

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut

Professeur au Collège de France

(1962)

# Manuel de méthodologie dialectique

Préface de Gisèle BRELET

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

### **Manuel de méthodologie dialectique.**

Préface de Gisèle Brelet. Paris : Les Presses universitaires de France, 1<sup>re</sup> édition, 1962, 181 pp. Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine.

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.

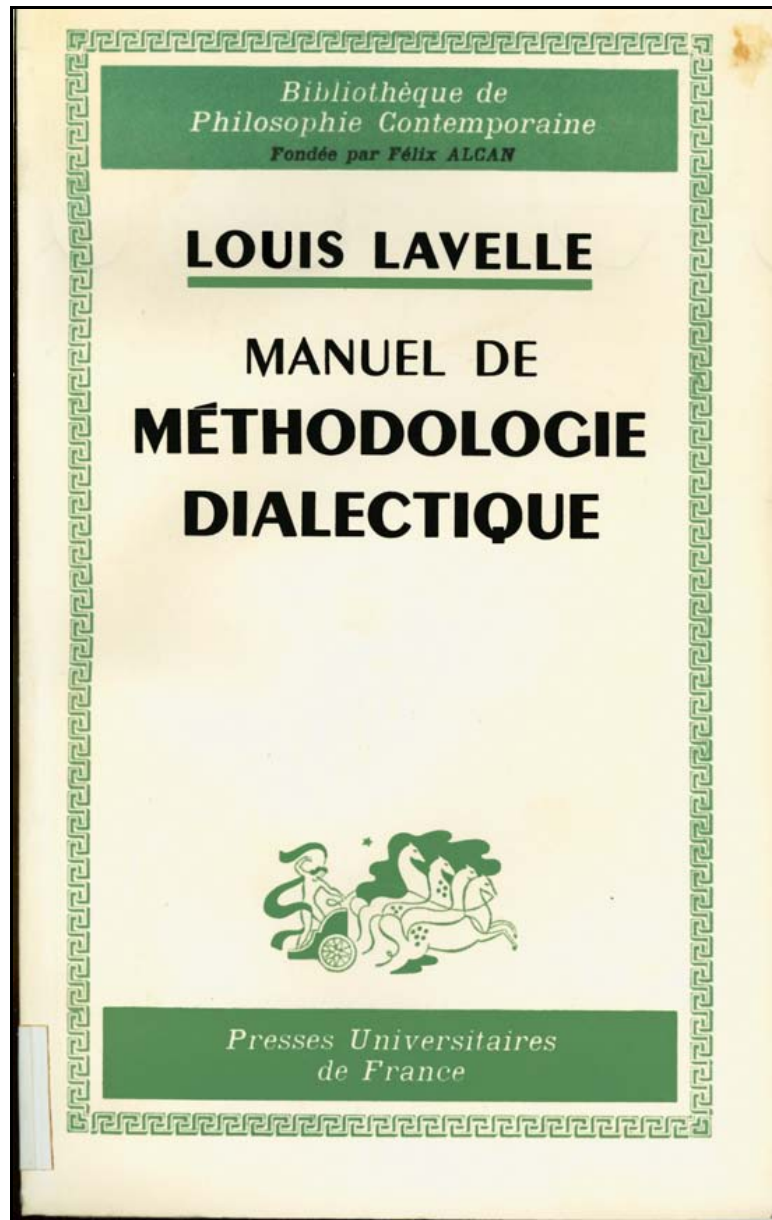
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

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



Louis Lavelle (1962)

## Manuel de méthodologie dialectique



Paris : Les Presses universitaires de France, 1<sup>re</sup> édition, 1962, 181 pp. Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine.

## 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 posthume, publiée en 1962, est maintenant dans le domaine public au Canada depuis 2012.*

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.

[II]

## Du même auteur

---

### ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

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

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

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

LA DIALECTIQUE DE L'ÉTERNEL PRÉSENT :

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

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

\*\*\* [Du temps et de l'éternité](#) (Éditions Montaigne).

\*\*\*\* [De l'âme humaine](#) (Éditions Montaigne).

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

[De l'intimité spirituelle](#) (Éditions Montaigne).

### TRAITÉS

*Traité des valeurs. T. I : Théorie générale de la valeur* (Presses Universitaires de France).

*Traité des valeurs. T. II : Le système des différentes valeurs* (Presses Universitaires de France).

### ŒUVRES MORALES

*La conscience de soi* (Grasset).

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

[Le mal et la souffrance](#) (Plon).

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

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

*Quatre Saints* (Albin Michel).

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

### CHRONIQUES PHILOSOPHIQUES

*Le moi et son destin* (Éditions Montaigne).

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

\* *Morale et religion* (Éditions Montaigne).

---

[181]

## Table des matières

[Préface](#), par Gisèle BRELET [V]

[Avertissement](#) [XV]

### LIVRE I.

#### LA RÉFLEXION

- Chapitre I. — [Réflexion et méthode](#) [3]  
— II. — [Réflexion et premier commencement](#) [15]  
— III. — [Réflexion et subjectivité](#) [27]  
— IV. — [Réflexion et participation](#) [47]

### LIVRE II.

#### LA MÉTHODE

- Chapitre I. — [La dialectique de la conscience](#) [59]  
— II. — [Méthodes classiques et méthode dialectique](#) [76]  
— III. — [La dialectique comme analyse créatrice](#) [88]  
— IV. — [Multiplicité et totalité dialectiques](#) [108]

### LIVRE III.

#### LA DÉCOUVERTE

- Chapitre I. — [Découverte et signification](#) [119]  
— II. — [Découverte et présence](#) [134]  
— III. — [Intention et attention](#) [152]  
— IV. — [Profondeur et totalité](#) [161]

[Conclusion](#) [175]

[V]

## Manuel de méthodologie dialectique

# PRÉFACE

de Gisèle BRELET

[Retour à la table des matières](#)

Le *Manuel de méthodologie dialectique* mérite pleinement d'être considéré comme le testament philosophique de Louis Lavelle. En cet ouvrage ultime, toute la philosophie lavellienne se résume et se juge en se confrontant à son inspiration originelle. Harmonieusement elle s'achève par un retour à ses sources et la conscience aiguë qu'elle prend d'elle-même. Aussi ces pages capitales éclairent-elles l'œuvre entier comme de l'intérieur. La démarche fondamentale de Lavelle nous est ici livrée dans sa pureté ; nous assistons à son itinéraire spirituel, et par là même à la naissance des thèmes majeurs de sa pensée. Lavelle disait volontiers que la philosophie est une méthode avant d'être une doctrine : ce qu'attestait selon lui l'exemple de tous les grands philosophes. C'est précisément dans la *Méthodologie* que la doctrine lavellienne nous révèle la méthode même qui l'engendra — et par laquelle nous pouvons l'engendrer à notre tour. Aborder Lavelle par cet ouvrage, ce serait accéder directement au cœur même de sa pensée, à son originalité la plus essentielle. Originalité de la méthode où s'affirme l'esprit même de la doctrine.

Il faut souligner tout le prix de la *Méthodologie* pour l'interprétation de la philosophie lavellienne, qui nous confie ici ses clefs secrètes. Lavelle s'y montre soucieux de se définir à l'égard des grands philosophes du passé et du présent, d'engager avec eux



un débat sur le problème central de la philosophie : celui de ses fondements méthodologiques. C'est qu'en fait Lavelle rompt sur ce point avec toute la tradition : il donne à la méthode un sens nouveau, contraire à la conception classique, et qui risque de surprendre le lecteur non prévenu. La méthode lavellienne n'est pas une pure logique : davantage apparaît-elle à la fois comme une éthique et une esthétique. L'esprit de finesse y vient sans cesse équilibrer l'esprit de géométrie, le goût et le sens du concret y font [VI] échec à l'ambition constructrice. La vérité philosophique ne saurait selon Lavelle s'enclorre en quelque système de syllogismes — et la forme spinoziste qu'adopte la *Méthodologie* ne doit pas nous leurrer. Dans un inédit très curieux et bien significatif, *Paradoxes sur la méthode*, Lavelle confesse que selon lui il n'y a pas plus de règles pour la méthode que pour la création de l'œuvre d'art. Tel l'artiste, l'esprit ne peut créer sous la contrainte. Il faut lui laisser son jeu le plus libre et le plus naturel, il faut qu'il aille son train, dans une parfaite disponibilité qui lui permette d'accueillir les dons gratuits de l'inspiration. Si la méthode lavellienne se méfie des prétentions de la méthode, c'est qu'elle fait confiance à l'esprit vivant. Car rien ne peut se substituer à l'expérience spirituelle. La vérité, nous la portons en nous, et la méthode est cet « art subtil » qui disposera notre âme à la reconnaître par un consentement pur. Car il faut aller au vrai avec toute son âme : la vérité n'est captée qu'à force d'humilité, de sincérité. Elle se dérobe à tous les efforts de la volonté et de l'amour-propre, et se livre moins à la rigueur de la déduction qu'à la pureté de l'attention, à cette attention de l'esprit à lui-même qui est sans doute son acte le plus haut. Pour la première fois avec Lavelle, la méthode se libère de ses limites et s'intègre ce qui semblait n'exister qu'à ses dépens. Elle met en jeu la conscience tout entière, dont elle sollicite jusqu'aux puissances affectives. « Comme si la lumière en nous était toujours un effet de la ferveur <sup>1</sup>. »



---

<sup>1</sup> *De l'acte*, p. 536, Aubier, 1937.

Lavelle voit donc la méthode moins en logicien et en savant, qu'en artiste et en moraliste. De là, sur ce point, son opposition à Descartes auquel pourtant l'unissent tant d'affinités. La science mathématique n'est pas pour Lavelle, comme pour Descartes, l'unique maîtresse de vérité. La méthode cartésienne de composition (du simple au complexe) n'a qu'une portée restreinte : si elle s'applique admirablement aux mathématiques auxquelles elle a été empruntée, c'est-à-dire à la quantité — et aux domaines où prévaut la quantité —, elle ne saurait valoir pour la qualité, pour l'ordre psychologique, esthétique, moral. Ni surtout métaphysique. À cette méthode fabricante échappent en effet les actes les plus profonds de la vie humaine, ceux qui concernent nos rapports vivants avec le monde, avec les autres êtres et avec l'Être absolu. Lavelle repousse non seulement la méthode mathématique, mais [VII] en général cette méthode constructive et génétique où s'engagèrent toutes les grandes philosophies. Malgré leurs divergences, celles-ci nous offrent également — avec des variantes et des fortunes diverses — des méthodes « unilinéaires » qui prétendent procéder du minimum d'être au maximum d'être. Comme pour imiter la Création dans son passage du néant à l'être. Mais n'est-ce pas là une vue imparfaite de la méthode elle-même et une entreprise bien illusoire ? La méthode synthétique d'Hegel ou d'Hamelin est-elle réellement synthétique ? Laborieusement elle s'efforce de progresser de l'abstrait au concret ; mais elle n'y réussit en quelque mesure qu'en empruntant à son insu ses éléments à l'expérience. L'on ne saurait espérer enrichir par un progrès dans le temps la notion d'être : l'être est tout entier présent dans la plus humble de ses manifestations. Si la méthode synthétique est vouée à l'échec, c'est qu'elle attribue au sujet une efficacité créatrice qu'il ne possède pas, et finalement fait abstraction du sujet authentique, qui n'est créateur qu'à l'échelle de la participation. La vraie méthode doit admettre l'« intervalle » entre l'activité réflexive — qui définit la conscience — et l'activité créatrice : elle cherche sans doute à les rejoindre, mais n'y parvient qu'en décrivant tout le donné qui remplit l'intervalle. Lavelle, quant à lui, ne nourrit point l'ambition de recréer le monde par la seule force de sa pensée, ni de construire autour de lui un système abstrait qui risquerait de nous le dissimuler. Au lieu d'emprisonner toutes les formes de l'être dans

les rets d'un nécessitarisme logique, la méthode lavellienne nous situe d'emblée en l'être même retrouvé à sa source : en cet acte réflexif qui est libre participation à l'acte créateur.

Une réflexion aboutissant à la prise de possession du sujet par lui-même : telle est l'origine de la méthode lavellienne. Le premier terme est ainsi premier réellement et non hypothétiquement. Et la méthode sera sans artifice puisqu'elle se confond avec les démarches concrètes par lesquelles le sujet se constitue. Car le sujet n'est plus, comme chez Kant, condition formelle et purement logique, sans laquelle nulle expérience ne serait possible : la réflexion chez Lavelle, en nous découvrant le sujet, nous livre en lui, dans une expérience indubitable, l'origine et le fondement de tout ce qui est. Mais c'est dans la mesure où cette expérience est celle même de la participation. Aussi le sujet se révèle-t-il triple et non pas simple : la conscience résulte toujours de la relation vivante qui s'établit en chacun de nous entre le sujet psychologique, le sujet transcendantal et le sujet absolu (ou plus vulgairement : entre l'individu, l'homme et l'Être absolu). Lavelle montre comment tous les problèmes sont subordonnés à ceux du sujet, dont les trois [VIII] plans déterminent trois mondes : le sensible, les idées, les valeurs. Ainsi est-ce parce que le sujet n'est pas simple qu'il suffit à soutenir la diversité infinie des aspects du réel, qui sont toujours en corrélation avec lui. La relation des sujets est une relation première. Et ce sont les relations entre les sujets qui conditionnent les relations entre les choses, entre les idées et entre les valeurs.

La méthode lavellienne est « dialectique » au sens fort, car elle naît tout entière de la dialectique interne de la conscience : elle est un dialogue du sujet avec le sujet absolu et avec tous les autres sujets. La *méthode dialectique* ne va pas du néant à l'être : elle circule au sein de l'être. Dès sa première démarche, la réflexion régressive nous donne déjà l'Absolu qu'elle cherche. La dialectique est ici multilinéaire. C'est une systématisation organique d'une réalité plénière où chaque élément appelle tous les autres pour le soutenir. L'esprit tente en vérité de s'y égarer — au moins potentiellement — à la totalité de l'être. L'ordre dialectique n'est pas un ordre abstrait et purement formel (appelant une certaine matière). Ce n'est point un ordre artificiel et constructif ne valant que pour certaines espèces de connaissance, spécialement de nature quantitative. Ce n'est point

un ordre logique, mais véritablement ontologique, qui embrasse la vie totale du sujet dans sa double opération de penser et de vouloir, mais aussi dans ses puissances sensibles et affectives.

Tout entière issue de l'analyse du sujet et de ses implications, la dialectique lavellienne substitue à l'orgueil constructeur de la méthode synthétique l'attentive humilité de l'analyse, seule méthode à la mesure de l'être fini. L'analyse est attention parfaite et accueil pur, consentement à l'être et complicité avec son acte. Posant tout le réel comme déjà donné, c'est à le décrire selon ses articulations naturelles que va tout son effort. Lavelle ne confond point l'ordre des choses avec l'ordre de l'artificieuse intelligence. Il a le vif sentiment de l'organisation subtile et complexe du réel, que ne sauraient égaler les systèmes schématiques laborieusement édifiés par l'intellect. La philosophie n'a que trop souffert, selon Lavelle, du sens limité attribué à l'« expérience ». Aussi ne craint-il pas d'en généraliser la notion, de telle sorte que la philosophie devient pour lui l'analyse de la totalité de l'expérience et de ses connexions internes, l'expérience incluant bien entendu les mouvements mêmes de l'esprit sans lesquels elle-même n'existerait pas. Et l'analyse est indivisiblement celle des divers aspects du réel et celle en nous de nos puissances, en leur corrélation. Dans l'analyse lavellienne s'exprime un sens du concret toujours en éveil qui la défend de tout arbitraire, de tout schématisme gratuit. L'analyse n'est efficace [IX] selon Lavelle que si nous avons soin de toujours maintenir le contact avec le réel, de ressentir la totalité de sa présence. Le Tout n'est pas une somme atteinte au terme d'une synthèse. C'est lui au contraire qui donne aux parties leur véritable signification. L'analyse est donc celle de la présence totale en présences particulières. D'où résulte cette conséquence capitale — où éclate la valeur singulière de la méthode lavellienne — que cette analyse se suffit à elle-même et ne requiert point de synthèse ultérieure.

Mais pour être une description fidèle de la réalité, l'analyse n'en est pas moins créatrice. Comment en serait-il autrement puisqu'elle est l'acte fondamental de l'esprit, dont la vertu propre est de distinguer et de discerner ? En vérité les parties qu'il distingue dans le Tout n'y étaient qu'en puissance. Il ajoute au réel en s'y ajoutant et s'enrichit lui-même de ce qu'il y suscite. L'analyse échappe donc chez Lavelle au reproche de stérilité qui lui est si souvent fait. Elle

est non seulement créatrice, mais aussi plus véritablement explicative que la méthode synthétique : s'il est vrai que l'explication du réel ne peut être qu'intérieure au réel lui-même, le décrire c'est par là même l'expliquer. La *méthode dialectique* tend naturellement vers un système. Mais un système ouvert et non point clos. Car il n'y a pas de bornes au progrès de l'analyse, et nous ne rejoindrons jamais le concret dans sa richesse qualitative, tel qu'il est donné à chaque moi individuel. Pourtant, c'est à la dialectique lavellienne que revient ce rare mérite de nous avoir dévoilé le secret même de la qualité, dans ce qu'elle a d'irréductible.

Son premier livre, *la Dialectique du monde sensible* (1921), Lavelle le présente comme « une première application d'une méthode plus générale », celle même dont l'exposé complet remplira le Manuel de méthodologie. Or cette méthode avait dès la Dialectique magistralement fait ses preuves en apportant une solution heureuse à l'un des plus difficiles problèmes de la philosophie. Quoi de plus rebelle en effet à l'analyse que la qualité, de plus opaque à l'intelligence ? Le monde sensible n'était-il pas unanimement considéré comme le refuge de l'irrationnel et du confus ? Tenter de faire pénétrer en cette confusion jugée irrémédiable la lumière de l'intelligence, c'était là une gageure, propre à effrayer les plus audacieux. Mais Lavelle avait mis au point déjà la méthode qui lui permettrait de mener à bien l'entreprise : la dialectique de la participation le guiderait jusque dans les replis du sensible. L'on était sans doute avant lui parvenu à « expliquer » le sensible, mais cela signifiait le « réduire » à l'intelligible, c'est-à-dire en fait le détruire. Lavelle au contraire cherchera et réussira à le « produire », c'est-à-dire à le sauver. Et le miracle de *la Dialectique du monde sensible* — ce [X] titre sonne comme un défi joyeux — c'est que la qualité, loin de perdre ses magies, y était non seulement respectée, mais encore exaltée, comme si, sous la finesse de l'analyse qui nous en découvrirait le sens le plus intime, elle renaissait dans sa fraîcheur première. La sensibilité esthétique de Lavelle, le caractère esthétique de sa méthode trouvaient ici la plus belle occasion de s'exprimer. En cette analyse inspirée, chaque qualité sensible (couleur, son, saveur, odeur), copiée dans ses résonances affectives et métaphysiques, apparaissait vraiment comme l'appel et l'ébauche d'un art.

La finesse d'analyse déployée dans *la Dialectique* prouve avec force la souplesse de la méthode qui n'avait cessé de la guider. En cette souplesse réside l'universalité même de la méthode lavellienne. Elle peut s'appliquer à tous les problèmes puisqu'en chacun d'eux précisément elle retrouve un mode irréductible de la participation, s'obligeant ainsi à respecter l'originalité de toutes les formes de l'être : celle de la qualité sensible comme aussi celle des sujets individuels. C'est dans la dialectique en particulier que les consciences communiquent par des relations proprement spirituelles. Ce qui serait impossible si les sujets restaient enfermés dans les limites de leur subjectivité individuelle et ne participaient au sujet absolu par l'intermédiaire du sujet transcendantal. Toutefois cette commune participation, loin de réaliser entre les consciences une sorte d'identité ou de fusion, les confirme au contraire dans ce que chacune d'elles a de personnel et d'unique. S'unir à autrui, c'est le vouloir tel qu'il est et différent de soi ; c'est le poser comme une personne douée de volonté et d'initiative ; c'est l'aider à devenir pleinement ce qu'il est et à réaliser sa vocation. Le principe qui domine toute la dialectique lavellienne, c'est la subordination des phénomènes et des idées aux êtres qui les perçoivent et qui les pensent. Lavelle retrouve selon lui-même le double sens de la « dialectique » chez les Grecs : elle est un dialogue qui permet aux différentes consciences à la fois de se distinguer et de s'unir. Dialogue qui se poursuit par une distribution non seulement des choses mais encore des essences, dans un monde médiateur.

La beauté, la valeur et le sens aimantent la dialectique lavellienne : son ressort n'est point la nécessité logique mais bien plutôt la finalité esthétique, ce dont témoigne cette glorification de la découverte qui est le sommet de la *Méthodologie*. Comme en l'œuvre d'art l'activité créatrice, dans la découverte la méthode à la fois s'abolit et s'achève en recevant son sens ; comme la contemplation esthétique elle est contact avec l'être, consentement à l'être, et nous ne pouvons mieux comprendre ce que Lavelle entend par découverte que par analogie avec l'art même. Une esthétique latente semble [XI] d'ailleurs inspirer toute l'ontologie lavellienne, et Lavelle bien souvent fait explicitement appel à l'expérience artistique pour éclairer l'expérience métaphysique. Ne dit-il pas ici de l'attention, acte suprême de la conscience, qu'elle est comme un « jeu », libre de

tout intérêt, et de la découverte, cette « présence totale », qu'elle nous donne, à la manière de l'œuvre d'art, une certaine possession, dans le fini, de l'infini ? Poursuivons donc ces analogies puisque Lavelle lui-même nous y autorise. De même que l'effort créateur de l'artiste n'engendre pas nécessairement un chef-d'œuvre, la méthode, elle aussi acte vivant d'une liberté, ne conduit pas infailliblement à la découverte. Mais justement, de même que l'œuvre vérifie pour ainsi dire l'action créatrice, la découverte seule atteste le succès de la méthode et lui apporte comme sa récompense. Dans la découverte, comme en l'œuvre d'art pour son créateur, l'action militante se change en bienheureuse contemplation. Comme l'œuvre d'art aussi, la découverte est reconquête de l'immédiat, mais d'un immédiat désormais transparent à l'intelligence. Retour au donné, mais transfiguré par la signification qui l'illumine. Car si la découverte donne un sens à la méthode, c'est que la découverte est toujours celle du sens. Et singulièrement dans la découverte philosophique, qui a pour but de nous révéler, non point des objets de connaissance nouveaux, mais la signification même du monde et de la vie.

C'est l'une des originalités les plus précieuses de la dialectique lavellienne que d'avoir su définir la découverte, au delà de ses contenus particuliers, dans son essence même. L'on voit encore ici comment la participation — au sens précis que Lavelle donne à ce terme — oriente toute la méthode. Toute opération que nous accomplissons est une opération de participation qui comporte une initiative qui vient de nous, mais aussi une réponse que ne cesse de nous apporter le donné. L'on conçoit que la méthode lavellienne, bien qu'elle soit l'œuvre de la liberté, mette pourtant l'accent sur la découverte plutôt que sur l'invention. Dans toute invention il y a en effet une part d'artifice, tandis que dans la découverte, c'est le réel même que nous étreignons. Et l'on peut dire que l'invention elle-même n'a de sens que si elle se change en découverte, comme en témoigne la physique, où l'hypothèse ne vaut qu'une fois confirmée par l'expérience. L'exemple de la rigueur mathématique semble avoir faussé toute notre conception de la méthode. On a pensé que celle-ci avait pour but de réduire la diversité des aspects du réel à une identité abstraite : celle qui est censée définir la raison. Mais en vérité le succès de la découverte ne saurait résider dans la conversion du donné en construit, dans une réduction du sensible à

l'intelligible. Lavelle, en artiste amoureux de la diversité nuancée [XII] du réel, s'insurge contre une telle réduction. Belle victoire vraiment pour l'esprit que de résorber le monde en le désert de sa solitude ! Un tel acosmisme ne peut engendrer que le pessimisme. La joie de l'esprit n'est-ce point de communiquer avec le monde dans une réciprocité où il puisse demander et recevoir ? Le propre de la connaissance est d'éclairer la donnée, non de l'abolir. C'est cette présence de la donnée qui fait justement le prix de la découverte. Tout acte appelle et implique une donnée corrélative. Il est « avide d'une possession » comme l'artiste est avide de son œuvre. Et c'est dans l'analyse des correspondances réglées entre l'acte et la donnée que réside tout l'objet de la dialectique. Or Lavelle définit ainsi en fait une nouvelle sorte d'évidence, joignant l'évidence sensible et l'évidence intellectuelle ; l'une et l'autre étaient stériles, réduites à elles-mêmes : la seule évidence qui soit féconde, c'est la convenance du sensible et du concept. Et cette évidence est complète parce qu'elle inclut le sens, qui jaillit de cette confrontation en elle de l'acte et de la donnée.

Lavelle réhabilite donc cette donnée que la philosophie depuis Platon a généralement considérée comme un écran s'interposant entre la vérité et nous, qu'il s'agissait pour nous de supprimer. La donnée n'est plus chez Lavelle comme chez Kant ce qui nous résiste et nous fait obstacle. Elle est un don que nous devons accueillir et qui nous comble. Comme l'œuvre d'art étonne et ravit son créateur par ce surplus qu'elle ajoute à son action. Et de même que l'artiste ne crée son œuvre qu'afin qu'elle l'enrichisse à son tour, c'est la découverte et non l'invention qui est véritablement novatrice. Ce qui surpasse notre acte en effet l'accomplit et l'achève. Ce serait une erreur de penser qu'il s'abolisse dans la possession. Car c'est alors sans doute qu'il s'exerce de la manière la plus pleine et la plus parfaite. De même que l'action de l'artiste se dénoue en cet acte plus pur qu'est la contemplation de son œuvre. La découverte, c'est un repos actif qui surmonte l'originelle opposition de la passivité et de l'activité : c'est la participation en acte et l'achèvement même de la dialectique lavellienne.





Pour la première fois avec le Manuel de méthodologie se définit une méthode proprement ontologique dont l'intellectualisme est délivré de tout mathématisme. Sa démarche authentiquement spiritualiste fait uniquement appel à l'expérience intérieure. Car cette expérience est selon Lavelle par essence accordée à la vérité de l'être. Si, comme tous les grands philosophes, Lavelle retourne [XIII] au sujet, c'est pour l'ouvrir sur le monde au lieu de le refermer sur la pensée. Créateur en participation, le sujet pénètre par son acte au cœur même de l'être. Dès lors la méthode lavellienne réside tout entière dans la description de l'expérience intérieure de la participation. Et c'est dire qu'elle n'aboutit nullement à une vérité toute faite : elle ne s'achève qu'en nous et selon nous-même, car elle ne veut que nous guider dans l'accomplissement de l'acte de participation, dans la poursuite de ce dialogue avec soi, avec autrui et avec l'Être où se résume toute notre humaine vocation. Ainsi la *Méthodologie* débouche-t-elle sur une sagesse. Sagesse tout illuminée de joie esthétique. Par l'analyse créatrice nous ne cessons de découvrir, sans jamais l'épuiser, la richesse infinie de l'Être. Et la joie de la contemplation, l'art ne garde plus le privilège de nous la dispenser, mais elle devient l'habituel séjour de notre vie.

La méthode neuve qu'apporte le *Manuel* ne s'édifie pas sur la ruine des méthodes classiques — l'ouvrage n'a jamais le ton polémique — : c'est qu'il s'agit moins de les réfuter que de les situer chacune dans son ordre, ce qui permet de les intégrer en les dépassant. Nous prenons ici l'exacte mesure de l'ontologie lavellienne qui a su apaiser les traditionnelles antinomies entre l'agir et le pâtre, l'acte et la donnée, l'immanence et la transcendance, l'être et le paraître ; qui a su réconcilier le réalisme et l'idéalisme, l'empirisme et le rationalisme, le kantisme et la phénoménologie. La philosophie lavellienne dans le *Manuel de méthodologie* assume pleinement son rôle historique et sa vocation intemporelle. Elle prend ses distances avec soi et, se dépouillant jusqu'à s'identifier à sa démarche intime, elle confie à l'avenir ce qu'elle a de plus fécond. Cette méthode enracinée en l'existence — et non point suspendue à la seule pensée — porte incontestablement le sceau de notre époque, mais sans en partager le pessimisme destructeur. La conscience chez Lavelle renoue sous une forme neuve — et singulièrement actuelle — ce dialogue

avec l'Absolu, hors duquel il n'y eut jamais de grande philosophie.  
*Le Manuel de méthodologie*, qui le vit et nous le fait vivre dans son émouvante pureté, a déjà rejoint la *philosophia perennis*.

[XIV]

---

[XV]

## Manuel de méthodologie dialectique

# AVERTISSEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Le texte présenté ici trouve son origine, comme celui de l'*Introduction à l'ontologie*, dans une série de cinq conférences faites aux élèves de philosophie de l'École Normale Supérieure à la fin de la dernière guerre.

Il reproduit une copie dactylographiée qui avait été faite à partir du manuscrit sous la direction de l'auteur. Celui-ci se réservait certainement d'en revoir la présentation, car quelques titres de propositions (dans le livre III) étaient indiqués seulement en abrégé et un certain nombre — une trentaine — manquaient. La plupart des titres de chapitres manquaient également. S'inspirant des habitudes de Louis Lavelle, les éditeurs, Gisèle Brelet et Gilbert Varet, estiment les avoir restitués avec une suffisante vraisemblance. Quant à la numérotation des propositions qui se trouvait plusieurs fois interrompue, les éditeurs l'ont rétablie selon un ordre continu pour chacun des trois livres. Restaient encore sur le manuscrit original quelques menues incertitudes de style qu'il leur fallait corriger pour éviter toute erreur d'interprétation. Mais ils n'ont pas cru pouvoir intervenir pour arrêter définitivement l'emploi des majuscules au début de certains termes et les ont maintenues telles qu'elles se présentaient dans le manuscrit. Enfin, sauf les titres de chapitres, tout ce qui est des éditeurs figure dans le texte entre crochets carrés.

Au terme de ce travail, nous exprimons notre gratitude la plus vive à Mme Gisèle Brelet et à M. Gilbert Varet, tous deux anciens élèves de l'auteur, pour la délicatesse et le dévouement avec lesquels ils ont réalisé la mise au point définitive de l'ouvrage.

M. L. et C. L.

[XVI]

---

[1]

**Manuel de méthodologie dialectique**

# **Livre I**

## **LA RÉFLEXION**

[Retour à la table des matières](#)

[2]

[3]

## Manuel de méthodologie dialectique

### Livre I. La réflexion

# Chapitre I

---

## RÉFLEXION ET MÉTHODE

### PROPOSITION I.

— *Il n'y a qu'une philosophie  
mais qui a des aspects différents.*

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a qu'une philosophie comme il n'y a qu'un monde. Et comme il y a différentes perspectives sur le même monde, il y a aussi des aspects différents de la philosophie, où s'exprime la personnalité de chaque philosophe. Mais la philosophie cherche à les comprendre et à les dépasser. Elle est à la fois une connaissance et une sagesse : une connaissance de l'être, sur laquelle se fonde une sagesse de la conduite. Elle cherche à donner la signification de l'univers à la fois pour l'intelligence qui le contemple et pour la volonté qui s'y exerce. Cette entreprise doit être valable pour tous les hommes et non pas seulement pour un seul : car tous les hommes sont comme un même homme dont les pensées s'actualisent dans les différentes consciences, non pas seulement dans l'abstrait et parce qu'ils sont soumis aux mêmes lois, mais dans le fait parce que ces mêmes pensées qu'il a s'actualisent dans les différentes consciences

où elles s'accordent et se combattent comme dans la sienne propre. De telle sorte qu'aucune philosophie ne peut valoir pour moi qui ne vaille pour tous : et si l'application que j'en fais doit varier selon ma situation originale dans le monde, c'est pour confirmer ma vérité et non pas pour la contredire.

### PROP. II.

— *Il y a dans la philosophie une exigence de vérité qui ne peut être satisfaite que par une expérience intellectuelle.*

De même, la philosophie ne peut pas se contenter d'exprimer les vœux de la sensibilité qui sont souvent confus et incertains, qui enferment une sorte d'hypothèque sur l'avenir, et risquent de nous décevoir même quand ils sont satisfaits. Il faut qu'elle [4] m'établisse dans la vérité de moi-même et du monde, une vérité qui force mon assentiment et l'assentiment de tous, qui règle mes désirs au lieu d'y répondre. Il faut donc qu'elle ait un caractère de nécessité. Non pas que cette nécessité soit inévitablement celle du raisonnement, bien que le raisonnement la confirme et l'explique ; c'est une nécessité plus primordiale et plus profonde, celle d'une expérience toujours disponible et à laquelle il est impossible d'échapper. Cette expérience n'est point immédiate : elle a toujours besoin d'être retrouvée et approfondie. C'est là la besogne du philosophe, qui la propose sans cesse à d'autres, pour qu'ils l'obtiennent à leur tour. Nul ne la possède qui ne puisse la perdre. Mais elle ne peut être commune à tous et s'imposer à chacun que parce qu'elle est une expérience vraie. Or l'expérience de la vérité ne peut être qu'une expérience intellectuelle. Il n'y a point d'autre philosophie que l'intellectualisme.

### PROP. III.

— *La méthode réside dans une conduite de l'intelligence.*

La philosophie réside donc dans une certaine action de l'intelligence. Il ne s'agira point de chercher à connaître l'intelligence, puisque c'est l'intelligence même qui devrait la

connaître. Connaître l'intelligence, c'est seulement l'exercer. Mais elle ne s'exerce point toute seule. Ou du moins, elle tend vers un objet dont elle cherche à acquérir une sorte de possession : mais elle lui donne une telle transparence qu'il semble se résoudre en elle et que sa présence à tout le réel devient, à la fin, sa propre présence à elle-même. Il en est ici comme de la lumière qui commence par éclairer l'obscurité du monde et dont on se demande aujourd'hui si elle n'en est pas aussi la substance. De là vient que la philosophie nous paraît toujours consister dans une direction de l'intelligence, c'est-à-dire dans une certaine méthode, et que cette méthode elle-même semble se confondre avec la doctrine, comme le montre l'exemple de toutes les grandes philosophies. La philosophie dépend d'une opération de l'attention constamment renouvelée, qui, pourvu qu'elle se produise comme il faut, nous découvrira l'être même que nous sommes et son insertion dans le tout de l'Être, dont il est à la fois séparé et inséparable.

#### PROP. IV.

— *La méthode philosophique recherche dans la subjectivité la raison d'être de l'objectivité.*

Mais comment faut-il que j'exerce mon attention ? Quelle direction dois-je lui donner ? Le monde que j'ai sous les yeux me [5] révèle bien la présence d'un monde dont je ne connais pas les limites, au milieu duquel est situé un corps que j'appelle mien, qui s'en distingue et demeure toujours en relation avec lui. Dès que mon attention s'applique à ce monde, elle constitue la science, qui est l'œuvre de l'intelligence. Mais ce que cherche la philosophie, c'est précisément la signification de ce monde que j'ai sous les yeux, et dont on peut dire que le mystère s'accroît à mesure que je le connais mieux. Ce sens est invisible ; il dépend seulement de ma pensée ; il n'a d'existence qu'au-dedans de moi-même, dans un acte qu'il dépend de moi d'accomplir, et qui garde toujours un caractère de subjectivité irréductible. La subjectivité ici n'est pas celle de mes états d'âme qui demeure toujours subordonnée au corps ; elle est celle de l'esprit même en tant qu'il est capable de donner un sens à toutes choses, y



compris à mes états d'âme eux-mêmes. La philosophie cherche toujours dans la subjectivité la raison d'être de l'objectivité.

### PROP. V.

— *[La réflexion est la démarche intellectuelle par laquelle le sujet fonde dans l'expérience effective de lui-même la possibilité de toute expérience, externe ou interne.]*

Nous avons affaire tout à l'heure à une intelligence qui cherchait à atteindre un objet, et même à faire de la totalité de l'être un objet pour elle. Maintenant elle doit se détourner de l'objet tel qu'il est donné dans une expérience extérieure, afin de chercher une expérience intérieure qui puisse fonder cet objet et lui donner sa signification. Sur quoi portera cette expérience à son tour ? Portera-t-elle sur un objet secret et qui n'aurait d'existence que pour nous seul ? Mais il est évident que cette expérience ne serait pas plus instructive que la précédente : elle serait incapable de nous donner le sens, c'est-à-dire de se justifier elle-même, comme de justifier l'expérience que nous avons abandonnée. Cela ne peut être que l'expérience de la subjectivité elle-même, définie comme la condition sans laquelle il n'y aurait pour nous aucune expérience ni externe ni interne. Ce n'est point là seulement l'énoncé d'une condition formelle et purement logique sans laquelle aucune expérience ne m'apparaîtrait comme possible, mais une expérience réelle, qui est non pas celle d'un objet nouveau, mais celle que le sujet prend de lui-même, c'est-à-dire de sa propre action subjective, en tant qu'il soutient toute expérience qu'il peut appeler la sienne. C'est cette [6] démarche par laquelle l'intelligence, au lieu de regarder en avant vers l'objet de son expérience, regarde en arrière vers le sujet de cette expérience, à laquelle on donne le nom de réflexion.

## PROP. VI.

— [*C'est le sujet absolu qui est la condition à la fois du sujet en général, du sujet individuel et de leur accord.*]

Ce sujet lui-même ne peut pas être confondu avec l'intelligence, bien que l'intelligence soit supportée par lui — tout autrement, il est vrai, que cette expérience dont il était lui-même le centre. Car cette intelligence, bien que toujours exercée par moi, est en moi cela même par quoi je me connais, je me situe et je me dépasse. Aussi ne se contente-t-elle pas de découvrir le sujet de l'expérience : elle en cherche le sens. Il y a en lui beaucoup de caractères qui lui échappent et qu'elle cherche à approfondir : ce sujet lui révèle sa limitation, tant qu'il n'est encore que sujet psychologique et centre d'une perspective qui n'appartient qu'à lui seul. Un tel sujet n'est que la détermination du sujet en général, posé en lui sous une forme concrète, mais qui est la condition de possibilité de toute expérience, et non pas seulement de telle expérience. Mais cela même ne peut pas nous suffire : car la question se pose encore de savoir pourquoi il y a ainsi des sujets différents qui puissent devenir le centre non pas seulement d'une perspective individuelle, mais même d'une perspective quelconque. Ce qui me conduit à poser un sujet absolu qui est non seulement la condition de l'existence du sujet en général, comme le sujet en général était la condition du sujet individuel et comme le sujet individuel était le sujet de mon expérience concrète, objective et subjective, mais la condition à la fois du sujet en général, du sujet individuel et de leur accord.

## PROP. VII.

— [*Il y a une expérience du sujet absolu comme il y a une expérience du sujet en général et une expérience du sujet psychologique.*]

Il ne faut pas dire qu'un tel sujet n'est l'objet d'aucune expérience. Car on peut dire que la philosophie a toujours souffert de la limitation du sens du mot expérience que l'on a voulu appliquer seule-

ment à la connaissance par les sens de l'objet matériel, ou à la rigueur de nos états d'âme. Mais il y a une expérience du sujet psychologique faute de laquelle je ne pourrais pas dire moi, ni même dire mon corps, puisque mon corps ne se distinguerait d'aucun autre objet, et que ces objets seraient [7] posés comme objets sans que je puisse dire que c'est moi qui les perçois. De même, il y a une expérience du sujet en général toujours associé au sujet individuel, qui le remplit, pour ainsi dire, de ses expériences particulières : mais sans une telle expérience je ne pourrais ni me considérer moi-même comme un sujet véritable, c'est-à-dire [comme] une possibilité que les actions de ma liberté et les événements de ma vie ne cessent de déterminer, ni entrer en relation avec d'autres sujets, qui existent comme moi, bien qu'avec d'autres déterminations. Il y a enfin une expérience du sujet absolu, auquel je m'éprouve moi-même comme toujours lié, mais toujours inégal, à l'égard duquel mon activité même est toujours reçue, qui ne cesse jamais de me fournir, et auquel je reste constamment présent pour être présent à moi-même. Il y a ici une passivité dont on peut dire qu'elle est de sens inverse par rapport à celle de l'expérience externe, puisque celle-ci me tire sans cesse hors de moi-même, au lieu que celle-là accroît sans cesse mon intimité à moi-même.

### PROP. VIII.

— *[La véritable méthode en philosophie consiste dans l'analyse, par le moi, d'une expérience totale dont il fait partie.]*

Que l'on ne dise point qu'une telle expérience est impossible, et que c'est le propre du moi de rester toujours enfermé dans ses propres limites. Car cela n'est pas vrai. La plus grande difficulté est, au contraire, pour l'intelligence de fixer les limites mêmes du moi : elles sont sans doute singulièrement mobiles. Le propre de l'expérience du moi, c'est de le mettre toujours en rapport avec des choses qui sont différentes de lui, avec son corps, et par son intermédiaire avec des corps qui ne sont pas le sien, avec des idées dont on peut dire qu'il les pense, mais qu'elles ne sont point lui, avec une activité qui le dépasse et qu'il subit en même temps qu'il l'exerce. Il y a [donc] des formes bien différentes d'expérience ; mais elles ont

toutes le même caractère : c'est de mettre le moi en rapport avec un tout dont il fait partie, qui s'oppose à lui, mais dans lequel il s'inscrit, qui ne cesse de le nourrir plutôt encore qu'il ne le limite. La plus subtile de ces expériences est celle du rapport de mon acte propre et de l'acte même qui le fonde, et dont on croit trop souvent que, s'il est extérieur à moi, il n'est rien de plus qu'une chose ou une hypothèse que je ne vérifie point. C'est un peu comme si je soutenais que je n'ai rien de plus que l'expérience de mon corps et que je ne puis avoir l'expérience du monde. Mais comme je ne saisis [8] mon corps que dans le monde, je ne saisis mon acte propre que dans son rapport avec un acte qui m'est présent, auquel je participe toujours imparfaitement et qui n'est pas mien, bien que je tiens de lui la puissance même que j'ai d'agir et de faire miennes toutes les espèces d'expériences, jusqu'à celle que j'ai de lui-même dans ses rapports avec ce que je suis. C'est là sans doute l'expérience la plus haute que je puisse faire, au-delà de laquelle je ne remonte pas ; elle constitue le sommet et le cœur de la métaphysique ; il dépend de nous de ne jamais l'oublier. Toutes les expériences particulières en dérivent ; elle en est la clef de voûte. Ainsi la philosophie elle-même nous découvre sa véritable méthode qui est l'analyse de la totalité de l'expérience et des relations qui unissent entre elles ses différentes espèces.

### PROP. IX.

— *[Par la réflexion, nous saisissons l'activité de notre esprit ; par la méthode, nous la mettons en œuvre, afin d'instaurer un ordre dans nos pensées et dans nos actions.]*

Tel est le sommet jusqu'où peut monter la réflexion. Après il faut redescendre, c'est-à-dire penser et vivre. Ici intervient la méthode, dont le rôle est si l'on peut dire d'utiliser le temps au lieu de le subir, de substituer à l'ordre des événements qui s'impose à nous malgré nous un ordre choisi et voulu par lequel se marquent les exigences intérieures de notre conscience, mais aussi notre intervention originale dans le monde, c'est-à-dire notre existence même dans son rapport avec le monde, en tant que notre existence n'est rien si elle n'est pas capable de le comprendre et de le modifier. Le temps est

donc l'instrument à la fois de notre asservissement et de notre libération. On pourrait dire il est vrai que le moi pourrait se contenter, pour affirmer son indépendance, de troubler l'ordre du monde par des irruptions soudaines et sans lien. C'est ce que l'on observe dans une liberté qui cherche à faire preuve d'elle-même dans des démarches négatives et par lesquelles elle porte témoignage dans le monde contre le monde même. Mais entre ces irruptions discontinues, elle se renonce elle-même ; ou bien il faut qu'elle se retrouve jusque dans la relation qui les unit. Même si elle croit triompher du monde sur ce point et dans l'instant où elle s'exerce, ce qui n'arrive pas, c'est le monde même qui triomphe d'elle dans tous les autres instants et sur tous les autres points. La méthode est donc le seul moyen que nous ayons, d'une part, d'assurer à [9] notre esprit une application continue, c'est-à-dire de le rendre maître de lui-même, et de lui permettre, d'autre part, au moins potentiellement, de s'égaliser, comme Descartes l'avait bien vu, à la totalité du monde. On remarquera que la méthode est intellectuelle et volontaire à la fois, qu'elle instaure un ordre entre nos pensées, mais que cet ordre entre nos pensées ne peut pas être séparé d'un ordre entre nos actions, avec cette réserve pourtant que la méthode n'a point pour objet de recréer le monde soit par la pensée, soit par l'action, mais de répondre aux sollicitations de l'événement, c'est-à-dire de résoudre les problèmes qui nous sont proposés par les circonstances mêmes où nous sommes placés, selon certaines règles dont nous pouvons disposer toujours. Enfin, il convient d'observer que si le propre de la réflexion est de nous mettre en présence d'un premier terme où nous prenons, pour ainsi dire, possession de l'activité de notre esprit, le propre de la méthode, c'est de la mettre en œuvre de telle manière qu'elle puisse engendrer la connaissance et diriger la conduite. Aussi faut-il dire, malgré le paradoxe, que si la réflexion est une démarche ascendante de l'esprit destinée à nous établir dans la source même de la pensée, la méthode est une démarche descendante dans laquelle cette pensée elle-même répond à tous les problèmes que l'existence lui pose.

## PROP. X.

— *Le plus profond de nous-même ce n'est pas le point le plus obscur mais le point le plus lumineux.*

C'est une grande erreur de penser que le point le plus profond de nous-même, le point où notre être propre s'insère dans l'être absolu, est aussi le point le plus obscur, comme une sorte de soleil noir d'où s'irradierait toute la lumière qui nous éclaire. Le point le plus profond de nous-même n'est point ce problème dernier qui recule toujours et que nous ne réussissons jamais à poser, c'est ce point parfaitement simple et indivisible et qui pourtant remplit tout, selon le mot de Pascal, dont la présence se retrouve partout et donne une sorte de transparence à ce qui est, et ne se découvre à nous que dans certains instants fugitifs que nous cherchons vainement à retenir. Nous allons toujours du plus éclairé au moins éclairé et du sommet de la conscience à toutes les zones de pénombre qui l'entourent. C'était le sens de la démarche de Descartes dans le *Cogito*. Nous n'avons point d'autre ressource que de la recommencer toujours.

[10]

## PROP. XI.

— *La philosophie nous donne conscience de cet aspect subjectif de la connaissance qui s'absorbe presque toujours dans l'objectivité du connu.*

Dans l'acte de la connaissance, l'intérêt de l'esprit s'attache toujours à l'objet connu dans lequel cette activité s'absorbe et disparaît. C'est cette activité qui est constitutive du sujet, que la philosophie entreprend de saisir. Elle ne peut y parvenir que par une analyse d'un caractère particulier qui, au lieu de distinguer des éléments dans un même objet, remonte du conditionné à la condition, mais sans qu'il y ait homogénéité entre ces deux termes, et de telle manière que la condition non seulement ne puisse pas être détachée du conditionné, mais soit elle-même identique avec l'acte même qui la pose.

## PROP. XII.

— *Toute philosophie marque un retour au sujet, qui se découvre par un acte toujours le même et toujours nouveau c'est-à-dire toujours renaissant.*

Que la philosophie soit toujours un retour au sujet, c'est ce que l'on aperçoit assez clairement, aussi bien par sa propre expérience philosophique, que par l'expérience de tous les philosophes pour lesquels il s'agit moins de reconstruire le monde, que d'atteindre cette activité même par laquelle le sujet produit sa propre connaissance du monde et l'insertion de sa propre volonté dans le monde. Ce retour est toujours le même : il est la découverte la plus ancienne, mais qui doit recommencer à tous les instants, non pas seulement parce que personne ne peut la faire à ma place, mais encore parce que je ne puis pas la faire moi-même une fois pour toutes, car je dois au contraire la régénérer dans chacune des opérations particulières par lesquelles je me pose un problème philosophique nouveau.

## PROP. XIII.

— *La réflexion reprend sans cesse en main l'activité même dont elle émane.*

La réflexion est l'origine de la conscience que nous avons de nous-même et du monde. Et il n'y a pas de conscience spontanée. La spontanéité n'a pas besoin de la conscience. Toute conscience est une prise de possession de soi et de tout le réel qui suppose une activité et la retourne, pour ainsi dire, vers elle-même pour l'appréhender. Que ce retour, que cette division produise la conscience, c'est là peut-être le véritable mystère de l'être. [11] Pourtant, s'il est contradictoire d'imaginer une activité qui ne soit pas elle-même une activité de l'esprit, et s'il est impossible d'imaginer l'esprit sans la conscience, la réflexion est moins constitutive de la conscience que de notre propre conscience. Notre conscience est donc une dérivation de l'acte créateur, en tant que cet acte devient notre acte propre dans la démarche de la réflexion. Cette démarche

n'est jamais qu'une démarche de participation ; elle a pour répondant dans l'activité créatrice une forme déterminée de spontanéité, que nous réussissons à en séparer comme le corrélatif même de l'opération réflexive qui la pose comme son propre antécédent, afin de le conquérir et de le dépasser.

#### PROP. XIV.

— *La réflexion peut être considérée comme surgissant de l'obstacle, mais il n'est jamais pour elle qu'une occasion : la réflexion est une disposition permanente de la conscience à laquelle l'obstacle, en la limitant, donne une application particulière.*

Le mot même de réflexion nous invite à considérer la réflexion comme une dérivation de la spontanéité primitive, au moment où elle rejaillit contre un obstacle. Et de fait, c'est ainsi en effet que l'on peut décrire la genèse historique de la réflexion. Mais cela ne nous permet pas de concevoir sa véritable nature. Car si on se contentait d'une telle description, la réflexion semblerait un phénomène purement mécanique. Or, l'obstacle ne produit pas nécessairement de réflexion et il arrive que la réflexion semble surgir d'elle-même, sans qu'aucun obstacle puisse être discerné. L'obstacle est une occasion qui peut la faire naître, qui la suscite chaque fois qu'elle s'applique à un problème particulier. Toutefois, la réflexion est l'acte par lequel la liberté se découvre et se constitue. Dans sa forme la plus parfaite, elle est une sorte d'opération permanente du moi, toujours en éveil, repliée sur son propre pouvoir ; et il faut dire de l'obstacle, non pas même que c'est lui qui l'ébranle, mais que c'est lui qui dirige son application.

#### PROP. XV.

— *La réflexion est un retour à la source commune de l'entendement et du vouloir.*

On ne réfléchit point, à proprement parler, sur des choses, mais sur cette activité même qui connaît les choses ou qui les modifie. C'est cette activité dont la réflexion essaie de s'emparer [12] pour la



justifier et pour en régler le cours : elle surpasse l'opposition de l'entendement et du vouloir qui ne se dissocient que par l'objet même auquel ils s'appliquent, mais non point par leur exercice pur. La réflexion retrouve l'activité de l'esprit à sa source même, avant qu'elle se soit divisée dans la participation pour permettre à l'être fini de contempler un monde qu'il n'a pas créé ou de le transformer selon son pouvoir. Elle fonde cette division des facultés qui est la loi même de la conscience ; elle les met en communication ; elle les oblige à se déterminer par les mêmes raisons.

### PROP. XVI.

— *La réflexion change l'état de la conscience en cherchant à l'expliquer.*

La réflexion est l'acte caractéristique de la conscience : on peut bien dire qu'elle suppose déjà la conscience, mais elle appartient elle-même à la conscience. Elle est l'acte de la conscience en tant qu'il s'approfondit. Il est vain de vouloir distinguer entre la conscience spontanée et la conscience réfléchie. Car dans son acte le plus élémentaire, la conscience est déjà conscience réfléchie. Mais si la conscience est toujours tendue entre l'acte qu'elle accomplit et l'objet auquel il s'applique, la conscience dans sa démarche initiale n'est attentive qu'à la relation de l'acte avec son objet, tandis que la réflexion dans une deuxième démarche considère plutôt la relation de l'objet avec l'acte qui s'y applique. La relation est la même, mais l'accent n'est pas mis sur le même terme. Cela suffit pour que l'on puisse penser que la réflexion modifie la conscience, mais cette modification lui demeure intérieure : c'est la conscience qui s'explique à elle-même, au lieu de s'absorber dans l'effet de son opération.

### PROP. XVII.

— *La réflexion n'a pas pour effet d'interrompre la vie mais de la spiritualiser et de la promouvoir.*

S'il est évident que la réflexion ne puisse pas être opposée à la conscience, et si elle en est seulement l'approfondissement, on est d'accord en général pour l'opposer à la vie : car la vie est une spontanéité que le propre de la réflexion serait précisément d'interrompre. Mais cette observation comporte de nombreuses réserves. Car la réflexion vient de la vie et elle est elle-même une forme de la vie : c'est un mauvais usage de la réflexion que de la retourner contre la vie. C'est considérer la vie elle-même dans sa [13] démarche la plus fruste, et la réflexion dans un état d'isolement où elle semble repousser la spontanéité, alors qu'elle en éclaire la pointe. Or, non seulement la réflexion ne peut pas être détachée de la vie, mais encore elle est portée par la vie elle-même à laquelle elle donne un caractère spirituel, et qu'elle ne cesse d'affiner et de promouvoir.

### PROP. XVIII.

— *La réflexion se détache du monde mais pour assumer le monde en restant elle-même hors du monde.*

La réflexion ne se détache elle-même ni de la conscience ni de la vie, qui sont l'une et l'autre des modes de l'activité dont la réflexion est sans doute une sorte d'usage plus personnel et plus pur. Mais si le monde est un spectacle, la réflexion ne trouve pas place dans le monde. Et même il faut dire qu'elle s'en détache et demeure elle-même hors du monde, bien qu'elle reste toujours en rapport avec le monde. Mais c'est afin précisément que ce monde puisse être assumé par elle, qu'elle puisse le justifier soit par un acte de l'intelligence qui en découvre la raison, soit par un acte du vouloir qui le prend comme matière et qui le modifie, de telle manière que la valeur puisse s'y incarner.

**PROP. XIX.**

— *La réflexion enveloppe la totalité du réel.*

Il n'y a point d'objet, réel ou possible, qui ne puisse devenir un objet pour la réflexion. La réflexion est la mise en question de tout ce qu'il y a de déterminé dans le monde, de tout ce qui est réalisé. Par conséquent, elle est un retour vers une activité indéterminée et vers un principe de réalisation qui doit posséder un caractère d'unité, contenir en lui à la fois la potentialité et la raison de tout ce qui peut être, et qui, en même temps, doit fonder l'unité même du réel et les relations que nous pouvons établir entre toutes ses parties. La réflexion est une possibilisation du réel qui enferme en elle son unité relationnelle.

**PROP. XX.**

— *La réflexion nous sépare du phénomène pour nous rendre intérieur à ce qui est.*

Quand on dit que la réflexion nous sépare du monde, c'est dans la mesure où ce monde peut être considéré lui-même comme un ensemble d'objets, c'est-à-dire de phénomènes. Mais elle ne [14] nous en sépare que pour nous faire connaître l'être de ce phénomène. Or, elle appartient elle-même à l'être en ce sens qu'il n'y a rien en dehors de l'être et que, par conséquent, il y a un être de la réflexion comme il y a un être du phénomène lui-même, mais [surtout] en cet autre sens beaucoup plus profond qu'étant une activité, elle n'est point elle-même un phénomène, mais une puissance d'auto-réalisation : ce qui est le caractère essentiel de l'être lui-même dont elle diffère seulement en ceci, c'est qu'au lieu d'être une activité absolue, elle suppose un donné qu'elle n'a point elle-même posé, et participe à cette activité sans parvenir jamais à l'égaliser.

[15]

**Manuel de méthodologie dialectique****Livre I. La réflexion****Chapitre II**

---

**RÉFLEXION ET  
PREMIER COMMENCEMENT****PROP. XXI.**

— *La philosophie commence et se termine avec l'acte de la réflexion.*

[Retour à la table des matières](#)

L'acte de la réflexion n'est point un acte premier. Et le nom même que nous lui donnons suppose une réalité dont il se sépare afin de nous permettre de la comprendre. Toutefois, nous ne savons rien de cette réalité que par l'acte même qui nous en détache. De telle sorte que nous ne pouvons la poser antérieurement à la réflexion qui la fait apparaître dans l'opération par laquelle elle s'y applique et déjà la dépasse. Il n'y a point de réflexion sans objet, mais il n'y a d'objet que pour elle. Et la philosophie se termine dans l'acte de la réflexion : il n'y a point de réalité que la réflexion puisse nous découvrir et dans laquelle elle viendrait un jour se dénouer, ce qui consommerait, avec sa propre ruine, la ruine de la philosophie elle-même. Cette ambition serait contradictoire, puisqu'une réalité qu'elle trouve n'existe que pour elle et disparaît avec elle. Ce qui

suffit pour expliquer comment la réflexion, dont le rôle est de nous montrer le réel, est tenue pour incapable de le créer, bien qu'en s'ajoutant à lui, elle y ajoute, et qu'en le produisant à la lumière, elle semble le produire.

### PROP. XXII.

— *La réflexion est une opération originaire qui n'a point elle-même d'origine.*

Il est impossible d'assigner à la réflexion aucune origine : ce serait à la réflexion de l'entreprendre. Elle est le premier commencement de toute explication et de l'explication d'elle-même. On ne [16] peut que la décrire. Encore est-ce elle-même qui se décrit. Ce qui prouve qu'elle est la conscience même se saisissant dans son exercice pur, non point, comme on le dit, en prenant son acte propre comme objet, mais en le considérant dans sa relation avec n'importe quel objet. On peut proposer une origine psychologique ou historique de la réflexion : on dira alors qu'elle suppose, comme son nom l'indique, un obstacle sur lequel vient buter la tendance et qui fait naître en nous la représentation de l'objet et le problème qu'elle pose. Mais comment parler de tendance et d'obstacle autrement que par la réflexion qui, déjà, s'analyse ? Prise en elle-même elle est une initiative gratuite, mais qui, dès qu'elle agit, fait apparaître les conditions de son action, et le monde même qui la supporte et auquel elle s'oppose. C'est renverser l'ordre véritable que de poser d'abord un tel monde d'où l'on prétendrait la faire sortir.

### PROP. XXIII.

— *La réflexion ne peut pas être confondue avec la négation.*

La liaison de la réflexion et de l'obstacle conduit à penser que la réflexion est une démarche négative. L'obstacle nie la tendance et l'oblige à refluer sur elle-même en engendrant la réflexion. Mais c'est la réflexion qui découvre la tendance et elle l'affirme, au lieu de la nier, mais sans se confondre avec elle, et en l'examinant, c'est-

à-dire en la dépassant toujours. Il en est de même du monde tel qu'il s'offre à nous dans une première expérience : réfléchir, ce n'est pas le nier, c'est d'abord s'apercevoir qu'il est posé et par conséquent le poser. Et la réflexion est beaucoup moins une affirmation suspendue qu'une affirmation disponible, exigeante et qui cherche à se fortifier indéfiniment. C'est ce que l'on veut exprimer en disant qu'elle est la négativité de la négation, ce qui veut dire qu'elle abolit ce qu'il y a de limité dans toute affirmation, mais en posant pourtant dans cette affirmation ce qu'il y a en elle d'affirmé. Dans le doute, elle éprouve, non point (comme Descartes le laissait croire) la liberté, mais ses entraves. Elle ne met même pas le monde entre parenthèses, puisqu'il est toujours là, ne serait-ce que comme le problème qu'en lui elle pose.

#### PROP. XXIV.

— *La réflexion n'est elle-même ni stérile ni suffisante.*

On la considère à tort comme stérile parce qu'on suppose que tout le réel la précède, qu'au moment où elle s'en sépare elle [17] ne peut rien faire de plus que de le redoubler. Mais outre que c'est ce redoublement qui est la conscience elle-même, il est évident que c'est par la réflexion que ce réel apparaît comme tel. De telle sorte que si elle s'en sépare, c'est pour en faire l'objet même auquel elle s'applique. Mais alors ne faut-il pas conclure que le réel est l'effet de son opération, et que c'est elle qui le construit ? C'est ainsi que le réel a tantôt été considéré comme antérieur à l'acte réflexif et tantôt comme postérieur à cet acte. S'il en est ainsi, la réflexion doit être capable de se suffire. Mais cela n'est pas vrai non plus, car bien que le réel ne se découvre qu'à la réflexion, elle le pose précisément comme un objet qu'elle découvre, et non comme un objet qu'elle crée : l'activité réflexive se pose elle-même comme non créatrice. Dans cette découverte, elle ne prétend ni épuiser l'objet ni lui être adéquate, bien qu'elle seule puisse le comprendre et atteindre son sens. Elle-même enfin ne se pose jamais isolément, mais comme solidaire de la totalité du réel sans lequel elle ne s'exercerait pas et d'une activité totale qui l'alimente et qu'elle spécifie.

**PROP. XXV.**

— *La réflexion, au moment où elle s'en sépare, nous découvre la nature sous son double aspect : comme spontanéité et comme donnée.*

C'est la réflexion, en se rendant indépendante de la nature, qui nous permet de la penser comme nature. Mais le mot nature a deux sens opposés et pourtant solidaires, que l'on retrouve dans toutes les entreprises de la réflexion et dans la structure même du monde : elle est à la fois une spontanéité créatrice et un spectacle qui nous est donné. Ces deux aspects de la nature correspondent dans la réflexion même :

- 1° À l'activité dont elle dispose et qui doit se séparer d'une activité dont elle ne dispose pas et sur laquelle il semble qu'elle soit elle-même entée ;
- 2° À l'impossibilité où elle est de se contenter elle-même de ce caractère d'activité qui est en elle, [c'est-à-dire à la nécessité où elle est] d'exiger un objet auquel elle s'applique, dont on peut dire non pas qu'il la limite, mais qu'il la réalise.

Cet objet, qui n'est pas créé par elle, ne peut être pour elle qu'un objet de spectacle : la nature considérée sous cet aspect, c'est le monde même que nous avons sous les yeux.

[18]

**PROP. XXVI.**

— *La réflexion est constitutive de moi-même et du monde.*

Ces deux noms de nature et de monde enveloppent la totalité du réel : aussi peut-on dire indifféremment que tout est objet et que tout est vie. La réflexion alors se place en dehors de l'objet et de la vie : et c'est pour cela qu'elle est capable de les penser. Elle constitue ainsi le champ d'une expérience infinie, qui lui apporte toujours

quelque découverte nouvelle. Le monde et la vie ne cessent de se développer sous ses yeux dans [leur] rapport avec elle, qui lui permet de reconnaître les rapports intérieurs de [leurs] éléments entre eux. Le moi lui-même fait partie de ce monde, il participe à cette vie. La réflexion que le moi supporte le prend lui-même comme objet : sa subjectivité même est un objet pour elle en relation avec tous les autres objets, au milieu desquels il faut le situer comme un centre original de perspective, comme un foyer d'action personnelle, loin que le reste du réel puisse s'y réduire.

### PROP. XXVII.

— *Le moi est un objet pour la réflexion mais un objet privilégié, le seul qu'elle puisse espérer résoudre dans sa propre opération.*

[Le moi] demeure pourtant l'objet privilégié de la réflexion et même nous rencontrons ici, pour la première fois, un cercle qui est caractéristique de toutes les entreprises de la réflexion. Car nous pouvons dire à la fois que c'est le moi qui réfléchit et que la réflexion prend le moi pour objet. C'est dans ce rapport de la réflexion et du moi que réside le centre même du problème de la réflexion, et sans doute du problème même de l'Être. C'est ici que la réflexion nous révèle son essence la plus profonde. Et on pense souvent qu'il n'y a en effet de réflexion que du moi sur le moi, ou que la réflexion, c'est le moi réfléchissant, ou plus exactement encore se réfléchissant. Nous examinons ici une réflexion totale, où l'univers tout entier s'offre à nous pour être compris. Mais le nœud de la réflexion réside dans sa relation avec le moi et avec le monde dont il fait partie : car tandis que le monde, dont la réflexion se détache, tend dans la même opération à se détacher aussi d'elle, il n'en est pas ainsi du moi. Car il apparaît d'abord en effet comme nature, mais à mesure que la réflexion progresse, le moi se quitte lui-même comme nature afin de se solidariser d'une manière de plus en plus étroite avec l'acte même de la réflexion.



[19]

## PROP. XXVIII.

— *De même que la réflexion nous sépare de l'objet auquel pourtant elle s'applique, elle nous sépare du temps dans lequel pourtant elle s'exerce.*

Lorsqu'on considère la réflexion par rapport à son application, on dit qu'elle a un objet, quand on la considère dans son exercice, elle est elle-même une opération temporelle. Mais elle se sépare du temps comme elle se sépare de l'objet. Comme elle s'applique à l'objet en général, c'est-à-dire à tout objet possible, elle pense aussi le temps en général, et non pas seulement le temps dans lequel elle s'exerce. Elle lui laisse son caractère propre, qui est de n'être point un objet, mais la dimension du mouvement et de la vie. Et comme la réflexion est subjective, bien que toujours liée à l'objet, nous dirons aussi qu'elle est intemporelle, bien que toujours liée au temps. Et il serait préférable encore de la nommer transtemporelle.

## PROP. XXIX.

— *L'acte de la réflexion est nommé inversion quand on le considère sous son aspect intellectuel, et conversion quand on le considère sous son aspect volontaire.*

Dans le temps, le caractère original de la réflexion se manifeste sous une forme nouvelle. Car, dans la mesure où elle est intemporelle, elle exprime dans le temps, si l'on peut dire, le point de vue de l'éternité. Mais dans la mesure où elle s'exerce dans le temps, elle cesse de lui être assujettie, c'est-à-dire d'en subir le cours. Elle est donc toujours marquée par une interruption ou une reprise. C'est là une sorte de renversement du temps, où la réflexion, remettant sans cesse en question tout ce qui est, est attentive non plus à ce qui procède, mais à ce dont il procède. Or en tant que la réflexion s'applique à un objet, c'est-à-dire en tant qu'elle est intelligence, elle est une inversion du réel ; elle va de l'effet à la cause, et non pas de la cause à l'effet : elle est la manifestation de la cause. En tant que la réflexion se distingue de la spontanéité, mais lui demeure

liée, c'est-à-dire en tant qu'elle est volonté, elle cesse d'obéir à la pression du désir, elle l'arrache à la nature, cherchant derrière lui la valeur qu'il suppose, mais qu'elle est seule à pouvoir poser : elle est une conversion.

### PROP. XXX.

— *La réflexion est toujours régressive.*

Les mots d'inversion et de conversion marquent aussi bien que le mot de réflexion lui-même cette action de retour, cette [20] mise en question de la nature ou de l'objet qui nous oblige à remonter du conditionné à la condition, sans que ce mouvement, semble-t-il, puisse jamais être suspendu. Car la condition devient un nouveau point d'application pour la réflexion, ce qui justifie le reproche d'impuissance qu'on lui fait presque toujours. Mais cela ne serait vrai que si la condition était homogène au conditionné. Car cette régression, bien qu'elle puisse recommencer toujours, ne consiste pas à parcourir à l'envers tous les termes d'une série qui, elle-même, n'aurait point de terme. Ou plutôt cette infinité est le signe de la fécondité de l'acte réflexif, qui est tout entier présent dans sa première démarche. Car ce qu'il nous découvre en effet, c'est le sujet, qui, en se posant lui-même, pose aussi tout ce qui peut être posé, de telle sorte que la réflexion, qui est un repliement sur le sujet, nous livre, dans le sujet lui-même, qui, il est vrai, ne cesse de s'approfondir, l'origine et le fondement de tout ce qui est.

### PROP. XXXI.

— *En remontant le cours du temps la réflexion surmonte le temps.*

Cette régression, qui semble s'opérer dans le temps, est destinée seulement à nous permettre de nous en évader. Car, d'une part, le propre de la régression, c'est d'anéantir la progression au moment même où elle vient la recouvrir. L'ordre de l'intelligence et l'ordre de l'action sont inverses l'un de l'autre, mais pourtant identiques, l'un exprime seulement dans la langue du phénomène ce que l'autre

exprime dans la langue de l'idée. La découverte de l'idée par la réflexion est elle-même un progrès dans un temps nouveau, qui est celui de la pensée et par rapport auquel le temps de l'action pourrait être considéré comme une régression. La superposition de ces deux temps nous oblige non point à abolir le temps, mais à passer au-delà. D'autre part, on pourrait dire que cette régression dans le temps est une sorte de refus du temps ; nous cherchons à nous en dégager. La réflexion nous fait sortir du temps, mais en lui demeurant liée, de telle sorte qu'elle puisse rendre compte, par l'intemporel, de tout le temporel.

### PROP. XXXII.

— *La réflexion ne cesse de se séparer de tout objet auquel elle s'applique mais non point de la totalité de l'être dans lequel elle s'inscrit.*

Au moment où la réflexion accomplit cet acte même par lequel elle se constitue en se séparant du réel, elle introduit dans la [21] totalité de l'être son être propre. On peut l'opposer au réel, en réservant le nom de réel au donné, puisqu'elle-même n'est que dans l'acte qui la fait être. En ce sens, on peut dire qu'elle est irréelle. Mais elle n'est point étrangère elle-même à l'être : il n'est pas assez de dire qu'entre l'être et le néant il n'y a rien. C'est le néant qui n'est rien. Il y a donc un être de la réflexion dont il faudra déterminer les propriétés parmi tous les aspects de l'être. Et même, c'est le propre de la réflexion d'opérer cette distinction, de déterminer le caractère original de chacun d'eux, de fixer parmi eux sa propre place. C'est même une tendance naturelle de l'esprit de penser que l'être premier réside au point même où la réflexion s'exerce et que tous les autres modes de l'être sont dérivés d'elle et n'ont de sens que par rapport à elle. Cependant, on ne saurait mettre en doute que la réflexion n'est pas elle-même un premier commencement absolu, qu'au moment où elle s'exerce, elle découvre sa solidarité avec les autres modes de l'être dont elle dépend, comme ils dépendent d'elle.

**PROP. XXXIII.**

— *L'indivisibilité de l'être, qui en fait pour la réflexion un infini de possibilité qu'elle cherche à actualiser, fait de cette possibilité infinie l'être même de la réflexion.*

L'Être est indivisible, et la réflexion ne s'en sépare pas pour le penser : elle s'y inscrit au lieu de s'en détacher. Mais son caractère original, c'est précisément d'envelopper en elle d'une certaine manière la totalité de l'être à l'intérieur duquel pourtant elle est prise. Elle ne le contient pas, mais elle s'y applique. Avant même d'être son objet réel, il est son objet possible. Et même sa fonction propre, c'est de transformer tout objet réel en objet possible, bien que la possibilité qu'elle pose dépasse singulièrement l'objectivité qu'elle atteint. Elle se meut tout entière sur ce double chemin qui va du réel au possible et du possible au réel. Et sa double tâche, c'est de chercher la possibilité de chaque chose et d'actualiser cette possibilité. Ce qui n'est pas une tâche vaine si c'est par là, comme le montre la proposition XXXIV, que le moi réussit à s'introduire lui-même dans le monde en coopérant à l'action créatrice. Cette possibilité du tout est une forme d'être qui s'oppose à l'être donné, mais ne se définit que par son rapport avec lui : la réflexion elle-même se définit comme l'être même de cette possibilité infinie. Et si l'on dit qu'elle produit cette possibilité plutôt qu'elle ne la constitue, [22] on méconnaît que la possibilité n'a elle-même de sens que par l'acte qui la fait être. Elle est donc un acte de l'intelligence. Si l'on insiste en disant qu'elle est le pouvoir de produire cette possibilité, on ne gagne rien, le pouvoir étant à son tour un possible qui les comprend tous. Et la conscience est une expérience de la possibilité, que la réflexion ne cesse d'éprouver et d'actualiser.

### PROP. XXXIV.

— *La conversion du réel en possible est le moyen par lequel le moi s'engendre lui-même grâce à l'opposition et à la corrélation de l'entendement et du vouloir.*

Cette double conversion du réel en possible et du possible en réel apparaîtrait comme d'une stérilité absolue, si elle ne permettait pas précisément au moi de fonder par là son indépendance et son existence même. Le moi est coextensif à l'Être indivisible, mais il s'en détache pourtant et de telle manière que, sous le nom d'entendement, il soit en rapport avec lui, sans être lui, et qu'il en forme le spectacle, c'est-à-dire qu'il en acquière la représentation ou la connaissance, mais qu'il ne demeure point pourtant spectateur pur, et que sous le nom de vouloir, il assume l'être lui-même en tant qu'il est l'origine de soi et de tout ce qui dépend de soi. L'opposition et la connexion de l'entendement et du vouloir effectuent une distinction dans l'être entre l'être que je connais, qui est toujours extérieur à moi, et l'être que je me donne par mon opération elle-même, qui est l'être que je suis, sans préjudice de l'interaction entre ces deux fonctions, qui empêche l'unité de l'être d'être jamais rompue.

### PROP. XXXV.

— *La réflexion est une interrogation absolue mais qui attend toujours de l'expérience quelque nouvelle réponse.*

On ne comprendrait pas que la réflexion pût être définie comme une régression, si elle n'était pas d'abord une interrogation. On a montré souvent que le propre de la réflexion, c'est de mettre en question le réel, c'est pour cela qu'elle s'en sépare, mais ne s'en sépare pas pourtant [réellement], puisqu'il est là comme le problème même qu'il s'agit de résoudre. La réflexion change précisément le réel en problème. Mais cela veut dire que l'on retourne du réel même à sa condition de possibilité. Telle est la raison pour laquelle le temps, au moins dans la démarche [23] qui retourne du présent vers

le passé, est en quelque sorte le moyen que la réflexion a inventé pour se poursuivre. Seulement si la réflexion n'a de sens que parce qu'elle est une interrogation, à cette interrogation elle demande une réponse, et, cette réponse, elle ne peut pas la fournir elle-même. Or, seule l'expérience peut la fournir. La réflexion sollicite et prépare une expérience destinée à répondre à tous les problèmes qu'elle pose.

### PROP. XXXVI.

— *Le moi du refus n'a de sens que par le moi de l'affirmation.*

On pense souvent que le moi se constitue lui-même par cette démarche de séparation ou de refus dans laquelle, cessant d'être absorbé par l'univers, il le nie, pour instituer dans cette négation même son existence indépendante. C'est ainsi que l'on interprète souvent le doute cartésien, sur lequel on s'attarde avec complaisance quand on le convertit en un refus où l'on voit la marque d'une liberté et d'une spiritualité qui ne se laissent pas asservir. On craint même que ce non se transforme un jour en un oui, comme si, dans cette transformation, en s'engageant de nouveau, il recommençait à s'aliéner et à se mettre sous le joug. On ne sait pas s'il y a là plus d'illusion ou plus de vanité. Car le moi ne se sépare qu'en apparence de ce monde dont il subit la loi dans l'exercice même de ce pouvoir par lequel il imagine qu'il la refuse. La négation elle-même n'a de sens que comme la condition d'une affirmation, qui nous donne plus de satisfaction que celle que l'on repousse, outre que cette négation est elle-même une affirmation indéterminée, qui vaut mieux que toutes les autres par son universalité, et qui doit chercher à se retrouver dans les affirmations particulières au lieu de les exclure.

**PROP. XXXVII.**

— *La réflexion est une sorte de réduplication qui, sans en faire jamais un objet pour elle-même, l'enferme dans une sorte de cercle où elle montre son caractère d'être un premier commencement.*

Le mot même de réflexion caractérise bien l'exigence d'une donnée qui lui sert de point de départ, et de cette réduplication par laquelle, après l'avoir mise en question, elle essaie de la recréer par une opération qu'elle accomplit. Mais cette réduplication n'est pas stérile. Car il n'y a pas identité entre l'objet qui a servi de matière à la réflexion et l'objet qu'elle retrouve, [24] bien que la réflexion exige qu'il y ait entre eux une rencontre qui montre comment ils s'accordent. Mais cet accord n'est pas une coïncidence, sinon dans la mesure où l'apparence objective acquiert une sorte de transparence à l'égard de son essence subjective. Toutefois, il ne faut pas se contenter de dire, comme on le fait souvent, que la réflexion produit ainsi un objet nouveau, qui peut devenir à son tour la matière d'un second acte de réflexion, et que ce progrès peut se poursuivre indéfiniment. Car ce mouvement de régression poursuivi à l'infini, au lieu de nous mettre en quête d'un premier terme qui pourrait expliquer tous les autres, nous montre la présence dans chacune de ses démarches d'un acte de l'esprit qui est un premier terme omniprésent au-delà duquel on ne remonte pas. Ainsi on pourrait dire, soit que la réflexion crée une sorte de cercle où elle atteste l'impossibilité où elle est de se dépasser, puisque la réflexion de la réflexion elle-même n'apporte rien à la réflexion, soit que la réflexion ne peut pas être convertie, sinon d'une manière verbale, en un objet auquel s'appliquerait une réflexion nouvelle, de telle sorte que dès qu'elle entre en jeu, elle a aussi la conscience de cet acte de l'esprit qui est son essence même, et qui n'a point d'au-delà.

**PROP. XXXVIII.**

— *Le cercle caractéristique du terme premier s'exprime par la pensée de la pensée, le vouloir du vouloir et l'amour de l'amour.*

L'expression « pensée de la pensée » n'ajoute rien à la pensée, sinon la conscience que nous en avons. C'est ce cercle de la pensée pensante et de la pensée pensée, où aucun des deux termes n'a de privilège par rapport à l'autre, puisque cette pensée pensée ne serait pas du tout une pensée si elle n'était pas la pensée pensante se considérant elle-même dans l'acte même de la pensée, et non point dans son objet (de telle sorte que c'est par une pure métaphore que l'on dit que la pensée peut faire d'elle-même son propre objet), qui se retrouve encore dans le vouloir du vouloir sans lequel il n'y aurait pas vouloir et qui laisse le vouloir indivisible, bien qu'il en fasse notre vouloir, et aussi de l'amour de l'amour, qui ne se distingue pas non plus de l'amour que nous avons pour les êtres, mais qui cependant exprime admirablement, comme on le voit dans l'expression « aimer à aimer », cette auto-genèse de l'amour qui constitue son essence la plus profonde.

[25]

**PROP. XXXIX.**

— *La réflexion est le premier commencement de toute expérience, mais, dans l'expérience elle-même, tout objet peut être pris indifféremment comme commencement.*

La réflexion est le premier commencement de toute expérience, ou plutôt l'acte par lequel toute expérience est ainsi suspendue à un premier commencement dont on peut dire qu'il recommence toujours, [ou] que nous en disposons toujours. C'est dire que tout premier commencement réside dans l'acte d'une pensée, ou que l'acte de cette pensée est lui-même indépendant du temps. Par contre, si nous prenons le contenu même de l'expérience, on peut dire qu'il est toujours donné à notre conscience comme le point de départ de la réflexion. Mais, à l'intérieur de cette expérience, il y a un terme privilégié : n'importe quel terme situé dans n'importe quel lieu ou dans



n'importe quel temps peut servir également de terme premier à la réflexion, parce qu'il est impossible de le poser sans poser l'expérience tout entière. En lui, c'est moins telle expérience particulière que la possibilité de toute expérience que nous adoptons comme origine de la réflexion : ce qui justifie en un sens la méthode adoptée par Kant.

#### PROP. XL.

— *Le mot être ne peut être pris que dans un sens subjectif : appartient à l'être ce qui est en soi et a du rapport avec soi.*

Il est évident que le mot être comprend dans son extension à la fois la subjectivité et l'objectivité : toutefois, on ne peut négliger que c'est en lui que celles-ci se distinguent et s'opposent. De plus, on ne peut méconnaître que ces deux termes, malgré la relation qui les unit, ne peuvent pas être situés sur le même plan. La subjectivité possède, en effet, un indiscutable privilège : car elle se définit comme ce qui existe en soi et pour soi, bien qu'elle ne se révèle à elle-même que dans son contraste avec une extériorité qu'elle repousse, pour ainsi dire, hors de soi. C'est le seul moyen qu'elle ait de se définir elle-même, moins dans son essence que dans sa finitude. Mais alors, l'extériorité, c'est ce qui n'existe que pour le moi et dans son rapport avec le moi. Autrement elle serait elle-même une intériorité. C'est ce rapport avec le moi qui constitue son essence en tant qu'extériorité, ce qui équivaut à dire que l'extériorité comme telle n'a pas d'essence. [26] Par conséquent, même si l'objectivité et la subjectivité ne peuvent pas être isolées l'une de l'autre, dans ce rapport même la subjectivité démontre sa priorité logique et ontologique : l'extériorité la suppose et la limite, au lieu de lui être égale et corrélatrice.

**PROP. XLI.**

— *La réflexion est la découverte de la subjectivité de l'Être.*

Lorsque la réflexion commence, elle se manifeste toujours sous la forme d'une séparation à l'égard de l'objet et d'une mise en question de cet objet. Mais quel est cet être qui met tout objet en question et qui n'est pas lui-même un objet ? Nous sommes bien obligé de dire qu'il est lui-même un sujet, c'est-à-dire un être tout entier intérieur à lui-même, ou qui se donne l'être par un acte qu'il est seul à [pouvoir] accomplir. Avant d'accomplir cet acte, il n'était point un sujet, bien qu'il pût être un objet pour un autre sujet. Mais, en se découvrant lui-même comme sujet, il découvre que tous les objets n'ont de sens et d'existence que pour lui et par rapport à lui. Par conséquent, il ne saisit l'être en lui-même que sous la forme d'une subjectivité, qui est l'origine de cet être objectif qui n'a de sens que par sa relation avec lui, et qui tient de sa propre subjectivité la possibilité même qu'il a d'être posé comme un objet. [Ainsi], il faut bien dire que la réflexion nous permet de découvrir non pas seulement la subjectivité de l'être, mais, dans cette subjectivité même, l'origine de toute objectivité.

[27]

## Manuel de méthodologie dialectique

### Livre I. La réflexion

# Chapitre III

---

## RÉFLEXION ET SUBJECTIVITÉ

### PROP. XLII.

— *La subjectivité absolue réside dans un acte qui tire de lui-même ses propres raisons d’agir, c’est-à-dire dans un acte libre.*

[Retour à la table des matières](#)

Il est évident que l’existence du moi n’est pas celle d’une subjectivité pure ou absolue. Elle est toujours inséparable d’une objectivité qui, il est vrai, n’a de sens que pour elle, mais qui la limite et qui l’entrave. C’est l’objectivité du corps, et à travers le corps, celle de tout l’univers. Ainsi le moi est actif et passif tout à la fois ; mais sa passivité est une sorte d’ombre de l’objectivité du monde dans sa propre subjectivité. Il faudrait, par conséquent, identifier la subjectivité absolue dont la nôtre ne fait que participer, avec un acte sans passivité. Cet acte pourrait être nommé un acte libre, puisqu’il ne pourrait être déterminé par aucun de ceux qui agiraient sur lui du dehors. On peut donc dire qu’il agit sans cause. Ce qui ne veut pas dire qu’il agit sans raison. Car ce terme de raison est le terme même dont nous nous servons pour désigner une activité tout entière intérieure à elle-même, qui n’est ni une force aveugle, ni une fantaisie capricieuse, et qui, par conséquent, est capable de justifier toutes ses

opérations par la conscience qu'elle en a, c'est-à-dire en témoignant que c'est en elle seule qu'elles ont leur racine. L'on peut dire qu'une telle activité, en se produisant elle-même, produit aussi ses propres raisons.

### PROP. XLIII.

— *La réflexion cherche l'adéquation à l'acte libre sans jamais l'atteindre : dans l'intervalle qui l'en sépare tous les objets de l'expérience apparaissent.*

Le propre de la réflexion, c'est d'abandonner l'objet même dont elle est partie, afin de replier l'esprit sur sa pure spontanéité [28] créatrice. Elle n'y parvient jamais tout à fait. Et c'est précisément dans l'intervalle qui nous en sépare que se forment tous les objets de l'expérience. Mais ces objets, au lieu de nous être simplement donnés comme ils l'étaient au début, sont toujours en corrélation avec une opération de la conscience. Non que celle-ci réussisse jamais tout à fait à les construire ; ils lui correspondent, bien qu'ils lui ajoutent, et qu'ils apparaissent toujours pour elle comme une véritable révélation.

### PROP. XLIV.

— *La régression produit le donné et la conscience du donné.*

Sans doute, pour qu'il y eût un donné, il fallait toujours qu'il y eût un acte qui se le donnât. Seulement cet acte n'apparaissait pas. Le propre de la réflexion, c'est de le mettre à nu. Dès lors, on peut bien dire que c'est elle, par la régression même qu'elle produit, qui fait apparaître le donné et la conscience même que nous en avons. Jusque-là, le donné ne se dégagait pas en tant que donné : il n'était pas donné à quelqu'un. Car il y avait une parfaite coïncidence entre l'opération et son objet. Mais c'était l'objet qui absorbait l'opération et l'annihilait. Maintenant, au contraire, c'est l'opération qui tend à absorber le donné et à le faire disparaître. Sans doute elle n'y parvient pas, sinon dans l'abstrait, mais elle s'y essaie, et elle exerce

une modification sur le donné, qui n'est pas le même avant et après l'acte de la réflexion, et qui donne prise sur lui aussi bien à la volonté qu'à la pensée.

#### PROP. XLV.

— *La réflexion n'a de sens que pour un sujet, mais ce sujet n'est pas un support, c'est un pouvoir qui, dans la réflexion, s'actualise.*

La réflexion ne nous éloigne de l'objet que pour nous découvrir un sujet sans lequel il n'y aurait aucun objet. Le mot même de sujet n'est pas exempt d'ambiguïté, parce qu'il semble qu'il désigne un support, au lieu que le sujet n'est point un support, mais un centre de référence auquel tous les objets qui peuvent être posés doivent être rapportés. Ce n'est pas assez de dire que c'est un centre de référence, car ce centre pourrait être lui-même objectif. C'est un acte de repérer qui se fait lui-même centre de repérage. Nous ne pouvons le saisir que dans son exercice même, et c'est pour cela qu'on peut le définir comme [29] un pouvoir que cet exercice actualise. On peut bien considérer cet acte comme ne prenant possession de lui-même qu'en se détournant de l'objet : il reste toujours en relation idéale ou réelle avec lui, faute de quoi il ne serait pas un sujet.

#### PROP. XLVI.

— *Ce pouvoir n'est connu que dans son exercice mais sans se confondre pourtant avec lui.*

Il est évidemment impossible de connaître ce pouvoir indépendamment de son opération même, faute de quoi il ne se distinguerait pas du néant. Ce pouvoir est donc toujours engagé dans une expérience : c'est pour cela qu'il est si souvent offusqué par cette expérience même et qu'il peut, par conséquent, être nié. On peut le mettre en lumière, semble-t-il, en distinguant son opération réelle, entendons par là celle par laquelle il retrouve une expérience perceptive, de son opération idéale, par laquelle il retrouve une expérience purement imaginaire. Ici nous sentons bien qu'il peut modifier cette

expérience presque à son gré, l'annihiler, s'il le veut, et qu'elle cesse de subsister, dès qu'il est interrompu. Aussi voit-on que ce pouvoir ne s'identifie pas avec son exercice même : il en est à la fois la virtualité et la disposition, il porte en lui une infinité qui va au-delà de toute opération actuelle ou possible, qui les contient toutes et n'en use que par une libre initiative.

#### PROP. XLVII.

— *Il est saisi d'abord sous la forme d'un sujet psychologique, qui se pose lui-même par rapport à ses états comme engagé dans une situation et comme centre d'une perspective originale dans le monde.*

Le sujet ne se découvre comme sujet que dans une existence individuelle et concrète, celle qui s'exprime par le mot « je » en tant que ce « je » est unique au monde, qu'il est distinct de tous les autres « je », qu'il ressent des états qu'il est seul à éprouver comme siens, qu'il est assujéti à vivre dans le temps et qu'il est lui-même engagé dans une situation sans cesse nouvelle. Un tel sujet est le centre d'une perspective sur le monde qui lui appartient aussi en propre et qui est formée par des objets particuliers qui ont, eux aussi, une existence concrète, qu'il n'appréhende que par des perceptions qui ont, elles-mêmes, un caractère subjectif et dont chacune n'exprime que l'un des multiples aspects de l'objet.

[30]

#### PROP. XLVIII.

— *En corrélation avec le moi psychologique nous trouvons le monde sensible avec les deux acceptions que le mot sensible présente.*

Le sujet psychologique ne réalise l'identité de l'être et du connaître qu'en lui-même, en tant qu'il est à la fois unique et fini. Mais en tant qu'il est fini, l'existence du monde, et même sa propre existence en tant que le monde le limite, ne peuvent être pour lui que des existences données. Elles ne peuvent lui être données que de telle manière qu'il soit affecté par elles en ce qu'il a précisément une inté-

riorité, mais qui n'est pas une intériorité parfaite ou qu'il ne suffit pas lui-même à déterminer. Ce qui équivaut à dire que le monde ne peut être pour lui qu'un monde sensible, et qu'en ce qui concerne son être propre, il est obligé de le sentir, à la fois dans sa présence et dans des modalités, avant d'être capable de le penser et à plus forte raison de le créer.

#### PROP. XLIX.

— *Mais le monde sensible remplit aussi l'intervalle qui sépare le moi psychologique du moi pur.*

Le monde sensible se présente à chaque conscience sous une forme proprement individuelle, en rapport non pas seulement avec mon organisation physiologique, mais aussi avec mon passé et même avec ma situation à chaque instant. Mais je ne puis rendre compte, par ce qui vient de moi, que de l'aspect sous lequel le monde se présente à moi, de ce que j'appelle proprement la perspective à travers laquelle je le regarde, et non pas de son contenu, c'est-à-dire de ce qu'il offre en effet à ma connaissance. Ce contenu me dépasse toujours : il est la mesure de ma passivité à l'égard du monde. Il remplit l'intervalle qui sépare mon moi psychologique du moi qui percevrait les choses telles qu'elles sont et non point dans leur rapport avec son corps, c'est-à-dire qui ne connaîtrait d'elles que leurs idées.

#### PROP. L.

— *La réflexion découvre ce caractère perspectif du sujet psychologique en le plaçant à l'intérieur d'une expérience dont elle-même se retire.*

Cependant la réflexion, après avoir mis le monde en question pour le rapporter au sujet individuel ou psychologique, peut mettre en question ce sujet lui-même, ou le considérer à son tour comme un objet. Dire que je rapporte le monde sensible, ou mes [31] propres états, à un centre original de perspective, c'est dire que ce « je » ne se confond pas avec ce centre lui-même, c'est-à-dire avec le moi.

Car le sujet individuel ou psychologique n'avait lui-même de sens que par sa liaison avec un corps, qui jouissait de ce privilège, qu'il était seul à pouvoir être considéré comme mon corps. Mais mon corps fait partie du monde que je perçois, et de ce monde fait partie aussi toute ma subjectivité individuelle ou psychologique. Je me retire donc moi-même de ce monde dont j'étais tout à l'heure le centre, afin de le contempler, pour ainsi dire, de plus haut. Ainsi le sujet se désindividualise en même temps qu'il se désincarne. A la conscience de l'objet se substitue une conscience de la conscience. C'est à ce moment seulement que je quitte proprement le monde des choses pour pénétrer dans le monde de l'esprit.

### PROP. LI.

— *La réflexion se pose alors comme l'acte d'un sujet qui n'est plus tel sujet.*

Un tel sujet qui n'est plus tel sujet, peut donc être défini comme un sujet en général. Ce sujet se trouve au-delà de l'expérience sensible que j'ai du monde, [comme] de l'expérience psychologique que j'ai de moi-même. C'est pour cela qu'on le nomme quelquefois transcendantal. Mais cela ne veut pas dire que je n'en ai aucune expérience ; seulement cette expérience est présente dans l'expérience psychologique comme l'expérience de l'homme est présente dans chaque homme, moins encore comme une idée que je pourrais tirer d'une comparaison avec les autres, que comme l'expérience de certaines virtualités qu'il dépend de moi d'exercer, qui me sont communes avec tous les hommes, et auxquelles je donnerai par mon acte même une forme unique et individuelle. Ce sujet pur est indépendant de tout corps particulier, mais non pas de tout corps quelconque, seulement il exprime la condition de la connaissance pour tout être fini qui a un corps, avant qu'il ait tel corps différent de tous les autres.



### PROP. LII.

— *Ce sujet [toutefois] n'a d'existence que dans le sujet psychologique.*

On ne peut point mépriser le sujet psychologique en s'élevant au-dessus de lui. Car d'abord il y a une certaine identité essentielle entre le moi psychologique et ce moi pur, de telle sorte que c'est le même moi qui rejette, pour ainsi dire, les modes particuliers [32] de sa propre existence qui le limitent et l'enchaînent, pour se replier sur son intériorité la plus profonde, où l'on peut dire que se trouvent ramassées, dans l'indétermination d'un acte qu'il dépendra de lui d'exercer, toutes les possibilités qui pourront être actualisées. Mais ce passage du moi psychologique au moi pur s'opère dans le même moi, moins par renoncement du moi psychologique à lui-même, que par un approfondissement de ce même moi, dont le moi pur ne peut jamais être dissocié et dans lequel il reçoit toujours sa propre réalité. Le moi pur est toujours en même temps un moi psychologique : il ne peut connaître et agir qu'à travers le moi psychologique.

### PROP. LIII.

— *Si le sujet n'était pas aussi sujet absolu, il ne serait pas proprement sujet.*

On dira pourtant que l'idée d'un sujet absolu est contradictoire et il est vrai de dire en un sens que, dans la notion du sujet absolu comme dans le plus positif de tous les termes corrélatifs, l'opposition du sujet et de l'objet se trouve d'une certaine manière transcendée. Ce qui est vrai, bien que l'absolu soit un en soi auquel convient le nom de sujet par une sorte de privilège puisque l'objet est toujours relatif et second, et n'a de sens que pour le sujet et par rapport à lui. Alléguer que le sujet ne se pose comme sujet que dans son rapport avec un objet, cela est vrai aussi, mais la relation n'est pas symétrique, car le sujet a besoin de l'objet pour le déterminer, au lieu que l'objet a besoin du sujet pour le faire être. On peut bien dire que le sujet est alors pour lui-même son propre objet, mais ce

n'est là qu'une manière de parler qui est transposée illégitimement de la connaissance à la conscience. Le sujet absolu est un sujet qui n'est qu'un sujet, et dont le sujet transcendantal et le sujet psychologique tiennent l'un et l'autre leur subjectivité.

#### PROP. LIV.

— *Le sujet en général est médiateur entre le sujet psychologique et le sujet absolu.*

Le sujet en général n'a point d'existence isolée. Ce qui explique pourquoi la philosophie tend toujours à le confondre avec le sujet individuel et se change en psychologie, ou avec le sujet absolu et se change en métaphysique. Mais bien que la conscience cherche toujours à obtenir une relation immédiate entre l'individuel et l'absolu, pourtant elle ne peut négliger [33] l'existence d'une multiplicité de sujets individuels. Et l'on ne peut, sans doute, en poser un seul sans les poser tous. Dès lors, il faut concevoir des relations de chaque sujet avec tous les autres, mais pour cela il faut les découvrir comme sujets, ce qui n'est possible que par l'intermédiaire du sujet en général, dont on comprend sans peine qu'il puisse trouver une incarnation dans d'autres individus que moi-même, et grâce auquel je pourrai concevoir pourquoi le monde dans lequel je vis est le même monde que celui où vous vivez, bien que nous ne le percevions pas de la même manière.

#### PROP. LV.

— *L'idée même de tout centre de perspective sur le monde doit être dépassée : elle l'est par l'idée d'un sujet absolu ou a-perspectif.*

Il y a entre les trois sujets une double relation réciproque, de telle sorte que chacun semble engendrer l'autre, tantôt comme sa condition et tantôt comme son effet. Que l'on ne puisse pas séparer le sujet psychologique du sujet transcendantal, cela apparaît assez clairement si l'on songe que le sujet psychologique porte en lui le sujet transcendantal et tend vers lui quand il s'élève de l'individuel à

l'universel, mais que le sujet transcendantal s'incarne dans le sujet psychologique [et] se tourne nécessairement vers lui dès qu'il se réalise. De même, le sujet transcendantal tend vers le sujet absolu comme vers la source même qui l'alimente, et le sujet absolu tend vers le sujet transcendantal comme vers la condition de possibilité d'une participation toujours offerte. Mais le propre du sujet transcendantal, c'est d'être traversé de telle manière qu'une relation immédiate et vivante puisse s'introduire entre le sujet psychologique et le sujet absolu. Mais alors le sujet psychologique s'élève vers le sujet absolu, lorsqu'il cherche à dépasser toutes ses limitations, et le sujet absolu descend vers le sujet psychologique comme vers la participation actuelle et personnelle.

#### PROP. LVI.

— *Les trois sujets sont toujours inséparables et ne se distinguent l'un de l'autre que par l'analyse.*

Il n'y a pas lieu, malgré les distinctions que nous verrons, de faire trois sujets différents échelonnés selon un ordre hiérarchique et unis entre eux par une sorte de symbiose. Il n'y a qu'un seul sujet, mais dans lequel l'analyse fait apparaître certaines relations [34] qui sont constitutives du système du monde. L'expérience la plus simple, la plus concrète mais la plus limitative, nous met en présence du sujet individuel ; alors le monde se confond avec la perception que nous en avons. Mais le sujet individuel n'est qu'une incarnation du sujet en général, qui nous permet de poser d'autres sujets individuels et les lois communes à toutes les perspectives qu'ils peuvent prendre sur le monde. Le sujet en général est toujours incarné dans un sujet individuel, et le sujet individuel porte toujours en lui les exigences du sujet en général. De même enfin le sujet en général ne peut pas se suffire ; poser un centre de perspective, c'est poser un monde sans perspective et un sujet de ce monde qui ne pourrait pas se soutenir autrement. Ce monde sans perspective n'est ni le monde des sens qui n'est rien que pour le sujet individuel, ni le monde des idées qui n'est rien que pour le sujet en général, mais le monde formé par tous ces sujets individuels, dont il exprime la possibilité actuelle. Or, le sujet en général porte en lui le sujet absolu dont il exprime la limita-

tion, [de même que] le sujet absolu appelle le sujet en général, comme le témoin de son absolutité.

### PROP. LVII.

— *Le sujet psychologique, en tant qu'il est isolé du sujet transcendantal, est passif à l'égard de ses propres états ; le sujet transcendantal est actif à l'égard du sujet psychologique et passif par rapport au sujet absolu ; le sujet absolu est un acte sans passivité.*

Si l'on considère le sujet psychologique en lui-même, il n'est le sujet que de ses propres états. Mais à l'égard de ces états il est lui-même passif ; ainsi il se définit lui-même comme un individu qui est déterminé par son corps, par sa situation et par le monde dont il fait partie. On ne peut concevoir son activité que comme venant de plus haut que lui : elle est une pensée qui se détermine et par conséquent s'individualise, [et par suite encore] le sujet transcendantal est actif à l'égard du sujet psychologique, qui reçoit de lui ses propres états par l'intermédiaire du corps et du monde. Mais l'activité du sujet transcendantal n'est point une activité qui procède de lui-même : elle vient du sujet absolu à l'égard duquel il est lui-même passif, comme on le voit dans l'apparition des idées. Quant au sujet absolu, c'est un acte sans passivité, qui est lui-même présent dans toutes les démarches du sujet psychologique et du sujet transcendantal, sans que les unes ni les autres parviennent à l'égaliser.

[35]

### PROP. LVIII.

— *Le sujet transcendantal est l'échelon que doit gravir le sujet psychologique pour atteindre le sujet absolu.*

Il ne suffit pas de dire que le sujet transcendantal est médiateur entre le sujet psychologique et le sujet absolu. Ou plutôt, ce n'est pas un médiateur vivant, c'est, si l'on peut dire, une attitude intérieure que doit prendre le sujet lorsqu'il dépasse l'échelon psychologique et qu'il cherche à retrouver le sujet absolu. Il arrive que l'on s'arrête à l'échelon du sujet transcendantal. Alors l'être garde pour nous un caractère abstrait et formel : on se méfie de l'idée comme

on s'était méfié du sensible. Mais le propre du sujet transcendantal, c'est de nous ouvrir la voie vers l'unité du sujet absolu, qui fonde non seulement sa possibilité, mais encore la réalité de tous les sujets individuels, avec la vocation originale et l'expérience incomparable que chacun d'eux a de l'être et de la vie.

#### PROP. LIX.

— *Le sujet psychologique est le seul dont nous ayons une expérience immédiate ; le sujet transcendantal et le sujet absolu sont enveloppés en lui à condition qu'on accepte de l'approfondir.*

Je ne puis avoir d'autre expérience que celle d'un moi qui est le mien, et qui est, par conséquent, toujours un moi psychologique ; c'est le moi vécu. Il ne peut pas être posé sans une pensée qui le pense et qui, par conséquent, le dépasse. Tel est le caractère du sujet transcendantal, qui est toujours impliqué dans le sujet psychologique et qui ne peut pas en être séparé. Le sujet absolu est à son tour impliqué par le sujet transcendantal, mais de telle manière, cette fois, qu'il dépasse lui-même tout acte de participation réelle ou possible. Ainsi, bien qu'il soit présent à l'intérieur de cet acte même, il n'est proprement un sujet absolu que dans la mesure où il demeure toujours, au-delà de lui, un au-delà de nous. De plus, il est une existence concrète comparable à la mienne, et qui, comme toute existence qui n'est pas la mienne, bien qu'elle la supporte et l'anime, ne peut être posée que par un acte de foi.

#### PROP. LX.

— *Le moi transcendantal n'est pas le propre de l'homme mais de l'être fini en général.*

On pourrait être tenté, et on l'a fait souvent, de réduire le moi transcendantal au moi de l'homme par opposition au moi de tel [36] homme, et c'est la raison pour laquelle il est arrivé très souvent que l'on ait donné du kantisme une interprétation biologique. On trouve là un souvenir de la distinction aristotélicienne entre l'espèce et l'individu. Mais nous pensons que le moi transcendantal n'est nul-

lement limité aux conditions particulières de l'existence humaine. Il est inséparable de l'idée d'une perspective quelconque que nous pouvons avoir sur le monde. D'où l'on peut tirer que, malgré les différences entre les perceptions qu'ils en ont, il n'y a qu'un monde pour tous les êtres finis. Ainsi il est possible de déduire des conditions qui seraient, comme Kant l'a vu, les conditions de possibilité d'une expérience en général. Ces conditions doivent être valables au-delà de l'humanité, bien qu'elles puissent recevoir des spécifications privilégiées dans chaque forme particulière de l'expérience : ainsi il y a, sans doute, un espace et un temps sans lesquels il n'y a point de perspective dans laquelle le monde puisse être pris, bien qu'il soit possible de distinguer des espaces et des temps différents, en rapport avec la situation et avec les besoins des différents êtres qui sont dans le monde. Cette vue nous permettrait, peut-être, d'établir une comparaison au moins hypothétique entre la vision du monde par les animaux et la nôtre, de telle sorte que, bien qu'il n'y ait pas en eux de rupture entre le moi psychologique et le moi transcendantal, ils ne peuvent pas s'élever de l'un à l'autre.

#### PROP. LXI.

— *Le sujet psychologique, le sujet transcendantal et le sujet absolu ne se découvrent à nous que par un approfondissement continu, sans que jamais nous puissions considérer aucun d'eux comme un objet.*

Le sujet psychologique, le sujet transcendantal et le sujet absolu doivent être considérés comme un seul et même sujet qui mérite le nom de conscience ou de liberté. Il n'y a donc pas trois sujets différents. La participation les relie et les sépare. On passe de l'un à l'autre par une sorte d'approfondissement progressif, sans que l'un d'eux puisse jamais être considéré comme un objet pour l'autre. Le sujet transcendantal constitue une sorte de médiation entre les deux autres. Le propre de l'être psychologique, c'est de dépasser sa propre limitation, de s'orienter vers l'absolu qui est la source même de son existence et de tous les biens qu'il est capable de posséder. Mais quand on s'oriente dans le sens opposé, c'est-à-dire quand on va du sujet absolu au sujet psychologique, alors on a affaire soit à la créa-

tion [37] qui est une participation proposée, soit à la chute, si cette proposition n'est pas acceptée, si la créature se complaît dans ses propres états et n'accepte pas de réaliser sa propre conversion spirituelle.

#### PROP. LXII.

— *Le sujet absolu est le seul moyen que nous ayons d'expliquer la distinction entre le sujet psychologique et le sujet en général.*

Sans le sujet absolu, on se demande comment pourrait se faire la distinction du sujet psychologique et du sujet transcendantal. Aucune raison ne les empêcherait d'être confondus. Mais le sujet psychologique se change en sujet transcendantal à partir du moment où il dépasse l'horizon de l'individualité et où, posant l'absolu de la subjectivité, il peut retrouver en elle le fondement de sa propre existence, et de l'existence des autres sujets, de leur individualité et en même temps de leur accord.

#### PROP. LXIII.

— *Le sujet absolu est universel comme le sujet pur, et concret comme le sujet psychologique.*

On a vu que le sujet pur ne se réalise que dans le sujet psychologique, de telle sorte que, comme les abstraits, il répète sa présence dans tous les individus. Il est le même dans tous, mais parce qu'il est la condition de toutes les consciences individuelles : il leur permet seulement de se ressembler. Mais, qu'il soit lui-même possible, cela suppose, en effet, que, comme le sujet psychologique se réfère à lui, il se réfère à son tour au sujet absolu, universel comme lui, mais d'une universalité qui porte en elle le caractère de l'unité et non pas celui de la répétition, qui fonde et accorde toutes les perspectives parce qu'il n'en comporte aucune, et qui est lui-même réel et concret comme le sujet psychologique.

#### PROP. LXIV.

— *Le fondement concret de la possibilité du sujet pur ou, ce qui revient au même, de l'accord entre les sujets individuels, ne peut pas résider dans un objet transcendant, mais dans un sujet duquel ils tiennent leur activité et leur individualité propres.*

C'est avec l'affirmation de ce sujet que commencent toutes les difficultés de la philosophie. Car le sujet pur est évidemment présent dans le sujet psychologique, qui, sans lui, ne serait en aucune manière un sujet. Mais puisque le sujet pur ne se réalise lui-même que dans le sujet psychologique, le sujet absolu n'appartient [38] plus à la sphère du je ni du moi. Il n'est plus ce par quoi le je ou le moi se pose, mais la condition qui lui permet de se poser. Or cette condition est au-delà du sujet, et peut-on sans paradoxe l'identifier encore avec un sujet, surtout au moment où l'on reconnaît qu'elle est a-perspective ? Et, en disant qu'elle est encore un sujet, n'est-on pas obligé de l'identifier, par un retour à l'idolâtrie, soit avec le sujet individuel, soit avec un être distinct de ce sujet lui-même, et qui le pose comme un objet par un acte de création pure ? Ne vaudrait-il pas mieux dire que la possibilité du sujet pur et l'accord entre tous les objets se fait dans l'unité d'un objet transcendant ? Mais cet objet transcendant est lui-même une supposition gratuite. C'est même une contradiction, s'il est vrai que tout objet existe pour un autre, c'est-à-dire est nécessairement un phénomène. De plus, en lui attribuant le caractère de l'unité, on montre assez clairement que ce que l'on réclame de lui, c'est précisément ce qui définit l'opération propre du sujet comme tel en la considérant comme réalisée et non pas comme réalisante. Enfin, on méconnaît, dans l'activité du sujet pur et du sujet individuel, ce fait que l'activité que nous exerçons est elle-même une activité qui est reçue en même temps qu'elle est exercée.



### PROP. LXV.

— *Le sujet absolu est un sujet auquel participe le sujet psychologique par l'intermédiaire du sujet pur.*

C'est parce que le sujet absolu est lui-même sans perspectives, qu'il les permet et qu'il les fonde toutes. Il donne à chacune l'intériorité qui lui est propre. Mais cette intériorité n'est parfaite qu'en lui. C'est pour cela qu'il est, pour le sujet psychologique et pour le sujet pur, comme une sorte d'idéal avec lequel ils ne coïncident jamais, mais qui, cependant, soutient et anime toutes leurs démarches ; le sujet psychologique est réel, mais son activité, en raison de sa limitation, appelle une passivité par laquelle s'expriment sa liaison avec le tout de l'être et le retentissement qu'a en lui chacune de ses opérations ; le sujet pur est abstrait, et bien qu'il surmonte la passivité du sensible, il appelle pourtant dans l'idée une matière simplement pensée et qui s'impose à lui sans qu'il puisse ni l'oublier, ni la réduire. Ainsi [par leur] réalité, le monde sensible et le monde des idées attestent le caractère participé du sujet psychologique et de l'activité du sujet pur, et évoquent un acte pur, c'est-à-dire une subjectivité absolue à laquelle aucune objectivité ne répond.

[39]

### PROP. LXVI.

— *En corrélation avec le sujet absolu nous posons le monde des valeurs.*

Le sujet absolu ne peut apparaître par rapport au moi psychologique et au moi pur que comme, d'une part, le principe dans lequel ils puisent et, d'autre part, l'idéal vers lequel ils tendent. De telle sorte que cette transcendance du sujet absolu par rapport au sujet individuel et au sujet transcendantal qu'ils ne parviennent jamais à égaler, les obligera à engager leur propre développement dans le temps et à considérer le sujet absolu comme étant une valeur suprême, et toutes les fonctions qu'ils peuvent exercer comme définissant des formes particulières de la valeur par le rapport même qu'elles soutiennent

avec le sujet absolu défini comme étant, pour elles, à la fois le réel dont elles participent, et l'idéal vers lequel elles tendent.

### PROP. LXVII.

— *Le monde des valeurs n'a point l'objectivité du monde des choses ou même du monde des idées : au lieu de remplir l'intervalle entre le sujet psychologique et le sujet pur comme les choses, ou l'intervalle qui sépare le sujet pur de l'absolu comme les idées, il exprime la liaison avec l'absolu des idées ou des choses par la direction même de l'activité dans le sujet qui les pose.*

Les valeurs ne constituent pas, à proprement parler, un monde comme les choses ou comme les idées. On ne peut les appréhender ni sous une forme sensible, ni sous une forme intellectuelle. Elles expriment le rapport de tous les termes qui sont dans le monde avec l'absolu, et par conséquent les choses ou les idées peuvent être affectées elles-mêmes d'un caractère de valeur. Il n'y a point de valeur qui ne retentisse de quelque manière sur le plan des choses et sur le plan des idées à la fois. Mais par cette relation immédiate qu'elle a avec l'absolu, la valeur ne peut résider que dans le sujet lui-même en tant qu'il participe de cet absolu par un acte qui lui est propre : aussi la valeur réside-t-elle dans l'usage qu'[il] fait des choses ou des idées, plutôt que dans les choses ou dans les idées considérées en elles-mêmes. Telle est la raison aussi pour laquelle il n'y a point de valeur qui ne comporte une expression sensible et une expression idéale à la fois, et qui ne doive dépendre de l'activité même d'un sujet qui la discerne et qui la met en œuvre.

[40]

### PROP. LXVIII.

— *C'est le sujet absolu qui fonde l'accord du sensible et de l'idée.*

L'un des problèmes essentiels de la philosophie a toujours été d'expliquer comment se produit l'accord entre l'abstrait et le concret, le sensible et l'idée. Mais cet accord cesse d'être un mystère si l'on songe que l'idée comble l'intervalle entre le sujet pur et le sujet absolu, comme le sensible comble l'intervalle entre le sujet

sensible et le sujet pur, mais que le sujet absolu est présent à tous les deux, et que le sujet pur est passif à l'égard du sujet absolu, puisque son activité est une activité reçue, comme le sujet sensible est passif à l'égard du sujet pur. D'une manière plus précise, le sujet pur trouve dans l'idée les conditions générales auxquelles doit nécessairement satisfaire le sensible pour que tel sujet individuel puisse lui-même être posé.

### PROP. LXIX.

— *Le sensible est pour le sujet psychologique un au-delà comme l'idée pour le sujet pur.*

Le sensible, c'est ce qui est donné au sujet psychologique pour exprimer son rapport avec le monde, c'est ce qui lui est donné et qu'il est incapable lui-même de créer. Aussi le sensible a toujours pour lui le caractère d'un apport et d'une révélation dont il n'épuisera jamais toute la richesse. Il en est de même de l'idée : elle est donnée aussi au sujet pur sans qu'il puisse jamais achever de la construire, elle exprime son rapport avec le sujet absolu dans la mesure où celui-ci le dépasse, comme le sensible exprime aussi le dépassement du sujet pur par rapport au sujet psychologique.

### PROP. LXX.

— *En corrélation avec le moi pur nous trouvons le monde des idées.*

Le moi pur abolit toutes les perspectives particulières que nous pouvons prendre sur le monde, mais non point l'idée de toute perspective en général. Telle est la raison aussi pour laquelle il ne peut se représenter les choses que telles qu'elles seraient pour un sujet qui ne serait pas tel sujet particulier. Par conséquent, pour que les choses elles-mêmes puissent avoir un aspect sensible, il faut d'abord qu'elles satisfassent aux conditions qui leur permettent d'être des choses pour n'importe quel sujet. Chercher ces [41] conditions, c'est substituer aux choses les idées des choses. Ces idées demandent tou-

jours à être construites : mais elles le sont selon les lois nécessaires de la représentation en général. Enfin le moi lui-même devient une idée, qui n'a point de réalité, qu'il appartient au moi individuel de penser, afin précisément qu'il puisse, en la réalisant, se réaliser.

#### PROP. LXXI.

— *L'idée est nécessairement plus riche et plus pauvre à la fois que la réalité sensible.*

On peut maintenant montrer que le sensible aura avec l'idée le même rapport que le moi individuel avec le moi pur. Car l'idée demande toujours à prendre une forme sensible, comme le moi pur demande toujours à prendre une forme psychologique. De telle sorte qu'il semble bien que le sensible ajoute à l'idée, comme la subjectivité individuelle ajoute à la subjectivité comme telle. Et pourtant nous savons bien qu'il y a plus de choses dans l'idée : des virtualités et des possibilités qu'aucune des formes du sensible ne parviendra à traduire, comme il y a, dans la simple subjectivité, une richesse et une fécondité auxquelles toute conscience particulière ne cesse d'imposer sa propre limitation.

#### PROP. LXXII.

— *Le moi pur, en m'élevant au-dessus de ma perspective individuelle dans le monde, me permet de penser les autres sujets particuliers et, jusqu'à un certain point, de les imaginer et de les contempler.*

Le moi pur n'est pas seulement en corrélation avec un monde d'idées qui s'offrent à lui comme autant d'objets intellectuels inépuisables eux-mêmes, comme le sont les objets sensibles pour le moi psychologique. Il ne renferme pas en lui seulement la possibilité de penser toutes les idées, il renferme aussi la possibilité de devenir tous les sujets particuliers, non seulement par un acte de l'imagination qui le conduirait à une sorte d'objectivation des autres sujets, mais encore par une sorte de réalisation intérieure, dans sa propre conscience, de tous les possibles inemployés qui lui permet-

tent, par une opération qui est la seule forme de connaissance que nous puissions appliquer à autrui, de les devenir, en demeurant jusqu'à un certain point pourtant nous-même.

[42]

### PROP. LXXIII.

— *Le moi pur à son tour peut devenir un objet pour une réflexion.*

Mais il est possible aussi à la réflexion de penser le sujet pur qui n'est plus tel sujet particulier. Il y a donc un pouvoir par lequel elle le dépasse. Et sans doute, on dira que dépasser le sujet pur est encore un acte du sujet pur, qui replie pour ainsi dire son opération sur elle-même, comme c'était encore le sujet psychologique qui accomplissait l'opération par laquelle il devenait lui-même un sujet pur sans cesser pour cela d'être un sujet psychologique, ce qui assurément est vrai. Mais ce dépassement ne trouve pourtant son expression que si, comme le sujet individuel ne peut se penser comme individuel que par un acte qui, bien qu'accompli par l'individu, ne vient pas de l'individu, de même le sujet pur, au moment où il se pense lui-même comme un sujet fini qui n'est pas tel sujet fini, comme un centre de perspective qui n'est pas tel centre de perspective, suppose une opération en lui qui est une limitation d'une subjectivité infinie, une prise de perspective dans un horizon qui les rend possibles et qui les comprend toutes, mais qui n'en comporte aucune.

### PROP. LXXIV.

— *La démarche réflexive a un caractère de pérennité ; elle est toujours la même et toujours nouvelle.*

Il ne faut pas penser que la démarche réflexive se fait une fois pour toutes au début de la recherche, et qu'ensuite il suffit de marcher en avant, comme si le point de départ était définitivement assuré. Mais ce point de départ, il nous appartient de le retrouver toujours. Chaque problème que nous pouvons nous poser consiste à mettre un objet en rapport avec un acte de l'esprit qui découvre, en

quelque sorte en lui, une réponse à une question qu'il avait lui-même posée. Dans l'explication du réel, nous allons du donné à l'opération qui l'explique, c'est-à-dire de la réponse à la question, au lieu de procéder selon l'ordre inverse. La science met les termes particuliers en rapport les uns avec les autres, la philosophie met chacun d'eux en rapport avec l'unité de l'esprit, et ne les met en rapport les uns avec les autres que par voie de conséquence. La démarche réflexive est donc la démarche constitutive de la conscience : elle a un caractère de pérennité, elle est toujours la même, bien qu'elle recommence toujours et que son objet soit toujours nouveau.

[43]

#### PROP. LXXV.

— *La réflexion est toujours réflexion sur soi.*

Le propre de la réflexion, c'est de prendre pour point de départ l'objet avec lequel se confondait d'abord l'acte propre de la pensée. Elle est l'acte même par lequel le sujet se dégage de l'expérience. Mais ce n'est là qu'une opération préliminaire, car on peut dire que sa fonction propre, c'est de décrire le sujet, mais en maintenant son caractère propre de sujet, c'est-à-dire sans le réduire à un objet. Alors la réflexion fait apparaître trois aspects différents du sujet qui sont impliqués l'un par l'autre et inséparables : c'est le sujet individuel qui est en corrélation avec le monde sensible, le sujet pur qui pense le sujet individuel et qui est en corrélation avec le monde des idées et avec le monde formé par les autres sujets, et le sujet absolu, qui ne pourrait pas se poser lui-même comme un centre de perspective, qui est en corrélation avec le monde des valeurs, et qui fonde à la fois la possibilité du développement indéfini de tous les sujets particuliers et de leur intercommunication.

### PROP. LXXVI.

— *On a le droit d'employer le mot intériorité pour caractériser le sujet, bien que ce mot ne semble avoir de sens que comme le corrélatif du mot extériorité en l'abolissant ; mais à la limite [le sujet] n'a pas de contenu ; tout lui est extérieur.*

On a souvent critiqué le mot intériorité dans l'emploi qu'on en fait pour désigner la conscience, car ce mot n'a de sens, dit-on, que par rapport à l'espace et implique toujours un contenant et un contenu. Il n'a donc de sens que par opposition à ce qui lui est extérieur et qui lui est pourtant homogène de quelque manière. Mais l'intériorité est la présence de soi à soi, comme l'extériorité est la présence à soi d'autre chose que soi. C'est pour cela que l'intériorité pure est une intériorité sans contenu : elle est celle d'un acte qui n'existe que par son accomplissement. A l'inverse de ce que l'on pensait, à savoir que le monde tout entier est intérieur à la conscience, il conviendrait plutôt de dire qu'à la limite et dans son essence propre, il n'y a rien qui lui soit intérieur et que tout le reste lui est extérieur, aussi bien ses propres états que les objets qui sont dans le monde.

[44]

### PROP. LXXVII.

— *On a le droit d'employer le mot acte, bien qu'il évoque toujours un effet, mais [celui-ci] exprime ici une limite où le produit de l'acte s'abolit.*

On se demande aussi si l'on peut identifier la conscience avec un acte, car tout acte semble corrélatif d'un effet, de telle sorte qu'au moment où il le produit, il est un objet parmi tous les autres. Ainsi l'intériorité de nos propres états pourrait être regardée comme une extériorité par rapport à la conscience pure. Mais, de même que cette conscience réduit, à la limite, l'intériorité à sa propre opération, on pourrait dire aussi que la conscience, si on la prend au moment où elle n'est rien de plus que la propre création d'elle-même et non point un objet qu'elle essaie déjà d'appréhender sous son nom, se réduit précisément à un acte sans effet, ou dont l'effet ne se distin-

gue pas de l'acte même et s'abolit dans cet acte, dans la mesure où il est plus parfait et plus efficace.

### PROP. LXXVIII.

— *On peut appliquer le mot « soi » au sujet absolu comme le mot « moi » au sujet psychologique et le mot « je » au sujet transcendantal.*

Il est difficile, comme l'a fait Fichte, de réserver le mot de « je » pour la conscience absolue, car le « je » réside précisément dans le rapport des trois modes de la conscience et c'est pour cela qu'il convient d'une manière privilégiée au sujet transcendantal. Sans doute on peut dire qu'au moment où la conscience psychologique devient un objet pour la conscience transcendantale (grâce à une opération qui est artificielle et illégitime, puisque, si c'était un objet véritable, il cesserait aussi d'être un sujet), le sujet psychologique pourrait porter le nom de « moi ». Mais puis-je parler alors du « je » de la conscience absolue ? J'en fais aussi un objet dès que je m'aperçois que je tends vers lui sans coïncider avec lui. Je puis donc l'appeler un « soi » pour montrer qu'il fonde le « moi » psychologique et le « je » transcendantal. Mais il ne faut pas oublier que c'est parce qu'il est un sujet concret et unique, et non point un sujet en général comme le sujet transcendantal, qu'il constitue par l'intermédiaire du « je » transcendantal la condition de possibilité de tous les « moi » particuliers.

[45]

### PROP. LXXIX.

— *Le sujet n'est pas un spectateur pur.*

Quand on définit le sujet, on le considère habituellement comme étant seulement le sujet de la représentation ; et même s'il l'a construite, il en est à la fin le spectateur. Mais le sujet est spectateur et acteur tout à la fois ; et ces deux aspects de sa nature ne peuvent pas être dissociés. Car il n'est spectateur que de cette partie du monde qu'il n'a pas lui-même créée, même s'il en construit la représenta-



tion. De telle sorte que ce monde n'est pour lui qu'une apparence ou une idée ; mais ce fait même qu'il n'est pas adéquat au monde, et qui explique suffisamment la nécessité mais aussi l'imperfection et l'inachèvement de la connaissance, est la contrepartie de cet autre fait qu'il est lui-même un agent dans le monde, qui contribue à créer le monde en se créant lui-même, mais qui est toujours dépassé par lui. Le sujet n'est donc spectateur que parce qu'il est aussi agent et il n'est spectateur qu'afin de demeurer encore solidaire de tout ce qui, dans le monde, déborde son être propre, c'est-à-dire son opération.

#### PROP. LXXX.

— *Chaque sujet individuel actualise un des aspects de l'objet réel.*

Le sujet transcendantal ne peut rendre compte de ce qui, dans la représentation de l'objet, est commun à tous les sujets, c'est-à-dire précisément de son concept. Mais l'objet est une réalité unique et concrète, c'est-à-dire qui porte en elle une infinité de caractères. Or ces caractères, en tant que l'objet est proprement un objet, c'est-à-dire n'a de sens que pour un sujet, ne peuvent être mis en évidence et même exister que par une infinité de sujets individuels, dont chacun actualise un aspect de cette richesse à la fois indivisible et inépuisable. De telle sorte que l'existence d'un seul objet particulier exige non pas seulement un sujet individuel avec lequel il soutiendra des relations définies dans le monde des phénomènes, mais tous les sujets différents dont le sujet transcendantal exprime la condition générale de possibilité.

#### PROP. LXXXI.

— *Le sujet qui juge l'homme et qui donne sa signification à l'homme est lui-même au-dessus de l'homme.*

Quand on s'élève au-dessus du sujet psychologique pour poser un sujet qui le dépasse et qui n'existe que dans l'acte par lequel [46] il se pose lui-même, on est tenté de penser que ce sujet, c'est l'homme, alors que nous avons montré [Prop. LX] que c'est le sujet

fini en général dont l'homme est déjà une détermination. L'homme comme tel est toujours un objet et non point un sujet. C'est pour cela que l'homme n'est pas son but à lui-même ; il est, à l'égard du sujet transcendantal, ce que le corps est à l'égard du sujet psychologique. Et c'est pour cela que l'homme, comme le corps, doit toujours être dépassé, il est le chemin de la vie de l'esprit. Il est à la fois un obstacle et un instrument, un point d'arrêt et un point de départ, nous ne pouvons juger de ce qu'il est et donner sa signification à ce qu'il peut être que par l'action d'un sujet qui le dépasse, et qui est le sujet transcendantal, mais qui tourne son regard vers le sujet absolu, de la même manière que le sujet psychologique apprenait à prendre la mesure du corps auquel il était enchaîné, mais en tournant son regard vers le sujet transcendantal.

#### PROP. LXXXII.

— *Le sujet en général est aussi un sujet indéterminé : c'est pour cela qu'il a du rapport avec tous les possibles, c'est-à-dire qu'il est, si l'on peut dire, le siège de la liberté.*

Le sujet en général qui n'est pas encore tel sujet est donc un sujet indéterminé, mais il porte en lui la possibilité de tous les sujets particuliers. Et l'on peut dire que notre vie tout entière n'est rien de plus qu'un choix à la fois intemporel et successif entre ces différents sujets possibles. C'est par ce choix que se constitue l'être que nous serons un jour, et qui ne sera achevé, au moins dans l'expérience dont nous disposons, que le jour de notre mort. Tous ces possibles, le sujet transcendantal les puise dans sa propre relation avec le sujet absolu. C'est dans le sujet transcendantal, par conséquent, que se concentrent tous les problèmes qui sont inséparables de la liberté. Car il n'est rien avant d'agir, et même il n'est rien de plus que sa propre opération. Mais cette opération le détermine, de telle sorte qu'il est toujours à mi-chemin entre une possibilité qu'il lui appartient d'isoler pour l'actualiser, et son actualité même, c'est-à-dire entre l'indifférence et la nécessité.

[47]

**Manuel de méthodologie dialectique**

**Livre I. La réflexion**

**Chapitre IV**

---

**RÉFLEXION ET PARTICIPATION**

**PROP. LXXXIII.**

— *L'activité réflexive est une activité qui est nôtre et que pourtant nous avons reçue.*

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a pas d'activité qui nous appartienne plus étroitement que l'activité réflexive ; elle est proprement nôtre, car elle est le sujet lui-même en tant qu'il se constitue par une démarche qui dépend de lui seul. Elle est la liberté qui se détache du donné et qui s'interroge sur l'emploi qu'elle doit faire d'elle-même. Mais pourtant cette activité même est un pouvoir que nous avons reçu et dont l'usage seul nous est laissé. C'est en elle que nous découvrons ce caractère de possibilité sous lequel le sujet appréhende sa propre réalité, et à travers [quoi] il constitue son être propre et sa représentation de l'être même des choses.

### PROP. LXXXIV.

— *La réflexion nous affranchit du temps : elle est, dans le temps, au point de rencontre de l'aller et du retour et génératrice du temps lui-même.*

Que la réflexion soit en dehors du temps, non point en tant qu'acte de la vie psychologique, mais par sa signification et sa portée, cela apparaît déjà si l'on se rend compte qu'elle est une interruption de la vie temporelle et qu'elle met celle-ci en question afin précisément de l'examiner, et, s'il y a lieu, de la réformer. Ainsi, les démarches de la réflexion ont beau être engagées dans le temps, la réflexion nous transporte dans un monde qui est indépendant du temps ou qui peut prendre le temps lui-même pour objet. On peut le montrer autrement, en disant que la réflexion suppose toujours une régression dans le temps, mais qui devance une progression qui la recouvre, de telle sorte qu'elle parcourt l'ordre du temps dans les deux sens et qu'elle consiste [48] justement dans la superposition de cet aller et de ce retour. Ainsi elle abolit le temps, mais elle l'engendre aussi, s'il est vrai qu'il n'y a de temps que pour celui qui en remonte ou qui en descend le cours, et qui se rend compte, précisément, que ce temps a deux versants dont la réflexion occupe le faîte.

### PROP. LXXXV.

— *La conscience n'est pas la conscience de rien : dans son essence propre de conscience, elle est la prise de possession de l'acte même qui la fait être, de même qu'en tant que connaissance, elle est la prise de possession d'un objet.*

Il n'y a pas de difficulté à reconnaître que la connaissance est toujours la connaissance d'un objet. Or, c'est la conscience qui produit la connaissance, de telle sorte qu'il serait contradictoire d'imaginer qu'il pût y avoir une connaissance de la conscience : ce serait en faire un objet. De là, cette conséquence que l'on fait souvent de la conscience un être mystérieux, qui engendre une lumière qu'elle est elle-même incapable de recevoir. Mais cela n'est pas tout à fait vrai. C'est cette activité, par laquelle la conscience se crée el-

le-même, que la conscience éclaire dans son exercice pur, sans pourtant en faire un objet qui serait distinct d'elle et auquel elle pourrait s'appliquer. (La différence entre la connaissance d'un objet et la conscience de notre activité peut s'exprimer par la formule suivante : que l'objet se révèle à nous par son opacité et l'activité par sa transparence à la lumière.) Or les théories de la conscience la réduisent tantôt à une activité qui produit presque à son insu tous les objets de la connaissance, tantôt à la connaissance que nous avons de ces objets, sans nous interroger sur l'activité qui les appréhende. Dans le premier cas, nous avons affaire à un idéalisme transcendantal, dans le second à un idéalisme empirique. Mais il faut les unir, en établissant entre l'activité constitutive de la conscience et la conscience qui éclaire cette activité une sorte de cercle tel que l'activité ne soit rien que par la conscience même qu'elle met en œuvre, et que la conscience ne soit rien que par la révélation de l'activité qui la fait être. Et si la conscience est toujours inséparable de la connaissance de quelque objet, elle reste présente dans cette connaissance même avec les caractères que nous venons de lui attribuer, et que le propre de la réflexion est précisément de découvrir.

[49]

#### PROP. LXXXVI.

— *La régression réflexive va en droit in infinitum, mais c'est que dès sa première démarche elle nous donne déjà l'absolu qu'elle cherche.*

Il est clair que la régression réflexive peut se poursuivre indéfiniment et que, quand nous avons posé la pensée, nous pouvons aussi poser la pensée de la pensée, ce qui pourrait nous induire ainsi à croire que nous entrons dans un procès où nous n'atteindrons jamais le premier terme que nous cherchons. C'est que ce premier terme, nous le tenons déjà dès que nous posons la pensée de la pensée, c'est-à-dire la pensée en tant qu'elle est consciente d'elle-même. Nous ne remontons jamais au-delà. La pensée de la pensée est homogène à la pensée elle-même, ainsi que toutes les pensées successives que l'on pourrait obtenir par quelque nouveau redoublement. Si la condition de la pensée est elle-même une pensée, la découverte de la pensée nous découvre du même coup sa propre genèse.

**PROP. LXXXVII.**

— *Ce n'est que par un artifice verbal qu'il est possible d'employer l'expression « pensée de la pensée » et de s'engager ensuite dans une régression in infinitum : car la pensée ne peut devenir un objet pour elle-même.*

En réalité, quand nous employons cette expression « pensée de la pensée », nous convertissons la pensée en objet, et nous imaginons qu'elle peut se connaître elle-même à la manière dont elle connaît un objet différent d'elle. Alors, de la pensée qui le pense, on peut dire qu'elle peut être l'objet d'une nouvelle pensée, etc. Mais ce n'est là qu'un artifice. Car convertir en objet la pensée, c'est la choisir, c'est la ruiner comme pensée. Si par conséquent il faut, sous peine de s'anéantir, qu'au moment où elle semble se redoubler pour se saisir, la pensée subsiste encore comme acte aussi bien dans l'aspect par lequel elle est connaissante que dans l'aspect par lequel elle est connue, c'est seulement le signe que cet acte est à lui-même sa propre lumière. Alors se révèle à nous le caractère le plus original de la conscience, qui est d'être une opération par laquelle le moi se crée lui-même, sans qu'il soit possible de distinguer ici entre la cause et l'effet, entre l'appréhension et ce qu'elle appréhende. Dans la connaissance, la dualité de l'objet et du sujet est la condition même de leur unité, dans la conscience, c'est l'unité qui se redouble sans se changer jamais en dualité. Tel est le véritable sens du verbe [50] réfléchi qui est seul à pouvoir exprimer l'acte primitif de la pensée et qui seul permet à cet acte d'être un acte de pensée. Car, autrement, cet acte serait un acte sans conscience, et comment la conscience naîtrait-elle de la présence de l'objet dont je ne puis avoir connaissance que parce que l'acte même qui le produit porte en lui cette conscience qui est toujours conscience de soi, et sans laquelle la connaissance même resterait étrangère à la conscience ? Il faut donc maintenir une identité absolue entre la pensée qui se pense et la pensée qu'elle pense. Une pensée qui ne se penserait pas ne serait pas une pensée : mais elle ne se pense pas comme objet, bien qu'elle pense toujours un objet. L'expression « pensée de la pensée » prouve que l'on ne peut pas remonter au-delà de la pensée, qui est le premier commencement d'elle-même, comme elle est le premier

commencement de toutes choses ; la pensée de la pensée, c'est moins encore la conscience de la pensée que la pensée considérée dans son acte générateur.

#### PROP. LXXXVIII.

— *Le propre de la régression réflexive, c'est de s'arrêter au premier terme, au lieu de s'engager dans un procès à l'infini, car ce premier terme n'est plus un terme particulier, mais une activité supposée par tous, et qui se retrouve semblable à elle-même dès qu'elle se redouble.*

C'est seulement en apparence que la régression réflexive s'engage dans un procès sans fin, pour devenir ensuite la réflexion de la réflexion, etc. Car nous ne passons pas de telle pensée particulière à une autre pensée particulière qui serait la pensée de celle-ci, mais de tel objet de pensée à la pensée possible de tel objet, qui est en même temps la pensée possible de tous les objets. Elle est donc non seulement semblable à elle-même quel que soit l'objet auquel elle s'applique, mais encore à chacun des échelons de la régression. Ce qui signifie clairement que dès ce premier échelon, ce que nous tenons, c'est ce pur pouvoir de penser considéré dans toute sa généralité, sans qu'il y ait lieu pour nous de remonter au-delà.

#### PROP. LXXXIX.

— *La réflexion nous met en présence d'une activité omniprésente mais que nous pouvons toujours engager de nouveau dans le temps.*

La réflexion ne nous met pas seulement en présence d'une activité qui reste la même, quelle que soit l'opération qu'elle [51] puisse accomplir : il faut dire, en effet, que ce que la réflexion découvre, c'est en réalité son omniprésence. Elle n'est donc régressive qu'en apparence. Elle est toujours à notre disposition de la même manière et avec la même puissance toujours indéterminée. C'est à nous qu'il appartient de nous en emparer, afin de la mettre en œuvre. Mais cela n'est possible qu'à condition que, chaque fois, nous l'insérons dans

le temps par une opération qui est elle-même un moment de notre vie, et qui peut toujours être recommencée. Ce qui est une sorte d'épreuve que nous faisons de la liaison, dans chacune des démarches de notre conscience, du temporel et de l'éternel.

#### PROP. XC.

— *La réflexion n'est pas seulement l'acte par lequel je me détache du monde, mais elle est aussi l'acte par lequel je retrouve une activité créatrice dont elle me fait participer.*

Il semble que la réflexion, par laquelle se constitue un monde intellectuel indépendant du monde donné, est elle-même stérile et qu'elle suppose ce monde sans y pénétrer. Mais cela n'est pas vrai. Car la réflexion est elle-même une activité réelle, elle fait partie du réel, qui n'est pas le même avant et après que la réflexion s'est exercée, même si la réflexion ne se change point en une décision du vouloir. Cette activité, par laquelle la réflexion se constitue, est la même par laquelle toutes les choses se font : elle lui emprunte le pouvoir même dont elle dispose. Elle nous y fait participer par une démarche qui est nôtre, qui nous permet de donner à notre être subjectif une existence indépendante, et qui, en même temps, lui permet de rester homogène à la totalité du monde créé, en le recréant pour ainsi dire en nous d'une manière virtuelle.

#### PROP. XCI.

— *La réflexion m'inscrit dans un tout de la subjectivité, où mon propre moi est solidaire de tous les autres moi, et réside avec eux au-dessus du monde, bien qu'il trouve avec eux son expression dans le monde.*

On ne saurait méconnaître que la réflexion nous transporte dans un monde qui n'est pas le monde que j'ai sous les yeux, bien qu'il soit en rapport avec lui. C'est un monde subjectif où je ne trouve que des démarches de pensées et des idées qui leur correspondent, et dont je sais qu'elles constituent un domaine de [52] possibilités qui dépasse infiniment tout ce que je pourrai jamais en actualiser. Ainsi



ce monde subjectif dans lequel la réflexion me fait pénétrer, s'étend bien au-delà de la circonscription de mon propre moi. Découvrir un autre moi, c'est découvrir qu'il y pénètre avec moi, [et] que [ce monde] est, par conséquent, commun à tous les moi. Il n'est pas trop de tous les moi réels et possibles pour en prendre possession. Et c'est pour cela qu'ils jouent, les uns par rapport aux autres, le rôle de médiateurs. Mais bien que ce monde subjectif soit au-dessus du monde que nous avons sous les yeux et que je monte sans cesse de celui-ci vers celui-là, celui-là est nécessaire à celui-ci pour lui fournir non pas seulement un point d'appui, mais encore ces modes d'expression sans lesquels la révélation que nous en avons ne pourrait être ni confirmée, ni communiquée.

#### PROP. XCII.

— *Dans la pureté du « je » les représentations se détachent de l'acte intellectuel de la même manière que les tendances de l'acte volontaire.*

Le « je » ne doit pas être confondu avec l'ensemble des représentations : il est l'acte sans lequel elles ne seraient pas, mais qui s'en détache, qui en devient indépendant, qui en contient la possibilité et qui exerce sur elles un droit de juridiction, à mesure même que notre conscience devient plus pure et se replie, pour ainsi dire, sur la source même de toutes ses pensées, sur l'activité qui les soutient, qui les domine et qui les juge, mais qui ne se laisse absorber par aucune d'elles. De la même manière, quand nous considérons notre conduite, elle est déterminée par nos tendances, mais ces tendances sont comme la matière de mon action, plutôt qu'elles n'en sont le principe. Quand je les subis ou que je leur cède, c'est mon moi lui-même qui abdique. Dès qu'il s'affirme au contraire, alors ma volonté paraît, qui devient indépendante des tendances comme l'acte intellectuel l'était de ses représentations, et qui, comme lui encore, ne peut se passer de support, mais ne lui demeure jamais enchaîné.

### PROP. XCIII.

— *Dans le doute, je n'abolis point les choses, je ne les mets pas même entre parenthèses : il faut qu'elles soient là pour que je puisse remonter jusqu'à leurs conditions de possibilité.*

On ne peut pas concevoir le sujet comme séparé de son opération, ni cette opération comme séparée de l'objet auquel [53] elle s'applique. Aussi la réflexion, si elle se conquiert elle-même par le doute qui porte sur les choses, n'abolit pas ces choses, même elle ne les met pas entre parenthèses. Car il faut que ces choses demeurent là pour que je puisse m'élever jusqu'à leurs conditions de possibilité. Et, dans ces conditions, ce que je découvre, c'est en effet la possibilité de toutes choses, c'est-à-dire ces opérations qu'il m'appartient précisément d'accomplir et qui font la preuve de leur validité dans leur rencontre même avec les choses. Ces opérations étaient déjà impliquées dans la présence par laquelle les choses m'étaient données : le rôle de la réflexion, c'est seulement de me permettre d'en prendre conscience.

### PROP. XCIV.

— *Les conditions de possibilité supposent une liberté qui les découvre et qui les confronte avec leur objet ; mais il arrive qu'elles se réalisent tantôt avec le concours, tantôt sans le concours de la volonté : dans ce second cas, si on pouvait les énumérer toutes, elles donneraient à l'objet un caractère de nécessité.*

Ces conditions de possibilité n'ont de sens que par une liberté qui s'exerce en deux temps : d'abord dans leur recherche, au moment où elle se sépare du donné pour les découvrir, ensuite dans leur mise en œuvre, au moment où elle retourne vers le donné pour le mettre en rapport avec elles. J'obtiens ainsi une sorte de rencontre entre le virtuel et l'actuel, qui donne au réel l'intelligibilité qui lui est propre. Ici deux cas peuvent être distingués : lorsque c'est le sujet qui opère le passage de la virtualité à l'actualité, il agit en tant que volonté ; mais lorsqu'il ne s'exerce que comme intelligence, c'est-à-dire lors-

qu'il ne dépasse pas la possibilité de l'objet qui s'est actualisé sans lui, alors l'énumération de toutes ses conditions de possibilité, si elle avait lieu, transformerait la pure existence de l'objet en nécessité.

#### PROP. XCV.

— *La réflexion critique, en se retournant vers elle-même, découvre l'activité créatrice dans son propre jeu.*

On pourrait penser que la réflexion, supposant toujours une donnée à laquelle elle s'applique, est toujours une réflexion essentiellement critique qui demande au donné ses titres, effectuée [54] en lui une opération de triage et convertit toujours le fait en droit. Mais il y a une réflexion sur la réflexion elle-même, ou une critique de la critique dont on peut bien dire qu'elle constitue une sorte de cercle, mais l'avantage de ce cercle est de nous enfermer à l'intérieur de la réflexion et pour nous faire découvrir en elle, comme condition à la fois et comme moyen de libération de son activité proprement critique, une activité proprement créatrice qui n'est rien de plus que l'esprit même en action saisi dans sa propre efficacité, en tant qu'elle exprime non pas seulement la raison d'être, mais la productivité de la raison d'être.

#### PROP. XCVI.

— *L'acte réflexif est intermédiaire entre l'objet créé et l'acte créateur.*

La conscience ne peut être définie que comme la conscience d'un objet. Et si on voulait en faire la conscience de la conscience, il faudrait, au moins dans son exercice initial, qu'elle fût déjà la conscience d'un objet, faute de quoi elle resterait une pure virtualité. On voit donc que la conscience suppose la création et qu'elle en constitue une sorte de redoublement subjectif. Mais dès que la réflexion s'est produite, elle isole, pour ainsi dire, cette démarche représentative par laquelle il semble que l'objet devient l'œuvre propre de la pensée. C'est là une participation de l'activité créatrice qui, incapa-

ble de se donner la réalité du monde, se la rend présente par la représentation, avant de la modifier dans les limites mêmes qui sont assignées à son pouvoir. Ainsi la réflexion est le chemin qui nous permet de relier à l'objet créé l'acte créateur.

### PROP. XCVII.

— *L'existence du sensible ou de l'idée est un effet de la participation et exprime à la fois ce qui lui manque et ce qui la remplit.*

La participation elle-même est toujours un acte, mais un acte qui ne s'achève que dans le sujet absolu, et non point dans le sujet transcendantal ni dans le sujet psychologique. Mais ni l'un ni l'autre de ces deux sujets ne peut être séparé du sujet absolu, ils doivent donc tous deux être corrélatifs d'un donné qui exprime ce qui leur manque pour coïncider avec le sujet absolu, mais en même temps une présence que le sujet absolu leur apporte et sans laquelle ils demeureraient l'un et l'autre comme des [55] formes sans contenu. Le sensible, c'est ce qui manque au sujet psychologique pour rejoindre ce sujet transcendantal, et l'idée, ce qui manque au sujet transcendantal pour rejoindre le sujet absolu : ce qui suffit pour expliquer l'accord entre le sensible et l'idée.

### PROP. XCVIII.

— *Seuls le sujet individuel et le sujet absolu ont une existence véritable : mais le sujet transcendantal exprime la condition même qui rend celui-ci participant de celui-là.*

Le sujet psychologique et le sujet absolu ont l'un et l'autre une existence concrète ; et le sujet psychologique, qui est incapable de se suffire, tient son existence du sujet absolu qui est l'existence parfaite (à la manière dont le corps dans le langage statique de la représentation est solidaire de l'espace et tient de lui sa nature propre de corps : sa limitation et sa passivité supposent également dans le corps une infinité et une activité qui les soutiennent et qui n'ont de sens que pour elles). Mais le sujet transcendantal est l'instrument de la participation ; c'est pour cela qu'il est impossible de lui attribuer

à lui-même l'existence véritable. Il puise dans le sujet absolu cette efficacité par laquelle il devient lui-même un sujet, mais qui n'est pas encore tel sujet, c'est-à-dire dont les limites ne sont pas encore circonscrites, mais doivent l'être, qui possède une puissance qui ne s'est point encore déterminée, mais qui exige de l'être.

---

[57]

**Manuel de méthodologie dialectique**

**Livre II**  
**LA MÉTHODE**

[Retour à la table des matières](#)

[58]

[59]

## Manuel de méthodologie dialectique

### Livre II. La méthode

# Chapitre I

---

## LA DIALECTIQUE DE LA CONSCIENCE

### PROPOSITION I.

— *La conscience doit être définie par la relation interne entre le sujet psychologique, le sujet transcendantal et le sujet absolu.*

[Retour à la table des matières](#)

Le mot sujet est lui-même un terme purement abstrait qui ne désigne rien de plus que le centre par rapport auquel nous envisageons le réel considéré dans sa totalité. Le sujet psychologique est le centre d'une perspective individuelle ; le sujet transcendantal, le centre de toute perspective en général ; le sujet absolu, le centre sans perspective, non plus par conséquent le centre abstrait de toutes les perspectives particulières, mais le centre concret qui les abolit à la fois et qui les fonde. Or où est la conscience ? Non pas assurément avec le sujet psychologique isolé qui, à la limite, ne serait que l'épiphénomène du corps, c'est-à-dire éclairé et non pas éclairant, et incapable de se fournir à lui-même sa propre lumière ; ni avec le sujet transcendantal, dont on pense souvent qu'il mérite le nom de sujet logique et dont nous ne connaissons la manière dont il agit que par ses produits ; ni avec le sujet absolu, qui, lorsqu'on essaie de

l'isoler du sujet psychologique et du sujet transcendantal, apparaît soit comme identique à la chose en soi, soit comme le terme d'une aspiration et comme un objet de foi. Mais la conscience résulte, pour ainsi dire, d'une circulation entre ces trois aspects du même sujet. Le sujet psychologique reconnaît sa propre individualité au moment même où il aperçoit sa limitation, c'est-à-dire où le sujet transcendantal le prend comme objet et le dépasse ; et le sujet transcendantal, à son tour, ne peut être défini que par la limitation du caractère perspectif en général qui le fait être, mais qui l'oblige lui-même à se dépasser. Ce qui, dans un langage plus élémentaire, implique que la conscience résulte toujours de la relation vivante qui s'établit [60] en chacun de nous entre l'individu, l'homme (ou plus justement l'être fini en général) et l'être absolu, sans qu'il soit possible de l'attribuer à aucun des trois termes autrement que dans son rapport avec les deux autres. Ainsi, sur un autre plan, la méditation théologique n'a pas cru pouvoir assigner la spiritualité à Dieu lui-même, autrement que par la relation interne qu'elle a établie entre les trois personnes.

## PROP. II.

— *Le sujet absolu, précisément parce qu'il n'a point de perspective sur le réel, n'a de rapport immédiat qu'avec les autres sujets et non point avec les objets.*

De la proposition I, on peut tirer cette conséquence que le sujet absolu, au moment où nous le considérons comme la base et le sommet du sujet transcendantal et des sujets psychologiques, ne peut plus être comme eux sujet d'un monde formé par des objets réels, soit qu'il s'agisse des idées, soit qu'il s'agisse des choses sensibles. Car les idées ou les choses n'apparaissent que dans la perspective d'un sujet en général ou d'un sujet particulier. Au contraire, le sujet absolu n'a de relation immédiate qu'avec tous les centres de perspective qui peuvent exister sur le réel et dont il fonde à la fois la distinction et l'accord ; les idées et les choses n'ont de sens pour lui qu'à travers ces perspectives elles-mêmes dont il est, [à proprement parler], la raison d'être. De telle sorte que l'on peut dire, dans le langage créationniste, que Dieu n'a créé ni les idées ni les choses,



mais qu'en créant des êtres, c'est-à-dire des personnes, il a créé du même coup le monde des idées, c'est-à-dire un monde commun à toutes les consciences, et un monde sensible dans lequel chacune d'elles exprime la vision originale et irréductible qu'elle a du monde.

### PROP. III.

— *Il n'y a point de sujet purement psychologique qui ne tienne du sujet transcendantal la conscience qu'il a de lui-même.*

On peut démontrer qu'il n'y a point de sujet purement psychologique, par la possibilité même, pour le sujet transcendantal, de considérer le sujet psychologique comme un objet s'il le réduit à sa pure essence psychologique. Alors, selon le vocabulaire adopté universellement aujourd'hui, nous disons que le sujet psychologique cesse d'être un « je » pour devenir un « moi ». Mais, alors, il ne garde plus la fonction de sujet psychologique. [61] C'est, en lui, le sujet transcendantal qui fait fonction de sujet et qui permet au sujet psychologique non pas seulement de connaître l'objet ou ses propres états, mais d'avoir, en quelque sorte, conscience de lui-même. Ainsi on peut dire que le sujet transcendantal, sans avoir conscience de soi, donne la conscience qu'il a de soi au sujet psychologique. Et ce qui est ici le plus remarquable, et qui montre l'indivisibilité des trois aspects du sujet, c'est que le sujet psychologique, en devenant un objet de connaissance pour le sujet transcendantal, a conscience de lui-même sans en avoir la connaissance. Et tout ce qui, dans le monde, n'a de sens que pour lui et par rapport à lui, ne peut jamais être pleinement objectivé, comme on le voit pour ses propres états, et pour ses perceptions elles-mêmes dans la mesure où elles enveloppent toujours quelque résonance qualitative et émotive. Dans le monde de l'expérience du sujet psychologique, il n'y a que le sujet transcendantal qui puisse atteindre à l'objectivité.

#### PROP. IV.

— *Le sujet transcendantal n'a de sens que pour s'incarner dans le sujet psychologique : et c'est de leur rencontre que naît la conscience.*

L'argument précédent prouve que c'est toujours de plus haut que moi que vient la lumière même qui m'éclaire. Je n'ai conscience de moi-même que parce que le sujet transcendantal me permet de me poser en tant que sujet psychologique, ou parce qu'il y a en moi un sujet en général qui me permet de reconnaître le moi que je suis. Mais ce sujet transcendantal n'a pourtant lui-même aucune existence indépendante. Tout au plus peut-on dire qu'il est la possibilité de tous les « moi » particuliers et que c'est lui qui leur permet de se déterminer à l'existence. Et c'est pour cela que c'est dans le rapport entre le moi transcendantal et le moi particulier que s'exerce ma liberté. Mais ce moi possible ne peut [se] connaître qu'au moment où il s'actualise, ce moi libre, qu'au moment où il se détermine. Ce qui montre assez clairement qu'il n'y a de conscience du moi transcendantal que dans sa relation concrète avec le moi psychologique dont il fonde l'existence en le remettant sans cesse en question. De même, c'est le moi transcendantal qui permet au moi psychologique de penser l'idée, au-delà même de la perception qu'il a de l'objet sensible. Et la conscience ici apparaît comme un dépassement et un enveloppement à la fois du moi psychologique par le moi transcendantal, alors que si on les prenait isolément, le premier serait semblable à un objet sans pensée, et le second à une pensée sans objet.

[62]

#### PROP. V.

— *Le sujet absolu ne peut être nommé une conscience que dans le rapport qu'il soutient par l'intermédiaire du sujet transcendantal avec le sujet psychologique.*

Mais le sujet transcendantal est lui-même incapable de se suffire ; il est un abstrait ; il est la possibilité du sujet psychologique à laquelle le sujet absolu seul peut donner sa possibilité propre. L'idée

d'une perspective sur le réel qui est celle de tous et qui n'est celle de personne ne se justifie, comme on l'a vu au livre I<sup>er</sup> [prop. LV], que par le sujet absolu étranger à toutes les perspectives et qui les contient toutes. Il y a ici une relation qui a un caractère de nécessité dans la dialectique ascendante, même si nous sommes hors d'état de la justifier par une dialectique descendante. Mais de ce sujet absolu dont il semble que nous venons de le poser hypothétiquement, peut-on dire qu'il possède lui-même la conscience ? Ainsi, comme les psychologues pensent que la conscience est une relation qui prouve notre adaptation imparfaite au réel, qu'elle est le signe de notre insuffisance et qu'elle n'aurait point de sens dans l'absolu, les théologiens pensent que le mot de conscience ne convient point à Dieu, bien qu'il donne à toute conscience la lumière même qui l'éclaire. Cependant on remarque, d'une part, que chez cet être inadapté, la conscience est un progrès, un retour vers la source de toutes les adaptations, elle est supérieure à la plus parfaite d'entre elles parce qu'elle ne se résout jamais dans un ordre qu'elle subit, mais remonte toujours jusqu'à un ordre qu'elle crée ; et d'autre part, la lumière divine passe sans doute la conscience, parce qu'elle en est la perfection et le principe et non point la pure négation. Dès lors, il semble que la conscience naît au moment où le sujet transcendantal se tourne vers sa propre origine, c'est-à-dire vers le sujet absolu, afin d'actualiser sa propre possibilité qu'il ne réussit pas lui-même à fonder à l'intérieur du sujet psychologique. La conscience, alors, viendrait du sujet absolu, mais ne se produirait qu'au moment où, par un acte libre accompli à l'échelon du moi transcendantal, le sujet psychologique entrerait lui-même en jeu. Ainsi la lumière n'est point elle-même éclairée, bien que ce soit elle qui éclaire toutes choses. Et l'on comprend comment l'on a pu dire que, dans l'homme, la conscience est toujours une sortie de soi qui le met en rapport avec Dieu, et en Dieu, une sortie de soi qui le met en rapport avec les créatures.

[63]

## PROP. VI.

— *Dans le rapport interne des éléments du sujet, la relation du sujet avec l'objet persiste toujours.*

On pourrait penser que dans cette relation des éléments du sujet les uns avec les autres, chacun de ces éléments peut être pris tour à tour comme objet pour les deux autres, de telle sorte que tout rapport avec l'objet proprement dit s'évanouit. On expliquerait ainsi la parfaite intériorité ou la parfaite suffisance de la conscience à elle-même. Toutefois, le sujet, dans chacun des rôles qui lui est assigné, garde sa relation avec un objet privilégié, faute de quoi il perdrait sa nature propre de sujet et ne pourrait pas définir la fonction qui lui est propre par opposition aux deux autres. Le sujet psychologique n'a pas pour objet le sujet transcendantal, mais, hors de nous, la chose sensible, et en nous, l'état d'âme faute de quoi il ne serait nullement un sujet psychologique. Le sujet transcendantal ne joue pas son rôle de médiateur en prenant pour objet le sujet psychologique dans lequel il s'actualise, ni le sujet absolu qui fournirait le terme de son aspiration. Le sujet transcendantal a un objet qui lui est propre, à savoir l'idée, sans laquelle il ne pourrait pas réaliser l'accord entre les sujets psychologiques dans une expérience qui serait la même pour tous, et serait incapable par conséquent de remplir sa fonction de sujet transcendantal. Le sujet absolu enfin n'a point pour objet le sujet transcendantal, ni le sujet psychologique, ce qui suppose qu'ils pourraient être en un certain sens indépendants de lui ; mais il n'a point, à proprement parler, d'objet ; il surmonte toute extériorité : il comprend et soutient le sujet transcendantal et le sujet psychologique, qui ne vivent que de l'activité même qu'il leur prête, bien que, pour acquérir une vie propre, ils puissent se séparer de lui, qui ne se sépare jamais d'eux.

### PROP. VII.

— *La relation entre le moi psychologique, le moi transcendantal et le moi absolu est une distinction purement spirituelle qui ne comporte entre eux aucune séparation réelle comparable à celle que le temps et l'espace introduisent entre les objets ou entre les événements.*

On ne peut concevoir de termes distincts que par le moyen de l'espace et du temps qui instituent une distance entre les objets et les événements. Toute distinction de ce genre n'a de [64] sens, par conséquent, que dans le monde de l'expérience phénoménale. Mais quand je considère la vie du sujet, on peut dire qu'elle est transphénoménale et par conséquent indépendante de l'espace et du temps, qui sont les moyens par lesquels le sujet se donne à lui-même des objets (encore faudrait-il distinguer du monde des objets le monde des idées, où l'implication et l'exclusion obéissent à d'autres lois que la séparation et la relation des lieux ou des instants, telles qu'elles se réalisent par l'intervalle spatial ou temporel et par le mouvement ou la mémoire qui les franchissent). Ainsi le sujet absolu ne peut jamais être réellement distinct du sujet psychologique ni du sujet transcendantal, bien qu'il puisse y avoir entre eux une sorte de voile, mais ce voile même ne peut pas faire qu'à son insu le sujet psychologique ne subisse l'action du sujet transcendantal, ni que le sujet transcendantal ne reçoive du sujet absolu toute l'activité dont il dispose. De là deux conséquences :

— la première, c'est qu'il existe un monde spirituel formé par la totalité même de la vie du sujet qui garde un caractère d'unité à travers la multiplicité de ses modes, et dont le monde phénoménal est à la fois le moyen par lequel il se manifeste et la condition par laquelle il se réalise. D'où il faut conclure qu'il n'y a qu'un sujet absolu, — et même qu'un sujet transcendantal ; bien que nous soyons tentés de considérer [ce dernier] comme inséparable de la multiplicité des sujets psychologiques dans lesquels il s'incarne, [pourtant] il exprime le même rapport entre le sujet absolu et chaque sujet psychologique : il faut qu'il soit un pour les unir et leur servir de témoin. Il n'y a pas une pluralité de raisons identiques dans chaque conscien-

ce ; mais toutes les consciences invoquent la même raison, au sens le plus rigoureux du mot *même*. Et c'est pour cela qu'aucune d'elles ne lui est pleinement adéquate.

— [la seconde conséquence, c'est que] le monadologisme n'est pas entièrement vrai. Car il faut en conclure [d'autre part] que les sujets psychologiques ne sont pas non plus absolument séparés et indépendants les uns des autres. Ils sont intérieurs à eux-mêmes en tant précisément qu'ils se lient au sujet absolu par l'intermédiaire du sujet transcendantal ; alors on les voit découvrir la liberté qui est leur propre commencement absolu, parce qu'elle est une participation à ce commencement absolu qui est l'acte propre du sujet absolu. Mais cette intériorité au plus profond d'elle-même les unit à toutes les autres monades au lieu de les en séparer : et elles ne s'en séparent que [65] lorsque, précisément réduites à leur état de sujet psychologique, elles ne connaissent rien de plus que leur propre limitation, et la servitude même où le corps les réduit.

### PROP. VIII.

— *Le monde réel remplit l'intervalle qui sépare les unes des autres les différentes modalités du sujet.*

Jusqu'ici nous ne sommes pas sortis du monde de la subjectivité. Nous ne connaissons rien de plus que la distinction entre les différentes modalités du sujet, et entre les sujets particuliers que nous sommes bien obligés de distinguer les uns des autres, faute de quoi la subjectivité absolue, et même la subjectivité transcendantale, ne se distingueraient pas de la subjectivité psychologique. Mais la distinction entre les différents modes de la subjectivité ne peut être posée que par un écart qui doit être rempli. Il ne peut l'être que par l'objectivité : l'objectivité du monde des idées servira à remplir l'intervalle entre la subjectivité absolue et la subjectivité transcendantale, et le monde sensible remplira l'intervalle entre la subjectivité transcendantale et la subjectivité psychologique. Telle est la raison aussi pour laquelle : 1° les différentes consciences sont séparées les unes des autres et pourtant unies, et 2° il y a dans le tout du sujet une correspondance réglée entre l'idée et le sensible.

On peut se demander pourquoi il est nécessaire qu'il y ait ainsi une réalité qui remplisse le double intervalle qui sépare l'un de l'autre les différents plans du sujet. Mais nous dirons que le sujet transcendantal, étant incapable de coïncider avec le sujet absolu puisqu'il introduit dans le monde l'idée d'une perspective en général, doit envelopper dans cette perspective, sous la forme d'une réalité donnée, ce qui lui manque pour égaler le sujet absolu, mais qui doit pourtant former un monde valable pour toutes les perspectives particulières : tel est précisément le rôle du monde des idées. Et de même, le sujet psychologique limite lui aussi le sujet transcendantal, en ne retenant qu'une seule des perspectives particulières pour lesquelles légifère le sujet en général. Pour ne pas se confondre avec lui, il faut qu'il en soit séparé par un objet donné qui n'a d'existence que pour lui seul et dans lequel pourtant il subira une action qu'il n'a pas produite : tel est précisément le rôle de l'objet sensible. On voit maintenant l'origine des discussions qui ont eu lieu, et qui sont au fond de la querelle des nominalistes et des réalistes, sur la richesse relative du sensible et de l'idée. Si l'idée n'est que [66] l'abstrait du sensible, c'est le sensible qui est le plus riche et, en ce sens, on peut dire qu'il n'existe rien de plus que l'individu, mais alors il vaudrait mieux dire le concept que l'idée. Inversement si l'on considère l'idée dans son rapport avec l'absolu et le sensible comme sa limitation, c'est l'idée qui l'emporte non pas seulement par sa richesse, mais aussi par sa fécondité, puisque c'est elle qui donne au sensible la signification et la vie.

#### PROP. IX.

— *À l'échelle du sujet transcendantal, nous pouvons distinguer entre la catégorie, le concept et l'idée.*

C'est le monde des idées qui remplit la distance entre le sujet transcendantal et le sujet absolu, et qui les empêche de se confondre. Telle est la raison pour laquelle le monde des idées a été considéré par Platon comme supérieur au monde sensible et comme une suite de degrés nous permettant d'accéder à l'idée suprême qui est l'idée du Bien. Toutefois, sur ce point, la conception platonicienne mérite d'être complétée. Car s'il est vrai que le sujet n'assume la fonction

transcendantale et ne rencontre l'idée que lorsqu'en partant du monde sensible, il s'élève jusqu'à ce monde supérieur où il découvre leur modèle éternel, encore est-il vrai que ces idées ne doivent pas être considérées comme des choses plus parfaites. Elles ne remplissent leur rôle dans le platonisme qu'à condition d'exprimer l'activité même du sujet absolu en tant qu'elle descend jusqu'au sensible pour lui proposer un idéal et pour l'animer. Si on voulait que l'idée ne fût rien de plus qu'un schéma abstrait tiré du sensible, alors il faudrait lui donner le nom de concept. Et l'on réserverait le nom de catégorie à l'activité propre au sujet transcendantal, au moment où il pose les conditions générales sans lesquelles le sensible ne pourrait pas être pensé.

#### PROP. X.

— *Le sujet transcendantal, quand il se tourne vers le sujet absolu et non plus vers le sujet psychologique, fait apparaître la valeur.*

Nous pouvons dire de l'idée qu'elle exprime l'activité du sujet absolu en tant qu'elle est susceptible d'être participée : elle l'est par le sujet transcendantal et descend jusqu'au monde sensible dont elle devient pour ainsi dire la raison. Mais nous restons encore ici sur le plan de l'intelligence, c'est-à-dire de la possibilité. Le sujet psychologique peut participer à l'absolu par le moyen de l'idée, l'idée n'est alors qu'une médiation vers [67] l'absolu. Mais dès qu'elle est voulue, alors elle est un idéal, elle est une participation réalisée et non plus une participation pensée, elle est objet d'amour : elle mérite alors le nom de valeur. Il y a donc ambiguïté dans le terme qui [la désigne, puisque] selon qu'elle est orientée vers le monde sensible, qu'elle explique, ou vers l'absolu, dont elle nous ouvre l'accès, [elle] mérite le nom d'idée ou le nom de valeur. Et sans doute deux attitudes sont possibles, selon que le sujet regarde l'idée elle-même comme un objet intelligible auquel il s'applique, ou qu'au contraire, il considère l'idée comme venant de plus haut que lui, et comme représentant le principe même qui l'anime.

D'autre part, on peut distinguer entre les idées, comme on le voit bien dans le platonisme, car les idées théoriques semblent être les modèles des choses, et les idées pratiques les modèles de notre ac-



tion. Mais l'art fournit entre ces deux sortes de modèles une transition. Et l'on peut se demander si l'idée n'est pas, dans chaque chose, l'activité secrète qui la modèle, comme elle est, à l'égard de l'action elle-même, une essence qu'elle cherche à atteindre, et que découvre le regard de la contemplation quand il est assez pur.

### PROP. XI.

— *Le sujet psychologique se constitue comme une participation au sujet absolu par l'intermédiaire du sujet transcendantal.*

On pourrait penser que le sujet psychologique et le sujet absolu ont seuls un caractère concret et réel, et dès lors il semble que la vie de la conscience se présente comme une participation immédiate de l'un à l'autre. Pourquoi [donc] ne pas abandonner le sujet transcendantal, comme le font si volontiers les psychologues ou les mystiques ? Mais il joue un rôle de médiateur que nous ne pouvons pas négliger. Car il n'y a pas de sujet particulier sans qu'il y en ait aussi une pluralité et même une infinité. Mais alors l'être particulier en général devient la possibilité de tel être particulier. Et cette possibilité est une possibilité réelle dont on peut dire d'abord que, par son indétermination même, elle met à la disposition du sujet particulier l'infinité des possibles qui sont une expression divisée de la perfection du sujet absolu ; que c'est par conséquent dans le rapport du sujet transcendantal au sujet psychologique que se réalisera ce choix des possibles qui est la marque de l'exercice de la liberté ; que c'est enfin en s'élevant jusqu'au sujet transcendantal que le sujet psychologique, allant au-delà de ses limites, [68] pratiquera le vrai désintéressement, qui exprime, dans ses rapports avec les autres sujets particuliers, le témoignage de leurs rapports communs avec l'absolu.

## PROP. XII.

— *Le sujet en tant que sujet ne peut être défini que comme un acte et même comme un acte sans passivité.*

La notion de sujet évoque celle d'une substance destinée à supporter des accidents ou des qualités. Mais en fait, nous prenons ici le mot dans un autre sens : il s'agit du centre auquel nous pouvons rapporter tous les sujets possibles de notre pensée. Cela n'est possible qu'à une condition, c'est que ce centre ne devienne jamais lui-même un objet, même pour un autre sujet, ce qui abolirait aussitôt en lui sa nature propre de sujet. C'est là ce qui explique pourquoi il est faux, comme on l'a prétendu, qu'il y ait une réduction transcendantale permettant de faire du sujet un objet pour le moi transcendantal, ce qui nous oblige à considérer le sujet transcendantal comme étant la subjectivité même du sujet psychologique. Mais on a souvent une tendance à considérer ce sujet comme un centre objectif de référence, sous prétexte qu'il y a aussi dans le monde d'autres centres que celui que j'occupe : mais cela n'a véritablement aucun sens. Dès lors un sujet qui n'est ni objet ni donné, mais pour lequel il y a des objets et des données, c'est ce qui en assure la possibilité, ce qui fait qu'il y a des termes qui, non seulement ont du rapport avec lui, mais peuvent lui être présentés ou offerts. C'est là ce qu'on appelle proprement un acte, et, si l'on y réfléchit, on voit qu'il n'y a qu'un acte qui puisse avoir cette subjectivité ou cette intériorité par laquelle il ne faut pas dire que les choses sont en nous, mais seulement qu'elles ont du rapport avec nous. Cet acte sera un acte sans passivité, toute passivité étant ce qui lui est extérieur, qui le limite, et avec quoi il a du rapport, c'est-à-dire son corrélatif sans lequel il ne peut être posé, mais étranger [lui-même] à l'opération qui le pose.

### PROP. XIII.

— *Les deux notions d'activité et de passivité sont toujours corrélatives.*

La notion d'activité ne peut être détachée de celle de passivité avec laquelle elle forme couple, mais la passivité comme telle n'appartient pas au sujet, mais à l'objet. Ainsi, dans le sujet psychologique, il y a l'objet de la perception ou l'état d'âme, [69] dont on peut bien dire que nous les subissons ; mais le sujet réside tout entier dans l'acte par lequel il se les rapporte à lui-même en tant qu'il ne les crée pas, mais est intéressé ou affecté par eux. De même, le sujet transcendantal ne pense l'idée que dans l'acte même par lequel il l'embrasse, bien que telle idée se distingue nécessairement de telle autre par son contenu qu'il est obligé d'accepter, même si l'on suppose que c'est lui-même qui l'a défini. Enfin, on peut bien dire du sujet absolu qu'il surmonte l'opposition de l'activité et de la passivité ; mais, en disant qu'il est acte pur, on dit du même coup qu'il a pour corrélatif toute la passivité qui se trouve dans toutes les perspectives sur le monde qu'il dépasse et qu'il rend possibles.

### PROP. XIV.

— *L'activité propre du sujet ne se répartit pas entre les différents aspects du sujet, elle doit être saisie dans cette unité actuelle qui détermine à chaque instant l'orientation de chacune de ses démarches.*

Ce n'est que par abstraction que nous distinguons une activité propre à chacune des trois espèces de sujet que nous avons définies. Car il n'y a qu'une activité comme il n'y a qu'un sujet. Et nous devons essayer de la saisir à chaque instant au point même où elle s'applique et qui fait qu'elle peut se tourner vers sa forme psychologique pour s'individualiser, vers sa forme transcendantale pour constituer la connaissance, ou vers sa forme absolue pour remonter jusqu'à sa source. On trouve donc ici ce double chemin de descente et de montée qui caractérise toutes les démarches de la conscience.

Mais ces différents mouvements intérieurs à la conscience sont toujours accompagnés des mouvements par lesquels elle se tourne vers quelque objet qui lui est extérieur, vers une chose, vers une idée, vers la valeur ou vers une autre conscience.

#### PROP. XV.

— *L'activité réflexive est identique à l'activité créatrice, mais de sens opposé.*

Ce que nous entendons par activité créatrice, c'est cette activité absolue dont l'effet ne se distingue pas de son pur exercice et dont on peut dire qu'elle crée tout ce qui est, cette création n'étant rien de plus qu'elle-même en tant qu'elle se laisse participer [70] par des libertés particulières auxquelles le monde fournit à la fois des limites qui les séparent et des moyens qui leur permettent de communiquer. L'activité que nous appelons réflexive suppose donc l'activité absolue ou créatrice, mais elle ne lui est pas hétérogène : comme celle-ci s'engage dans le temps, dès qu'elle est participée et s'exprime par l'élan qui nous porte du passé vers l'avenir, l'activité réflexive en change le sens, elle en remonte le cours, opposant sans cesse au réel le possible, et cherchant dans le possible la raison d'être du réel, soit pour l'expliquer, soit pour le produire.

#### PROP. XVI.

— *L'activité et la passivité se rejoignent à la base de la conscience aussi bien qu'au sommet.*

Le sujet individuel en tant qu'il adhère encore à la nature doit être défini comme une spontanéité qui est elle-même une activité, mais une activité que nous subissons, de telle sorte qu'en lui l'activité et la passivité ne se distinguent pas. Et il en est de même dans l'exercice le plus parfait de notre liberté, qui est elle-même une activité dont nous disposons, dont l'initiative nous appartient, bien que la puissance qu'elle possède soit une puissance elle-même reçue. (Seulement il faut dire que dans le premier cas notre activité

vient pour ainsi dire se résoudre dans notre passivité, alors que c'est l'inverse dans le second cas.) De telle sorte que la distinction entre l'activité et la passivité ne se produit que dans l'entre-deux, c'est-à-dire dans le rapport entre le sujet transcendantal et le sujet individuel, là où précisément ma liberté rencontre dans la nature elle-même une résistance qu'elle essaie de vaincre, et produit elle-même dans la sensibilité des effets auxquels désormais je demeure assujéti.

### PROP. XVII.

— *La distinction entre les trois aspects du moi permet de comprendre l'exercice de la liberté : elle est placée à l'étage du moi transcendantal et regarde tantôt vers le moi psychique et tantôt vers le moi absolu.*

La liberté ne peut exister que là où il y a une alternative. Et même, c'est l'alternative qui la définit, plutôt que l'infinité des fins entre lesquelles elle pourrait choisir. Cette alternative n'a de sens qu'à condition qu'elle nous oblige toujours à choisir [71] entre le bas et le haut. C'est pour cela qu'elle siège au niveau du moi transcendantal, qui regarde tantôt vers le sujet absolu et tantôt vers le sujet empirique. Non pas qu'elle puisse jamais renier soit l'un soit l'autre : mais tantôt c'est en regardant vers le moi absolu qu'elle constitue le moi empirique, alors elle élève le monde au niveau de l'absolu ; tantôt c'est en regardant vers le moi empirique qu'elle pense atteindre le moi absolu, alors elle abaisse l'absolu au niveau du monde. De plus, le moi transcendantal n'existe que comme centre de possibilités, soit qu'il les pense, soit qu'il les réalise, ce qui est la fonction même de la liberté.

### PROP. XVIII.

— *La réflexion est la possibilisation du réel, mais cette possibilisation enferme tout le réel dans une puissance pure qui, en s'actualisant, peut revêtir deux formes différentes, idéale et objective, dont on peut alors expliquer l'accord et qui correspondent aux deux fonctions fondamentales de la conscience : l'entendement et le vouloir.*

La réflexion, qui met en question tout le réel, le convertit tout entier en possible, afin que le sujet ait prise sur lui en l'actualisant. Seulement on considère souvent cette conversion comme aboutissant aussitôt à la transformation de la chose en idée. Cela n'est pas tout à fait vrai. Car la réflexion n'est encore que la puissance qui porte en elle tous les possibles, qui en exprime pour ainsi dire la possibilité. Elle est la possibilité de tous les possibles. Mais encore faut-il que ces possibles eux-mêmes soient actualisés comme possibles, ils le sont sous la forme de l'idée. Et c'est la fonction de l'entendement. Mais nous pouvons actualiser l'idée elle-même en lui donnant une forme objective ; et c'est la fonction du vouloir. L'accord de l'idée et de l'objet, qui sont les deux aspects du réel, est toujours précaire pour la connaissance ; seule l'action est capable de le vérifier en le réalisant : ce qui, jusque dans la théorie de la connaissance, justifie la valeur de l'expérimentation.

### PROP. XIX.

— *Le possible résulte d'une analyse de l'être et il s'oppose à la puissance comme l'entendement au vouloir.*

On oppose le possible au réel ou à l'existence. Mais on ne peut pas l'opposer à l'être. Car il n'est pas rien : il exprime même une certaine intériorité de l'être, par où précisément il fait contraste avec la réalité ou avec l'existence, qui le supposent, bien qu'il [72] puisse lui-même en être séparé. Les possibles expriment toujours une certaine analyse de la totalité de l'être qui, en m'en donnant la disposition, me permet de les actualiser et de fonder ma propre existence

sur la participation. Mais on considère toujours le possible comme un objet et, d'une manière privilégiée, comme l'objet de l'entendement, bien que cet objet n'existe que par l'opération même de l'entendement. Toutefois, dans la mesure où le possible peut être actualisé, il représente une puissance de la volonté et qui soutient à l'égard du possible le même rapport que la volonté elle-même à l'égard de l'entendement.

#### PROP. XX.

— *L'acte de l'esprit s'oppose à l'action parce qu'au lieu de produire un effet matériel il produit seulement la pure présence de son objet.*

Il est difficile, semble-t-il, de définir l'acte autrement que par rapport à son effet. Mais c'est alors le confondre avec l'action, qui intéresse le corps autant que l'esprit et établit un rapport entre les mouvements dont le corps dispose et ceux qu'il impose à d'autres corps. Cependant il était naturel, quand on considère l'acte dans sa pureté, indépendamment du corps, de lui attribuer encore comme fonction de poser son objet, au sens où le poser, c'est le construire et même le créer. Ces mots traduisent assez bien les différentes formes de l'idéalisme. Mais l'acte est purement intérieur à lui-même, il n'est créateur de rien sinon de soi : en quoi réside sa propre spiritualité. En dehors de lui, il n'y a rien de plus que le monde des objets. En disant qu'il y applique son intention, les philosophes modernes veulent dire qu'il les actualise, c'est-à-dire qu'il se les rend présents. L'acte spirituel n'imité pas l'action matérielle ; il ne se déploie pas dans l'extériorité, et, en donnant aux choses la présence, il ne rompt pas sa propre intériorité.

**PROP. XXI.**

— *Le moi est placé en un point qui est au-dessus de la distinction du spectateur et de l'agent, mais qui la fonde, sur les trois plans de son activité.*

Le moi réside dans une activité, mais qui n'est point une activité absolue, et qui se scinde nécessairement dans une activité créatrice, dans laquelle il se produit lui-même en marquant le monde de son empreinte, et une activité purement représentative, qui lui permet d'embrasser dans le monde tout ce qui le dépasse : par là seulement, il réussit à demeurer solidaire de la totalité du monde, c'est-à-dire, à la fois, à s'en détacher et à s'y [73] inscrire. Or cette activité et cette passivité se retrouveront au niveau du moi individuel sous la forme d'une opposition entre la sensation et le désir, au niveau du moi transcendantal sous la forme d'une opposition entre l'entendement et le vouloir, et dans le moi absolu à l'intérieur de cette unité qui ne peut être offerte en participation qu'à condition qu'elle se scinde elle-même pour alimenter à la fois notre contemplation et notre action.

**PROP. XXII.**

— *La conscience n'exclut pas le rapport d'intériorité et d'extériorité, comme on le croit quelquefois, sous prétexte qu'il ne vaut que pour l'espace : comme dans tous les couples de contraires, l'intériorité a un privilège sur l'extériorité et l'absorbe à la limite.*

On s'est élevé [cf. liv. I<sup>er</sup>, Prop. LXXVI] contre l'idée d'un monde de la conscience qualifié d'intérieur et d'un monde physique qui lui serait extérieur. Et on allègue que cette représentation ne vaut que dans l'espace. Or la conscience n'est pas dans l'espace : elle n'a donc pas d'intériorité. Et rien, par suite, ne lui est extérieur au sens strict de ce terme. Mais l'opposition de l'intériorité et de l'extériorité présente ici un sens un peu différent : l'intériorité, c'est, non pas un objet situé au dedans d'une enceinte, mais ce qui n'a de



sens qu'en soi et pour soi, au lieu que l'extériorité, c'est ce qui n'a de sens que pour un autre, à savoir pour un sujet sans lequel cela même ne serait rien. Or l'extériorité et l'intériorité sont réciproques, tout au moins quand on a affaire à un sujet fini. Mais l'intériorité possède un privilège par rapport à l'extériorité, parce que c'est elle qui est positive, au lieu que l'extériorité n'en traduit que la limitation. De telle sorte que l'extériorité disparaîtrait et serait absorbée par l'intériorité, si celle-ci était poussée jusqu'au dernier point. Mais inversement on pourrait dire, si on entend par intériorité non pas un acte mais un contenu, que le sujet n'a pas de dedans, mais qu'il a seulement un dehors avec lequel il ne cesse d'être en rapport (ce rapport étant son unique dedans).

### PROP. XXIII.

— *On peut dire que le sujet crée la représentation du monde à la fois par ce qu'il est et par ce qu'il n'est pas ; ce qui explique la part d'activité et la part de passivité qui apparaît dans son œuvre.*

On a cru devoir expliquer presque toujours la représentation que nous avons du monde par l'opposition d'une matière et [74] d'une forme, mais sans que l'on puisse rendre compte ni de l'existence de cette matière, qui demeure une donnée inintelligible, ni de la convenance de la forme, où l'esprit reconnaît ses propres opérations, avec une matière qui lui est hétérogène. Mais si on accepte que l'activité du sujet soit une activité participée, elle est inséparable de l'activité dont elle participe. Ce qui veut dire que, dans la participation, l'unité du monde ne peut jamais être rompue. Or cela n'est réalisable qu'à une condition, à savoir que l'activité exercée par le sujet soit toujours corrélative d'une passivité qui la dépasse et qui lui répond, ou que toute opération qu'elle accomplit soit corrélative d'une certaine donnée. La représentation du monde exprime à la fois dans le sujet ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas, mais à condition que ce qu'il n'est pas ou ce qu'il ne peut pas reste toujours en relation avec ce qu'il est et avec ce qu'il peut. Tel est, en effet, le sens de la distinction et de la correspondance qui ne cessent de s'établir dans la connaissance entre sa matière et sa forme.

## PROP. XXIV.

— *La liberté exprime l'acte de participation du sujet psychologique au sujet absolu par l'intermédiaire du sujet transcendantal.*

La liberté est une activité dont je dispose, un pouvoir que j'ai reçu, mais que je ne puis exercer qu'à condition de m'en emparer. Elle n'appartient jamais qu'à un sujet particulier. Mais elle est dans ce sujet particulier le pouvoir qu'il a de se créer, c'est-à-dire de se dépasser, d'aller sans cesse au-delà de ce qu'il est. C'est pour cela qu'elle est obligée d'élargir ce sujet particulier jusqu'aux dimensions du sujet en général dans lequel il y a la possibilité d'une multiplicité de sujets différents, d'une altération et d'un enrichissement de ma nature psychologique. C'est dire que le sujet en général crée une sorte de médiation grâce à laquelle le sujet psychologique, au lieu de rester enfermé à l'intérieur de ses propres limites, cesse d'en être prisonnier et va sans cesse au-delà. La liberté, greffée sur la nature, est la puissance par laquelle ma nature est niée et toujours transcendée.

## PROP. XXV.

— *La liberté est une et multiple : elle est le point où, pour s'exercer, elle crée l'antinomie de l'un et du multiple et la résout.*

La liberté ne peut être définie que comme le pouvoir un de choisir entre des possibles différents. Dire qu'elle est un pouvoir, [75] c'est la distinguer de l'activité dont elle participe et qui, comme Descartes l'avait marqué avec beaucoup de force, ne peut jamais être définie par sa potentialité, ce qui est le signe même de l'impuissance et de l'insuffisance. Dans l'absolu, la puissance se convertit aussitôt en acte : elle ne s'en distingue pas. La puissance, au contraire, apparaît comme étant la loi même de toute participation. Et ce qui est laissé à l'être particulier, c'est précisément l'initiative de convertir cette puissance en acte. Mais cette puissance est idéalement la puissance du tout, bien qu'elle soit nécessairement bornée dans les conditions mêmes de son exercice, telles qu'elles

sont déterminées par la situation dans laquelle elle est engagée et par le temps où elle est obligée d'agir. De telle sorte que l'unité même de cette puissance est corrélatrice d'une multiplicité objective, qui sollicite en elle des pensées différentes et lui propose une multiplicité de possibles, entre lesquels il faudra qu'elle choisisse. Dans ce choix, l'unité ne réussira pas à se rompre, puisqu'il exprime une hiérarchie de possibles et que ceux qu'il exclut le sont encore par son acte propre. Ce choix est, en quelque sorte, la seule manière que la liberté a de créer, et, par conséquent, de créer le moi lui-même ; la distinction ici entre le créant et le créé ne peut pas être abolie comme dans l'acte pur : le rapport des deux termes est toujours remis en question. Mais la multiplicité est ici corrélatrice de l'activité participée qui, gardant son unité intérieure, s'oppose à elle-même un monde infiniment varié qui devient la matière même de ses décisions. Celles-ci affectent la forme à la fois d'une option et d'une synthèse. L'antinomie de l'un et du multiple est la condition de la liberté : mais elle est aussi son œuvre ; c'est elle qui donne à la fois le problème et la solution.

[76]

## Manuel de méthodologie dialectique

### Livre II. La méthode

# Chapitre II

---

## MÉTHODES CLASSIQUES ET MÉTHODE DIALECTIQUE

### PROP. XXVI.

— *La méthode est à la fois une poursuite et un chemin dont le terme est la découverte.*

[Retour à la table des matières](#)

Nous n'oublierons pas le caractère essentiel de la méthode qui est d'être en même temps une poursuite et un chemin.

Si elle est une poursuite, il faut qu'elle suppose une fin, et cette fin, il faut la connaître. Et il y a peut-être des méthodes différentes selon la fin que l'on aura d'abord choisie. On peut, en particulier, distinguer en elle des fins théoriques et des fins pratiques. Cependant, ces fins pratiques, il faut les connaître pour les atteindre, de telle sorte qu'elles sont enveloppées elles-mêmes par des fins théoriques : le propre de la méthode, c'est de chercher à les découvrir. Mais elles supposent d'abord un acte qui les a choisies, c'est-à-dire une certaine démarche de la liberté. La méthode est l'œuvre de la liberté.

Mais elle est en même temps un chemin, et dire qu'elle est un chemin, c'est impliquer : 1° que nous en sommes éloignés et que vivant dans le temps, nous sommes obligés de parcourir l'intervalle qui nous en sépare ; 2° que notre esprit se trouve engagé dans le réel d'une certaine manière, de telle sorte qu'il y a un ordre des événements qui lui est imposé par la nature des choses : c'est l'ordre temporel, qui exprime sa propre limitation ; il ne peut pas lui échapper, bien qu'il cherche à y introduire un ordre nouveau qui vient de l'esprit et qui fonde l'ordre des événements au lieu de l'anéantir ; 3° que l'on n'atteint une fin qu'à travers une suite d'intermédiaires, de telle sorte que la [77] méthode peut être définie comme une théorie des intermédiaires ou des médiations.

Ces médiations dépendent nécessairement de la situation originale du sujet, et aussi de la fin qu'il se propose d'atteindre ; mais aussi de la solidarité indivisible qui existe à la fois entre les parties du réel et entre l'esprit et le réel. Ces intermédiaires d'ailleurs ne sont pas susceptibles nécessairement d'être déduits les uns des autres — ce qui ne peut arriver que dans l'ordre logique, mais cet ordre ne peut pas être considéré comme applicable à tous les domaines, il répond à une autre fin que l'ordre causal, ou que l'ordre historique, ou que l'ordre préférentiel. Par conséquent, il importe d'insister sur la pluralité des espèces d'ordres et de chercher à établir entre eux une corrélation synoptique.

On peut tirer de ce qui précède l'impossibilité d'imaginer d'autres méthodes que des méthodes particulières, contrairement à la thèse de Descartes. Chacune d'elles dépend de la perspective même que le sujet adopte et de la fin qu'il se propose d'atteindre. La méthode est donc l'œuvre de l'homme et, comme on le verra bientôt, elle prend comme point de départ, non pas l'homme, mais le sujet dans lequel l'homme cherche lui-même à se définir et précisément par l'exercice de la méthode.

**PROP. XXVII.**

— *La méthode n'est pas, comme on le croit souvent, un moyen unique dont dispose l'esprit pour retrouver, selon une règle, tous les termes de la réalité dans un parcours successif.*

On imagine toujours qu'il n'y a qu'une seule méthode et que, par conséquent, elle nous permet de retrouver selon un ordre réglé tous les aspects du réel et d'établir entre eux un ordre réglé. Mais il y a dans cette entreprise une sorte de contradiction. Car ce serait vouloir déterminer l'ordre qui règne dans le réel ou l'ordre selon lequel il a été lui-même produit, indépendamment de toute référence à la situation du sujet ou d'un dessein qu'il a adopté, c'est-à-dire précisément des deux conditions qui permettent de définir la méthode comme telle. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il est possible, jusqu'à un certain point, d'établir une connexion entre les différentes méthodes, en rapport avec les différentes perspectives dans lesquelles la conscience se place et les différentes fins qu'elle se propose d'atteindre.

[78]

**PROP. XXVIII.**

— *La méthode est astreinte à poser un terme premier qui n'est pas un terme distinct du sujet, mais le sujet lui-même considéré dans la relation interne de ses éléments entre eux et dans sa relation avec un objet quelconque.*

Ce qui importe le plus dans la définition de la méthode, c'est son point de départ. Or ce point de départ ne peut résider que dans le terme de la réflexion, c'est-à-dire dans le sujet considéré comme une activité capable de poser par elle-même un objet quelconque. Mais cet objet sera lui-même corrélatif d'une certaine fin que le sujet cherche à atteindre. Et cette fin se trouvera à son tour conditionnée par son rapport avec les différents aspects du sujet, par la prépondérance de l'un ou de l'autre, et par la connexion qui les unit. De telle sorte que la méthode doit nous obliger à chercher, dans l'objet sensible, la fin du désir aussi longtemps qu'on reste sur le domaine du

sujet psychologique, puis à subordonner cet objet sensible à un objet rationnel lorsque le sujet psychologique lui-même entre sous la loi du sujet transcendantal, enfin à subordonner cet objet rationnel à la valeur à partir du moment où le sujet transcendantal découvre sa propre limitation par rapport au sujet absolu. Car le propre du sujet transcendantal, c'est en effet de poser seulement dans l'idée son universalité, au lieu que le sujet absolu propose dans la valeur au sujet psychologique lui-même une valeur qu'il puisse vouloir et aimer. Le sujet est donc le centre par rapport auquel tous les problèmes se posent et toutes les découvertes s'obtiennent à la fois dans leur caractère spécifique et dans leur ordre de subordination.

### PROP. XXIX.

— *La méthode est une analyse du sujet et de toutes les implications du sujet.*

On peut donc dire de la méthode tout entière, non pas seulement qu'elle prend le sujet comme point de départ, mais encore qu'elle réside elle-même dans une analyse du sujet considéré dans sa nature propre et dans les implications qu'elle suppose. Car ce sont précisément les trois aspects du sujet qui nous permettent de distinguer des domaines différents de l'être et d'établir entre eux un ordre de subordination. Ce qui, sans doute, peut être considéré comme appartenant à la doctrine plutôt qu'à la méthode, tant la méthode et la doctrine sont étroitement [79] solidaires, mais relève pourtant de la méthode si nous nous intéressons aux procédés par lesquels nous [nous acheminons] vers ces différents types de réalité, plutôt qu'au contenu même qui leur est propre.

## PROP. XXX.

— *Ce n'est point dire que l'homme est le repère de toutes choses, car, dans sa nature propre d'homme, il est un milieu entre une réalité qu'il se subordonne et qui n'a de sens que par rapport à lui, et une réalité à laquelle il se subordonne et qui lui donne à lui-même son sens.*

On ne peut pas dire que l'on revienne ici à l'ancienne formule que « l'homme est la mesure de toutes choses ». Car où est l'homme dans tout ceci, sinon dans le jeu des différentes puissances du sujet ? Il se crée ou se détermine lui-même à l'intérieur du sujet sans qu'il soit possible de l'identifier avec le sujet. Or, dans le sujet lui-même, nous distinguons les puissances qui, laissées à elles-mêmes, sont infra-humaines — ce sont celles qui appartiennent au sujet individuel — d'autres puissances qui, si on leur donne une existence séparée, sont supra-humaines, et des puissances enfin qui, comme celles que nous désignons par l'expression sujet transcendantal, définiraient l'homme, en effet, si elles ne gardaient pas en elles-mêmes un caractère irréel et abstrait aussi longtemps qu'elles restent dissociées des deux autres, et caractérisent l'être fini en général plutôt encore que l'être proprement humain [cf. liv. I<sup>er</sup>, Prop. LX et LXXXI]. Nous dirons donc que le point de départ de la méthode, c'est bien l'homme, considéré non point comme un absolu, mais comme un être qui se subordonne le sensible et se subordonne lui-même à l'absolu.

## PROP. XXXI.

— *La méthode est astreinte à suivre un ordre sans lequel chaque problème s'articulerait directement avec l'unité du sujet et non point avec les autres problèmes, et la réflexion serait exposée à des reprises sans être jamais assurée d'être exhaustive.*

On peut considérer la démarche réflexive comme exprimant le préliminaire indispensable de la méthode, car c'est dans son triple rapport avec le moi psychologique, le moi transcendantal et le moi absolu, que chaque problème particulier trouve une [80] explica-



tion : dans l'ordre sensible qui exprime son rapport avec le sujet psychologique, dans l'ordre intelligible qui exprime son rapport avec le sujet en général, et dans l'ordre de la valeur qui exprime son rapport avec le sujet absolu. Mais il faut encore que les problèmes particuliers aient des relations les uns avec les autres, faute de quoi ils ne trouveraient pas place dans l'unité totale de la conscience ; nous risquerions de les retrouver toujours comme des problèmes nouveaux et nous ne serions jamais sûrs d'avoir un fil conducteur, nous permettant d'embrasser successivement toutes les parties du champ de la réflexion.

### PROP. XXXII.

— *Il y a trois ordres possibles : l'ordre d'inclusion, l'ordre de composition, l'ordre de complémentarité.*

On peut concevoir alors trois sortes classiques d'ordre entre les différents termes de la connaissance :

[Le premier est] l'ordre de l'inclusion, dans lequel ces termes sont distribués selon un ordre de complexité croissante et de généralité décroissante : il est à la fois ascendant et descendant. Alors le passage d'un terme à l'autre se réalise par un terme moyen, dont la vertu probante se manifeste de deux manières, selon qu'étant inclus dans le premier et incluant le second, il permet d'inclure le second dans le premier (c'est l'ordre de l'extension) ; ou selon qu'inclus lui-même dans le second et incluant le premier, il permette d'inclure le premier dans le second (c'est l'ordre de la compréhension) : alors le moyen n'est pas un simple intermédiaire, il est une raison d'être.

Le second est un ordre de composition, qui, au lieu d'aller du général au particulier, va du simple au complexe. Alors on a affaire à deux mouvements différents, comparables aux deux ordres inverses d'extension et de compréhension, selon que l'on part du complexe pour le réduire au simple, ou du simple pour construire avec lui le complexe. Tel est le sens de l'analyse et de la synthèse.

Enfin, il y a un ordre que nous pouvons appeler l'ordre de la complémentarité, en vertu duquel la notion la plus pauvre appelle ce qui lui manque pour la compléter. Cette troisième espèce d'ordre a

pris une forme particulière dans l'histoire : pour tirer le plus riche du plus pauvre et laisser à la méthode sa fécondité, il faut que le plus riche ne soit pas supposé, mais engendré. Dès lors, on imagine une démarche négative déjà [81] inséparable de la simple affirmation du plus pauvre et dans laquelle le plus pauvre est nié non pas dans ce qu'il a, mais dans ce qui lui manque. De telle sorte qu'en restant fidèle à la négation, seul procédé qui dépende exclusivement de l'esprit, et en niant cette négation à son tour, on obtiendrait une affirmation nouvelle, qui rétablirait l'affirmation première, mais en l'enrichissant indéfiniment.

### PROP. XXXIII.

— *La méthode d'inclusion ne doit pas être méprisée, mais elle repose sur un système de définitions, et elle a une portée exclusivement logique.*

La méthode d'inclusion ne mérite pas les reproches qui lui ont été adressés, car elle établit entre toutes nos définitions un ordre systématique, qui permet de les articuler les unes avec les autres. Mais on ne peut pas la considérer comme une méthode proprement métaphysique, qui nous montre l'ordre même entre les choses, la place et la signification de chacune d'elles dans la totalité du réel et non pas seulement dans le jeu des conventions par lequel nous attribuons à chacune d'elles une extension et une compréhension. De plus, le genre le plus général et l'individu considéré dans sa singularité lui échappent également. Mais l'objection la plus grave qu'on puisse lui adresser, c'est qu'il n'y a plus de sujet ou que le sujet lui-même se pose comme un objet qui ne jouit d'aucun privilège propre à l'intérieur de l'échelle des concepts.

## PROP. XXXIV.

— *La méthode de composition évite les inconvénients de la méthode d'inclusion, mais elle a une portée exclusivement mathématique.*

La méthode de composition cherche à éviter la stérilité que l'on a regardée si souvent comme l'écueil insurmontable de la méthode d'inclusion. Disons qu'au lieu de nous apprendre à reconnaître les rapports entre des définitions déjà posées, elle nous apprend à les poser, dans les rapports mêmes qui les unissent. On peut donc la considérer comme dynamique par opposition au caractère statique de la méthode précédente. Tel est du moins l'aspect qu'elle présente sous la forme synthétique que l'on peut lui donner, et qui procède par construction de concepts, mais qui n'est que l'envers de sa forme analytique, la plus féconde sans doute, puisqu'elle nous permet de résoudre tous les problèmes [82] par réduction du plus complexe au plus simple : la synthèse ici est plus illusoire qu'il ne paraît, car on peut se demander au nom de quel principe nous opérerions, à partir du simple, telle construction plutôt que toute autre. Le sujet, par opposition à ce que l'on constate dans la méthode d'inclusion, ne se situe pas lui-même dans l'ordre des concepts, il est immanent à cet ordre même qui n'est rien de plus que le *Cogito* en action. Mais outre qu'il y a toujours quelque difficulté ici en ce qui concerne le simple, qui n'est pas le *Cogito* lui-même, mais le ou les termes indécomposables qu'il pose avant tous les autres et qui entrent dans la composition de ceux-ci, on peut dire que l'ordre que l'on décrit ici est un ordre de fabrication, qui convient admirablement aux mathématiques et qui a été emprunté à cette science, mais que l'on a toujours appliqué avec une extrême difficulté, non pas proprement à la physique puisque la physique elle-même est d'une certaine manière réductible aux mathématiques, mais à la qualité, dont on est obligé de faire une illusion, à l'ordre psychologique, esthétique, moral et même métaphysique. Ce que méconnaît [donc] Descartes, ou ce sur quoi il n'insiste pas assez, c'est que l'activité du sujet est une activité de participation et non pas, comme il le croit, une activité qui cherche à retrouver l'activité créatrice, qui tend à se faire toute-

puissante comme elle, et, du moins dans l'abstrait, l'imité pour ainsi dire à sa manière.

### PROP. XXXV.

— *L'ordre de complémentarité s'étend sur un domaine plus vaste que l'ordre de composition et présente en effet un caractère synthétique, mais il n'a pas une portée véritablement dialectique.*

L'ordre de complémentarité évite quelques-uns des périls de l'ordre de composition. Il n'est pas seulement un ordre de fabrication, car il n'est pas imposé par l'esprit au réel, il traduit seulement la démarche par laquelle le réel lui-même se fait. En ce sens il est plus véritablement génétique que l'ordre de composition ; il n'accepterait pas d'être renversé pour nous découvrir l'ordre analytique qui était le point d'aboutissement et la raison d'être de l'ordre de composition. Et, par opposition à l'ordre de composition où l'esprit est présent dans l'enchaînement des différents termes et en reste indépendant en ce sens que, s'il en est l'artisan, il n'en reçoit aucun enrichissement, ici l'esprit est en marche avec le réel et effectue la même ascension. Mais l'esprit, [cette fois], se trouve naturalisé, alors qu'il ne l'était pas dans la méthode de composition : il se trouve, en un [83] certain sens, confondu avec son objet. Et l'on peut se demander, comme on l'a fait souvent : 1° si l'abstrait n'est pas posé d'abord comme une condition logique de l'application de la méthode plutôt que par une exigence ontologique ou historique ; 2° si le sens même de ce développement exprime une nécessité qui lui est véritablement immanente, ou s'il n'est pas retrouvé en quelque sorte rétrospectivement, avec des éléments empruntés à l'histoire et entre lesquels on établit des articulations arbitraires ; 3° si la négation, [dont le rôle est] si favorable à une description où l'ordre des choses apparaît comme une suite de phases, dont la succession produit un rythme qui finit par avoir la nécessité même d'une cadence sonore, n'est pas introduite ici comme une sorte de rappel d'une infinité toujours présente qui ne se laisse pas oublier et qu'il nous appartiendrait, par conséquent, d'analyser plutôt que d'essayer de l'actualiser dans un développement qu'elle viendrait elle-même toujours ranimer et qui n'aurait jamais de terme. La posi-

tivité apparente de la négation n'est que la positivité d'une affirmation pure, dont toutes les affirmations particulières expriment, sans qu'on ait besoin de l'artifice de la négation, la diversité des aspects qui restent tous solidaires. On remarquera qu'il y a ici un rôle de la négation comparable à celui qu'elle joue dans la théorie de la réflexion, c'est-à-dire au seuil de la méthode de composition, telle qu'elle a été définie par Descartes : celui-ci la bloque, pour ainsi dire, au début de la recherche, pour découvrir l'activité autonome du sujet pensant ; Hegel la réintroduit à chaque étape de la recherche pour lui permettre de progresser. On remarquera, d'une manière générale, sur la négation, que c'est un instrument éminemment méthodologique dont l'emploi dépend d'un acte du vouloir, là où l'affirmation suppose toujours une application du sujet au réel, une connivence avec lui. Mais cette méthode n'a pas un caractère véritablement dialectique, s'il est vrai que la méthode dialectique, au lieu d'envelopper toutes les formes de l'être dans un nécessitarisme logique, se place au cœur de [celui-ci], c'est-à-dire dans l'exercice même de sa liberté, pour la mettre en rapport avec tous les aspects de l'univers qui la conditionnent ou qu'elle détermine. La supériorité de la méthode de complémentarité sur toutes les autres, c'est que c'est la seule sans doute qui puisse mettre en jeu une puissance interne de réalisation. Seulement il est peut-être contradictoire de la mettre en jeu dans un temps même logique. Toute création *ex nihilo* est intemporelle. Et le monde tel qu'il est pour nous ne peut se constituer qu'à l'échelle de la participation.

[84]

#### PROP. XXXVI.

— *Le caractère commun de ces trois méthodes c'est qu'elles procèdent du minimum d'être au maximum d'être.*

Ces trois méthodes ont également pour ambition de montrer comment tous les modes du réel peuvent être échelonnés entre le minimum d'être et le maximum d'être. Ainsi on se donne l'illusion de passer du néant à l'être, ce qui est l'acte suprême de la création, ou du moins d'en approcher dans la mesure même où nos forces le permettent. Dans la méthode d'inclusion, où il semble que le tout soit présupposé par la démarche logique qui l'analyse, cette genèse

n'est qu'une genèse purement idéale. Dans la méthode de composition, c'est une genèse idéale, mais qui cherche à coïncider avec la genèse réelle, et permet d'agir sur elle pour en infléchir le cours. Dans la méthode de complémentarité, les exigences de la raison et les exigences de l'être ne peuvent plus se distinguer : les deux ordres se recouvrent. Toutes trois, par une sorte de progrès continu, légifèrent pour un sujet qui essaie de retrouver l'ordre qui existe dans le réel, tel qu'il subsisterait si lui-même en tant que sujet venait à disparaître, ou encore, ce qui revient au même et accuse le paradoxe, s'il était lui-même un sujet dépourvu de lien avec le sujet psychologique, soit que le sujet transcendantal soit élevé jusqu'à l'absolu, soit que le sujet absolu rompe tout rapport avec le sujet transcendantal.

#### PROP. XXXVII.

— *Le caractère original de la méthode dialectique, c'est de partir de la conscience elle-même, considérée dans ce jeu intérieur dont nous avons montré qu'il est la condition de possibilité de tout ce que nous pouvons connaître.*

La réflexion nous a montré, comme elle l'avait montré à Descartes, qu'il faut remonter au sujet pour rendre compte du donné ; non point que ce donné soit aboli, mais il ne reçoit sa signification que par son rapport avec le sujet. De ce sujet posé d'abord, on va donc essayer maintenant de tirer les différents aspects du donné, non point simplement pour les poser à nouveau tels qu'ils nous étaient d'abord donnés, mais pour en poser le sens, maintenant que nous savons la manière même dont ils peuvent être posés. L'idée même de cette position, comme on l'a montré dans la proposition [XLV du liv. I<sup>er</sup>], est ambiguë : car on peut poser tout le réel en supposant qu'il précède l'acte [85] qui le pose, bien que cet acte puisse influencer sur la manière même dont il s'offre à notre pensée ; alors nous dirons que nous le posons comme spectacle. Et on peut le poser comme si on le créait par l'acte qui le pose. Ce qui permet d'opposer l'idéalisme et le réalisme. Mais nous n'avons à cet égard aucun préjugé. Et nous pourrions distinguer dans le sujet, s'il y a lieu, différents modes de position du réel, comme s'il disposait à la fois d'une

activité spectaculaire et d'une activité créatrice. Car nous savons que le sujet n'est pas simple, et c'est même parce qu'il n'est pas simple qu'il suffit à soutenir la diversité infinie des aspects du réel, dont le propre de la méthode est de montrer quelle est la corrélation qu'ils peuvent avoir avec lui.

### PROP. XXXVIII.

— *Il n'y a que des problèmes particuliers, qui sont tous posés par l'expérience de la vie ; on ne peut les résoudre qu'en définissant leurs relations avec les autres éléments de l'expérience.*

Il faut dire, non pas sans doute du monde, qui demande toujours à être pensé, mais de l'être dans sa totalité, qu'il ne peut pas être considéré comme un problème. Car on peut dire qu'il se fait lui-même, avant de s'être posé comme un problème. Tous les problèmes lui sont intérieurs. Et pour qui serait-il un problème ? Pour un être particulier qui en fait partie et qui le prendrait comme objet ? Mais en vue de quelle fin, sinon de le connaître ? Ce qui est, en effet, une fin particulière parmi beaucoup d'autres. Peut-être pourrait-on dire que tous les problèmes sont posés par l'expérience de la vie, ou encore qu'ils expriment les exigences propres aux différentes fonctions de la conscience dès qu'elles commencent à s'exercer, de telle sorte que tous les problèmes sont en effet des problèmes particuliers. Et ils ne comportent pas d'autre solution que la mise en rapport de chacun des éléments de l'expérience avec tous les autres selon leur ordre synoptique ou hiérarchique.

### PROP. XXXIX.

— *Le centre de la méthode réside dans une certaine relation qui doit s'établir entre l'homme et le sujet ou entre l'activité de participation et l'activité créatrice.*

La méthode est l'œuvre de l'homme, mais l'homme en assumant la vocation de sujet s'oblige à établir, entre les différentes [86] formes de subjectivité, une subordination qu'il doit s'engager à maintenir dans toutes les opérations qu'il accomplit. Il dépend de lui de

la faire régner, il n'y parvient que dans le temps, et par une série d'obligations qui constituent précisément la méthode. Elle trace à l'homme le chemin qu'il doit suivre pour qu'il puisse remplir adéquatement son rôle de sujet.

On pourrait expliquer la même idée d'une manière un peu différente. Pour qu'une méthode soit possible, il faut qu'il y ait toujours un intervalle entre celui qui l'applique et l'objet auquel il l'applique : ainsi nous venons de parler d'un intervalle entre l'homme et le sujet.

On pourrait aussi, en utilisant une distinction antérieure [Prop. XV ci-dessus], dire que la méthode suppose un intervalle entre l'activité réflexive et l'activité créatrice ; elle cherche à les rejoindre, elle n'y réussit que si elle décrit tout le réel qui remplit l'intervalle, c'est-à-dire le monde, mais de telle manière toutefois que l'activité réflexive, cherchant à le réduire, vienne coïncider avec l'activité créatrice, dont le rôle était de le produire. De là viennent, d'une part, non seulement tous les efforts par lesquels on veut que la méthode soit une véritable reconstruction du réel, mais encore le schème classique de toutes les méthodes que l'on réduit à une analyse qui doit se changer en synthèse, à une induction qui, quand elle est arrivée à son terme, se convertit en déduction.

#### PROP. XL.

— *Le sujet peut être mis hors du monde mais non point hors de l'être.*

On comprend bien que l'on puisse mettre le sujet hors du monde, pour qu'il puisse penser le monde. Or dans la hiérarchie des sujets, le sujet psychologique est dans le monde pour le sujet transcendantal, et le sujet transcendantal dans le monde pour le sujet absolu. Mais la relation des trois sujets l'un avec l'autre n'appartient pas au monde considéré en tant que monde donné et constitué par des phénomènes, bien que le sujet ne puisse être posé que par rapport à lui et pour le soutenir, ce qui a incliné les philosophes à poser ce sujet comme purement formel. C'est lui, au contraire, qui pose sa propre existence comme condition même de l'existence de toutes les choses



qui peuvent être posées, et qui ne le sont que par lui et pour lui, c'est-à-dire comme phénomènes.

[87]

#### PROP. XLI.

— *Les trois aspects du sujet expriment une échelle de participation, et, quand on s'élève de l'un à l'autre, celui-ci devient un objet pour celui-là.*

Le sujet peut être considéré sous trois aspects différents : car en tant qu'il exprime une certaine perspective que nous avons sur le monde, il est lui-même dans le monde comme le centre même de cette perspective : à ce moment-là, il devient un objet parmi tous les autres. Mais le monde devient lui-même alors une expérience commune à tous, et, en tant que sujet transcendantal, il est l'auteur de cette expérience, comme il était l'auteur, en tant que sujet psychologique, de la perspective individuelle qu'il prenait sur le monde. Mais comme le sujet psychologique s'inscrit lui-même dans l'activité transcendantale qu'il détermine, le sujet transcendantal s'inscrit dans un sujet absolu auquel il participe selon des lois générales qui sont communes à tous les sujets psychologiques. Et c'est pour cela que, comme le sujet individuel devenait un objet parmi les objets quand on le référait au sujet transcendantal, le sujet transcendantal devient une idée parmi les idées quand on le réfère au sujet absolu.

[88]

## Manuel de méthodologie dialectique

### Livre II. La méthode

# Chapitre III

---

## LA DIALECTIQUE COMME ANALYSE CRÉATRICE

### PROP. XLII.

— *L'analyse commence toujours suivant une ligne d'intérêt déterminée, et se poursuit selon des lignes d'intérêt divergentes ayant pour origine chaque révélation nouvelle de l'analyse.*

[Retour à la table des matières](#)

Il ne suffit pas de considérer toute découverte comme un effet de l'analyse. L'important, c'est de savoir comment l'analyse commence. Mais si le tout, auquel l'analyse s'attaque (dans un acte qui est un acte de participation plutôt qu'un acte de division), nous demeure toujours présent, et si tous les éléments qui le forment sont solidaires, il n'y a pas un commencement absolu valable pour toutes les consciences. Chacune d'elles suit une certaine ligne d'intérêt, au bout de laquelle l'attention détache une donnée corrélatrice de l'opération qui la libère. Et ce premier effet de l'analyse suscite un nouvel intérêt, qui engage l'attention dans une voie divergente ; il ne semble y avoir ici de l'arbitraire que parce qu'on ne classe pas les différents intérêts qui peuvent aiguiller le mouvement de la conscience : l'intérêt de l'implication déductive en est un, mais il y a aussi l'intérêt d'une diffusion ou d'un approfondissement émotif, d'un accroissement de puissance, etc. Pour réserver à l'un d'eux toute l'énergie de la conscience, il faut combattre tous les autres qui se

trouvent toujours associés avec lui dans toutes les démarches concrètes de notre vie. L'essentiel est donc, dans l'application de la méthode, de définir exactement la ligne d'intérêt que l'on veut suivre.

[89]

### PROP. XLIII.

— *Toutes les connaissances particulières forment un tout où règne une solidarité circulaire.*

La réversibilité de l'analyse et de la synthèse n'est elle-même qu'un signe de la solidarité circulaire de toutes nos connaissances : chacune de ces opérations est définie par notre souci soit d'atteindre l'élément ultime (opération ou donnée) qui termine l'analyse, soit de retrouver, en partant de cet élément et en le composant avec lui-même, les effets d'une analyse moins poussée sur lesquels s'était tour à tour arrêtée notre attention avant de l'atteindre. La synthèse apparente ici n'est rien de plus que la relation établie à rebours entre les opérations successives par lesquelles l'analyse s'est poursuivie. Mais l'analyse ne poursuit pas nécessairement le simple. Toute espèce d'analyse dégage dans le réel un aspect, une perspective, dont nous savons bien que ni l'un ni l'autre ne se suffisent, bien qu'ils nous permettent également de retrouver, en le prenant comme point de départ, avec les autres aspects, toutes les autres perspectives que nous pouvons isoler à l'intérieur du réel.

### PROP. XLIV.

— *L'analyse ne consiste pas à séparer les parties constitutives d'un Tout, mais à les faire apparaître de telle manière que ce Tout même se constitue comme tout.*

À première vue, rien de plus stérile que l'analyse, puisqu'elle consiste, semble-t-il, à isoler dans un Tout des parties qui s'y trouvent déjà. Mais en fait, il n'en est pas ainsi. L'analyse est créatrice. Et les parties ne sont présentes dans le tout qu'en puissance, et non

pas en acte. Chaque opération de l'analyse est originale : elle est une invention ; elle est un produit de la liberté, et pourrait ne pas avoir lieu. L'analyse est, si l'on peut dire, l'Analyse de l'acte pur telle qu'elle est réalisée par la participation. Chacune des opérations de la participation, étant incomplète, appelle une donnée qui lui répond. Et le tout est postérieur à l'analyse, au lieu de lui être antérieur : elle contribue à le former plutôt qu'elle ne le suppose. Mais c'est un tout toujours ouvert, en ce sens que de nouvelles opérations d'analyse font apparaître en lui sans cesse de nouvelles richesses.

[90]

#### PROP. XLV.

— *La corrélation entre les opérations et les données se retrouve dans l'analyse, qui est indivisiblement en nous une analyse de nos puissances et hors de nous une analyse des choses.*

L'analyse est elle-même une opération de l'esprit, mais elle ne subsiste pas isolément, elle fait toujours apparaître une donnée qui en est corrélatrice. L'esprit, naturellement tourné vers l'objet, pense qu'une opération toujours identique fait apparaître dans le monde des choses toujours différentes. Mais en réalité les opérations de l'esprit ne sont jamais les mêmes, et elles diffèrent les unes des autres comme les données mêmes auxquelles elles s'appliquent, soit comme le pense l'empirisme, qu'elles épousent la forme de ces données, soit, comme le pense l'idéalisme, qu'elles la produisent. Mais aucune de ces deux conceptions ne peut expliquer la corrélation des opérations et des données, qui est d'une nature un peu différente : car l'opération appelle la donnée, au lieu de la supposer. Mais pourtant elle ne la crée pas, puisque la donnée exprime dans le monde cela même qui manque à l'opération. Seulement il ne faut pas croire que l'analyse porte sur un monde préexistant où elle [se borne à] découper des données : et même on ne peut pas se contenter de penser que ces données traduisent seulement le contour de l'opération. Car l'opération, dès qu'elle commence à s'accomplir, est elle-même l'analyse de la puissance indivisée du moi. De telle sorte que c'est l'analyse même de cette puissance qui suscite l'analyse du réel en

données différentes, et qui les fait pour ainsi dire éclore, pour qu'elles viennent répondre à la diversité de nos opérations.

#### PROP. XLVI.

— *Cette analyse fait apparaître la triple diversité des consciences, des idées et des choses.*

L'analyse qui soutient toutes les autres et qui les rend possibles, c'est celle qui fait apparaître dans le monde une multiplicité de consciences différentes. Mais inversement, il faudrait dire que c'est chaque conscience particulière qui est l'instrument même de toute analyse. De telle sorte qu'elle est elle-même cause et effet de l'analyse, ce qui apparaîtra comme moins surprenant si l'on n'oublie pas qu'elle-même ne peut se constituer que par une participation du moi individuel à l'esprit pur. On peut maintenant faire correspondre la multiplicité des idées à [91] une analyse effectuée par le moi transcendantal, la multiplicité des choses à une analyse effectuée par le moi individuel. Mais, en fait, la diversité des idées et des choses, si on retrouve dans les premières l'opération qui les pense et dans les secondes les sensations par lesquelles elles se révèlent à nous, ne fait rien de plus que traduire la corrélation de l'opération et de la donnée.

#### PROP. XLVII.

— *La méthode n'a de sens que pour un sujet, mais il faut qu'elle puisse être pratiquée par tous les sujets.*

Le propre de la méthode, c'est d'être un chemin [Prop. XXVI ci-dessus], le chemin selon lequel un sujet se propose de parcourir, selon un ordre réglé, tous les domaines de l'être en découvrant les connexions qui les unissent. Et même on peut dire que le caractère propre de la méthode, c'est d'être une sorte de relation entre l'activité de la conscience finie et la totalité de son objet possible. Que cette relation implique une règle, c'est le signe à la fois des exigences de notre esprit et de sa subordination nécessaire au tout

qu'il cherche à explorer. Cependant la méthode est toujours un choix opéré par une liberté, et même on peut concevoir que, dans la méthode, les dispositions du sujet individuel puissent entrer en considération : aussi voit-on chaque homme, contre l'avis de Descartes, adopter jusqu'à un certain point une méthode qui lui est propre. Pourtant, on entend en général par méthode des règles qui peuvent convenir non pas seulement à tel sujet, mais au sujet en général. Ou du moins on ne retient dans la méthode que des règles qui peuvent être pratiquées par tous, bien qu'il puisse appartenir à chacun de les préciser dans leur mise en application par une méthodologie individuelle.

### PROP. XLVIII.

— *Comme le monde sensible remplit l'intervalle entre le sujet individuel et le sujet transcendantal, et le monde des idées l'intervalle entre le sujet transcendantal et le sujet absolu, le monde des valeurs remplit l'intervalle entre le sujet individuel et le sujet absolu.*

Il ne faut pas oublier que le sujet transcendantal n'est qu'un intermédiaire entre le sujet individuel et le sujet absolu. Mais l'existence n'appartient qu'à celui-ci et à celui-là. Il faut donc les mettre en rapport immédiat l'un avec l'autre, et non pas seulement [92] par l'intermédiaire de l'idée. C'est là le rôle joué par la valeur. Dans la valeur, chaque chose, chaque pensée, chaque action s'absolutise. Elle apparaît comme l'objet d'une volonté suffisante qui se trouve, pour ainsi dire, comblée par elle. Le sujet cesse d'être un individu isolé, il n'est plus un être fini en général, c'est-à-dire un abstrait, mais il acquiert, dans le monde, en lui-même et dans son rapport avec tous les objets auxquels il s'applique, une signification qui l'élève au-dessus de lui-même, le justifie et l'éternise.

### PROP. XLIX.

— *Le sujet est une sorte de foyer d'où rayonnent un ensemble d'opérations en connexion mutuelle, qui doivent permettre de dériver tous les aspects de l'expérience réelle ou possible.*

L'esprit s'est toujours laissé séduire par l'ambition de tirer de lui-même la représentation du monde. Et c'est la chimère de cette entreprise qui a conduit les philosophes à opposer toujours une matière à une forme [Prop. XXIII ci-dessus]. Mais cette ambition devait échouer, surtout faute d'une étude assez approfondie de la nature du sujet. Car s'il était une pure activité créatrice, on voit mal pourquoi il aurait besoin de créer un monde, et pourquoi ce monde serait tel et non pas autre, pourquoi il ne serait point l'objet d'un caprice arbitraire. Mais si le sujet comporte nécessairement une union inséparable de l'individu, de la raison et de l'esprit absolu, alors on comprend sans peine pourquoi la simple relation mutuelle entre ces trois aspects du sujet doit produire, non pas sans doute l'expérience concrète qui ne peut pas être plus déduite que l'existence même du sujet, et qui lui est corrélatrice, mais les conditions de possibilité de cette expérience, à l'échelle des valeurs, des concepts, ou des qualités sensibles. C'est que le sujet est un foyer d'où rayonnent une pluralité d'opérations interdépendantes qui, par leur relation mutuelle, permettent de définir les différents domaines de l'expérience.

### PROP. L.

— *Notre inscription dans le monde ne peut être réalisée que par la distinction entre les trois modes de la subjectivité.*

Il est évident que si nous n'étions rien de plus qu'une partie du monde, nous n'en pourrions rien savoir. Cette connaissance ne pourrait être acquise que par un être qui surplomberait le monde et qui ne serait plus nous-même. Or, nous embrassons [93] le monde dans une perspective qui n'est qu'individuelle, et celui qui ne la dépasse pas s'enferme lui-même dans un idéalisme solipsiste. Mais, en même temps, nous nous pensons nous-même en tant que nous avons sur le

monde une perspective individuelle, et que nous sommes par rapport au monde un centre de référence unique et privilégié : par là et en même temps nous pensons aussi les autres êtres, qui sont pour nous des centres de référence différents. Alors nous pouvons nous penser nous-même comme faisant partie d'un monde considéré non pas comme une pluralité d'objets, mais comme une pluralité de consciences. Le sujet en général exprime donc déjà l'unité du monde en tant qu'elle n'est pas rompue par la diversité des perspectives individuelles. Seulement, pour que l'unité de ce monde ne soit pas purement abstraite, il faut que toutes ces consciences réelles soient, non seulement semblables entre elles, mais encore unies dans la commune participation d'une subjectivité absolue.

#### PROP. LI.

— *L'idée, le concept et la catégorie expriment l'opération du sujet transcendantal dans son triple rapport avec le sujet psychologique, avec le sujet absolu ou avec lui-même.*

Rien de plus difficile [Prop. IX ci-dessus] que de distinguer le sens des trois termes : idée, concept et catégorie, que l'on confond presque toujours. L'idée est l'objet propre du sujet transcendantal, qui exprime la distance entre l'activité qu'il exerce et l'activité du sujet absolu : dans l'intervalle apparaît l'idée, par laquelle le sujet absolu révèle au sujet transcendantal l'infini même de son acte comme une donnée qui le dépasse toujours, et qu'il n'a jamais fini d'épuiser. Mais l'idée n'est pas le concept ; celui-ci, c'est la définition ; elle n'a de sens que par rapport à l'expérience et elle exprime une construction abstraite qui se réfère, soit directement soit indirectement, à l'expérience du sujet psychologique, comme on le voit dans le concept mathématique et dans le concept empirique. La catégorie elle-même est la loi selon laquelle agit le sujet transcendantal sans me faire connaître aucun objet, idée, ni concept : elle exprime les conditions absolument générales de la participation et fournit les modes par lesquels je puis penser l'expérience. Mais un même terme peut servir à désigner une idée, un concept ou une catégorie. Il y a ainsi une idée de l'espace, que Malebranche par exemple a essayé de saisir sous le nom d'étendue intelligible, un concept [94]



mathématique de l'espace défini par des postulats, et une catégorie de l'espace qui résulte de l'acte même par lequel, pour penser l'expérience, nous sommes astreints à distinguer toujours, en fait comme en droit, des parties simultanées et extérieures les unes par rapport aux autres. Ici c'est l'activité du sujet transcendantal, qui se définit elle-même comme la liaison du sujet absolu et du sujet psychologique, qui permet à l'un de participer à l'autre. Il crée les conditions qui permettent au sujet absolu de se donner au sujet empirique comme une immense donnée dans laquelle il est lui-même situé. L'idée exprime donc l'opération du sujet transcendantal en tant qu'elle regarde vers le sujet absolu ; le concept, la même opération en tant qu'elle regarde vers l'expérience du sujet psychologique ; et la catégorie, en tant qu'elle les joint, c'est-à-dire exprime la fonction propre du sujet transcendantal dans son rapport avec lui-même.

## PROP. LII.

— *La dialectique ascendante appelle une dialectique descendante qui est d'une autre nature et dont on ne peut pas dire qu'elle la recouvre.*

La description que nous avons faite de la réflexion [liv. I<sup>er</sup>] correspond assez bien à ce que l'on peut appeler une dialectique ascendante. Le propre de cette dialectique étant de remonter du conditionné jusqu'à ses conditions, il faut que ces conditions soient hétérogènes au conditionné. Aussi peut-on dire qu'elle remonte toujours de l'objet au sujet, et qu'il est impossible qu'elle s'élève plus haut. Elle nous a conduit, pour consommer la théorie du sujet, à distinguer entre le sujet psychologique, le sujet transcendantal et le sujet absolu en montrant quels sont les rapports qui les unissent. Mais si maintenant nous descendons, il est évident que la dialectique qui part du sujet ne peut plus recouvrir les étapes de la dialectique qui partait de l'objet. Car la dialectique ascendante cesse de s'intéresser à l'objet, elle se borne à en poser les conditions ; et en un certain sens, c'est une dialectique du sujet qui ne retient que la différence entre ses modes ou ses degrés. La dialectique descendante, au contraire, s'intéresse à l'objet ; elle est tenue de déterminer son essence. On

n'est pas frappé, par conséquent, par cette objection, que la dialectique descendante serait stérile puisqu'elle n'aurait pas d'autre avantage que de nous faire retrouver ce que la dialectique ascendante nous avait déjà découvert successivement, puisque ces deux dialectiques ont chacune leur caractère original et qu'aucune d'elles ne peut tenir le rôle de l'autre. Car on dit qu'il est facile de remonter de l'objet à ses conditions, mais ces conditions [95] étant posées, qu'est-ce qui nous autorise, sinon le fait lui-même, à déclarer que tel conditionné est en effet réalisé ? Mais le propre de la dialectique descendante, c'est précisément de nous montrer pourquoi le sujet étant ce qu'il est, sa constitution interne étant établie, il faut que le monde nous apparaisse aussi comme étant ce qu'il est. Non point qu'il apparaisse comme une suite nécessaire, un système logique bloqué qui découle impitoyablement d'un principe absolu auquel la dialectique ascendante nous aurait permis de parvenir. Ou s'il peut y avoir place dans ce système pour la contingence et la liberté, du moins cette place devra-t-elle être fixée. En réalité, nous savons bien que la dialectique ascendante tout entière n'est faite que pour préparer une dialectique descendante. Tel est le sens naturel de toutes les demandes d'explication que nous formulons ; et nous nous intéressons moins à la manière dont les choses peuvent être réduites qu'à la manière dont elles peuvent être produites.

### PROP. LIII.

— *La dialectique descendante prend comme point de départ l'activité constitutive du sujet en la définissant comme une participation.*

Il n'est pas nécessaire de prendre comme origine de la dialectique descendante la distinction que la réflexion a établie entre le sujet psychologique, le sujet transcendantal et le sujet absolu, bien que ces distinctions doivent se retrouver dans le détail de l'analyse. Au point où nous en sommes, il suffit de définir la conscience comme réalisant la participation du sujet psychologique au sujet absolu par le moyen du sujet transcendantal. Le sujet transcendantal appartient par conséquent lui-même au monde de la participation. La dialectique descendante va donc avoir pour objet de suivre les différentes

étapes selon lesquelles la participation pourra se réaliser. On pourra distinguer d'une part des conditions de possibilité abstraites que l'on peut appeler les catégories, et d'autre part les objets réels dont elle détermine pour nous l'apparition et qui offrent pour ainsi dire un contenu soit à la pensée, soit au vouloir.

#### PROP. LIV.

— *L'activité de participation s'exprime d'abord sous la forme d'une distinction entre l'opération et la donnée.*

Du moment que l'activité de la conscience est définie comme une activité de participation et que pourtant cette activité est elle-même indivisée, il est inévitable qu'une séparation [96] s'introduise en elle entre l'opération qu'elle accomplit en effet et ce qui la déborde, qui, étant opération dans le sujet absolu, ne peut se manifester, dans le sujet transcendantal ou dans le sujet psychologique, que sous la forme d'une donnée en rapport avec cette opération : comme on le voit quand on considère soit les idées, soit les choses.

Telle est la distinction fondamentale par laquelle la conscience se définit et que l'on doit retrouver dans toutes ses opérations. C'est quand elle est surmontée que se produit la découverte [cf. liv. III]. Ce qui n'est pas un retour à l'indivision, puisque dans la découverte nous aurons affaire à une correspondance déterminée entre l'opération et la donnée, au lieu qu'antérieurement à leur division, elle n'était rien encore, ce qui montre assez que, si la dialectique est une analyse, c'est du moins une analyse créatrice. Le caractère original de cette distinction, c'est de permettre au moi lui-même de se constituer par un rapport entre les deux termes qui fonde sa liberté, bien que, dans son opération, il n'y ait rien qu'il ne puise au-dessus de lui, et rien, dans la donnée, qu'il soit capable de créer de toutes pièces et qu'il ne semble recevoir du monde.

## PROP. LV.

— *Dans la même opération une distinction peut être établie sur le plan logique entre la possibilité et la réalité.*

Cette distinction entre l'opération et la donnée se présente sous une autre forme quand on se place au point de vue logique. Alors nous pouvons dire du monde des données qu'il est un monde réel. Et l'opération exprimera seulement par rapport au réel sa possibilité. Les notions ici se présentent, d'ailleurs, sous une forme complexe, et un grand nombre de relations s'y trouvent en quelque sorte imbriquées : une chose nous paraît réelle quand, en elle, nous considérons la donnée de préférence à l'opération, et possible quand nous fixons le regard sur l'opération plutôt que sur la donnée. C'est ainsi que l'idée est une réalité par rapport à l'acte de l'entendement qui en exprime la possibilité, mais que, si nous la considérons, sous sa forme globale, comme un acte de pensée, elle est un possible par rapport à la chose elle-même, que l'on peut considérer comme l'objet d'un tel acte. Il n'y a point jusqu'au [sujet] psychologique qu'il ne faille considérer comme réel si l'on regarde son contenu auquel notre attention s'applique, et comme possible si on le met en rapport avec quelque changement physique qu'il prépare ou qu'il traduit. [97] Ainsi se justifie cette idée que le possible et le réel sont l'un et l'autre des modes de l'être, ou, comme on le dit aujourd'hui, des *régions* ou des *domaines* de l'être, loin que le possible soit antérieur à l'être et le détermine, comme une sorte de degré intermédiaire entre l'être et le néant. Mais cet intermédiaire n'est rien. Le problème du rapport entre le réel et le possible porte sur le rapport entre deux modes de l'être, et les critiques symétriques de Bergson contre la conception classique de l'être et du possible doivent être admises sans restrictions : à savoir que le néant, c'est l'être raturé, et le possible, le réel mis en question, dans les deux cas des idées qui font également partie du domaine de l'être.

## PROP. LVI.

— *Dans l'opération une distinction doit être établie sur le plan psychologique entre son aspect spectaculaire par lequel elle appréhende la donnée en tant que donnée et son aspect créateur par lequel elle contribue à le produire ou du moins à le modifier, c'est-à-dire entre l'entendement et la volonté.*

L'opération demeure toujours en corrélation avec la donnée. Mais cela est possible de deux manières. Car la donnée exige d'être appréhendée en tant que donnée : alors, nous avons affaire à toutes les opérations de l'entendement en prenant cette expression au sens large, c'est-à-dire en l'étendant de la perception la plus élémentaire à la pensée la plus abstraite (ceci est indépendant du détail de l'opération, qui peut n'aboutir à la présentation du spectacle que grâce à un jeu de conventions ou de constructions qu'elle y incorpore d'une certaine manière). Et cette opération est elle-même voulue, puisque l'attention est peut-être son acte essentiel. Mais la volonté ne se réduit pas à la création du spectacle ; cette donnée nous demeurerait extérieure et hétérogène si elle n'était que contemplée. Il faut encore que nous puissions la rendre nôtre en lui imposant notre marque — non pas que nous puissions la créer de toutes pièces (car si nous avions ce pouvoir, nous n'aurions pas besoin de la créer et il n'y aurait pas pour nous de donnée), mais en la modifiant : ce qui est le rôle propre de la volonté. Partout où elle agit, elle change la face du monde ; et c'est parce qu'elle est limitée qu'elle ne peut pas agir autrement ; mais elle n'agirait pas si ce monde ne lui était pas connu d'abord par l'entendement. L'opposition de l'entendement et de la volonté correspond à la distinction entre le monde, en tant qu'il n'est pas notre œuvre et que nous pouvons seulement nous [le] représenter parce qu'il exprime la [98] disproportion de notre activité propre et de l'activité créatrice, et le monde en tant qu'au lieu d'exister sans nous, il dépend de nous pourtant et subit sans cesse notre action.

**PROP. LVII.**

— *L'action du vouloir s'étend sur le monde des choses et non pas sur le monde des idées, mais pour imposer précisément au monde sensible la marque de l'idée.*

Les idées, exprimant la relation du sujet transcendantal et du sujet absolu, surpassent nécessairement l'activité volontaire qui, dans le sujet transcendantal, exprime sa relation avec le sujet psychologique. La volonté sans doute nous enracine dans l'être et nous fait d'abord l'auteur de notre être propre par une sorte de rapport avec l'absolu que nous ne pouvons pas trouver au même degré dans l'intelligence, puisqu'elle est représentative de l'être en tant qu'il n'est pas nous : telle est la différence entre contempler et agir. Mais s'il y a plus de profondeur ontologique dans l'engagement volontaire, il y a plus de hauteur dans l'objet auquel s'attache la contemplation. Car la volonté incarne l'absolu, tandis que la contemplation le regarde. Telle est la raison pour laquelle la volonté est toujours tournée vers le monde sensible, dans lequel elle est astreinte à prendre place. Elle n'agit donc pas sur le monde des idées, bien que ce soit en lui qu'elle puise tous ses motifs d'action. Et comme le monde sensible exprime précisément l'aspect le plus concret et le plus individuel du monde mais aussi le plus limité, il est évident que c'est à lui qu'elle doit s'attacher et qu'en vertu de son origine même, elle ne peut que le relever et chercher à lui imposer la marque de l'idée. Mais l'esprit agit cependant tout entier dans chacune des régions de l'être, et telle est la raison pour laquelle la contemplation, elle aussi, cherche à relever le sensible jusqu'au niveau de l'idée : c'est alors la contemplation proprement esthétique.

## PROP. LVIII.

— *L'opposition du possible et du réel permet une conversion réciproque de chacun de ces deux termes dans l'autre, qui coïncide avec la distinction de l'entendement et du vouloir.*

L'opposition du possible et du réel permet d'établir à l'intérieur du sujet une circulation dont on peut dire qu'elle est sa vie elle-même, considérée dans ses rapports avec le monde. Il y a en effet entre le possible et le réel une double conversion, telle que, si nous partons du réel, c'est le possible que nous cherchons [99] à atteindre. C'est au moment de l'atteindre que nous disons que nous le pensons : telle est en effet la fonction propre de l'entendement. Inversement, nous ne pouvons pas mettre en question le réel autrement que par le possible, et alors c'est de ce possible que nous partons pour essayer de le réaliser : telle est en effet la fonction propre de la volonté. Nous ne pouvons ni les confondre, ni les séparer. Et l'on peut dire que nous ne remontons du réel à sa possibilité (c'est-à-dire nous ne le pensons) qu'afin précisément de pouvoir agir sur lui, et, en contribuant à le produire, nous produire aussi nous-même.

## PROP. LIX.

— *Il est inévitable que la méthode suive ce double mouvement, et, par conséquent, qu'elle soit à la fois une méthode de la connaissance et une méthode de la pratique.*

Au point où nous sommes parvenus, et bien que la méthode philosophique soit une méthode proprement théorique, nous pouvons dire qu'elle enveloppe en elle à la fois les problèmes de la connaissance et les problèmes de la conduite. Une méthode pour penser est une méthode pour agir. Une méthode d'action est aussi une certaine méthode de pensée. C'est que ces deux problèmes sont inséparables. D'abord, on peut dire que la connaissance enveloppe en elle le vouloir qui ne peut prendre place dans la dialectique que par elle, mais aussi que la connaissance suppose le vouloir et ne s'exerce que grâce à lui. Mais il y a plus : la connaissance et le vouloir nous mon-

trent les deux aspects complémentaires par lesquels la participation se réalise ; ce qui manque à l'un, c'est l'autre qui le lui donne ; nous contemplons ce qui dépasse notre vouloir, nous voulons cet être de nous-même et du monde et des rapports de nous-même et du monde, que la pure contemplation est incapable de nous donner. Et c'est pour cela qu'à chacune des étapes de la dialectique, nous avons à définir l'indépendance relative et les modes de connexion entre l'entendement et le vouloir.

### PROP. LX.

— *La distinction entre les trois modalités du sujet se réalise par la participation, qui implique une double opposition de l'opération et de la donnée, et de la possibilité et de la réalité.*

Si le « je » n'est qu'un médiateur entre le « moi » et le « soi », on comprend sans peine que la distinction des trois modes du sujet soit destinée uniquement à justifier la participation de l'être individuel à l'être absolu. Si on réduit la participation [100] à deux termes, elle implique un participant et un participé. Le participant, c'est l'opération même par laquelle la participation se réalise : elle se produit toujours à l'échelle du « je » ; quant au participé, il est *acte* au niveau du sujet absolu, et il est *donnée* au niveau du sujet individuel. C'est pour cela encore que la participation, en tant que telle, suppose toujours l'opposition entre une opération et une donnée. Mais de la même manière on dira qu'elle suppose toujours une opposition entre la possibilité et la réalité, que la possibilité se livrera toujours au niveau du « je », et qu'au-delà de la possibilité, il y a l'absolu qui est l'être où elle puise, comme il y a l'actualisation de cette possibilité dans l'individu, qui constitue la réalité.



## PROP. LXI.

— *La réflexion n'est rien de plus que la possibilisation du réel.*

Il est évident que la réflexion est l'acte par lequel le sujet prend possession de lui-même, c'est-à-dire de sa subjectivité, et de l'activité qui lui est propre, en entendant par là une activité que le moi peut dire sienne, c'est-à-dire dans laquelle il ne subsiste aucun élément passif ou étranger, qu'il pénètre tout entière et qu'il peut justifier par des raisons. Or cette activité se découvre et conquiert son indépendance en se séparant du réel tel qu'il lui est donné, ce qui ne veut pas dire en se séparant de l'Être. Mais en s'en séparant, elle lui demeure liée. A l'égard du réel qu'elle met en question, elle peut se définir comme une possibilité. Et puisqu'elle ne connaît rien de plus que ce réel dont, pourtant, elle se sépare, mais qu'elle peut penser et penser autre qu'il n'est, elle est, si l'on peut dire, la possibilisation de tout le réel. Ce qui s'étend singulièrement au-delà du réel tel qu'il nous est donné. Mais quand on dit que, dans cet acte même, le sujet n'est pas étranger à l'être, ce serait refuser non seulement de lui donner tout contenu, mais l'empêcher de subsister même comme être formel, si on voulait le définir autrement que comme la possibilisation de tous les objets possibles.

## PROP. LXII.

— *La possibilisation du réel ne peut être dissociée du dessein que j'ai sur le réel et qui ne peut pas consister seulement à retrouver à partir du possible le réel que l'on a quitté, mais à porter un jugement sur le réel et à le modifier.*

On pourrait supposer que je suis absorbé par la présence même d'une réalité et par ma propre réalité telle qu'elle est donnée, ou que je me contente de me laisser porter par elle sans [101] parvenir à m'en affranchir. C'est là ce qui se produit dans l'existence purement spontanée, antérieure à l'exercice de la réflexion. L'acte de la réflexion est l'acte même de ma liberté. Il faut cependant pour qu'elle s'exerce que je trouve dans les conditions mêmes de mon existence

spontanée une occasion qui lui permette d'entrer en jeu ou qui me permette seulement d'en prendre conscience. Faut-il dire que c'est l'insatisfaction que je ressens devant la réalité telle qu'elle est donnée ? Mais cette insatisfaction n'est elle-même qu'un signe de la présence, en moi, d'une activité qui dépasse le donné, et qui, précisément parce qu'elle porte en elle l'infini, est capable de s'en séparer, de lui demander ses titres à l'existence et de le modifier pour chercher en lui un témoignage toujours plus parfait.

### PROP. LXIII.

— *Dans la totalité de l'être le réel et le possible fournissent seulement des régions différentes.*

La dissociation du réel et du possible, qui est l'acte propre de la réflexion, ne nous fait pas quitter le domaine de l'être, mais elle se produit à l'intérieur de ce domaine lui-même. Car le possible n'est pas rien, il est un être de pensée. Et si l'on allègue qu'il faut distinguer encore entre la pensée actuelle et la pensée possible, de telle sorte qu'il y aurait l'actualité de la pensée, en tant qu'elle est la possibilité du réel, et la possibilité de telle pensée, en tant qu'elle n'a elle-même aucune actualité, on répondra que le propre de la pensée actuelle, c'est de contenir en elle tous les possibles, bien qu'ils ne soient pas actualisés tous à la fois dans la conscience psychologique, de telle sorte qu'il ne faut pas distinguer entre le possible pensé et le possible qui ne l'est pas, mais qui pourrait l'être, car dans la pensée actuelle il possède lui-même une actualité d'implication, bien qu'elle ne soit pas analysée. De telle sorte que, dans la totalité de l'être, le réel et le possible fournissent seulement des régions distinctes, qui expriment non seulement l'opposition entre le pensé et le donné, mais encore entre l'infinité de la pensée considérée dans son acte indivisé et tous les objets particuliers auxquels elle peut s'appliquer, qu'il s'agisse d'idées ou de choses.

## PROP. LXIV.

— *Le possible ne possède par lui-même aucune efficacité, sinon par la volonté qui s'en empare et le réalise.*

La tendance objectiviste de la pensée nous incline à considérer le possible comme ayant une subsistance propre, comme les choses séparées que nous situons dans l'espace. Mais le possible [102] ne peut jamais être séparé de l'acte qui le pose comme possible. C'est même la raison pour laquelle la possibilité est le mode d'existence propre à la conscience et à ses opérations. Et le possible exprime l'unité même de l'esprit dans sa double fonction intellectuelle et volitive, puisque le poser comme possible, c'est le poser comme pensé, ou comme susceptible de l'être (le possible, c'est le pensable), mais c'est le poser en même temps comme susceptible de se réaliser si certaines conditions se trouvent données, en particulier s'il est lui-même voulu. De telle sorte que le terme de possible implique toujours une référence à une certaine corrélation entre la pensée et le vouloir.

## PROP. LXV.

— *La régression du moi individuel vers le moi transcendantal nous permet de passer de la réalité à la possibilité, mais la régression du moi transcendantal au moi absolu nous oblige à passer de la possibilité à la valeur.*

C'est seulement la régression du moi individuel au moi transcendantal qui me permet de passer de la réalité telle qu'elle est donnée à la possibilité de cette réalité, c'est-à-dire à la pensée et au vouloir. Et, de fait, le sujet en général détermine les conditions sans lesquelles aucun sujet individuel, aucun objet particulier dans l'expérience de ce sujet, ne pourraient être réalisés. Seulement, il y faut encore l'acte qui les réalise, qui nous permette de passer de la possibilité de l'expérience à son actualité. Cet acte n'est possible qu'à condition que nous remontions jusqu'au principe suprême de l'existence et de la possibilité, c'est-à-dire jusqu'au sujet absolu. Le rapport du sujet

en général qui est un sujet abstrait, au sujet absolu, qui est la source concrète de tout ce qui est et de tout ce qui peut être, nous permet de passer de la possibilité à la valeur, qui est la relation de chaque chose avec l'absolu. Et la découverte de la valeur nous oblige, non seulement à établir un ordre entre les possibilités, mais à passer de la possibilité à la réalité. Ainsi l'action même du sujet individuel se trouve suspendue, par l'intermédiaire du sujet en général et de la possibilité, à l'existence du sujet absolu.

### PROP. LXVI.

— *Toute méthode est indivisiblement régressive et progressive : elle s'exerce dans le temps et abolit le temps.*

Il semble que le propre de toute explication, ce soit de partir d'un donné et de remonter, non pas proprement aux conditions [103] dont il dépend, mais à l'acte purement intérieur ou spirituel qui lui donne un sens, et dont il est à la fois la limite et l'effet. Pourtant c'est l'exercice même d'un tel acte, l'initiative dont il fait preuve, sa direction et, si l'on peut dire, son caractère original par rapport à tous les autres actes réels ou possibles, qui doivent expliquer l'apparition de cette donnée parmi toutes les autres, étant bien entendu que, comme toutes les données sont solidaires les unes des autres et ne subsistent pas isolément, de même toute opération que nous pouvons accomplir est incapable de se suffire et évoque toutes les autres opérations réelles et possibles qui achèvent, pour ainsi dire, d'exprimer l'efficacité infinie dont l'acte nous donne, sur un point, un témoignage particulier. Il faut donc qu'il y ait une méthode progressive, que la méthode régressive appelle, et même qu'elle implique pour avoir elle-même une vertu explicative ; mais, bien que ces deux méthodes se poursuivent l'une et l'autre dans le temps, c'est dans une direction inverse ; de telle sorte que la possibilité même de superposer ainsi l'ordre du connaître et l'ordre de l'être équivaut à une abolition du temps dans une sorte de substance éternelle, où l'être et le connaître s'identifient.

### PROP. LXVII.

— *La possibilité nous est toujours offerte, bien que ce soit à nous qu'il appartienne de la reconnaître comme possibilité avant même de l'actualiser.*

La possibilité est toujours considérée comme la condition et la limite de mon activité, de telle sorte qu'il s'agit seulement pour le sujet de la reconnaître avant de l'actualiser. A cet égard la possibilité donne des moyens à l'activité, mais elle en constitue aussi la limite. Cependant cette conception n'est pas sans danger. Elle semble impliquer que la possibilité est une chose toujours en rapport avec une existence, elle-même définie d'une certaine manière, unie à elle par un rapport sur lequel nous n'avons pas de prise. Or les choses ne se passent pas tout à fait ainsi. Car il y a dans l'Acte pur toutes les possibilités. Et l'on peut dire qu'elles sont mises à la disposition du sujet transcendantal. Mais il dépendra de lui de les faire apparaître comme des possibilités distinctes, pour permettre au sujet individuel, en les actualisant, de constituer sa propre expérience de lui-même et du monde. Et ces possibilités paraîtront créées par lui, parce qu'elles n'avaient pas avant lui d'existence séparée. Cette observation peut être faite à tous les niveaux de la conscience. Car nous ne cessons, [104] nous aussi, d'éprouver en nous la présence d'une possibilité indéterminée que nous essayons toujours de diviser en possibilités particulières. Le propre de notre nature individuelle, c'est par la limitation qui lui est propre, et les habitudes ou les états déjà constitués en elle, de ne s'ouvrir qu'à quelques-unes de ces possibilités que le sujet transcendantal cherche toujours à lui tendre. Mais, en droit, nous pouvons dire qu'aucune nature ne se trouve si étroitement emprisonnée en elle-même, qu'elle ne puisse s'en délivrer par quelque rencontre ou suggestion heureuse capable de l'élargir au-delà de toute espérance.

**PROP. LXVIII.**

— *Mon actualité c'est l'actualité de ma propre possibilité qui est la possibilité de moi-même et du Tout.*

Quand on cherche en quoi consiste l'existence de mon propre moi, on ne peut la réduire ni à celle de mon corps, ni à celle de mes propres états, ni même des tendances ou des habitudes qui constituent ma propre nature et s'imposent à moi malgré moi. Le moi ne continue à mériter ce nom qu'aussi longtemps qu'il est encore une possibilité capable de s'actualiser, et de dépasser par conséquent toutes ces formations qui sont des possibilités déjà réalisées. Ma véritable actualité, c'est la possibilité de moi-même ; elle n'est point indéterminée, puisqu'elle est pour ainsi dire orientée et déjà engagée, même si c'est d'elle que je cherche à m'affranchir, par tout ce qui en elle s'est déjà transformé en nature. Pourtant un certain chemin s'ouvre pour moi, à partir de ce que je suis, vers les possibilités mêmes qui me sont immédiatement offertes : ma situation dans le monde, l'ordre des événements dans le temps, vont me permettre de les reconnaître, d'établir entre elles un ordre d'urgence dans leur actualisation. Mais la participation cesserait, je ne serais plus uni à l'acte absolu par l'intermédiaire du sujet transcendantal, je ne ferais pas moi-même partie du monde, si toutes les possibilités ne m'étaient pas de quelque manière présentes, de telle sorte que je dois me définir indivisiblement comme la possibilité du Tout, et comme la possibilité de moi-même.

[105]

**PROP. LXIX.**

— *Il y a un renversement caractéristique dans la formation de l'idée de possibilité, qui comporte d'abord une réduction du réel comme tel au possible, et, pour ainsi dire, un chemin qui remonte du moi individuel au moi transcendantal, pour devenir ensuite un chemin dans lequel la possibilité est l'effet d'une sorte d'analyse de l'acte pur, afin précisément qu'elle puisse être actualisée par le sujet individuel.*

La possibilité peut être considérée sous deux aspects différents : car elle exprime d'abord une réduction du donné à une opération de l'esprit, c'est-à-dire un passage du moi individuel au moi transcendantal. Mais comment cette conversion du donné en réel peut-elle se produire ? Il est évident qu'elle suppose un retour au sujet absolu en tant qu'il est la source réelle de tout ce qui est et de tout ce qui peut être. Le rôle du sujet transcendantal est seulement de le médiatiser, afin de permettre au moi de l'actualiser dans un sujet individuel. Et cela n'est possible que par une sorte d'élection en vertu de laquelle le sujet transcendantal emprunte sans cesse au sujet absolu les possibilités qui sont en rapport avec les exigences ou les sollicitations issues du sujet individuel, soit pour expliquer ce qui lui est donné, soit pour le modifier, à l'intérieur de certaines circonstances dérivées de sa situation.

**PROP. LXX.**

— *Il y a un autre renversement caractéristique de la participation qui fait que l'Acte absolu ne peut être considéré comme un faisceau infini de possibilités que par rapport à moi qui y participe, mais qu'en lui-même il est efficacité pure ou actualité indivisée, de telle sorte que par rapport à lui, ce sont les sujets individuels et les choses particulières qui seront des possibilités qui, à ce niveau, auront toujours besoin d'être séparées, afin d'être elles-mêmes séparément actualisées.*

Mais l'on peut dire que la théorie de la conscience et la communication qui s'établit entre les trois aspects du sujet sont elles-mêmes subordonnées à une conception ambiguë de la possibilité, ou même à un renversement de cette notion, selon que l'on considère le rapport du sujet individuel avec le sujet [106] absolu, ou du sujet absolu avec le sujet individuel. Il n'y a de possibilité qu'au niveau du sujet transcendantal, mais cette possibilité est fournie par le sujet absolu, et elle n'a de sens que pour le sujet individuel. Dès lors, le sujet absolu dans la perspective du sujet individuel devient un faisceau infini de possibilités, qui lui sont toujours proposées à lui-même et qui ne lui manquent jamais, bien qu'il ne cesse de leur manquer. Mais si nous considérons le sujet absolu en lui-même, il est acte et il n'y a en lui aucune possibilité séparée : celles-ci n'interviennent que quand la participation commence. Aussi peut-on dire qu'à l'égard du moi absolu, le moi individuel lui-même n'est qu'une possibilité, dont l'actualisation, à laquelle il fournit son efficacité propre, lui est [elle-]même laissée.



## PROP. LXXI.

— *La création du monde c'est la création des différentes consciences.*

Quand on parle de la création, on entend souvent qu'elle porte sur l'univers des objets. Toutefois aucun objet n'a de sens que pour un sujet, pour une conscience qui le perçoit hors d'elle, bien que par rapport à elle. De telle sorte que, non seulement il y a solidarité entre l'objet perçu et le sujet percevant, mais qu'encore il y a primauté du sujet percevant par rapport à l'objet perçu qui exprime toujours ce qui, dans le tout de l'être, limite sa propre opération, mais en même temps l'achève et lui répond. La création des consciences apparaît donc comme la condition même de la création du monde des objets et non point l'inverse, d'une part parce que les consciences sont des êtres dont les objets sont des phénomènes, ensuite parce que le monde des objets est le moyen par lequel les différentes consciences se distinguent les unes des autres et pourtant communiquent. Mais la création elle-même n'est rien de plus qu'une participation toujours offerte, et telle que, le propre de l'acte infini étant non pas de se suffire, mais de se donner, et même de se donner infiniment, ce don, pour être le don de lui-même, c'est-à-dire celui d'un acte et non point d'une chose, ne peut être que celui d'une possibilité que chaque être actualise, en devenant ainsi, dans le passage de la possibilité à l'actualité, le créateur de lui-même : ce qui est la définition même d'une conscience. Le monde exprimera toutes les conditions qui doivent être réunies pour que cette possibilité puisse se former, mais une fois qu'elles le sont, sa prise de possession, l'usage que nous en pouvons faire, expriment [107] une sorte de rapport réciproque à l'intérieur de la participation entre l'absolu de l'acte pur et l'absolu de notre acte libre, le premier étant le fondement de l'autre, et le second sa mise en œuvre en nous et par nous.

La virtualité elle-même a un triple rapport avec l'infini. Tout d'abord elle est une détermination d'une puissance infinie : et nous savons bien, comme Bergson l'a montré dans des textes célèbres, que cette détermination ne se réalise que rétrospectivement et par référence à une existence réelle, dont il a fallu d'abord avoir

l'expérience. Mais cette possibilité ainsi déterminée n'est point pourtant la virtualité de cette existence particulière à l'exclusion de toute autre ; elle est la virtualité d'une infinité d'existences semblables qui pourront être reproduites, mais qui ne sont pas pourtant exactement semblables, la virtualité fournissant seulement une sorte de schéma qui devra recevoir chaque fois une forme individuelle et unique, selon les circonstances de temps et de lieu. De telle sorte que cette virtualité infiniment disponible, et qui est pour ainsi dire une infinité d'extension, devra se réaliser chaque fois dans un individu concret, portant en lui une infinité d'expansion : deux formes d'infinité inséparables et qui se compensent.

[108]

**Manuel de méthodologie dialectique**

**Livre II. La méthode**

**Chapitre IV**

---

**MULTIPLICITÉ ET TOTALITÉ  
DIALECTIQUES**

**PROP. LXXII.**

— *Le mot dialectique désigne la méthode qui cherche, dans les relations des différents aspects de la conscience, le fondement des relations entre les consciences, et, par voie de conséquence, entre les choses, entre les idées et entre les valeurs.*

[Retour à la table des matières](#)

Le mot dialectique doit être conservé pour désigner la méthode vivante qui cherche à analyser l'activité même de la conscience, c'est-à-dire à pénétrer la distinction entre les différents niveaux du sujet, de manière à déterminer les relations des différentes consciences les unes avec les autres, qui leur permettent de se distinguer les unes des autres sur le plan de l'individualité, de retrouver leurs lois communes sur le plan de la rationalité, et l'absolu concret où elles puisent comme à la source participée de toutes les opérations et de toutes les données, par lesquelles s'expriment les différents échelons de la participation. À chaque échelon de la conscience, la dialectique retrouve horizontalement les connexions entre les choses, ou

entre les idées ou entre les valeurs, et verticalement les connexions entre les valeurs, les idées et les choses. Seule une telle méthode pourra embrasser les articulations entre tous les éléments du réel, alors que la méthode d'inclusion ne dépassait pas le rapport indéterminé de la partie et du tout, la méthode de construction, le rapport unilinéaire du simple et du complexe, et la méthode d'union des contraires, le rapport d'opposition entre le moi et le non-moi, sans cesse posé et sans cesse surmonté. Les différents aspects du réel, au lieu de s'ajouter indéfiniment les uns aux autres, forment une gerbe de tous les instants ; chacun d'eux maintient son hétérogénéité dans une subordination réglée de la donnée à l'opération, de l'inférieur au supérieur, de l'individu à la raison, de la raison à l'absolu, de la chose à l'idée, de l'idée à la valeur.

[109]

### PROP. LXXIII.

— *Que les différentes espèces de réalité ne puissent être définies que par l'analyse, cela suffit pour justifier leurs connexions mutuelles dans un système réglé où chaque relation peut être prise comme origine, bien qu'elles aient toutes un caractère distinctif et hétérogène.*

La dialectique telle que nous la décrivons, est multilinéaire et non pas unilinéaire. Elle ne va pas du même au même par une sorte de progrès du moins au plus, méthode qui imite dans le temps la création telle qu'on l'imagine comme un passage du néant à l'être. Dans cette sorte de systématisation organique d'une réalité plénière à tous les instants, chaque élément appelle tous les autres pour le soutenir : et c'est la diversité de chacun d'eux qui donne à tous leur place réglée dans la totalité de l'Être. Aussi peu importe par où l'on commence ; chacune des relations par lesquelles un terme en appelle un autre a un caractère rigoureusement original, et non point simplement une situation particulière à l'intérieur d'un ordre logique que l'on pourrait parcourir dans les deux sens, mais sans que leur suite même puisse être changée. Et c'est pour cela que l'ordre dialectique n'est pas un ordre abstrait, comme l'ordre logique, qui est purement formel, et doit être appliqué ensuite à une certaine matière

pour rendre la connaissance possible, c'est un ordre réel où chacune des opérations est corrélative d'un certain donné. L'ordre dialectique est donc aussi un ordre métaphysique, qui ne peut se justifier qu'en s'accomplissant. Il embrasse toutes les opérations de la pensée et du vouloir, ainsi que les relations qui les unissent, et non point simplement cet ordre artificiel et constructif qui ne vaut que pour certaines espèces de connaissance ou d'action, et qui suppose toujours certaines relations plus complexes avec le réel qui sont impliquées, et qu'on omet de rappeler (comme le montrent soit la formation des postulats initiaux, soit une expérience supposée par la découverte même de l'opération, ou par le rapport de l'opération et de son effet). On néglige surtout que les actes les plus profonds et les plus constants de la vie humaine, tous ceux qui intéressent nos relations avec nous-même ou avec les autres êtres ne sont pas réductibles à ces opérations constructives qui se limitent au monde de la quantité ou au monde en tant qu'il peut être réduit à la quantité.

[110]

#### PROP. LXXIV.

— *La dialectique est un système ouvert et non un système fermé.*

Si le propre de la dialectique, c'est de décrire les conditions et les formes différentes de la participation, puis la correspondance dans chacune d'elles de l'opération et de la donnée, on comprend que la dialectique constitue nécessairement un système ; mais ce système, fondé sur l'unité de l'Acte absolu dont dépendent toutes les opérations de chaque conscience particulière, n'est pas un système purement déductif ; ou du moins chaque échelon de la déduction appelle nécessairement une expérience qui lui répond, et sans laquelle il n'exprimerait lui-même qu'une possibilité sans contenu. De plus, il faut dire que ce système ne peut pas être un système clos, parce qu'on peut en pousser le développement aussi loin que l'analyse le permet, en étant assuré de ne jamais rejoindre le concret tel qu'il est donné pour chaque moi individuel avec la richesse infinie de ses nuances particulières. On peut toutefois donner quelque application de cette dialectique dans les différents domaines où elle s'applique, en s'attachant seulement à marquer les articulations d'ouverture

dont les recherches spéciales détermineront, de proche en proche, les modes d'existence qu'elles servent à introduire.

### PROP. LXXV.

— *Sur le plan logique, on verra apparaître une dialectique des catégories, ouverte par la distinction de l'espace et du temps, qui réalise d'une manière formelle l'opposition de l'opération et de la donnée, et qui reçoit elle-même des spécifications de plus en plus complexes.*

La participation elle-même se réalise par l'avènement d'une liberté qui, supposant le sujet absolu et fondant en lui son initiative, réalise une opération qui lui est propre, qui est inadéquate au tout, mais l'oblige à apparaître comme une immense donnée à laquelle elle est elle-même liée par un corps qui la limite, et lui sert pourtant d'instrument. Cette opération demande le temps comme condition de son accomplissement, et [l'espace] comme condition d'apparition de l'univers en tant qu'il est lui-même donné. Aucune science, aucune expérience ne se passent de l'espace et du temps, bien que l'espace et le temps puissent donner prise à des analyses conceptuelles différentes, en rapport avec le développement même de l'expérience qui y [111] trouve place. La liaison même de l'espace et du temps permettra d'en dériver les deux catégories du nombre, par lequel la distinction et la réunion des éléments du temps (nombre ordinal) trouvent une représentation dans la distinction et la réunion des éléments de l'espace (nombre cardinal), et du mouvement par lequel le point et l'instant ne peuvent pas être dissociés l'un de l'autre, mais doivent toujours être réunis dans le point-instant (cf. Alexander), de telle sorte que si l'on considère soit le même instant par rapport à différents points, soit le même point par rapport à différents instants, on obtient le couple de l'immobilité et du mouvement. Enfin si l'on considère comment s'assemblent les points-instants par rapport au temps, on a la relation de cause à effet, et si on considère comment ils s'assemblent par rapport à l'espace, on a l'organisation ou le système (le système intégrant en lui la causalité, comme Kant l'avait remarqué en définissant la réciprocité d'action, et la causalité étant cette forme particulière d'organisation qui

s'applique seulement à l'ordre temporel). Telles sont les six catégories fondamentales, dont on peut dire que par leur combinaison ou leur spécification elles peuvent fournir [l'occasion] d'une multiplicité de concepts secondaires, dont chacun trouve, dans l'expérience, à la fois sa confirmation et sa matière.

#### PROP. LXXVI.

— *On pourrait concevoir de la même manière un tableau des opérations logiques proprement dites, considérées dans leur rapport idéal avec des concepts purs, abstraction faite d'une expérience qu'ils serviraient à constituer.*

On aurait ainsi la prédication et la relation en tant qu'elles définissent, l'une un lien statique, l'autre un lien dynamique ; l'addition logique en tant qu'elle inclut plusieurs sujets dans le même groupe (ce qui suppose une logique de l'inclusion) et la multiplication logique en tant qu'elle inclut plusieurs concepts dans le même sujet (ce qui suppose une logique de la relation) ; l'ordre symétrique et l'ordre transitif ; puis autant d'opérations que l'on voudrait, qui spécifieraient les premières à l'infini <sup>2</sup>.

[112]

#### PROP. LXXVII.

— *Sur le plan psychologique, nous verrons apparaître une dialectique des fonctions ou des facultés, ouverte par la distinction de l'entendement et du vouloir, qui est elle-même corrélatrice de la distinction de l'espace et du temps.*

Le plan psychologique se distingue du plan logique en ce sens qu'au lieu de fournir comme celui-ci les conditions universelles sans lesquelles l'expérience d'aucun être fini ne serait possible, il nous montre comment cette expérience elle-même se réalise grâce à une

---

<sup>2</sup> Sur cette question de la logique de l'inclusion et de la logique de la relation, nous croyons devoir renvoyer, étant donné l'extrême brièveté ici de la rédaction, à la II<sup>e</sup> Partie de [De l'Etre](#), spécialement chap. V. (N. d. E.)

activité du sujet qui, bien qu'elle prenne toujours une forme individuelle, s'exerce toujours selon des modes communs inséparables du jeu même de la participation. Ainsi, les catégories fondent la structure du réel, et les facultés la structure de la conscience. Or, celle-ci ne serait rien si elle ne disposait pas d'une initiative par laquelle elle se crée elle-même en collaborant à l'œuvre de la création : ce qui est proprement le rôle de la volonté, et d'une puissance représentative par laquelle elle embrasse le monde qu'elle n'a pas créé et qui devient alors un spectacle pour elle : ce qui est proprement le rôle de l'entendement. Il n'est pas difficile d'établir une correspondance entre l'espace et le temps d'une part, la volonté et l'entendement de l'autre. Mais ces deux facultés reçoivent elles-mêmes des spécifications : car si nous intériorisons la volonté de telle manière qu'elle ne poursuive qu'un possible pur et non point une fin réelle, elle se change en imagination ; et si nous intériorisons l'entendement de telle sorte qu'il ne nous donne que le spectacle de notre propre passé, nous avons la mémoire. Ainsi, l'entendement et la volonté opèrent sur des matériaux fournis par la mémoire et l'imagination, et appellent ces deux fonctions à l'existence comme les instruments de leur propre réalisation. On pourrait enfin considérer le désir comme étant la source commune de la volonté et de l'imagination, mais en tant qu'elles dépendent l'une et l'autre d'une spontanéité enracinée dans la nature. Et le désir lui-même n'est plus orienté vers une fin objective réelle ou possible, mais vers la possession ou la jouissance qu'elle est capable de nous donner, c'est-à-dire vers le plaisir. Ici encore l'analyse pourrait être poussée indéfiniment et réaliser entre ces différents termes les combinaisons les plus variées et les plus complexes. Il est naturel que, dans l'ordre psychologique, nous ayons procédé des facultés les plus abstraites, qui sont constitutives de la [113] conscience elle-même, aux facultés les plus concrètes, par lesquelles s'exprime la constitution de sa subjectivité et de son individualité.



## PROP. LXXVIII.

— *On pourrait descendre encore jusque sur le plan du sensible et trouver une dialectique des différents sens, qui s'ouvrirait par la distinction de la vue et de l'ouïe considérées elles-mêmes comme le sens de l'espace et le sens du temps.*

Rien de plus hardi que de prolonger sur le plan du sensible la dialectique de la participation. Mais il est évident que si les sens sont les instruments de connaissance qui mettent la conscience individuelle en rapport avec les formes particulières et concrètes de l'existence, c'est-à-dire avec la qualité, on doit retrouver jusque dans la distribution des qualités elles-mêmes une sorte de réalisation sensible des articulations logiques du réel et des opérations par lesquelles le moi cherche à l'appréhender. Or la vue est tendue vers le dehors, elle nous présente le monde extérieur à nous dans un immense spectacle, au lieu que l'ouïe ne nous fait entendre que des sons qui n'ont d'existence que dans la durée, et qui, peut-être, nous la découvrent. Si, maintenant, nous nous rapprochons davantage de notre corps, la frontière qui le sépare des objets nous est révélée par le toucher qui est toujours (et non pas seulement quand il s'agit du toucher du corps comme on le dit presque toujours), un sens double puisqu'il nous fait connaître dans une sorte de coïncidence momentanée le touchant et le touché : mais le touché, c'est le dehors qui s'étend dans l'espace, au lieu que le touchant, c'est nous-même, c'est-à-dire, comme toutes les sensations cœnesthésiques, une sensation et une émotion à la fois, [s'insinuant, comme elles], dans la trame de notre propre devenir. A travers le corps qui vient de nous être révélé et qui n'était que l'instrument de la vue et de l'ouïe, le goût et l'odorat vont chercher dans les choses elles-mêmes une sorte d'affinité secrète avec nous qui se présentera à nous dans la saveur à travers une contexture spatiale, et dans l'odeur à travers une vague temporelle. Cette liste presque classique — sauf sur un point où, [examinant] le toucher en tant qu'il est répandu sur toute la surface du corps, elle le considère comme un sens double, soit que par sa face externe il nous fasse connaître le contact des objets et du corps, soit que, par sa face interne, il nous fasse connaître, si l'on peut dire, la présence et l'état du corps — ne peut pas être considérée comme

exhaustive ; elle permettra de donner place, grâce à la même méthode, à [114] d'autres sens nouvellement découverts, soit par analyse d'autres sens plus complexes comme il arrive principalement pour le sens du toucher et le sens cœnesthésique, ou même par composition de sens plus simples comme il arrive peut-être pour les sensations d'orientation.

### PROP. LXXIX.

— *Les différentes espèces de la dialectique se rejoignent à l'origine quand elles envisagent seulement les conditions les plus générales de l'acte de participation : elles divergent à mesure qu'elles s'en éloignent et qu'elles pénètrent plus avant dans leur domaine propre.*

Cette méthode dialectique est elle-même une méthode universelle : elle peut être appliquée à tous les problèmes. Elle ne comporte aucune rigidité. Il est naturel que, retournant toujours comme fondement de ses opérations à l'acte de participation, elle retrouve toujours aussi à l'origine les mêmes divisions fondamentales. Mais il serait vain de vouloir établir ensuite une sorte de symétrie artificielle entre les divisions particulières. Car, dans chacune de ses applications particulières, elle retrouve précisément un mode irréductible de la participation qui doit faire apparaître des oppositions spécifiques, caractéristiques de chaque domaine.

C'est donc dans la dialectique, où s'effectue le passage du réel au possible et du possible au réel, que s'effectue la communication entre les consciences. Elle est plus importante que celle qui nous permet d'évoquer les idées des choses par un acte de l'intellect, avant de montrer comment je puis modifier les choses par un acte de la volonté. Ces consciences se trouvent ainsi unies entre elles par des relations proprement spirituelles, c'est-à-dire étrangères à l'espace et au temps, et dont l'espace et le temps sont seulement les véhicules. Ce qui serait impossible si le moi était réduit aux limites de la subjectivité individuelle, s'il ne résidait pas dans la relation vivante qui réunit tous les sujets individuels à l'intérieur du sujet absolu par le moyen du moi transcendantal.

**PROP. LXXX.**

— *Être ce que l'on connaît.*

Il y a beaucoup de naïveté dans l'affirmation des Anciens que le semblable seul connaît le semblable, et on a dit au contraire qu'il n'y a de connaissance que de l'objet, que ce que je connais, [115] c'est seulement le non-moi. Pourtant il semble qu'il faille introduire ici quelque nuance. Car on veut bien que le sujet comme tel demeure indépendant de tout objet et même qu'il ne soit pas altéré par la connaissance qu'il en a, de même que la liberté, dans sa pureté, n'est souillée par aucun des choix qu'elle a faits. Mais il n'en est pas ainsi du moi, car le propre du moi, c'est d'être déterminé, et, s'il est inséparable de la conscience qu'il a de lui-même, on peut dire qu'il n'est rien de plus que la perspective même (théorique et pratique) qu'il a sur le monde, et non plus seulement le foyer de cette perspective.

**PROP. LXXXI.**

— *La subordination du monde des phénomènes et du monde des idées au monde des êtres.*

Le principe qui domine cette dialectique, c'est donc, comme on le voit, une subordination non pas seulement de tout sujet psychologique au sujet transcendantal et du sujet transcendantal au sujet absolu, mais une subordination de toutes les formes de réalité, à savoir des choses et des idées, aux êtres qui les perçoivent et qui les pensent. Les choses et les idées qui sont en rapport les unes avec les autres, comme le sujet psychologique avec le sujet absolu, sont destinées à assurer entre les êtres les distinctions les plus subtiles et en même temps les communications les plus délicates. C'est le rôle même de la dialectique de les suivre dans tout leur détail.

### PROP. LXXXII.

— *La dialectique définie à la fois comme une distribution et comme un dialogue.*

Nous dirons, par conséquent, qu'il faut maintenir au mot dialectique le double sens qu'il avait chez les Grecs : elle est un dialogue par lequel les différentes consciences entrent en relation les unes avec les autres, non pas pour chercher un terme identique dans lequel elles viendraient s'abolir, mais pour fonder leur diversité même dans une unité qui les dépasse. Mais cela n'est possible que par l'apparition d'une multiplicité d'objets de pensée, que chaque sujet et tous les sujets pourront poser comme fin et limite de leur propre opération et qui constitueront un monde ouvert à tous, dans lequel chacune d'elles pourra pénétrer, en y traçant toujours de nouveaux chemins. Telle est la raison pour laquelle la dialectique est un dialogue qui se poursuit par une distribution, non seulement des choses, mais encore des essences, c'est-à-dire des choses elles-mêmes dans la mesure où elles [116] deviennent transparentes pour la pensée et surmontent, pour ainsi dire, cette inaccessibilité à laquelle leur unicité individuelle les avaient jusque-là vouées.

### PROP. LXXXIII.

— *La méthode ne consiste pas à reconstruire un univers qui nous devient extérieur, mais à définir nos relations avec un univers auquel nous demeurons intérieur.*

L'erreur caractéristique de presque toutes les méthodes, c'est de penser que la réflexion nous permet de nous retirer de l'univers et de le reconstruire ensuite par les seules forces de notre esprit, comme une sorte d'objet logique, analogue à l'œuvre d'un artisan. La méthode ambitionne toujours d'être une sorte de création du monde par la pensée. Mais c'est là une vue superficielle, car la réflexion elle-même, si elle se met en dehors de l'univers en tant qu'il est représenté, précisément parce qu'elle en fait son objet, ne peut pas être mise en dehors de l'être lui-même. Elle est un de ses modes, et, dès

lors, elle ne peut s'affranchir qu'en rendant compte de sa propre possibilité, c'est-à-dire de son rapport avec le tout de l'Être dans lequel elle s'inscrit et dont son rôle est précisément de retrouver les différents aspects, avec les rapports qui les unissent. La méthode doit donc, au lieu de nous obliger à nous placer hors de l'univers, nous situer dans un univers dont elle décrit les différentes articulations avec nous.

---

[117]

**Manuel de méthodologie dialectique**

# **Livre III**

## **LA DÉCOUVERTE**

[Retour à la table des matières](#)

[118]

[119]

## Manuel de méthodologie dialectique

### Livre III. La découverte

# Chapitre I

---

## DÉCOUVERTE ET SIGNIFICATION

### PROPOSITION I.

— *La découverte philosophique porte sur la signification du monde et de la vie.*

[Retour à la table des matières](#)

L'objet de la découverte philosophique n'est point de nous révéler [des] objets de connaissance nouveaux, ni même, comme le croyaient les positivistes, de réaliser la systématisation de toutes les connaissances acquises. Car nous savons bien que ni aucune connaissance particulière, ni aucune accumulation de connaissances, ne peut nous tenir lieu de philosophie véritable. Le savoir le plus étendu peut s'accommoder du désespoir philosophique. L'ignorant ne manque pas nécessairement de lumière philosophique. A cet égard la différence entre le philosophe et le non-philosophe, c'est seulement que le philosophe connaît la signification du monde et de la vie, tandis que le non-philosophe l'ignore ou lui demeure indifférent. Disons seulement, pour ne pas trahir le sens original du mot

philosophe, que le philosophe la cherche. Mais peut-être lui suffit-il, malgré le paradoxe, de savoir ce que c'est que la signification ou le sens, c'est-à-dire la signification de la signification elle-même, pour la découvrir dans le réel et la réaliser dans sa vie.

### PROP. II.

— *Nous sommes pris dans le jeu de la signification du monde et de la vie qui ne peut pas être différente de celle que nous [leur] donnons.*

Tout d'abord, le monde ne peut avoir un sens indépendamment de celui que nous-même nous lui donnons. Car ce sens, c'est une pensée, et le monde ne peut pas l'avoir indépendamment du sujet pensant. Il est peut-être impossible de concevoir qu'il y ait un monde si ce monde était privé de toute référence au sujet, mais il est assuré qu'en dehors de cette référence, [120] le monde même n'aurait pas de sens. Et il y a la solidarité la plus étroite entre l'existence même du monde comme spectacle, et la signification que nous pouvons lui attribuer. On se flatterait vainement, sans doute, de penser que l'on peut isoler le monde, comme spectacle pur, du sens même que la conscience lui donne. Car il n'existe comme spectacle que pour être porteur de ce sens. Le rapport du spectacle et du sens doit trouver son fondement, sans doute, dans la distinction que nous établissons entre les fonctions principales de la conscience, qui nous obligent à nous représenter le monde, afin d'être capable de le vouloir.

### PROP. III.

— *Nous sommes nous-même pris dans le jeu, et nous ne pouvons donner aux choses une signification arbitraire : nous la reconnaissons, mais nous ne pouvons pas la reconnaître sans y consentir.*

Nous ne pouvons pas nous considérer nous-même comme séparé du monde, qui n'aurait de sens que pour nous. Le sens que nous lui donnons n'est pas un sens arbitraire. Nous avons beau vouloir nous détacher du monde, nous sommes aussi engagés dans le monde. Et



le monde ne se constitue lui-même que comme porteur de la signification. De telle sorte que cette signification elle-même, il nous appartient moins de l'imposer ou de l'exiger que de la découvrir. Elle dépasse singulièrement la subjectivité individuelle. Elle réside sans doute dans la découverte d'une universalité subjective, à laquelle la subjectivité individuelle participe et dont le monde est l'instrument. Elle est transcendante à la volonté individuelle, qui s'y soumet plutôt qu'elle ne la dicte. Mais c'est parce que nous sommes pris nous-même dans le jeu que nous devons considérer la signification comme devant être reconnue par nous : c'est une sorte de révélation qui nous est faite, mais la solidarité est si étroite entre les différentes parties de moi-même que je ne puis, sans doute, la reconnaître sans y consentir.

#### PROP. IV.

*— Il y a une signification qui est celle de la partie par rapport au Tout : mais elle n'est que la figuration de la signification essentielle, qui réside dans l'acte, et dans la référence de chaque acte particulier à un acte absolu qui se veut lui-même éternellement.*

Quand on se place dans un point de vue statique et que l'on considère l'univers comme un Tout fait de parties harmonieusement [121] assemblées, on peut considérer le sens comme la relation qui unit chaque partie au Tout, qui montre dans chacune d'elles la fonction unique et spécifique qui lui appartient dans l'équilibre même du Tout. Cette vue ne peut pas être oubliée. Chaque fois que le sens intervient, une référence au Tout est en jeu, seulement ce n'est là qu'une sorte d'expression, dans le langage de la donnée, de la fonction significative ou signifiante qui pose le sens, au lieu de le contenir. Le sens, en effet, dérive toujours de l'acte qui, en posant la chose, le lui donne. C'est donc une grande erreur de penser que le sens d'un acte réside dans la chose, ou la fin qu'il cherche à atteindre. C'est plutôt le contraire qui est vrai. La chose n'a de sens que par l'acte même qui la produit. Et cet acte lui-même, qui est toujours un acte particulier, n'a de sens que par rapport à l'acte absolu, qui se veut lui-même éternellement.

### PROP. V.

— *La signification est réciproque, c'est-à-dire que la signification du Tout ne réside que dans son rapport avec les parties, et celle de l'acte absolu que dans son rapport avec les actes particuliers.*

Comme le tout ne peut pas être dissocié de la partie, sans laquelle il n'aurait pas d'existence comme tout, ainsi l'acte pur ne peut pas être dissocié des actes particuliers qui en participent, sans quoi il ne serait l'acte de rien ; et c'est précisément dans l'intervalle qui sépare l'acte particulier de l'acte absolu qu'apparaissent l'objet, la fin et le monde : mais tous ces termes n'ont de sens que par l'acte même dont ils nous séparent, mais dont pourtant ils témoignent. On pourra dire par conséquent que, comme le tout n'a de sens que par les parties, ainsi l'acte absolu n'a de sens que par les actes particuliers, réciprocity dont on voit clairement qu'elle exprime l'unité parfaite de l'être, qui est telle que nous pouvons l'envelopper dans une démarche circulaire, comme dans un cercle on peut partir également de n'importe quel rayon pour retrouver le cercle, et du cercle pour retrouver tous les rayons.

### PROP. VI.

— *La signification est l'absolu même de chaque chose ou son rapport avec l'absolu.*

S'il y a un couple du relatif et de l'absolu et si ces deux termes sont inséparables, on peut dire que c'est le couple même qui est le sens. Mais dire que ces deux termes s'impliquent l'un l'autre, [122] cela ne veut pas dire qu'ils soient sur le même plan. Car le sens, pour ainsi dire, dérive de l'absolu ou monte vers lui. L'absolu jouit donc d'un privilège indéniable, sans lequel le relatif n'aurait pas de sens même comme relatif. Et il ne l'a que parce qu'en tant que relatif, et par sa relation avec l'absolu, il devient lui-même un absolu. Mais il est clair que si l'absolu donne le sens, c'est parce qu'il n'est point seulement le dernier terme résistant et négatif qui borne le mouvement de l'esprit et au-delà duquel celui-ci ne passe pas, mais

au contraire le premier terme ductile et positif qui donne le mouvement à l'esprit et qui renouvelle indéfiniment sa fécondité.

### PROP. VII.

— *La signification est inséparable de la notion de temps, et le temps est dans le monde pour lui donner une signification, ce qui introduit la finalité et nous permet de nous réaliser nous-même.*

Toutefois on ne saurait, semble-t-il, introduire de distinction entre les deux acceptions du mot sens. Car le sens n'est une signification que parce qu'il est aussi une direction orientée. Or on ne peut concevoir une direction orientée autrement que par l'introduction de la notion de temps. Et peut-être faut-il dire que le temps n'intervient dans le monde qu'afin de nous permettre de lui donner un sens. Toutefois, le temps exprime sans doute la condition de toute activité particulière, mais aussi l'intervalle qui la sépare de l'acte absolu. Alors nous serons obligés d'établir une opposition entre le temps de la nature qui, livré pour ainsi dire à lui-même, exprime le sens même de notre chute (et qu'une certaine idolâtrie tend à considérer comme impliquant déjà lui-même un progrès nécessaire), et le temps de la conscience, dont on peut dire qu'il est inverse du temps de la nature, qu'il remonte toujours vers l'absolu, ou que dans le temps lui-même il est un retour vers l'éternité.

### PROP. VIII.

— *Ainsi se déduit la théorie de la conscience intentionnelle : c'est l'intention qui donne le sens.*

Il est facile de comprendre maintenant pourquoi la conscience peut être considérée comme intentionnelle. C'est qu'elle donne son sens à toute chose, et ce sens consiste toujours dans son avenir. Ainsi on peut dire qu'elle enveloppe une finalité. Le sens n'est jamais en réalité dans la chose elle-même, il est toujours [123] au-delà. Ce qui est vrai aussi bien de l'activité connaissante que de l'activité voulante. C'est que l'activité de la conscience est indivisible et qu'elle veut même la connaissance. Toutefois cette intentionnalité

ne peut être considérée que comme une étape de la vie de la conscience. Le foyer de toutes ces intentions est au-delà de toute intention. Et l'intention suprême de la conscience, c'est, si l'on peut dire, de n'avoir plus d'intention. Dans la mesure où son acte devient plus pur, il se rapproche davantage du parfait repos : comme on le voit dans l'acte de contemplation, où toute intention s'efface, et qui porte ses fruits sans que son intention s'y soit jamais appliquée, ni pour le considérer, ni pour le produire.

### PROP. IX.

— [*Ce que nous nommons invention par rapport à nous est toujours découverte par rapport à l'être : mais la réciproque est vraie aussi.*]

On oppose en général le mot de découverte au mot d'invention ou de création, comme si on ne découvrait que ce qui existe déjà, comme si on inventait ou on créait un objet toujours nouveau. Le mot de découverte paraît donc convenir particulièrement au réalisme, le mot invention à l'idéalisme et à un vitalisme où la vie se produit elle-même dans une démarche toujours imprévisible. Pourtant on observera que la philosophie est l'œuvre de l'intelligence et que, même s'il existe au fond des choses une puissance créatrice irréductible à l'intelligence, le propre de la philosophie, c'est d'éclairer non pas seulement ses effets, mais son mode d'action. Il est difficile par conséquent de maintenir à la philosophie son caractère de connaissance sans en faire une découverte plutôt qu'une invention. Mais les deux opérations sont toujours liées jusqu'à un certain point : car tout acte de la connaissance — soit qu'il s'agisse de la position d'un problème, soit qu'il s'agisse de la recherche d'une solution — est bien une invention qui ajoute à ce que nous savions. Mais il faut que cette invention apparaisse cependant comme en accord avec un ordre qui se trouve dans le réel, et que le réel ne cesse de confirmer. Ce qui est vrai même des inventions de la technique. A plus forte raison des inventions de la spéculation, qui veulent nous découvrir le fond même des choses plutôt que changer la face du monde. Mais on comprend qu'il y ait toujours dans notre activité un certain composé d'invention et de découverte, puisque toute opération que nous

accomplissons est une [124] opération de participation, qui comporte à la fois une initiative qui vient de nous, et une réponse que le donné ne cesse de lui faire.

Cette sorte de liaison entre l'invention et la découverte recevra sa véritable signification si on réfléchit que la méthode que nous proposons ici peut être nommée analyse créatrice, le mot analyse indiquant bien que nous ne visons qu'à découvrir ce qui est dans l'être — au moins sous une forme potentielle —, mais le mot créatrice montrant que les distinctions mêmes que nous faisons dans l'être y font apparaître des aspects qui n'ont d'existence que par le regard même de l'attention qui les discerne et qui s'y applique. Ajoutons enfin que le mot découverte correspond bien à l'ambition de la pensée philosophique de tous les temps, qui est de reconnaître l'être derrière l'apparence qui le couvre, de déchirer tous les voiles que les sens, l'opinion ou le préjugé ont interposés entre le réel et nous.

#### PROP. X.

*— Il n'y a de sens que pour l'esprit ou pour la conscience, de telle sorte que le sens du monde, c'est sans doute de permettre à la conscience de se constituer et de s'exercer.*

C'est l'esprit qui cherche la signification et il n'y a de signification que pour lui. Il est donc l'activité signifiante et la signification de toutes choses. Nous dirons par suite que la signification du monde et de la vie consiste dans leur rapport avec l'esprit ou avec la conscience. Ainsi, chercher le sens du monde et de la vie, ou d'une chose quelconque, c'est les spiritualiser, ce qui ne veut pas dire que c'est les transfigurer en choses spirituelles, mais en faire les conditions, ou les expressions, de la vie même de l'esprit. La signification du monde n'existe pas seulement pour la conscience, mais elle est de permettre à la conscience elle-même de se constituer et d'exercer toutes les puissances par lesquelles elle introduit sans cesse dans le monde de nouvelles significations.

**PROP. XI.**

— [*Le propre de la méthode d'analyse créatrice n'est pas de réduire, mais de produire.*]

On pense aussi souvent que le propre de la méthode, c'est de réduire la diversité même des aspects du réel à une identité abstraite. On allègue l'exemple des mathématiques. On utilise [125] l'ancienne formule que connaître, c'est ramener l'inconnu au connu, et qu'est-ce que le connu, à la fin, sinon l'esprit même considéré dans son unité purement formelle ? Mais on ne peut s'empêcher de penser que dans cette conception la diversité est un scandale qu'il faut abolir, de telle sorte que la méthode aboutit à un acosmisme derrière lequel se cache toujours un véritable pessimisme. C'est peut-être là une méthode qui peut suffire au savant, elle ne peut pas suffire au philosophe, car il demandera [quelle est la source de] cette diversité que l'on vient, au moins en pensée, d'abolir. Il exerce les forces de son esprit en prenant possession de cette diversité et des relations qui unissent entre eux ses différents termes. Son esprit ne trouve aucune satisfaction dans cette identité morte vers laquelle on cherche à le reconduire ; il n'a de goût que pour une identité vivante, qui multiplie et varie sans cesse, dans une infinité de correspondances, tous les modes d'affirmation. Tous ceux qui veulent que la méthode soit créatrice, et qui pensent justement que la dialectique ascendante n'a de sens que pour préparer une dialectique descendante, ont bien raison de penser qu'il s'agit pour nous de produire plutôt que de réduire. Mais cette production est elle-même l'effet d'un acte de participation par lequel nous ne cessons de découvrir, sans l'épuiser jamais, la richesse infinie de l'Être.

### PROP. XII.

— *[La participation explique et exige la dualité, dans le moi, d'un spectateur qui contemple le monde, et d'un acteur qui contribue à le produire et seul lui donne son sens.]*

La participation exige qu'il y ait en nous un spectateur qui contemple un monde qu'il n'a pas fait, et un agent qui s'introduit en lui d'une manière beaucoup plus profonde et contribue à le modifier, c'est-à-dire à le produire. Or, ceux qui s'en tiennent au spectacle pur sont incapables de comprendre le sens que le monde peut avoir. L'existence même de ce spectacle est pour eux un continuel miracle. Au contraire, si nous considérons dans le moi l'activité qu'il exerce, et par laquelle il se détermine, il est évident qu'une telle activité est nécessairement orientée, et, cherchant ce qui lui manque, elle donne un sens, à la fois au spectacle du monde sans lequel elle serait incapable de s'insérer elle-même dans le monde, à toutes les fins qu'elle peut poursuivre, à tous les objets qui sont en rapport avec ces fins et sans lesquels il serait impossible aussi bien de les poser que de les atteindre. [126] Ce qui ne veut pas dire que c'est notre volonté qui donne son sens au monde, mais c'est une réflexion de notre intellect sur cette volonté elle-même, dès qu'il a retrouvé la source dont elle procède et le terme vers lequel elle tend.

### PROP. XIII.

— *Le sens peut être défini comme l'objectivité de la valeur.*

Le sens ne peut pas être défini indépendamment d'une orientation dans le temps qui suppose un certain dessein de la volonté, et par conséquent certains motifs qui l'ont dirigée. Il nous permet par conséquent de comprendre une certaine suite d'événements, ainsi que l'ordre de leur subordination. On peut [donc] dire que le sens n'est rien de plus qu'un autre nom de la finalité. Mais cette finalité reste encore objective. Elle peut être seulement observée du dehors. Bien que les choses aient pour nous un sens, il n'arrive pas toujours que, ce sens, nous l'approuvions et nous soyons disposés à le pren-

dre, pour ainsi dire, à notre charge. Mais la valeur sollicite notre volonté propre, et même toute volonté, de telle sorte que le sens qu'elle donne aux choses exige que je collabore à le produire. Le sens est compris par moi en tant qu'il est voulu par un autre, mais la valeur, dès qu'elle est reconnue, doit être voulue à la fois par moi et par tous. De telle sorte que le sens appartient à l'intellect plus encore qu'au vouloir, ou tout au moins à un vouloir qui ne possède pas encore tous ses titres. Il implique une valeur supposée, mais qui peut être encore contestée. Il est aussi un genre dont la valeur est une espèce : il est encore abstrait par rapport à la valeur, qui lui donne une suprême détermination. Le sens est toujours abstrait : il ne s'achève que quand il est voulu ; alors il est valeur.

#### PROP. XIV.

— *Le sens implique la valeur et l'appelle.*

On serait tenté de confondre le sens avec la valeur : si étroite que soit leur connexion, on peut les distinguer pourtant. On dit également d'une chose qu'elle n'a pas de sens et qu'elle n'a pas de valeur. Mais le sens est, si l'on peut dire, la valeur intellectuelle. Et c'est pour cela que l'intelligence, qui comprend tout, comprend aussi bien le mal que le bien. L'acte de comprendre est lui-même une valeur, mais il s'applique à son tour au discernement des valeurs. C'est pour cela qu'il reconnaît, dans les choses elles-mêmes, un bon sens et un mauvais sens. Et le bon sens est [127] la faculté même qui en juge. Or, on comprend bien que dans le bon sens, il y ait une certaine intention générale orientée vers la valeur, ce qui est la raison pour laquelle le bon sens a une portée théorique et pratique à la fois. En revenant vers la notion géométrique de sens, pour la distinguer de la notion de direction, on peut dire que l'on compte un sens positif et un sens négatif, ce qui permet, en maintenant l'orientation de notre activité selon la ligne de la valeur, de comprendre comment la liberté peut se décider contre elle aussi bien que pour elle.

On pourrait dire que le sens implique seulement l'orientation de la conscience vers un objet, avant même que cet objet soit donné. Et ce sens n'exclut pas nécessairement l'erreur ni la faute, lorsqu'il implique une méconnaissance de la valeur. Mais la valeur est dans la



réalité même qui nous est offerte, à condition qu'elle soit en rapport avec une intention droite, c'est-à-dire qui assigne à cette réalité la place qui lui appartient, pour en faire un usage où la hiérarchie des puissances de l'âme sera elle-même respectée. A ce compte-là seulement, toute espèce de réalité prend le caractère de la valeur. Et il n'y a rien dans le monde qui ne puisse être valorisé. Tandis que le sens ne nous donne que la présence de l'objet, la valeur nous donne sa convenance non pas seulement avec nous, mais avec l'absolu.

### PROP. XV.

— *Découvrir le sens, c'est comprendre, c'est-à-dire rétablir les relations entre chaque terme isolé et tous les autres.*

Trouver le sens d'une chose, c'est la comprendre. Or ce que nous ne comprenons pas, c'est ce qui reste pour nous isolé. Ce que nous comprenons, c'est ce dont nous percevons les relations avec tous les autres modes de l'être, et qui, si l'on peut dire, en évoque la totalité. Comme s'il y avait une intelligibilité nécessaire du tout de l'être, résidant dans une infinité de relations à la fois pensées et voulues. Cependant, il faut être attentif ici à ce sens étymologique du mot comprendre, qui veut dire embrasser : car il s'agit moins de faire tenir le réel dans notre esprit comme dans une sorte de contenant, que de lui permettre de retrouver dans les choses elles-mêmes une sorte de continuité dont il est le témoin. Comprendre, c'est saisir, comme le montre bien le langage le plus commun ; mais à quel moment peut-on saisir ou que saisit-on, sinon cette sorte d'appel mutuel des choses ou des idées les unes par les autres, qui cesse de nous les faire [128] paraître étrangères ou de nous faire paraître étranger à elles et semble faire coïncider leur présence avec notre propre présence à nous-même ?

Si c'est le sens de chaque chose que la conscience cherche à atteindre, on comprend très bien que l'absence de sens coïncide avec le moment où la conscience retire son intérêt à la chose. Nous disons alors qu'elle est insignifiante. Mais dire qu'elle est insignifiante, c'est, en lui retirant tout rapport avec nous, lui retirer l'être même qui lui appartient. Que demeurerait-il d'elle, alors, qu'une sorte d'apparence évanouissante qui ne laisse aucune trace dans le monde,

ou du moins sur les choses qui comptent pour nous dans le monde, et n'entre en relation avec aucune des fonctions de la conscience ? Dire qu'une chose est pour nous insignifiante, c'est la rejeter nous-même au néant. Ce qui ne saurait empêcher qu'elle retrouve un sens pour d'autres que pour nous-même, et pour nous-même aussi, dès que nous réussissons à adopter, pour un moment, la perspective à travers laquelle ils la considèrent.

De là, on peut tirer l'importance du langage. Car le propre du langage, ce n'est nullement comme on le croit de désigner la chose, mais seulement le sens de la chose, de telle sorte que, comme le veut Husserl, je vise la chose par le langage dans un acte significatif, afin de l'atteindre elle-même dans un acte intuitif. La liaison du langage et de la pensée montre comment les mots, qui sont des choses aussi, se distinguent pourtant des choses, en devenant seulement les véhicules du sens. Aussi peut-on dire que toute discussion philosophique ou du moins logique porte naturellement sur le sens des mots et qu'il faut être capable de reconnaître ce sens pour pouvoir l'appliquer aux choses quand elles sont absentes et que nous cherchons, pour ainsi dire, à les évoquer, soit pour nous-même, soit pour les autres.

#### PROP. XVI.

— *La clef de la découverte est fournie par la théorie de la participation qui permet de surmonter le conflit de l'empirisme et du rationalisme.*

Le conflit de l'empirisme et du rationalisme exprime l'opposition entre deux caractères de la connaissance que chacune de ces doctrines considère isolément. Car le propre de l'empirisme, c'est de montrer que nous ne créons pas l'objet de la connaissance, qu'il est pour nous un objet dont il faut que nous prenions possession, qu'il se révèle à nous comme une donnée dont les sens [129] sont les instruments. Mais le rationalisme n'a pas de peine à montrer en revanche que nous ne connaissons rien que par un acte de la conscience, que c'est par cet acte que la connaissance devient nôtre, que c'est lui qui juge du vrai et du faux. D'où cette double conséquence, dans l'empirisme, que le donné nous suffit, sans que nous ayons à nous

inquiéter de son origine, et dans le rationalisme, que c'est l'acte, puisqu'il n'y a d'objet de la connaissance que par lui, de sorte que c'est lui qui le produit. Mais si l'on pense que notre activité est une activité participée, et que, ce dont elle participe, ce n'est pas un réel qui serait hétérogène à son exercice, mais une activité infinie qu'elle assume selon ses forces, alors on comprendra sans peine que cette activité, en effet, ne puisse rien créer : elle paraît toujours attentive et intentionnelle, c'est-à-dire formelle et inachevée, comme un appel vers un contenu qu'elle ne peut pas elle-même se donner. Mais en vertu de l'indivisibilité de l'activité dont elle participe, nous dirons que ce contenu lui est nécessairement donné comme une sorte de surplus qu'elle est obligée de subir et qui lui fait sentir sa propre limitation. Ce surplus n'est pas une donnée en soi, expression qui n'a pas de sens, mais lui apparaît sous la forme d'une donnée, parce qu'il s'impose à elle comme la marque même de la frontière de son pouvoir, et de l'enrichissement qu'elle peut encore recevoir du dehors. Cette conception a cinq avantages : 1° elle restitue le rôle original de l'opération et de la donnée à l'intérieur de chaque connaissance particulière, tel qu'on peut l'observer dans l'expérience la plus commune ; 2° elle permet de déduire l'opposition de la matière et de la forme que toutes les théories de la connaissance depuis Aristote jusqu'à Kant considèrent comme un postulat d'où il faut partir (et qui se retrouve dans la distinction de l'objet et du sujet) ; 3° elle explique, pour la première fois, la correspondance entre la matière et la forme sur laquelle ont achoppé toutes les doctrines, en particulier le kantisme, en montrant comment la donnée est évoquée par l'opération à laquelle elle ajoute, mais qui dessine sa forme ; 4° elle permet de déduire les opérations possibles de la pensée, c'est-à-dire les catégories, au lieu d'en donner une énumération rhapsodique ou purement descriptive, puisque ce sont les conditions mêmes de la participation, c'est-à-dire les moyens hors desquels on ne pourrait pas concevoir l'insertion dans l'être d'un sujet particulier ; 5° elle explique aussi bien la théorie de la valeur que la théorie de la connaissance. Car la valeur, elle aussi, a été considérée, tantôt comme résidant dans un acte créateur qui surpasse toute donnée concrète, et tantôt comme une donnée [130] affective (dont le type le plus simple était le plaisir) et que la conscience ne pouvait qu'enregistrer. Cependant il n'y a pas de valeur, en effet, sans un acte qui, en la posant, nous engage, mais qui lui-même a besoin

d'être confirmé et qui ne peut l'être qu'en se dépassant dans un don que la conscience doit recevoir, qui s'y ajoute et qui la comble. On comprend maintenant comment toute découverte particulière, dans tous les domaines, a pour objet de déterminer en chaque point la correspondance d'une opération et d'une donnée.

### PROP. XVII.

— [*Le propre de la connaissance c'est d'éclairer la donnée, non de l'abolir.*]

La coïncidence de la donnée et de l'opération montre qu'il n'y a de science que de l'individuel. Car la présence de la donnée est exigée dans la découverte ; c'est sur elle, pourrait-on dire, que porte la découverte, ou du moins c'est en elle qu'elle s'achève. On peut bien dire que la donnée demeure pour nous un mystère aussi longtemps que nous ne l'avons pas reliée à l'opération, sans laquelle elle n'aurait pas de sens. Mais l'opération elle-même n'est réalisable qu'à condition d'être une donnée, de telle sorte que le propre de la découverte sera toujours, non pas de saisir l'intelligible, mais de rendre intelligible telle donnée. En aucun cas l'intelligible ne peut nous suffire, car il ne serait alors l'intelligible de rien et il ne faut pas dire que la donnée, en tant qu'elle le dépasse, est elle-même inintelligible ; car un tel dépassement exprime précisément ce qui manque à l'intelligible pour atteindre la réalité. La donnée n'est donc pas une sorte de surplus qui devrait se résoudre dans l'intelligible, si notre connaissance pouvait être poussée plus avant. Il faut dire, au contraire, que l'individuel concret se découvre à nous dans l'intelligible comme dans la lumière qui l'éclaire ; vouloir l'absorber et l'anéantir dans cette lumière, ce serait croire que la découverte serait plus pure si on n'avait affaire qu'à son acte et qu'on la dépouillât de son objet.

### PROP. XVIII.

— *[La découverte dissocie le possible de l'actuel afin de les faire ensuite coïncider.]*

La découverte est la mise en rapport du possible et de son actualisation. C'est la participation qui nous oblige à les opposer de telle sorte qu'il y ait en nous une activité qui pénètre dans l'essence même de l'être, mais de telle sorte pourtant que, pour [131] atteindre l'existence, elle ait besoin encore d'une donnée qui lui réponde, qui vienne du dehors et qu'elle est incapable de créer. La découverte consiste précisément dans cette dissociation du possible et de l'actuel qui est nécessaire pour qu'ils puissent ensuite coïncider. C'est pour cela qu'elle peut prendre trois formes différentes : à savoir celle de l'acte qui pose la possibilité quand nous n'avons affaire encore qu'à la donnée actuelle, celle de la donnée qui actualise la possibilité quand l'esprit disposait seulement de celle-ci, celle enfin de la coïncidence de cet acte et de cette donnée quand nous les possédions à la fois, mais sans être capable de les rejoindre, comme il arrive dans tous ces éclairs qui illuminent une connaissance qui était déjà en nous sans que nous l'ayons encore aperçue.

### PROP. XIX.

— *La découverte est tournée vers l'avenir, non seulement parce qu'elle a pour nous un caractère de nouveauté, mais c'est dans l'avenir qu'elle est la découverte du sens, c'est-à-dire de l'acte qui donne sa signification à la donnée et qui a besoin de l'avenir pour s'exercer.*

On peut dire que la découverte, c'est toujours celle de la signification, la signification consistant toujours dans la confrontation de l'acte et de la donnée. Mais cette confrontation peut être interprétée elle-même autrement. Car l'opposition de l'acte et de la donnée ne se réalise que dans le temps. Or la donnée est un présent tourné du côté du passé et qui nous enchaîne, tandis que l'acte est un présent tourné du côté de l'avenir et qui nous libère. Ainsi la découverte qui,

à première vue, n'est rien de plus que la rencontre de quelque donnée nouvelle qui semble par conséquent toujours une incursion vers le passé, ne mérite pourtant ce nom que si elle est en même temps l'acte qui nous permet de retrouver cette donnée, de telle sorte qu'elle est une ouverture sur l'avenir, plus encore qu'une incursion vers le passé. Ou du moins celle-ci n'a de valeur pour nous qu'en vue de celle-là, comme on le voit dans la découverte de l'Amérique, qu'il ne suffisait pas de trouver, mais qu'il fallait avoir les moyens de retrouver toujours.

En ce sens, la découverte peut être définie comme la conquête d'un avenir dont nous faisons dorénavant notre passé. Mais cette définition ne peut pas suffire, car il faut que le monde soit pour nous une perpétuelle découverte et il ne peut l'être que par la [132] perception du sens, qui n'est point accompli une fois pour toutes, mais qui doit l'être toujours à nouveau, parce qu'il réside dans une opération de la pensée et du vouloir qui doit être sans cesse refaite, dans une actualisation du possible, où l'avenir renaît sans cesse pour être converti en présent.

#### PROP. XX.

— *Le mot de découverte paraît impliquer d'abord une exploration spatio-temporelle du monde, c'est-à-dire que la découverte se présente d'abord comme historique et géographique ; mais elle ne mérite ce nom que par l'usage que notre activité est capable d'en tirer.*

Si la découverte affecte d'abord un caractère spatial et temporel, c'est parce qu'on ne considère d'abord en elle qu'une donnée qu'elle révèle, mais qu'elle ne crée pas, et qui, par conséquent, est nécessairement située à l'intérieur de ces deux milieux, qui sont les conditions mêmes de notre expérience. La découverte apparaît donc comme un enrichissement perpétuel de l'horizon historique et géographique. Ce n'est là pourtant que son aspect extérieur. Car elle n'est rien que par l'acte même qui se le donne, qui en dispose, qui en fait le point d'application et l'effet d'un exercice de ses puissances par lequel la conscience s'enrichit elle-même indéfiniment. A ce moment-là seulement on a affaire à une découverte véritable, dont la

valeur ne cesse de croître par une sorte de réaction mutuelle indéfiniment poursuivie entre la sollicitation que nous adressons au réel et la réponse que le réel ne cesse de nous faire.

### PROP. XXI.

*— La découverte ne contient rien de plus qu'une description du réel tel qu'il nous est donné : mais elle réside dans le passage de la nécessité d'une expérience que nous ne pouvons pas récuser à la nécessité d'un ordre qui nous satisfait.*

On peut bien dire de la découverte qu'elle implique une description du réel aussi exacte et aussi fidèle que possible, qui avance sans cesse au-delà de ses limites actuelles et qui ne néglige aucun des éléments du réel, ni les données empiriques, ni les opérations de l'intelligence, ni les relations qui unissent ces données et ces opérations. Mais il semble qu'on puisse la réduire à la perception de ces relations, parce qu'elle réside moins dans [133] la révélation d'un aspect toujours nouveau du monde que dans celle d'une unité et d'une continuité de l'esprit et du monde. Mais alors, à une nécessité que le monde nous impose dans la pure expérience que nous en avons, se substitue une autre nécessité qui est celle d'un ordre qui donne satisfaction à notre esprit et par lequel les choses nous apparaissent telles que nous ne puissions ni les penser ni les vouloir autres qu'elles ne sont. La découverte porte toujours sur un ordre intelligible qui est tel que l'ordre logique proposé à notre intelligence s'achève dans un ordre moral qu'il appartient à notre action de réaliser.

[134]

**Manuel de méthodologie dialectique****Livre III. La découverte****Chapitre II**

---

**DÉCOUVERTE ET PRÉSENCE****PROP. XXII.**

— *Il s'agit moins de construire le monde que de le décrire.*

[Retour à la table des matières](#)

On a pensé pendant longtemps que l'on ne pouvait comprendre que ce que l'on était capable de construire. En cela consiste l'ambition même de l'idéalisme. Le donné nous est imposé, et comme tel il semble incompréhensible. Mais le construit est notre œuvre : en lui, c'est nous-même que nous retrouvons. Dès lors, il semble que le propre de la méthode et le succès même de la découverte consistent dans la conversion du donné en construit. Mais cette réduction du réel à une construction de l'esprit serait sans doute d'une grande vanité : elle nous donnerait une satisfaction d'amour-propre, mais en laissant l'esprit dans une sorte de solitude désespérée. L'esprit, à supposer qu'il pût tout construire, ne se construit pas lui-même. Ce serait en faire un objet. Il se découvre dans l'acte éternel qui le fait être, mais qui n'est pas une construction dans laquelle il serait à la fois le construisant et le construit, mais une sorte de renouvellement indéfini de sa propre présence à lui-même ; même s'il construisait tout ce qui peut devenir l'objet de son expérience, tout



ce qui présente pour nous une valeur réelle, notre propre existence comme sujet, l'existence des autres sujets ou du sujet absolu, ne peuvent pas être construits. Et pourtant nous pouvons les poser par une démarche originale de notre esprit qui nous permet, si l'on peut dire, d'en rencontrer la présence.

### PROP. XXIII.

— *[Tout acte appelle et implique une donnée corrélatrice.]*

C'est seulement dans l'acte de la conscience que nous sommes sûrs de tenir l'absolu, puisque cet acte est à lui-même sa propre [135] origine et qu'il n'y a rien derrière lui dont il puisse être l'image imparfaite. Mais cet acte ne se suffit pas pourtant à lui-même. Il est engagé dans le temps : il tend vers une fin qui est autre que lui-même, sans quoi elle ne lui apporterait rien. Il est avide d'une possession. Par conséquent, on peut dire que tout acte appelle une donnée qui lui est corrélatrice. Il n'y a pas d'acte de connaissance qui n'exige d'être la connaissance de quelque chose. Le désir, le vouloir aspirent également vers un bien dont on peut penser qu'ils se le donnent, mais qui, en réalité, leur vient par le dehors. L'amour implique la présence d'un autre être qui nous rend cet amour. Et c'est dans ce rapport entre une opération que nous accomplissons et une donnée qu'elle évoque, et qui lui répond plutôt qu'elle ne la produit, que réside tout l'effort de la dialectique.

### PROP. XXIV.

— *[La donnée est à la fois un point de départ et un point d'arrivée.]*

Il ne faut pas rabaisser la valeur de cette donnée que la philosophie, depuis Platon, a presque toujours considérée comme un écran entre la vérité et nous, qu'il s'agit pour nous de traverser et d'éliminer. C'est qu'on la considère seulement comme le point de départ de ce mouvement de l'esprit qui la dépasse et substitue graduellement sa propre activité à la passivité initiale. Mais :

1° La donnée au moment même où elle s'offre d'abord à nous n'est pas pauvre et misérable, comme on le dit souvent. Elle possède une abondance et une épaisseur concrètes que nous ne parvenons jamais à embrasser ni à épuiser. Nous n'y réussirions précisément que si nous étions capables de remonter jusqu'à l'acte même de l'esprit qui s'en empare et qui la fait sienne ;

2° On peut donc regarder aussi la donnée comme un point d'arrivée, comme ce que cherche précisément l'opération et qu'elle ne parvient pas toujours à rencontrer. De telle sorte que nous souffrons également de deux maux, d'abord de l'impossibilité de nous élever de la donnée jusqu'à l'acte qui la pénètre et nous permet d'en prendre possession comme donnée, ensuite de l'impossibilité, en partant de l'opération, de découvrir la donnée qui lui répond et qui la comble. C'est cet ajustement qui constitue le succès de la méthode, et de toutes les démarches de la connaissance et de la conduite.

[136]

#### PROP. XXV.

— *[La donnée est à la fois un don et un enrichissement.]*

La présence même de la donnée permet à la conscience de sortir d'elle-même, sans rompre sa propre intériorité. On dit toujours que l'effort de la pensée, c'est d'intérioriser le réel ; mais l'intérioriser, c'est le mettre en rapport avec nous, ce n'est pas l'abolir. Si toute donnée était notre œuvre, notre création propre, alors nous serions cloîtrés en nous-mêmes, il n'y aurait pas d'autre existence que celle de notre moi. On n'évite pas cette conséquence en disant que tout devient intérieur à l'esprit, mais non pas à notre propre esprit, car le rôle de la donnée est précisément de nous permettre d'opérer une distinction entre les deux termes. Mais dès qu'il y a une donnée, il y a pour nous un dehors avec lequel nous avons quelque communication, et c'est pour cela que l'on peut dire que la donnée, loin d'être pour nous un obstacle et une limitation, est pour nous un enrichissement et un don.

**PROP. XXVI.**

— [*L'analyse des correspondances réglées entre l'opération et la donnée constitue tout l'objet de la dialectique.*]

La difficulté, c'est de montrer comment peut s'établir une correspondance réglée entre l'opération et la donnée ; mais c'est là précisément tout l'objet de la dialectique. Nous avons affaire ici à des lois subtiles, qui sont comparables en un sens à ce qu'est en physique la loi de l'action et de la réaction. Nul ne doute que ce que je vois dans le monde soit toujours en rapport d'une certaine manière avec l'attention qui s'y applique, que le succès que j'obtiens ne soit de quelque manière en rapport avec mon intention, que la conduite des autres hommes à mon égard ne soit en rapport avec la mienne. Toutefois ces rapports ne sont pas aussi simples qu'on pourrait le croire : ils ne se réduisent pas à une sorte d'égalité entre la cause et l'effet. Ou du moins la donnée qui vient répondre à l'opération répond à la réalité profonde de cette opération, plutôt qu'à la conscience même que j'en ai (car cette conscience est toujours impure comme l'opération elle-même et elle ne s'exerce jamais que dans la relation même de cette opération avec une donnée déjà présente). Et il y a toujours dans la donnée une infinité latente qui surpasse l'opération et qu'elle ne parviendra jamais ni à actualiser, ni à réduire.

[137]

**PROP. XXVII.**

— [*L'on peut distinguer trois principaux modes de correspondance.*]

Quand on étudie la découverte, on s'aperçoit donc qu'elle réside dans une coïncidence exacte entre l'opération et la donnée. C'est cette coïncidence qu'il faudrait définir. Elle prend sans doute des formes différentes selon la nature différente des opérations que la conscience est capable d'accomplir. Si l'on reprenait la distinction classique de la forme et de la matière, il semble qu'elle pourrait être définie comme un creux qui se trouverait tout à coup comblé. Cette

définition conviendrait également bien à la découverte mathématique où la solution viendrait satisfaire exactement aux exigences du problème, et à l'objet du désir qui, au moment où il est atteint, le remplit, comme s'il n'était lui-même que la conscience d'un manque. Mais toutes les opérations de la conscience participent en quelque sorte de la nature du désir. Toutefois cette forme elle-même n'est pas, comme on le croit, un contour rigide qui attend d'un objet préexistant qu'il vienne, pour ainsi dire, l'épouser. C'est pour cela que les expressions de matière et de forme doivent être abandonnées. La forme est un acte, mais un acte qui ne se suffit pas, parce qu'il ne peut pas de lui-même s'achever. Il est lui-même déterminé de quelque manière, au moins dans sa potentialité, sans quoi il ne se distinguerait pas de l'acte pur ; c'est dans l'actualité de la donnée qu'il trouve le moyen de se réaliser, c'est en elle qu'il se reconnaît lui-même, au moment où elle lui donne la possession de ce vers quoi il tend. Et l'on peut sans doute distinguer à cet égard trois sortes de rapport entre l'opération et la donnée, selon que : 1° comme dans les opérations mathématiques, qui ont un caractère abstrait, la donnée ne se distingue de l'opération que comme l'opérant de l'opéré (avec des réserves toutefois, car l'opéré n'est jamais le dernier terme de l'opération) ; 2° ou, comme dans les opérations que nous faisons sur les choses, nous ne puissions pas dépasser les actions de surface qui consistent dans leur composition mutuelle, bien que les effets, et même en un certain sens les lois que nous devons respecter en les composant, s'imposent à nous plutôt que nous n'en sommes maîtres ; 3° enfin, nous avons affaire à des opérations qui intéressent les autres êtres, et où la réaction qu'elles produisent, bien que toujours appelée par la nôtre, dépend de leur initiative et évoque des rapports fort subtils, que chacun pressent, mais que l'on n'a point jusqu'ici étudiés d'une manière systématique.

[138]

**PROP. XXVIII.**

— [*Ces trois modes de correspondance sont d'autre part toujours solidaires.*]

Ces trois espèces de correspondances ne sont pas pourtant sans rapport l'une avec l'autre. La troisième, qui est la plus obscure, est pourtant la clef des deux autres. Car on peut bien dire que les relations mathématiques n'ont de sens que dans la mesure où elles permettent les relations entre les choses physiques. Et celles-ci à leur tour ne peuvent pas se suffire, si l'on suppose que les objets physiques, non seulement dans leur forme extérieure et apparente, sont seulement des témoins entre les différentes consciences auxquelles ils permettent à la fois de se séparer et de s'unir, mais encore, dans leur constitution la plus profonde, fournissent au corps vivant à la fois le milieu et la matière sans lesquels il ne pourrait pas subsister, de telle sorte qu'ils nous renvoient toujours vers une autre conscience avec laquelle ils nous permettent de communiquer, soit directement soit indirectement, soit par le spectacle qu'ils fournissent à toutes, soit par l'instrument même qu'ils assurent à chacune d'elles pour qu'elle puisse subsister.

**PROP. XXIX.**

— [*La méthode emprunte une] voie moyenne entre la construction et la description.*

On imagine tantôt que la méthode consiste dans une simple description du donné, tantôt dans une construction qui, étant assez poussée, devrait se substituer au donné, tantôt dans une rencontre entre le construit et le donné qui viennent s'étreindre ou se recouvrir par une sorte de hasard miraculeux. Quand on s'engage dans la première voie, on a affaire à l'empirisme, quand on s'engage dans la seconde, à l'idéalisme, quand on s'engage dans la troisième, au kantisme. En réalité, la diversité de ces doctrines montre bien que l'on

peut partir indifféremment du donné ou du construit, mais on ne peut séjourner dans le donné sans remonter jusqu'à l'acte qui se le donne, on ne peut se contenter du construit sans qu'à un certain moment il requière la présence d'une donnée dont il nous offre lui-même la présence. Tout l'effort de la dialectique est de montrer comment il y a, entre ce construit et ce donné, correspondance, c'est-à-dire comment telle opération de l'esprit appelle telle forme de donné et vient pour ainsi dire s'achever en elle.

[139]

### PROP. XXX.

— *Le prestige de l'invention vient de la nouveauté qu'on lui prête et dont on est avide, mais la découverte porte sur ce qui est caché.*

Les hommes sont avides de nouveauté, cherchant toujours à s'arracher au présent après l'avoir effleuré et persuadés que c'est la nouveauté qui les fait participer à l'acte créateur ; elle seule leur apporte cette émotion inséparable du passage toujours recommencé du néant à l'être. Ce goût de la nouveauté s'explique en grande partie par le goût du divertissement et par une inclination à se fuir plutôt qu'à se trouver. Mais de là vient le prestige exercé sur les hommes par une apparente invention. Cependant, il y a une nouveauté toute différente qui consiste dans la révélation d'une réalité que l'on portait en soi ou qui nous était depuis longtemps donnée sans qu'on l'ait aperçue. La métaphysique, qui a pour objet l'être et non point ses modes, ou, si l'on peut dire, ses modes éternels, ne peut avoir recours, sous peine de manquer de sérieux, qu'à la découverte. Non point que la découverte ne puisse être considérée comme une invention de la connaissance, mais elle ne porte que sur la connaissance d'une réalité que l'on n'invente pas. Non point que cette réalité elle-même ne soit pas une sorte d'invention de tous les instants ; mais cette invention, loin de rien ajouter à l'être, c'est l'être même tel qu'il se manifeste à nous dans le temps. Seulement cette découverte, nous ne cessons de la refaire et de l'approfondir parce que l'être qu'elle nous découvre est un être caché, qui se dérobe toujours à nous par un effet de notre distraction et de notre frivolité.

## PROP. XXXI.

— *On invente l'hypothèse ; on découvre la réalité.*

Quand on veut comparer le rôle joué dans la méthode par l'invention au rôle joué par la découverte, il faut dire que l'invention appartient à la recherche. Elle est un essai de nos forces. Elle aboutit à produire ces hypothèses de l'imagination qui appartiennent au domaine des possibilités subjectives (ou à l'ordre de ces combinaisons artificieuses de pensées ou d'actions qui font servir la nature à nos fins). Mais la prise du réel ne se produit que quand l'hypothèse se vérifie, quand elle vient coïncider avec une expérience externe ou interne qui la justifie. Alors l'invention disparaît : au moment où elle triomphe, elle s'abolit dans la découverte. C'est cet anéantissement qui est la gloire de l'invention. Et la profondeur d'un esprit se mesure à la valeur comparée qu'il attribue à l'invention ou à la découverte.

[140]

## PROP. XXXII.

— *La description s'étend aussi aux relations [entre les choses, ou entre les choses et la conscience.]*

On a tort sans doute d'établir une opposition radicale entre la pensée qui construit et l'expérience qui décrit. Car la pensée qui construit se décrit elle-même dans ses propres opérations. Et l'expérience ne décrit pas au hasard, mais selon un ordre qui est tel que l'on croit construire l'expérience au moment où l'on décrit une certaine construction qui lui est immanente. Une relation ne se surajoute pas à la totalité de l'expérience, mais elle en fait partie, elle demande à son tour à être décrite. Le danger est seulement de vouloir dissocier les exigences de la pensée des données qui les appellent ou qui leur répondent, ou ces données elles-mêmes des opérations par lesquelles elles sont posées et liées les unes aux autres. C'est ce qui explique le mot célèbre de Leibniz, cruel à l'égard de Descartes : « J'aime mieux un Leuwenhoeck qui me dit ce qu'il voit, qu'un cartésien qui me dit ce qu'il pense. » Mais celui qui voit

vraiment voit si l'on peut dire avec tout son être, c'est-à-dire avec les yeux de l'âme aussi bien qu'avec ceux du corps. Le propre de la découverte, c'est donc de décrire tous les objets de l'expérience, mais sans jamais omettre tous les mouvements de la conscience qui s'y trouvent associés ou impliqués. La découverte de ces associations et de ces implications, c'est la philosophie elle-même.

### PROP. XXXIII.

— [*L'explication du réel se trouve contenue dans sa description même.*]

Il semble que l'on ne soit pas satisfait par une méthode exclusivement descriptive. On lui reproche de n'être pas explicative. Mais il y a ici une illusion assez grave. Car demander une explication de tout le réel qui ne coïncide pas avec sa description, c'est supposer que le principe même de l'explication est extérieur au réel et que celui-ci peut en être dérivé. Au lieu que la description de tout le réel doit contenir l'explication elle-même, c'est-à-dire les relations qui nous permettent de passer sans cesse de l'une des parties à l'autre. Le sens de la totalité du réel ne se découvre à nous que quand il est convenablement et complètement décrit. Car toute fin qui peut lui donner un sens est elle-même intérieure au réel et explique seule ce qui, par rapport à elle, est condition et moyen. Et le sens du tout n'est que l'effet [141] du sens que nous pouvons donner à toutes ses parties et qui sont solidaires les unes des autres, aussi bien dans leur existence que dans leur signification.

### PROP. XXXIV.

— [*Au sein de la présence totale chaque terme implique et appelle à la fois tous les autres.*]

Cette sorte d'intériorité de la relation au monde et la nécessité où nous sommes, dans la découverte, d'aboutir toujours à une présence immédiate saisie dans un acte unique de l'esprit, nous oblige à considérer toute relation comme réciproque sur le plan horizontal



qui est le plan des idées et des choses, le sens n'intervenant jamais que dans le rapport de l'idée ou de la chose avec la conscience même qui s'oriente vers elles. C'est dire que l'on peut commencer l'analyse par n'importe quel terme. Car il appelle tous les autres et doit permettre de les retrouver. Tel est le caractère de cette présence totale dont on a fait précisément la marque même de l'être véritable.

#### PROP. XXXV.

— [*La découverte nous révèle l'immédiateté de la présence, où le temps s'abolit.*]

Au moment où la découverte se fait, nous pouvons dire que ce qui nous est révélé, c'est l'immédiateté d'une présence. Ici on peut dire que le temps se trouve en quelque sorte aboli. En effet l'effort, inséparable de l'opération aussi longtemps qu'elle échoue, est lui-même un effort temporel : il est tout attente et créateur du temps par son impuissance même. Quant à l'objet, même s'il est situé lui-même dans un temps, la découverte l'arrache au temps, soit qu'elle le transforme en idée, soit qu'elle en fasse une vérité dont l'objet seul est dans le temps, mais qui, elle-même, est devenue indépendante du temps et que la pensée est capable maintenant de se redonner toujours. Il n'y a pas d'autre découverte que celle qui réside dans une présence immédiate, où l'intervalle entre le sujet et l'objet, entre l'opération et la donnée, se trouve traversé et aboli.

#### PROP. XXXVI.

— [*La présence immédiate*] est un repos actif qui surmonte l'opposition de la passivité et de l'activité.

Dans cette présence immédiate, on peut dire indifféremment que la donnée est là à l'état pur comme le soutiennent les partisans [142] de l'intuition, ou que la donnée s'est pour ainsi dire fondue et résolue dans l'opération, comme le soutiennent plus justement peut-être les intellectualistes. Les deux thèses sont moins différentes qu'il ne semble. Mais ce serait une erreur de penser que dans la possession

de la donnée, l'acte vient pour ainsi dire expirer. Car c'est alors sans doute qu'il s'exerce de la manière la plus pleine et la plus parfaite. C'est une grave erreur de croire que l'activité ne réside que dans la recherche, qui est une activité entravée, et qu'elle meurt dans la possession, qui est une activité libérée. Nous dirons donc, de cette présence immédiate, que c'est en elle que nous éprouvons la satisfaction que nous cherchons. Hors d'elle nous n'éprouvons qu'un sentiment de solitude et de manque : dès qu'elle nous est donnée, il nous semble à la fois que nous pénétrons dans l'Être et que nous le recevons. C'est là un repos actif où l'antinomie de l'activité et de la passivité se trouve surmontée : l'activité même de notre esprit n'est plus tout à fait nôtre ; c'est elle qui est reçue. Et la passivité de la donnée cesse d'être extérieure à nous, c'est elle qui agit en nous.

#### PROP. XXXVII.

— *[La méthode dialectique est une] analyse de la présence en présences particulières.*

Toutefois il ne peut pas suffire de considérer l'acte de l'esprit comme étant simplement un acte de présence à tout ce qui est, comme si ce qu'il nous découvre était déjà ce qu'il est, avant même que notre esprit eût commencé à s'y appliquer. C'est ainsi souvent que l'on entend la découverte ou la révélation. Mais on observera deux choses : 1° c'est qu'il est nécessaire de faire une distinction entre cet acte de présence général, qui se confond en un certain sens avec l'attention et qui, étant une présence de l'esprit à lui-même, accompagne nécessairement toutes ses opérations, et les actes de présence particuliers qui sont toujours en rapport avec une fin particulière que nous nous proposons, et qui font éclater la richesse du monde et la diversité infinie de ses parties ; 2° c'est que les actes de présence particuliers ne trouvent pas toute faite la réalité qu'ils évoquent ou encore ne s'appliquent pas à une réalité préexistante. Cette réalité est extraite et circonscrite dans la totalité du réel, où elle n'existait jusque-là que potentiellement, par l'opération même qui se tourne vers elle. Elle est un effet de la perspective où nous sommes placés, et, si l'on veut, de l'intention que nous avons sur le monde. C'est pour cela que la méthode dialectique est une [143] méthode

analytique, et même doublement analytique, car dans la richesse indéfinie de l'acte indivisé, elle fait apparaître les puissances différentes que nous mettons en œuvre dans des opérations particulières, et comme aucune d'elles ne peut s'achever, elle évoque une donnée qui lui répond, mais qui semble à son tour être l'effet de l'analyse que nous faisons d'une immense donnée en quelque sorte potentielle, et dont les aspects n'éclatent que lorsque s'accomplissent les opérations mêmes qui s'y rapportent. Cette analyse est donc bien une analyse créatrice. C'est elle qui crée le monde, et qui, pour chacun de nous, lui donne sa figure.

### PROP. XXXVIII.

— *La donnée et l'opération non seulement se correspondent, mais se surpassent mutuellement.*

On comprend maintenant pourquoi, bien que chaque donnée réponde exactement à l'opération qui l'a fait naître, cette correspondance ne suffit pas pourtant à enfermer la découverte. Car il y a toujours un double surpassement de la donnée par l'opération, qui a encore du mouvement pour aller au-delà, et de l'opération par la donnée, que l'opération n'achèvera jamais d'épuiser. Derrière l'opération, il y a l'infinité même de cet acte, réduit pour nous à l'état de puissance non exercée, et derrière la donnée, il y a l'infinité de ce même acte en tant que possibilité non actualisée. C'est pour cela que, dans la plénitude de l'acte pur, si l'on ne fait pas état de la participation, le monde se dissout. Mais le propre de la découverte, c'est non pas seulement de terminer l'opération, mais de la renouveler et de la multiplier indéfiniment ; elle s'épanouit et fructifie en donnant naissance à d'autres opérations que l'esprit entreprend déjà d'accomplir. On ne peut donc pas dire que la donnée s'est substituée à l'opération, qui [en] reçoit au contraire une impulsion nouvelle. De même la donnée n'est jamais une présence complète et suffisante. Elle appelle d'autres présences qui commencent à nous être révélées et qui sont comme une promesse qui, elle-même, ne connaîtra jamais de terme. Aussi peut-on dire que dans l'actuel, la découverte produit une sorte de réconciliation du passé et de l'avenir : elle change tout le passé, mais en l'intégrant dans ce qu'aujourd'hui elle

nous montre. Et elle nous ouvre tout l'avenir dont il lui semble déjà qu'elle dispose dans l'acte par lequel elle le pressent et elle l'engage [cf. Prop. XIX, liv. III].

[144]

### PROP. XXXIX.

— *La découverte enveloppe en elle l'infini sous une double forme.*

Mais les choses peuvent être présentées d'une autre manière. Car la découverte ne réside pas simplement dans une sorte d'appréhension d'un aspect du réel, qui donne à l'esprit un mouvement indéfini et appelle déjà tous les autres. Elle lie le fini à l'infini non pas seulement en nous engageant dans l'indéfini, mais en nous donnant dans le fini même une certaine possession de l'infini. Si la découverte nous donne une satisfaction parfaite, c'est parce qu'elle porte déjà en elle tout ce qu'elle nous promet. Comme le tout est déjà présent actuellement et non pas seulement potentiellement dans chacune de ses parties, ce qui nous oblige à l'appeler une partie totale, ainsi la moindre connaissance est déjà la connaissance plénière, en même temps qu'elle nous renvoie à d'autres ; il y a en elle une infinité actuelle, un contenu présent et ouvert que nous possédons et que pourtant nous n'épuisons pas. Et les différents esprits se distinguent peut-être les uns des autres dans le goût qu'ils ont tantôt pour acquérir la connaissance qu'ils n'ont pas, tantôt pour creuser toujours davantage celle qu'ils ont. Les uns se dissipent dans l'indéfini et les autres se concentrent si l'on peut dire dans un infini qui devient comme une pointe sans épaisseur. Ainsi ceux qui découvrent l'amour pensent tantôt qu'il n'y a rien qu'ils ne doivent aimer, ou cherchent dans un unique amour l'infinité de l'amour. Une œuvre d'art ne nous émeut que si elle nous paraît se suffire, que si elle nous révèle la beauté tout entière dans un seul de ses aspects, et nous croyons aussi pourtant qu'il est impossible de l'atteindre autrement qu'à travers l'infinité de ses formes différentes. Peut-être faut-il dire que la découverte nous oblige toujours à osciller de l'une à l'autre de ces deux attitudes selon que notre esprit cherche davantage, pour atteindre le réel, à s'étendre ou à s'approfondir. L'infini et l'indéfini de la découverte sont inséparables, s'il est vrai que

l'infini de chaque chose est le croisement de toutes les relations actuelles avec toutes les autres choses.

### PROP. XL.

— *La découverte réconcilie l'intellect et le vouloir.*

La découverte résout, semble-t-il, l'antinomie de l'intellect et du vouloir. Car le propre de l'intellect, c'est [sans doute] de nous permettre la contemplation de ce qui est ; l'on comprend [145] [ainsi] que le rôle de l'intellect ce soit d'opérer la découverte au lieu que la volonté ajoute à ce qui est ; son rôle, c'est donc d'inventer. Mais on ne peut rompre l'unité des fonctions de l'esprit. Alors on observe, d'une part, que cette fonction contemplative de l'intellect est telle que, comprendre, pour lui, c'est retrouver dans le réel les exigences de sa propre opération, de telle sorte qu'il lui semble toujours que le contempler, c'est le construire ; d'autre part, cette fonction créatrice de la volonté possède beaucoup moins de pureté, puisqu'elle est toujours entravée par les obstacles que la matière lui oppose, de telle sorte que son effet est toujours un composé de notre intention, de nos efforts et de l'ordre des événements. Cependant, dans la découverte, il se produit une sorte de convergence, et, à la limite, une identité entre l'intellect et le vouloir : car en ce qui concerne l'intellect, il nous fait connaître ce qui est, mais nous avons voulu le connaître, et la connaissance, c'est notre vouloir achevé ; et en ce qui concerne le vouloir, il ne peut s'exercer que s'il est éclairé et il n'agit que pour que l'intelligible soit non seulement pensé, mais réalisé. Nous tendons, par conséquent, vers une sorte de rencontre de l'intellect et du vouloir qui ne se produit pas toujours, mais qui, quand elle se produit, nous apprend à vouloir le monde tel que l'intellect nous le découvre, ou à le penser tel que la volonté le modifie, comme si son action n'était rien de plus qu'un aspect de l'ordre même qui le constitue. C'est en ce point sans doute que réside l'extrémité de la sagesse.

**PROP. XLI.**

— *Toute découverte est un retour vers une identité qui, au lieu d'abolir les différences, les fonde.*

Le propre de la découverte, c'est toujours de mettre une donnée en rapport avec l'opération qui lui correspond. Cette opération n'est elle-même que la spécification d'un acte identique. Mais l'identité d'un acte n'est point l'identité morte d'une chose ou d'un concept. Celle-ci abolit les différences, mais l'autre les fonde. C'est seulement à partir du moment où l'acte est participé que, sans rien perdre de son unité, on voit apparaître certaines conditions de sa possibilité même, qui nous obligent à opposer — mais pour les faire correspondre — une pluralité d'opérations à une pluralité de données. L'explication n'est achevée que lorsqu'on a pu, non seulement mettre la donnée en rapport avec l'opération, mais découvrir, dans le jeu d'une activité identique, [146] le principe de cette opposition. Nous sommes également loin ici de la thèse qui résout les différences dans l'unité, ou de celle qui épanouit l'unité en différences. Les différences ici sont un effet du jeu même de la liberté : elles mesurent, si l'on peut dire, sa portée et ses limites, et la relation entre l'originalité de chacune de ses entreprises et la réponse de l'événement.

**PROP. XLII.**

— *Chacune des opérations de l'esprit est moins une création qu'un appel auquel le réel doit répondre.*

L'erreur fondamentale de la théorie de la connaissance a toujours été de penser soit que l'esprit pouvait accomplir une opération qui était elle-même une création du réel, soit que le réel pouvait lui être donné indépendamment de toute opération. Mais il n'y a conscience que par une opération de l'esprit, qui est toujours un appel ou une sollicitation à laquelle il faut que ce soit le réel qui réponde ; or la réponse surpasse toujours la demande, mais elle est en rapport avec la demande : celle-ci dessine un creux que l'autre vient pour ainsi

dire remplir. Et c'est lorsqu'il est rempli que la découverte se produit. Le rôle de la théorie de la connaissance est de décrire cette correspondance, de montrer comment l'esprit, en vertu des conditions de possibilité de son activité participée, prépare au réel la forme qui le reçoit, en obligeant le réel à se constituer comme une donnée qui le surpasse, mais qui lui donne un contenu.

### PROP. XLIII.

— *Les différentes espèces de rencontre entre le réel et l'opération témoignent que la découverte n'est pas seulement reproductrice, mais novatrice.*

La découverte peut se définir comme une rencontre entre le réel et nous, et le propre de la méthode, c'est de rendre possible cette rencontre. Or elle se présente sous des formes différentes selon les fonctions de l'esprit qui entrent en jeu. Dans la connaissance, nous pouvons distinguer [d'abord] les mathématiques où il semble, sous la réserve des conventions choisies initialement et d'un accord qu'elles visent indirectement avec l'expérience, que la découverte aboutit à une coïncidence parfaite entre l'opération et le résultat de l'opération, bien que le résultat puisse nous apparaître comme un objet qui s'impose à notre esprit irrésistiblement comme un objet physique. Dans les sciences de la nature, nous cherchons laborieusement une coïncidence [147] entre l'hypothèse et l'expérimentation, et nous savons que l'expérimentation ajoute à l'abstraction de l'hypothèse la concrétité qui la remplit. Dans l'art, l'émotion naît de la pensée d'une forme réelle que l'expérience ne nous offre pas toujours : il arrive que l'expérience la suggère, et que la beauté soit d'abord comme un spectacle que nous avons sous les yeux. Mais pour arriver à en prendre possession et pour la rendre disponible quand elle est donnée, ou bien pour lui donner un corps quand elle ne l'est pas, l'artiste cherche à l'incarner ; son objet, c'est d'obtenir une coïncidence parfaite entre un mouvement de sa pensée et la réalité qui l'exprime ; et ce mouvement de sa pensée demeure inachevé, il n'est qu'un essai incertain tant qu'il n'a pas réussi à trouver dans le réel un corps qui le manifeste, qui lui répond et qui, en un certain sens, le dépasse. Car, dans cette sorte de mariage qui

se produit entre la pensée et le réel, si la pensée sollicite le réel qui ne recevrait sans elle aucune lumière, le réel dans la réponse qu'il lui fait lui apporte toujours plus qu'elle n'a demandé, et même l'on peut dire que cette réponse, loin de satisfaire seulement à la question qu'[elle] avait posée, va toujours au-delà, et se présente toujours comme surabondante et imprévisible. Ce qui est la gloire de la découverte et montre à quel point c'est elle qui est novatrice, bien plutôt que l'invention qui en prépare seulement l'accès. On confirmerait encore cette vue en étudiant le rapport de la volonté avec la fin vers laquelle elle tend : elle n'est elle-même qu'une intention, orientée il est vrai vers le succès, qui, quand il se produit, lui apporte toujours plus qu'elle n'avait pensé ou même espéré, et lui apporte la présence de l'infini dans laquelle elle nous permet de nous établir, bien que nous sachions que nous ne l'épuiserons jamais. On ferait la même observation dans l'action proprement morale dont on a tort de penser qu'elle se réduit à l'intention qui nous donne une aigre satisfaction d'amour-propre, tandis que l'action bonne est véritablement une action qui produit une sorte de complicité avec le réel, qui lui donne plus de fruit encore que nous ne pouvions en attendre.

#### PROP. XLIV.

— *[La découverte permet] la réconciliation de l'immanence et de la transcendance.*

La participation éclaire ici la signification de la découverte par le rapport qu'elle nous permet d'établir entre l'immanence et la transcendance. Car la découverte, c'est la chose en tant qu'elle nous devient présente, c'est-à-dire en tant qu'elle est [148] immanente à notre expérience. Et pourtant, nous savons bien qu'il n'y a pas de découverte où cette présence soit plénière et absolue. Ainsi, bien que la chose soit présente dans la perception et ne soit point un au-delà, la perception n'est point la chose, qui renferme encore une infinité de caractères que la perception n'achèvera jamais de nous représenter : elle est donc aussi, en un certain sens, transcendante à la représentation que nous en avons. Il en est ainsi du passé à l'égard du souvenir qui nous le rappelle : il est présent dans le souvenir, et il est pourtant au-delà, de telle sorte que la mémoire n'achèvera jamais



de nous le représenter. Que dire encore d'un autre être que nous ? En considérant les consciences comme fermées les unes pour les autres, on doit considérer la conscience d'un autre comme décisivement transcendante à notre égard. Mais cela n'est vrai en lui que de son moi psychologique : nous lui demeurons unis, et même, en un certain sens, identiques, par le moi transcendantal et le moi absolu par lesquels toutes les consciences communiquent. Et c'est le propre de cette faculté qu'on appelle imagination, de descendre du moi transcendantal vers le moi psychologique, en nous permettant précisément de nous représenter en nous des états dont nous portons la possibilité et qui sont encore en nous, bien qu'ils ne soient plus nous. Ainsi on voit combien nous sommes loin de penser, avec Scheler, que la seule sympathie permet aux différents « moi » psychologiques de communiquer les uns avec les autres. Elle n'est qu'une sorte d'expression dans le langage de la sensibilité de cette sorte de liaison de tous les « moi » psychologiques avec le moi absolu, par l'intermédiaire du moi transcendantal. Outre qu'il y a un danger à penser que cette sympathie à l'égard d'autrui est non seulement la meilleure des choses, mais un sentiment que j'ai le devoir de faire naître (malgré la résistance et l'impossibilité que ma conscience lui oppose), alors que malgré la force de l'égoïsme je suis bien loin souvent d'éprouver un sentiment de sympathie à l'égard de moi-même et à l'égard de toutes les parties de moi-même. A l'échelle de la conscience psychologique, les sentiments d'amour et de haine doivent être réglés, et, de tous deux, on peut faire un bon et un mauvais usage.

#### PROP. XLV.

— *L'opération et la donnée se devancent l'une l'autre.*

Ceux qui mettent leur confiance dans l'invention, plutôt que dans la découverte, mettent leur confiance dans l'activité de [149] l'esprit pur, mais en tant qu'il dépend d'eux-mêmes de la mettre en œuvre. De telle sorte que c'est en eux-mêmes qu'ils mettent leur confiance. Ceux qui mettent leur confiance dans la découverte mettent leur confiance dans l'être même en tant qu'il les dépasse, ils ne cessent de mesurer leur faiblesse. Mais leur conscience est toujours ouverte

à une révélation qui ne cesse de les enrichir. Et dans ces données toujours nouvelles, qui leur sont toujours offertes, et qui ne sont dans l'esprit pur que ce qui dépasse l'opération même dont ils sont capables, ils retrouvent l'occasion d'étendre l'exercice de leur pensée dans une sorte de circuit où la donnée devance l'opération et la suggère, au lieu que ce soit celle-ci qui l'appelle et qui la produise. Toute la vie de l'esprit, à l'échelle de la participation, consiste dans un double mouvement qui va du concept au réel et du réel au concept, de telle sorte que, de ces deux termes, l'un ne cesse d'éclairer l'autre, et l'autre de le nourrir.

#### PROP. XLVI.

— *L'évidence [se produit au moment où se réalise la convenance du sensible et du concept.]*

Cette présence dans laquelle l'opération et la donnée se rejoignent produit dans la conscience le sentiment de l'évidence. On a discuté non seulement de la valeur de l'évidence, mais de sa nature même. On a distingué entre une présence sensible qui ne se distingue pas de la donnée pure, et l'évidence intellectuelle qui est la présence de l'esprit à sa propre opération. Et cette double évidence ne saurait être contestée ; mais l'une et l'autre paraissent stériles : l'évidence vraie, la seule qui ait un caractère de fécondité, c'est celle dans laquelle le sensible et le concept se trouvent joints de telle manière que le sensible, loin de disparaître, convient exactement avec l'opération, et que l'opération, loin de se suffire, appelle le sensible qui lui répond.

#### PROP. XLVII.

— *[La découverte, c'est l'accomplissement en acte des] différentes formes possibles de la participation.*

La découverte, c'est donc la participation en acte, une participation dont on retrouve les différentes étapes dans la constitution du sujet transcendantal et des sujets particuliers, et par conséquent dans

les liens qui les unissent, dans les rapports du sensible avec l'idée et de l'idée elle-même avec l'absolu, de l'idée avec le concept et avec la valeur, des idées entre elles et des choses entre elles. La participation, c'est la relation vivante, [150] dans la mesure où elle intéresse tous les aspects de l'être du sommet à la base, et dans la mesure aussi où elle est, non pas seulement pensée, mais éprouvée sans cesse par la conscience. Car celle-ci ne peut se reconnaître comme finie et comme dépendante qu'à condition d'emprunter sans cesse, et de se dépasser toujours. De telle sorte que la philosophie, alors, apparaît comme étant véritablement une psycho-métaphysique.

#### PROP. XLVIII.

— *[La découverte résout] l'antinomie de l'être et de l'apparaître.*

La découverte surpasse aussi l'antinomie de l'être et de l'apparaître. Car, d'une part, l'apparaître lui-même est un être. Mais il n'exprime qu'un aspect de l'être, qui n'en est pas séparé, qui nous permet déjà de pénétrer en lui et d'évoquer tous ses autres aspects dont on peut dire que l'être lui-même est le foyer. Ce foyer n'apparaît pas lui-même. Il est sans doute la loi qui permet à tous ces aspects de s'unir, ou plus exactement leur centre générateur. Alors, il mérite proprement le nom d'intelligible, soit que cette intelligibilité soit celle du concept par lequel nous essaierons de rendre compte de l'expérience sensible, soit qu'elle soit celle de l'idée qui déjà met le sujet transcendantal en rapport avec l'absolu, et, sous le nom de valeur, devient le motif de la volonté et de toute action créatrice.

#### PROP. XLIX.

— *[La découverte est une double ouverture sur] l'absolu et [sur] l'infini.*

La découverte philosophique ne se limite jamais à la solution d'un problème particulier qui n'intéresse qu'une discipline spéciale. Elle est proprement, dans chaque problème particulier, la perception

de son rapport avec l'absolu, et, par voie de conséquence, la perception pressentie et promise de son rapport avec tous les autres problèmes particuliers. Ce qui explique assez le caractère de la découverte, qui ne peut jamais être un point d'arrêt, mais est une sorte d'ouverture sur moi-même et sur le reste du monde, une sorte de mouvement ininterrompu qu'elle ne cesse de produire, et qui m'apporte toujours quelques nouvelles clartés à la fois sur ce que je savais et sur ce que je cherche. Ici, on fera une triple observation : 1° que la découverte est sans doute une possession, mais la possession d'un acte qui, au lieu de se clore sur un objet particulier, va toujours au-delà ; 2° que c'est ainsi [151] seulement que la découverte peut nous donner à la fois la chose et le sens de la chose : celui-ci ne répond pas seulement, comme on le dit souvent, à l'intention que nous avons sur elle, mais à la totalité des rapports qu'elle soutient avec les autres choses ; elle a un sens potentiel qui dépasse ce que la conscience psychologique est capable d'en actualiser ; 3° c'est son rapport avec l'absolu qui s'exprime précisément par son infinité, c'est-à-dire par l'impossibilité où nous sommes à la fois de l'épuiser par l'analyse et d'épuiser tous les rapports qui l'unissent à tout l'univers.

[152]

**Manuel de méthodologie dialectique****Livre III. La découverte****Chapitre III**

---

**INTENTION ET ATTENTION****PROP. L.**

— *[La conscience doit être définie plutôt par son intentionnalité que par son contenu.]*

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie contemporaine a été marquée par un abandon de ce langage classique qui attribuait à la conscience un contenu. Car le rapport de contenant à contenu n'a de sens que dans l'espace, et la conscience qui pense l'espace ne peut pas être elle-même spatialisée. On dira, par conséquent, que la conscience est intentionnelle, et l'on essaiera de déterminer quels sont les objets que vise cette [intention] et la manière même dont ils s'offrent à elle quand ils lui deviennent présents. Ainsi on réintègre la distinction entre l'acte et la donnée qui lui répond, on dénoue par l'observation elle-même la querelle de l'idéalisme et du réalisme, on retrouve le rôle de la finalité caractéristique de la conscience, et dont on comprend bien qu'elle puisse être absente de son objet. On atteint dans la conscience une activité originaire et créatrice d'elle-même, qui participe de la nature du vouloir. On peut considérer l'ordre et la méthode comme les produits naturels de cette activité intentionnelle. Il en est de même du sens et de la valeur dans la mesure où elle est, non pas l'effet du sens, mais sa justification.

### PROP. LI.

— [*L'intention particulière se réfère toujours à une conscience psychologique.*]

Cependant, il semble que l'intentionnalité elle-même ait besoin d'être déduite. Il s'agit de savoir à quel niveau de conscience elle correspond. Or, il est clair que l'intention est toujours en rapport avec un choix que nous faisons, ou du moins avec une certaine détermination ou limitation de notre activité orientée vers un objet possible, qui répond dans l'instant à la direction même [153] dans laquelle elle se trouve engagée. En d'autres termes, l'intention est par avance appliquée à une fin particulière qui est en corrélation avec un intérêt actuel, elle ne peut donc apparaître que là où le sujet, conscient de ce qui lui manque, tend vers lui, l'appelle et le cherche. Ainsi l'intentionnalité met bien en lumière ce caractère essentiel de la participation de dissocier un acte qui est nôtre mais qui ne peut se suffire, d'une donnée dont il a besoin pour qu'il ne demeure pas virtuel et puisse entrer dans le monde et nous y établir. Mais cette intention dirigée ne peut l'être que là où nous avons déjà affaire à un être individuel qui possède déjà une faculté de désirer et de préférer, si pure qu'on l'imagine. De telle sorte que l'intentionnalité, dès qu'elle commence à se déterminer même potentiellement, n'a de sens que pour la conscience psychologique. Elle seule est capable de lui fournir ces fins concrètes, dont on pourra demander quelle est leur corrélation avec une intention définie.

### PROP. LII.

— [*La conscience en général peut être considérée comme intentionnalité de vérité et de valeur.*]

On se demandera pourtant s'il n'existe pas une intentionnalité de la conscience en général qui ne s'appliquerait encore à aucune fin, mais produirait toutes les intentions particulières à partir du moment où elle viendrait s'incarner dans une conscience individuelle. Et cela ne paraît pas contestable. Seulement, si nous demandons de quoi elle

peut être intentionnalité, il semble qu'elle ne puisse être d'abord qu'intentionnalité de connaissance. Dans sa forme la plus pure, elle évoque des objets de connaissance pure, c'est-à-dire des idées, et si c'est elle qui demeure présente dans l'intentionnalité cognitive de la conscience individuelle, c'est encore pour lui permettre de découvrir, dans l'objet sensible, l'idée même qui lui donne un sens. Et si l'on prétend que dans son rapport avec le sujet absolu, la conscience en général est intentionnalité de valeur et non point seulement de vérité, cela est vrai sans doute [aussi] et permet de comprendre comment, à travers le plus humble désir, la conscience individuelle poursuit elle-même quelque reflet de la valeur.

### PROP. LIII.

— [*L'intention est dans le temps, l'attention est hors du temps.*]

Mais cette intention d'une vérité et d'une valeur qui ne se distinguent l'une de l'autre que parce que nous nous référons déjà là à l'opposition de l'intellect et du vouloir, et qui ne sont [154] point encore telle vérité et telle valeur, mérite-t-elle encore le nom d'intention ? N'y a-t-il pas dans l'intention quelque impureté, puisqu'on ne peut la considérer comme libre de tout intérêt, et puisque déjà elle fait intervenir le temps, c'est-à-dire une inadéquation nécessaire entre un avant et un après ? Mais l'esprit, dans sa pointe indivisible, est au-dessus de tout intérêt, comme il est au-dessus du temps. Aussi peut-on dire que l'intention n'est par rapport à l'attention qu'une attention divisée, et qui, déjà, est entrée dans le temps.

### PROP. LIV.

— [*L'attention est l'acte initial et fondamental de la conscience.*]

L'attention est donc première par rapport à l'intention, qui en est la forme dérivée et déjà insérée dans le sensible. Voici les avantages qu'elle présente, si nous voulons définir par elle l'acte initial de la conscience :

1° Elle est indiscernable, semble-t-il, de la conscience elle-même : elle en marque toujours l'éveil ; dès qu'elle fléchit, la conscience commence à s'éteindre. Nous n'avons la conscience de rien autrement que par elle. Au contraire, l'intention échappe souvent à la conscience et demande à être elle-même l'objet de l'attention ;

2° Elle est au-dessus de l'intelligence et du vouloir, et elle ne paraît en être la synthèse, puisqu'elle est une initiative génératrice et première, que parce qu'elle est antérieure à leur division ;

3° Elle n'est pas elle-même déterminée comme l'est déjà l'intention. Toute attention est attention indivisiblement à soi et à tout ce qui est. Avant d'être dirigée, l'attention a comme qualité essentielle d'être disponible ;

4° Elle est prête à accueillir tout ce qui s'offre, et non pas seulement, comme on le dit quand on la fait descendre du plan transcendantal sur le plan psychologique, ce qui a pour nous de l'intérêt. Au lieu de présupposer et de susciter cet intérêt, comme on le croit presque toujours, c'est elle qui le rencontre et qui le découvre. Elle est une ouverture de la conscience à l'égard de la totalité du donné, sans qu'elle se laisse jamais guider dans la direction même du regard par le désir ou par le préjugé ;

5° Elle est l'acte suprême de la liberté, car la seule chose dont nous disposons sans doute, c'est de cette attention qui est toujours un premier commencement d'elle-même, qu'il nous appartient [155] de rendre toujours présente, que nous ne consentons à tourner vers aucun objet privilégié, mais qui ne perd jamais de vue la totalité du réel, quelles que soient les tâches particulières auxquelles la conscience individuelle la fasse servir dès qu'elle la subordonne à une intention et entreprend de régler son jeu ;

6° L'attention est elle-même sans contenu : elle seule mériterait le nom de transcendantale, si on pouvait détacher sa virtualité pure, considérée dans l'acte libre qui en dispose, des formes psychologiques qu'elle prend dans la conscience de chaque individu ; c'est par l'intention que l'attention descend dans le moi empirique ; c'est par l'attention que l'intention elle-même s'élève au-dessus de lui. On voit bien en effet que dans l'attention pure, il ne subsiste rien qui puisse être dit m'appartenir, on peut dire pourtant qu'elle vient de moi, et même qu'elle est moi, mais dans ce sens où je me distingue



moi-même de ce qui pourra jamais m'appartenir afin précisément que, par cela même qu'elle me donne, je puisse me découvrir moi-même, c'est-à-dire me faire ce que je suis.

### PROP. LV.

— [*Il y a un dépassement dialectique de l'intention dans l'attention.*]

Deux objections peuvent être élevées encore contre cette sorte de prééminence accordée à l'attention où l'on retrouve tous les avantages accordés à la conscience intentionnelle, mais en les surpassant :

1° On peut dire que la conscience transcendantale implique toujours une perspective en général dans laquelle l'attention, si elle est à son niveau, ne peut manquer de nous établir. — Ce qui est vrai sans doute, mais elle discerne précisément en elle la présence d'une telle perspective en général, et même d'une perspective individuelle qui la concrétise. Mais en la reconnaissant, elle cesse aussi d'être enfermée en elle. Elle se situe elle-même comme un centre de référence dans un tout a-perspectif dont elle exprime la limitation, et où elle reconnaît le plein de ce qui lui manque ;

2° On peut prétendre que cette attention elle-même n'est rien de plus qu'une attente et qu'au moment où elle est remplie, elle nous conduit à une sorte d'empirisme où les aspects du réel se découvrent à nous d'une manière occasionnelle et fortuite. Mais cela n'est pas vrai, non pas seulement parce qu'elle est attentive aux relations des aspects du réel, autant qu'au contenu de ces aspects eux-mêmes (et peut-être pourrait-on montrer que [156] ce sont en effet les relations qu'elle retient, en raison de cette unité qui est en elle, et qui enveloppe par avance le tout de chaque chose et de toutes choses), mais encore parce que, étant l'acte propre de la conscience, elle n'est pas seulement attention à des données qui lui viennent du dehors, mais attention à elle-même et aux conditions de son exercice, de telle sorte que son activité n'est pas tant spectaculaire que dialectique, puisqu'elle ne peut accueillir aucun aspect du réel (objet, idée ou existence) autrement qu'en déterminant ses relations avec elle-même et avec tous les autres.

## PROP. LVI.

— *[Attention et intention s'impliquent et s'appellent réciproquement.]*

On voudrait faire une réserve à propos de l'intention dont il faudrait dire que si elle suppose l'attention, celle-ci pourtant l'implique et ne se passe jamais d'elle. C'est qu'on présente trop souvent l'intention comme si elle avait toujours un objet distinct du sujet, et qui fût, pour ainsi dire, son corrélatif. On ne pourra pas négliger pourtant que l'intention la plus profonde de la conscience est celle qui la prend elle-même pour objet, mais sans en faire pourtant un objet. C'est cette intention de l'intention qui est l'acte essentiel de la conscience ; elle est toujours en rapport avec un objet, sans quoi elle ne serait rien, pas même une intention. Mais on la considère alors à sa source ; alors elle est l'esprit même considéré dans la démarche par laquelle il se crée lui-même en se découvrant, ce qui n'est pas vrai de la découverte par laquelle nous découvrons un autre objet. Peut-être faudrait-il dire qu'il s'agit ici d'une attention à notre intention qui, en se renversant en une intention de notre attention, constituerait le nœud de la conscience transcendantale et de la conscience psychologique.

## PROP. LVII.

— *L'intériorité et l'extériorité ne s'opposent pas comme on le croit, car l'intériorité est un faisceau de rapports d'extériorité.*

L'opposition entre un dedans et un dehors qui s'excluraient l'un l'autre est trop simple et représente mal le rapport de la conscience et du monde. La conscience n'est rien si elle n'est pas la conscience d'un monde, d'un monde dans lequel elle nous situe, mais par tout un ensemble de relations qu'elle établit entre lui et nous. Ainsi notre apparente intériorité n'est rien de plus que [157] cet ensemble de rapports que nous avons avec le monde (où nous sommes à la fois déterminant et déterminé) et qui est unique, si l'on considère que le centre même où ils viennent se croiser, et qui est nous-même, est

incapable de se répéter. Ainsi l'intériorité ne serait l'intériorité de rien, elle constituerait une solitude impossible à rompre, si elle ne résidait dans ce faisceau original de rapports avec l'extérieur, qui nous rend à la fois solidaire du monde et unique au monde. Et si toute pensée est pensée du général et permet à la connaissance de se constituer, la pensée de l'unique ne peut être que sentie et vécue : c'est elle qui est la conscience que nous avons de nous-même.

### PROP. LVIII.

— *L'intentionnalité doit être déduite des relations mutuelles [entre les divers modes] de la conscience.*

Les philosophes qui ont réduit la conscience à l'intentionnalité, ont sans doute eu tort de généraliser un caractère qui exprime bien sa finalité et son orientation vers un possible auquel elle demande de se transformer en réel : c'est là peut-être négliger toutes ces découvertes qui s'offrent à nous avant que l'intention soit née, ou qui la suscitent, et nous invitent, par conséquent, à découvrir en nous une intention potentielle dont elles nous donnent la révélation. C'est aussi trop accorder à l'idée d'un certain dessein qui se trouverait dans toutes ses opérations, et dans lequel l'objet, au moins par le besoin que nous en avons, se trouverait d'avance préformé. Du moins cette conception a-t-elle l'avantage de vider la conscience de tout contenu qui la matérialise et de représenter assez bien sa vie intérieure qui oscille tout entière entre deux mouvements opposés, l'un qui nous porte vers les modes particuliers du moi individuel, c'est-à-dire vers le sensible, et l'autre vers l'absolu spirituel qui est la source en nous de toutes les valeurs. Cette intentionnalité siège au niveau du moi transcendantal, qui est médiateur entre les deux autres. Mais elle est double, et porte en elle la possibilité de deux mouvements en sens opposés, à la fois associés et concurrents.

## PROP. LIX.

— *La conscience suppose toujours la corrélation entre un acte et une donnée : mais c'est limiter le sens qu'il faut donner au mot acte que de le définir comme toujours intentionnel.*

La conscience, qui est un effet de la participation, ne peut pas se passer de l'opposition entre l'acte, qui marque notre participation [158] intérieure à l'être, et la donnée, qui marque cette sorte d'achèvement de l'acte qui ne dépend plus de nous, mais d'une réponse que l'être nous fait. Telle est aussi la signification que l'on entend donner à l'intentionnalité quand on la considère comme l'attitude caractéristique de la conscience et qu'on l'oriente vers un objet qui vient s'offrir à elle, sans qu'on puisse dire que c'est elle qui le détermine : elle n'en détermine que l'apparition. Toutefois le mot intention est peut-être trop étroit pour caractériser l'acte propre de la conscience : il n'a de sens que sur un plan psychologique où déjà le temps intervient, il implique une sorte de présomption de l'objet dans la fin qui sert à définir l'intention, et comme une adaptation réalisée, ou exigée d'avance, entre l'opération et son effet. L'acte de la conscience a un caractère plus dépouillé : il n'est pas exclusivement psychologique ; il ne suppose pas un temps qui se déploie entre son point de départ et son point d'arrivée ; il n'implique aucune finalité, même désintéressée. Il n'anticipe nullement la possession qu'il pourra nous donner. Il est l'exercice pur d'une puissance du moi. Dans sa forme la plus parfaite, il ressemble à un jeu. Et ce qu'il nous apporte n'était ni prévu ni attendu, mais y correspond pourtant si exactement qu'il n'est rien de plus que le pur accueil de la conscience à l'égard de son accomplissement même.

## PROP. LX.

— *L'opération corrélatrice de la donnée est plus proche de l'attention que de l'intention mais les surpasse toutes deux.*

L'acte primitif de la conscience n'est pas l'intention, qui accorde une primauté au temps et à la recherche d'une fin : le mot d'attention l'exprime mieux, puisque l'ouverture est alors plus désintéressée et plus parfaite à l'égard de ce qui peut m'être donné. Le mot attention désigne sans doute un acte plus proprement intellectuel, mais il éveille l'intention plutôt qu'il ne la suppose. Dans sa forme la plus pure : « attention à l'être, attention à la vie », il ne contient aucun privilège à l'égard d'un aspect particulier de l'être ou de la vie. L'intention le détermine par une sorte de collusion avec le désir. L'attention est plus proche de l'acte pur ; mais cet acte, à l'échelle de la participation, ne crée rien, il n'est rien de plus que l'accueil en nous de la réalité. C'est elle qui en dessine la forme, loin qu'il lui impose la sienne. Et si l'on pense que le mot attention est trop spécifié encore, et qu'on ne peut concevoir une attention sans objet, [159] alors il suffit d'employer le mot d'acte en tant qu'il désigne l'unité même d'une conscience, qui se scinde en opérations différentes, selon la nature de la fin qu'elle cherche à atteindre ou de l'objet qui lui est offert pour qu'elle le saisisse.

## PROP. LXI.

— *Au point où la liberté s'exerce de la manière la plus parfaite, elle coïncide avec ma propre nécessité.*

La liberté, étant un acte, ne peut jamais être considérée comme donnée. Ou plutôt elle se donne à elle-même. Ce qui veut dire qu'elle doit se chercher avant de se trouver. Mais, aussi longtemps qu'elle se cherche, elle est encore entravée. Elle ne réussit pas à s'exercer ; elle lutte, semble-t-il, contre une nécessité qui la contraint jusqu'au moment où elle trouve une nécessité avec laquelle elle s'identifie. Cette nécessité tout intérieure est, si l'on peut dire, la nécessité de moi-même ; le difficile est de la découvrir.

## PROP. LXII.

— *La conscience elle-même, à son sommet, n'est plus conscience de moi, mais conscience du monde ou, plus exactement encore, de cet acte même par lequel le moi se fait en assumant le monde.*

Aussi longtemps que je garde la conscience [de moi-même], l'intervalle entre le moi et le monde ne cesse de s'accuser, de telle sorte qu'il me semble que je dois renier le monde pour trouver le moi : telle est en effet la tendance d'un grand nombre de philosophies. Mais lorsque cet intervalle se comble, il ne faut pas dire que la conscience cesse, mais qu'elle devient par degrés plus parfaite. Alors aussi, on peut dire que le moi s'oublie, et qu'il n'est plus que la conscience du monde. Mais cet acte par lequel je deviens conscience du monde, est aussi l'acte par lequel je me fais moi-même en assumant, pour ainsi dire, le monde selon mes forces, et dans une perspective qui est la mienne propre. Cette conscience du monde ne devient la conscience du moi que lorsque déjà elle recommence à fléchir et à me séparer du monde. L'effort de la philosophie a été pendant longtemps d'obtenir que le moi s'oppose au monde : il sera bientôt d'obtenir qu'il le retrouve.

[160]

## PROP. LXIII.

— *La découverte peut se faire en deux sens, soit que celui qui part de la donnée découvre l'opération qui l'explique, soit que celui qui part de l'opération découvre la donnée qui lui répond.*

Si la découverte consiste toujours dans la correspondance de l'opération et de la donnée, on voit sans peine qu'il faut nécessairement partir de l'une des deux pour montrer comment l'autre s'y ajuste. Ainsi il arrive que ce soit la donnée qui se présente à nous d'abord, alors nous remontons vers l'idée, c'est-à-dire vers l'opération qui l'explique, et qui présente toujours une plus grande généralité qu'elle, puisqu'elle est un acte que l'esprit peut répéter et dans lequel, par conséquent, la donnée s'est dépouillée de ses carac-

tères concrets et particuliers. C'est ce mouvement de l'esprit que l'on appelle induction. Mais il existe aussi le mouvement inverse, qui va de l'opération à la donnée et qui nous fait croire que l'esprit est créateur (comme quand on pensait que l'on pouvait passer de la mathématique à la physique par l'intermédiaire de la physique mathématique). Cette marche de la pensée est évidemment une marche déductive. Mais lorsque la déduction ne se contente pas d'enchaîner des opérations, c'est-à-dire lorsqu'elle aboutit à la donnée, cette donnée ajoute toujours à l'opération : elle constitue pour la conscience une véritable révélation. Telle est la raison pour laquelle on a admis si facilement, tantôt que le monde des opérations nous faisait pénétrer dans le seul monde réel que le monde des données nous dissimulait (comme l'a pensé le platonisme et à sa suite toutes les formes de l'idéalisme), tantôt que le monde des données jouissait seul de l'existence et que le monde des opérations n'était qu'une sorte de superstructure permettant d'agir sur lui et de le reconstruire. Mais la participation montre assez clairement que le réel est au point où ces deux mondes se croisent, l'opération nous découvrant l'intériorité même de notre participation, et la donnée, ce qui dans le réel la dépasse et l'achève, en lui demeurant extérieur et pourtant présent.

[161]

**Manuel de méthodologie dialectique****Livre III. La découverte****Chapitre IV**

---

**PROFONDEUR ET TOTALITÉ****PROP. LXIV.**

— *[Les différents niveaux du réel peuvent être parcourus selon un ordre vertical ou selon un ordre horizontal.]*

[Retour à la table des matières](#)

La dialectique a pour origine l'acte de liberté par lequel le moi se constitue lui-même par participation à l'absolu. La dialectique énumère les conditions mêmes de cette participation et ses effets. On peut dire que cette démarche suppose, d'une part, un intervalle sans lequel il n'y aurait rien, même pas d'absolu, puisque l'absolu est toujours l'absolu d'un relatif ; et, d'autre part, une réalité qui remplit cet intervalle et par laquelle l'absolu répond, par une présence complémentaire, à l'acte imparfait qui s'en détache et serait à lui seul incapable de se soutenir. (Ce que l'on exprime en disant que l'abstrait n'a pas d'existence séparée.) Toutefois on ne pourra méconnaître que l'intervalle, l'acte qui le creuse, et la donnée même qui le remplit n'ont d'existence que dans l'absolu. Le problème essentiel de la dialectique sera de décrire la manière dont chaque acte particulier évoque une certaine donnée, et la manière dont se produit leur ajustement. La dialectique consiste tout entière dans la descrip-



tion des correspondances. Ces correspondances se produisent selon un ordre vertical et selon un ordre horizontal : dans l'ordre vertical, elles nous permettent de descendre de l'absolu jusqu'aux formes les plus délicates du sensible (cet ordre pourra être parcouru dans les deux sens) ; dans l'ordre horizontal, elles nous permettent de voir comment, à tous les niveaux de l'échelle, les formes particulières de la réalité sont corrélatives et complémentaires les unes des autres, à l'intérieur d'une totalité dont elles poursuivent et renouvellent indéfiniment l'analyse, mais sans parvenir jamais à l'épuiser.

[162]

### PROP. LXV.

— *[La perception m'établit dans le réel, bien loin de m'astreindre à sortir de moi-même pour l'atteindre.]*

On peut considérer l'objet tantôt comme la réalité, telle qu'elle est antérieurement à toutes les perspectives particulières que nous pouvons prendre sur elle, comme leur source ou leur foyer (non pas qu'alors nous ayons affaire à la chose en soi, mais seulement, puisque l'objet subsiste comme objet, à une perspective en général non encore particularisée), ou comme la somme de toutes les perspectives actuelles ou possibles que l'on prendra jamais sur lui. Mais je sais bien que, dans la perception, j'atteins un objet réel, je ne confonds jamais l'objet avec la perception que j'en ai, de telle sorte que j'implique toujours l'existence d'un objet dont la perspective ne me donne jamais qu'un aspect. C'est là, si l'on peut dire, l'un des présupposés nécessaires ou l'un des facteurs inséparables de la perception elle-même. Dès lors, il revient au même de dire que l'objet est la somme de toutes les perceptions possibles et qu'il en est l'origine. Mais cette deuxième formule seule exprime la convergence de toutes les perceptions possibles et témoigne que chacune d'elles est une participation dans laquelle l'objet, en me révélant sa présence tout entière, me donne une partie de lui-même, celle précisément par où je coïncide avec lui dans la représentation même que j'en ai. La perception ainsi m'établit dans le réel, au lieu de m'obliger à sortir de moi-même pour essayer de l'atteindre. Je ne passe point de la perspective que j'ai sur l'objet à l'objet lui-même,

mais j'enveloppe l'objet dans une perspective qui m'en découvre seulement un aspect. A plus forte raison, je ne projette pas hors de moi cette perspective elle-même, dont je sais bien qu'elle ne me donne pas l'objet lui-même, mais seulement une vue partielle que je puis prendre sur lui, comme l'a vu H. Bergson dans l'immortel premier chapitre de *Matière et mémoire*.

#### PROP. LXVI.

— [*Le souvenir est à la perception ce que la perception est à l'objet.*]

Je ne compare pas, je ne confronte pas l'objet avec la perception. Mais il faut que je les distingue et c'est même pour cela que je le perçois. La perspective que je prends sur lui n'est possible que grâce à la distance qui, dans l'espace, sépare précisément cet objet de mon corps. L'intervalle ne pourra donc jamais être rempli. Mais il est un autre intervalle qui permet de mieux [163] comprendre la distinction entre l'acte de la connaissance et son objet, parce que, bien que cet intervalle soit lui-même infranchissable, il me permet cependant de me représenter l'objet de la connaissance indépendamment de l'acte même par lequel je le connais : c'est l'intervalle qui sépare un événement que j'ai vécu autrefois dans le passé, de l'acte par lequel je le remémore aujourd'hui. Cet acte sera toujours inadéquat à cet événement, il ne nous en représentera jamais que quelques aspects. Mais il existe cependant une coïncidence réelle entre l'événement au moment où je l'ai perçu et le souvenir que j'en ai gardé. Cette coïncidence a lieu dans la perception même, qui, comme le remarque [encore] Bergson, contient pour ainsi dire en elle le souvenir avant qu'il s'en soit détaché. La coïncidence ici est initiale, au lieu d'être rejetée à l'infini, comme quand je cherche à l'obtenir en ajoutant les unes aux autres les différentes perceptions que j'en puis avoir. Et il y a une proportion entre le rapport de la perception avec l'objet et le rapport de la perception avec le souvenir. La perception est ici une sorte de terme moyen, qui permet de conjecturer la nature de l'objet.

**PROP. LXVII.**

— *La coïncidence entre l'opération et son objet se fonde sur leur correspondance mais ne les identifie pas ; la correspondance ne peut pas être la même pour les différentes opérations de la pensée.*

Quand on définit la découverte par la coïncidence de l'opération et de son objet, il est évident que ces deux aspects de l'être coïncident mais ne s'identifient pas. On peut dire seulement qu'ils se correspondent, et cette correspondance ne se réalise pas de la même manière dans tous les cas. L'originalité de chaque opération de l'esprit trouve son expression dans son mode de correspondance avec son objet. C'est ainsi que, quand il s'agit d'une opération de connaissance, il semble qu'elle doive étreindre un objet dont elle trace seulement le contour, au lieu qu'[en] toute opération qui engage notre volonté, elle appelle son objet à l'existence, comme si son contenu était déterminé par sa forme même. Mais il subsiste toujours un intervalle entre l'opération et son objet, et c'est dans cet intervalle que s'insère la conscience, considérée à la fois dans sa lumière et dans le jeu de son activité libre.

[164]

**PROP. LXVIII.**

— *Il subsiste une distinction entre la perception et l'objet perçu.*

Quand on emploie le mot de perception, il semble que l'on ait affaire à un état unique, présent dans la conscience, à la manière d'un souvenir ou d'une idée, et dont il s'agit seulement de décrire les caractères par opposition à ceux des autres états. Mais cette description aboutit à dissimuler, chez la plupart des psychologues, le rôle joué par l'activité de l'esprit, alors qu'inversement l'idéalisme philosophique tend à réduire ou à absorber tout son contenu. Il faut donc distinguer le percevant et le perçu, mais le difficile est sans doute de montrer comment chaque acte de perception prépare un mode d'appréhension destiné à recevoir tel contenu, problème qui a

découragé jusqu'ici les efforts de la réflexion, de telle sorte qu'on a préféré admettre tantôt que la détermination de cet acte provenait uniquement de son contenu, tantôt que c'était lui qui déterminait un contenu primitivement indifférencié. Mais il importe d'observer que si, d'une part, il y a dans l'acte une puissance par laquelle il se révèle capable d'appréhender les contenus les plus variés, et s'il y a dans chaque contenu une richesse interne qui échappera toujours à l'opération, il y a pourtant, au point où la rencontre se produit, une certaine spécificité de l'opération qui est en rapport avec une spécificité du contenu, puisqu'il n'y a point d'objet qui ne réponde à un besoin ou à un manque, ou plus justement encore à une virtualité qui s'actualise dès qu'il est donné. Le passage à l'acte exprime l'opération par laquelle notre être se constitue, mais qui n'est qu'une opération de participation, et que nous ne pouvons pas achever nous-même, c'est-à-dire qui ne nous élève au-dessus de la pure possibilité et ne nous inscrit nous-même dans le réel que par cet objet dont elle évoque et subit la présence, et qui lui donne le contenu qu'elle appelle et qu'elle est incapable de se donner.

#### PROP. LXIX.

— *La perception cherche, sans y parvenir, à s'identifier avec son objet.*

L'article précédent montre assez clairement comment la distinction et la correspondance de la perception et du perçu sont des effets de la participation. On comprendra facilement le privilège que semble posséder l'acte de la perception par rapport à son contenu qui lui demeure toujours, jusqu'à un certain point, étranger. Il se borne à le saisir. Il ne peut ni le construire, ni [165] l'épuiser. Mais il s'y efforce. Ce serait là, pour nous, une sorte d'idéal de la connaissance, comme si une attention assez tendue pouvait faire naître sous nos yeux l'objet lui-même dans une hallucination vraie. Inversement, l'empirisme incline vers la thèse que la présence même de l'objet s'imposerait de telle manière à la conscience que l'acte même de la perception pût en quelque sorte s'abolir. Seulement, le propre de la perception, c'est d'osciller sans cesse entre son acte et son objet, de telle sorte que l'acte lui-même semble dépasser l'objet qui pourtant

le déborde dans une sorte de circuit ininterrompu. Mais la plus grande erreur que l'on puisse commettre, après avoir pensé que la perception est un état et méconnu en elle l'acte du sujet percevant, est de penser que la donnée n'est en elle que pour exprimer sa limitation, et de méconnaître qu'elle est aussi un don par lequel la connaissance elle-même ne cesse de se réaliser et de s'enrichir.

### PROP. LXX.

— *La coïncidence et l'écart entre la perception et l'objet se trouvent assez bien représentés par ce caractère de la perception d'impliquer une perspective, et de l'objet d'être le point de convergence de toutes les perspectives possibles.*

La perception étant toujours la perception d'un individu suppose cet individu lui-même comme centre de la perspective dans laquelle l'objet est saisi. Telle est la raison pour laquelle la perception paraît toujours avoir un caractère subjectif, par lequel il semble qu'elle ajoute à l'objet lui-même une sorte de dimension qui exprime sa relation avec le sujet, et qu'elle paraît en même temps plus pauvre que l'objet, puisque le propre d'une perspective c'est de ne nous représenter qu'une face de l'objet et de cacher toutes les autres (ici on peut remarquer que la description que nous faisons de la perception est empruntée à la représentation visuelle du monde, qui nous fournit l'origine et le modèle de toute connaissance de l'univers extérieur et des rapports qu'elle implique entre le sujet connaissant et l'objet connu). Cependant, le propre de l'objet, c'est d'être indifférent à la perspective, mais d'être en même temps le point de convergence de toutes. Cet objet apparaît comme infiniment plus riche que le contenu de chaque perspective ; mais on trouve en lui à la fois tout ce que ces perspectives particulières nous permettent de discerner en lui par analyse. Cependant, un tel objet, qui est étranger à toute perspective, est aussi étranger à toute perception. En tant qu'il est une chose hors de la conscience, il [166] n'est possible ni de se le représenter, ni de le penser. L'effort que fait la pensée pour l'atteindre nous le livre sous la forme de l'idée. Mais pour réaliser le passage de la perception à l'idée, il faut passer par l'intermédiaire du souvenir, qui, détachant la perception de l'objet, nous met en

présence d'un pur pouvoir de l'esprit actualisé par une expérience antérieure et qui peut désormais s'exercer sans avoir besoin d'y recourir.

### PROP. LXXI.

— *Le souvenir implique une coïncidence idéale, mais un écart évident avec la perception : c'est dans cet écart, et dans cet effort pour le surmonter, que réside le jeu de la mémoire.*

Le souvenir est à la perception ce que la perception est à l'objet [cf. Prop. LXVI ci-dessus]. Car de même que le propre de la perception est d'êtreindre un objet qui pourtant la dépasse, de même qu'elle implique la présence de cet objet, le [propre du] souvenir, c'est de se référer, non pas à l'objet, mais à la perception que j'en ai. Dire que je me souviens d'un objet, c'est dire que je me souviens de l'avoir vu. Dire que je me souviens d'un événement, c'est dire que je me souviens de l'avoir vécu. Telle est la signification de l'axiome célèbre : on ne se souvient que de soi-même. Cela ne va point toutefois sans difficulté : car à travers la perception, ce n'est pas l'acte percevant que je cherche, c'est l'objet ou l'événement perçu. Et puisqu'il faut que tout acte ait un contenu, il est naturel que j'oublie l'acte de la perception qui joue seulement le rôle de médiateur entre l'acte de la mémoire et la matière du souvenir. Or, de même que l'espace sépare le sujet percevant de l'objet perçu, le temps sépare lui-même le souvenir de la perception qu'il évoque. C'est cette distance qui fait l'originalité même de la mémoire, qui la rend infidèle, qui l'oblige à chercher et à obtenir une fidélité toujours plus grande. Elle est une perspective sur la perception comme la perception était elle-même une perspective sur l'objet. Mais tandis qu'il y a une présence de l'objet dans la perception, la mémoire suppose une absence de la perception qu'elle ne parviendra jamais à rejoindre.

## PROP. LXXII.

— *Au moment où la perception se produisait, le souvenir coïncidait réellement avec elle, mais il s'en détache de plus en plus.*

La correspondance de la perception et de l'objet se produit dans le présent. Mais les deux termes ne se recouvrent pas, il y a [167] dans l'objet un immense arrière-plan qui échappe à la perception ou qu'elle ne contient jamais que potentiellement et que l'analyse met à jour progressivement. La perception et le souvenir sont au contraire séparés par un intervalle de temps qui s'accroît de plus en plus et qui empêche, semble-t-il, toute coïncidence réelle. Toutefois le rapport du souvenir et de la perception, qui semble à cet égard moins parfait que le rapport de la perception à l'objet, possède par rapport à lui un incontestable avantage. Car il y a un moment où la perception et le souvenir non seulement se recouvrent, mais encore s'identifient : c'est le moment où la perception se produit et où, comme l'a remarqué Bergson, le souvenir est présent en elle sans s'en être encore détaché. Alors se trouve réalisée cette unité parfaite du connaissant et du connu que l'intuition essaie vainement d'atteindre dans les autres domaines. C'est le moment où le connaissant et le connu ne sont pas encore distingués et qui est pourtant un moment de la connaissance, mais à l'égard d'un objet de la connaissance et non pas à l'égard de son propre contenu.

## PROP. LXXIII.

— *Le souvenir est plus pauvre et plus riche à la fois que la perception, comme la perception est elle-même plus pauvre et plus riche que l'objet.*

La perception est toujours plus pauvre que l'objet connu, ce qui n'a pas besoin d'être démontré, puisque cette différence de richesse sert précisément à distinguer la perception de son objet. L'objet réel est toujours une infinité actuelle et la perception n'est qu'une perspective que nous prenons sur lui. Mais cette perspective précisément n'est pas un pur retranchement ; elle possède un caractère original

défini par le centre même d'où elle rayonne. Elle ajoute à l'objet le point de vue. Cette perspective n'est pas seulement un cadre abstrait et formel ; elle est qualifiée par le passé de la conscience, par notre expérience antérieure, et en un certain sens aussi par son avenir, par le désir et par l'attente. Il en est de même du souvenir par rapport à la perception. Il est plus pauvre qu'elle et l'on ne manquera pas de dire qu'on ne se souvient jamais de tout son passé. Mais il est plus riche aussi, non pas seulement parce qu'il ajoute à la perception cette sorte d'atmosphère inséparable de notre conscience actuelle formée par la masse d'événements qui la séparent de son propre passé, mais encore [parce qu']elle trouve dans ce [168] passé même une signification et même une richesse qu'elle actualise et dont on peut dire qu'elles dépassent singulièrement le contenu souvent médiocre d'une perception qui aura ensuite en nous un immense retentissement. C'est là l'observation qui est au fond de toutes les analyses de Proust. Mais on peut en tirer cette conséquence remarquable, c'est que ce contact avec l'objet d'où dérive la perception n'est qu'un ébranlement, un choc, une amorce, destinés à produire un mouvement de la conscience, à évoquer en elle des puissances qui, à mesure qu'elles s'actualisent, finissent par vivre de leur propre jeu.

#### PROP. LXXIV.

— *Il y a un intervalle entre l'idée et la représentation concrète dont chacune dépasse l'autre et l'enveloppe.*

Le passage du souvenir à l'idée est plus délicat que le passage de la perception au souvenir. Car le souvenir se distingue de la perception comme l'absence se distingue de la présence. Il y avait entre la perception et son objet un intervalle spatial, comme il y avait un intervalle temporel entre la perception et le souvenir. L'idée elle-même est étrangère au temps comme à l'espace : elle reçoit également une application dans tous les instants et dans tous les lieux. Elle est une opération qui n'a point par elle-même de contenu sensible, ou plus exactement qui peut recevoir les contenus sensibles les plus différents. Par conséquent, l'intervalle entre l'idée et l'objet (ou l'image) est assez facile à définir : c'est ce qui est représenté par l'opposition des deux mots concret et abstrait. Notons seulement



qu'il y a une parenté plus étroite entre l'idée et le souvenir qu'entre l'idée et la perception, précisément parce que le souvenir, bien que se rattachant à un temps déterminé par sa matière et à un autre temps par son évocation, est ainsi arraché au temps — on dit qu'il devient alors une image — et parce qu'il est à la disposition de l'esprit qui le façonne à son gré, lui ajoute et lui retranche, et s'adapte ainsi à des représentations particulières qu'il suppose ou qu'il évoque. Il ne coïncide jamais avec elles et l'on peut dire aussi, tantôt qu'il est plus pauvre qu'elles (comme un schème encore vide que le sensible devra remplir), alors il mérite le nom de concept, tantôt qu'il est plus riche, comme s'il renfermait une multiplicité infinie de possibles que les représentations particulières, qu'il subsume, limitent et cherchent à traduire, mais sans parvenir à les épuiser.

[169]

#### PROP. LXXV.

— *Au plus bas degré de la connaissance, il y a l'objet qui est sa matière ; au sommet de la connaissance, il y a l'idée qui est sa perfection ; mais la connaissance se meut entre ces deux extrêmes sans parvenir à les rejoindre.*

Au-delà de la perception il y a l'objet de la perception, et l'on peut dire, comme on l'a montré dans la théorie de la perspective, que la perception est par rapport à [lui] un instrument d'analyse. Telle est la raison pour laquelle, bien que l'objet soit présent dans la perception, la perception ne coïncide jamais avec lui. Mais la connaissance parfaite, c'est celle de l'idée, dans laquelle il semble que la pensée objective sa propre opération. Seulement cette objectivation ne peut jamais être achevée. Elle représente pourtant l'idéal de la connaissance. Celle-ci se meut dans l'entre-deux qui sépare l'objet qui lui échappe par destination, de l'idée dont elle n'achève jamais de prendre possession. Si cette richesse infinie de l'idée nous devenait tout entière présente, la perception n'en serait plus qu'une limitation. L'objet exprime dans le langage de l'extériorité la même totalité et la même suffisance que l'idée dans le langage de l'intériorité.

## PROP. LXXVI.

— *La pensée elle-même ne peut pas être confondue avec l'idée, bien qu'elle ne puisse pas en être détachée, mais c'est par une pluralité infinie d'idées, dont presque toutes restent en puissance, que s'exprime la fécondité de la pensée.*

Dans la perception, dans l'image, dans l'idée, l'activité de la pensée se trouve toujours présente : la différence de ces opérations est en rapport avec leur contenu. Mais à mesure que l'on monte plus haut, l'opération semble prendre le pas sur le contenu, la perception est asservie au sensible, l'image s'en détache en partie, la pensée essaie de l'évoquer par ses propres ressources, dans l'idée elle rompt avec le sensible et ne retient que la forme même dans laquelle il sera reçu. Il y a donc une triple pluralité, une pluralité spatio-temporelle des perceptions, une pluralité psychologique des images, une pluralité logique des idées, au-dessus desquelles il faut mettre l'unité de la pensée, qui, bien qu'elle ait semble-t-il une consubstantialité plus étroite avec l'idée qu'avec les perceptions ou les images, ne peut pas être pourtant confondue avec elle. De plus, elle n'actualise jamais toute la signification d'une idée (à laquelle elle substitue simplement [170] une définition nominale) ; mais elle porte en elle en puissance toutes les idées pensées et pensables, et tout ce qui, dans chacune d'elles, est pensable sans être pensé. C'est dans ce dialogue entre la pensée et les idées que nous saisissons le mieux ce jeu pur de l'esprit qui appelle toujours une donnée pure pour la faire correspondre à sa propre opération, mais jusque sur ce plan privilégié ne parvient jamais à les faire coïncider, à la fois parce qu'il y a en lui un pouvoir infini qu'il n'exercera jamais tout entier, et parce que, quand il l'exerce, il y a toujours, semble-t-il, dans le terme qu'il obtient, un au-delà qui représente la limite qu'il n'a pu franchir. De telle sorte qu'il y a un chassé-croisé entre la pensée et l'idée, où l'on retrouve le même effort pour réaliser l'adéquation de la pensée et de l'opération, sans pourtant que l'on y parvienne.

**PROP. LXXVII.**

— *La connaissance de la valeur ne peut jamais être confondue avec la valeur même.*

La connaissance de la valeur mérite plutôt le nom de sentiment, ou de foi, que le nom de connaissance. La valeur est par définition au-delà du réel, et si elle est présente dans le réel même, c'est au-delà de ce que le réel lui-même révèle à l'observation. Telle est la raison pour laquelle on considère la valeur comme un idéal. De là l'intervalle que manifeste la valeur entre le donné et l'opération, mais qui est inverse de celui qui les sépare dans la connaissance. Dans la connaissance en effet, le donné est la matière de l'explication, il faut que l'opération s'accorde avec lui, soit que nous partions du donné lui-même pour aller vers l'opération, soit que nous partions de l'opération elle-même pour nous porter au-devant du donné. Mais l'opération dont il s'agit est une opération de pensée : elle ne change pas la nature du donné. La valeur, au contraire, est une exigence et un appel afin que le donné lui soit conforme, au lieu de rester ce qu'il est. Et c'est pour cela que la valeur vit de la conscience de cet intervalle et de l'effort qu'elle fait pour le franchir, d'une inadéquation qui cherche à se transformer en adéquation, mais qui n'y parvient jamais tout à fait.

**PROP. LXXVIII.**

— *L'amour d'un être pour un autre n'abolit pas leur dualité.*

La connaissance nous met en rapport avec les choses, mais l'amour nous met en rapport avec les personnes. Au sens strict [171] du mot, il n'y a pas de connaissance des personnes, et la seule manière d'entrer en rapport avec elles, c'est précisément de nous intéresser à elles, d'éprouver de la sympathie pour elles, ou de les aimer. Et l'amour que nous avons pour elles crée entre nous et elles une union dont on pense parfois qu'elle est, à la limite, la recherche d'une identification. Mais il y a toujours un intervalle qui sépare les personnes l'une de l'autre, et l'identification dont on parle, loin

d'être la consommation de l'amour, en serait la suppression. L'amour pose un être comme un autre moi ; je me réjouis qu'il soit autre que moi, au lieu d'en souffrir. Et l'amour crée entre lui et moi cette circulation où chacun ne cesse de recevoir et de donner. C'est l'amour qui est proprement la découverte d'un autre, et l'on peut dire que je vérifie ici d'une manière saisissante le caractère même qui appartient à toutes les formes de la découverte, qui reçoit seulement ici une forme plus parfaite quand il devient réciproque : car l'objet que je découvre est lui-même un sujet, de telle sorte qu'il est pour moi une donnée qui se réalise comme telle par un don.

### PROP. LXXIX.

— *Tout objet de connaissance est en même temps l'objet d'une action possible.*

Dans ce qui précède, nous avons étudié seulement les opérations de la conscience en tant qu'elles posent un objet avec lequel elles cherchent à coïncider. Mais nous avons montré qu'elles n'y parviennent jamais, ce qui précisément nous permet de dire que nous n'atteignons jamais l'objet lui-même, mais seulement la représentation de l'objet. Cette représentation est, par rapport à l'objet, non seulement incomplète, mais encore virtuelle. C'est cette virtualité qui constitue la pensée, c'est cette incomplétude qui fait qu'elle est un acte, c'est-à-dire un mouvement par lequel elle cherche à s'achever. Dès lors, l'écart entre la connaissance et son objet devient, non pas seulement la condition de la conscience, mais encore le moyen de cette activité intérieure qui en est inséparable et par laquelle toute virtualité tend à s'actualiser, toute insuffisance à se réparer. Seulement une telle actualisation, un tel accomplissement ne sont pas destinés à retrouver tel quel un objet qui serait posé d'abord, ils sont le moyen qui nous permet de le modifier et de l'achever selon nos desseins. C'est pour cela que l'entendement et le vouloir sont deux opérations qui se répondent, et c'est dans l'intervalle qui les sépare que nous introduisons cette liberté par laquelle nous nous créons nous-même, en collaborant à la création du monde.

[172]

**PROP. LXXX.***— La perception est régulatrice du mouvement.*

Que la perception ne me donne pas le tout de l'objet, mais qu'elle m'en donne seulement la virtualité, ce n'est pas le signe de l'imperfection de la perception, c'est le signe que la perception n'a pas un rôle exclusivement cognitif, ou que la connaissance n'exprime rien de plus qu'un aspect de la conscience. La perception prolonge seulement le processus sensori-moteur. Et comme la sensation n'a de signification que par le mouvement qui lui répond, nous dirons de même que la perception ne fait apparaître en nous la virtualité de l'objet qu'afin de nous permettre d'actualiser nous-même cette virtualité et d'achever, selon l'option subjective que nous aurons faite, la possibilité qu'elle nous propose. La perception est donc toujours en relation avec un désir qui déjà déterminait la perspective à travers laquelle elle saisissait l'objet et qui nous guide dans l'accomplissement d'une action qui le modifie. Ainsi la perception reste incomplète et inintelligible sans cette action qu'elle guide et qu'elle appelle. Les théories classiques de la perception vérifient cette interprétation en considérant la perception comme une action qui commence.

**PROP. LXXXI.***— L'image se réalise dans la création artistique.*

L'image n'a plus de relation directe avec les objets comme la perception. Elle est une création de l'esprit qui semble n'avoir de subsistance que dans l'esprit. Et on l'a longtemps considérée comme une sorte de chose spirituelle. Mais l'expression est contradictoire. En réalité, l'image elle-même c'est une virtualité qui est plus libre que la perception et que notre activité ne cesse de modifier, ce qui peut se produire en deux sens, soit que je recherche sa fidélité à l'égard d'une perception ancienne (alors c'est le souvenir), soit que je pose un pur objet que j'imagine. Mais le souvenir, qui ne retrouve jamais la perception disparue, est destiné lui-même à préparer quel-

que action nouvelle, et l'image reste indéterminée, et je ne parviens pas à en prendre possession tant que je n'ai pas créé un objet dans lequel elle se réalise : ce qui est l'origine de l'art.

[173]

### PROP. LXXXII.

— *Le concept est un moyen d'avoir prise sur le réel.*

Tandis que le souvenir et l'image appellent toujours certaines actions particulières, le concept lui-même est une règle d'action. Il sert par conséquent à permettre la répétition de certaines actions que je deviens désormais capable d'accomplir avec sûreté dans des circonstances très différentes. Dans le concept, il semble que toute donnée se soit évanouie. Il est une action intellectuelle, et cette action me donne prise sur le réel, dès que la volonté s'en empare et commence à le mettre en œuvre. Ici se trouve confirmée la liaison de la théorie et de la pratique, qui fait de la théorie même la possibilité d'une certaine pratique. Ce qui ne confirme pas cependant, comme on pourrait le croire, le pragmatisme sous sa forme commune, du moins s'il est vrai que l'action pratique, au lieu de fonder l'action théorique, est fondée au contraire sur elle et trouve en elle sa condition d'intelligibilité. Ajoutons que si le concept fonde l'action technique, qui a toujours un caractère purement hypothétique, l'idée fonde l'action morale qui, elle, a toujours un caractère catégorique.

### PROP. LXXXIII.

— *L'amour appelle un témoignage.*

L'amour lui-même exige un témoignage qui est l'acte même par lequel il s'exprime et, en s'exprimant, se réalise. Jusque-là il n'est considéré par celui qui aime que comme étant le désir de l'amour, plutôt que l'amour même, un secret que l'on n'ose avouer ni aux autres, ni à soi-même, une possibilité qui ne s'actualise pas. La manifestation est donc essentielle à l'amour. C'est pour cela que l'amour a toujours été considéré comme essentiellement créateur : et

l'on peut dire qu'il l'est sous toutes ses formes, créateur d'un autre vivant, et création continue et réciproque des deux êtres qui s'aiment par l'amour même qui les unit.

**PROP. LXXXIV.**

— *La valeur cherche toujours à s'incarner.*

En disant de la valeur qu'elle n'est pas une connaissance et qu'elle intéresse le vouloir plus encore que l'intellect, ce que nous avons voulu marquer, c'est qu'elle n'est rien sans l'acte qui en procède et qui exprime la foi que nous avons en elle. La valeur [174] n'existe que pour régner dans le monde, pour prendre place dans ce monde manifesté par lequel les êtres communiquent les uns avec les autres et deviennent les uns pour les autres des médiateurs. Telle est la raison aussi pour laquelle la valeur, si on la considère en elle-même, est impossible à circonscrire, elle nous échappe toujours, et on dira à la fois qu'elle est un idéal et qu'elle est une fin pour marquer qu'elle n'a de signification que dans le mouvement même qu'elle produit à l'intérieur de la conscience. Elle se découvre non pas tant dans son opposition au réel que par l'acte qui s'en empare ou qui le change.

---

[175]

## Manuel de méthodologie dialectique

# CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

1. La méthodologie dialectique exprime un effort pour pénétrer le réel par des opérations de l'intellect. Mais en donnant une discipline à l'intellect, elle n'y réduit pas tout le réel. Au contraire, le propre de l'intelligence, c'est de reconnaître l'hétérogénéité par rapport à elle [et dans leurs rapports mutuels] de tous les objets auxquels elle s'applique. Il n'y a qu'elle qui puisse avoir assez de plasticité et de souplesse pour nous représenter avec leurs caractères propres l'infinité des modes du réel. Il faut pour cela qu'elle soit elle-même indifférente ou neutre. Son rôle c'est de décrire l'originalité [des uns et des autres], de montrer aussi quelles sont leurs articulations, de nous permettre de discerner l'essence de chacun d'eux et de déterminer sa signification par rapport à tous les autres. Et comme son unité enveloppe à la fois une diversité d'opérations et d'objets conjugués, elle règle le jeu de ces opérations par une méthode, et montre les relations de ces opérations avec tous les objets auxquels elles s'appliquent par une dialectique.

2. La méthodologie dialectique paraît donc purement théorique, mais en réalité elle est aussi une théorie de la sensibilité et de la volonté, qui ne seraient rien pour la conscience elle-même si celle-ci, sans les abolir, ne les enveloppait pas dans sa lumière. C'est pour cela qu'elle fonde le goût quand il s'agit de la sensibilité, et la sa-



gesse quand il s'agit de la conduite. Elle respecte l'originalité de la qualité sensible aussi bien que celle des sujets individuels. Elle ne ramène ni la première à des concepts, ni la seconde à des idées. Sa mission est seulement de montrer la place que tiennent dans le monde la qualité comme qualité, notre moi, ou un autre moi, en tant qu'elle peut les poser dans leur indépendance et dans leur irréductibilité même.

3. Elle a pour origine le mouvement régressif par lequel la réflexion, s'interrogeant sur tout ce qui est, nous ramène vers le sujet et distingue, dans le sujet même, un rapport entre sa forme [176] psychologique, sa forme transcendantale et sa forme absolue. Le sujet transcendantal est intermédiaire entre les deux autres. Mais cela ne fait qu'un sujet et non point trois sujets. Le sujet transcendantal procède du sujet absolu et s'incarne dans le sujet psychologique. L'intervalle qui le sépare du sujet absolu est rempli par le monde des idées, comme l'intervalle qui le sépare du sujet psychologique est rempli par le monde sensible. Entre ces deux mondes, il y a une correspondance réglée. Ce sont là seulement des moyens de communication entre les sujets psychologiques qui, à travers le même sujet transcendantal, participent du même sujet absolu. Les sujets psychologiques ne peuvent devenir indépendants, et pourtant entrer en relation les uns avec les autres, que grâce à l'espace et au temps qui leur donnent un corps qui leur est propre, et par conséquent une intimité individuelle et un devenir qui est leur vie même dans ce qu'elle a d'unique et proprement d'ineffable. Mais le monde spatio-temporel, qui les enferme en eux-mêmes, est pourtant un monde commun qui leur fournit les signes pour exprimer ce qu'il y a en eux de différent et d'identique, et, d'une certaine manière, ce qu'il y a d'identique dans leurs différences mêmes. C'est qu'alors les sujets psychologiques se tournent vers le sujet transcendantal, qui, n'étant rien de plus que le sujet en général, les soumet aux lois communes de la participation. Ils s'élèvent alors jusqu'au monde des idées. Ces idées elles-mêmes ne sont encore pour eux que des objets de contemplation. En elles, ils ne consentent pas à voir leur existence individuelle s'abolir, il faut qu'elles la fondent, ce qui n'est possible que si, [plutôt que de l'abolir à son tour], elles fondent le monde qu'ils ont quitté, [c'est-à-dire] si elles se convertissent en valeurs par lesquelles, à travers le sujet transcendantal, le sujet psy-

chologique rejoint le sujet absolu dans la manière dont il assume, en rapport avec lui, la vocation propre à donner sa signification à lui-même et au monde.

4. C'est dans le rapport du sujet psychologique, du sujet transcendantal et du sujet absolu que le moi se constitue. Il ne peut se constituer que par un acte libre, un acte dont il faut dire qu'il est la participation du sujet absolu dans lequel il puise cette initiative qui fait de lui le premier commencement de lui-même, mais qui l'oblige, pour être, à se déterminer, c'est-à-dire à s'incarner dans le sujet psychologique. Telle est la raison pour laquelle la liberté n'est point au niveau du moi psychologique, dont on comprend bien, quand on l'examine seul, qu'on [177] le soumette aux lois du déterminisme : ce que font naturellement les psychologues et les caractérologues. Mais le moi est sans cesse en question, et la liberté est toujours au-dessus de lui. Elle est indéterminée comme le sujet transcendantal, sa puissance de se donner l'être à elle-même remet sans cesse sur le métier le moi psychologique et ne se solidarise jamais avec lui, bien qu'elle ne puisse se passer de lui, de telle sorte qu'il lui fournit les conditions sans lesquelles sa liberté resterait à l'état de virtualité pure, et telles que ce soit précisément en elles qu'elle doive se réaliser. Ces conditions n'ont pas été choisies par la liberté, qui, si elle pouvait les choisir, ne serait pas limitée par elles et ne se distinguerait pas de l'acte pur. Ce sont les conditions générales inséparables d'un ordre spatio-temporel qui permettent à toutes les libertés de s'exercer en demeurant à la fois distinctes les unes des autres, et sans rompre l'unité du monde. C'est ce problème que la dialectique platonicienne et la dialectique kantienne ont tâché d'expliquer, en montrant, soit par le mythe, soit par une hypothèse verbale, que chaque être particulier choisit lui-même sa propre essence, ou, si l'on veut, son caractère intelligible. Ce qui fait de ce choix un pur mystère. Car nous ne savons pas au nom de quel principe il pourrait être fait. Disons seulement que, bien qu'il y ait souvent des conflits au moins apparents entre notre liberté et notre nature, il y a pourtant entre elles aussi une correspondance singulière, tantôt parce que notre liberté se complaît dans sa nature, tantôt parce qu'elle trouve en elle l'épreuve dont précisément elle a besoin. De telle sorte que, si on comprend mal comment nous avons pu choisir notre nature, on peut se demander si, dans le tréfonds même de sa sincérité, aucun

être choisirait aujourd'hui une autre nature que celle qui précisément est la sienne. Mais la question est seulement de savoir comment la liberté se comporte avec la nature, le parti qu'elle en tire, le choix qu'elle fait en elle, la manière dont elle lui cède, dont elle lui résiste, dont elle la réforme. C'est la matière dont elle ne peut se passer ; c'est aussi la trace et l'effet de son action qui, autrement, ne trouverait pas à s'exercer.

5. Au niveau du sujet transcendantal, la liberté du moi est suspendue entre le sujet absolu et le sujet psychologique, sans pouvoir s'identifier avec aucun des deux. Elle est en réalité la possibilité de nous-même. On voit bien maintenant en quoi consiste le moi : c'est l'existence d'une possibilité. Mais cette possibilité elle-même ne peut s'actualiser qu'à condition que le [178] moi fasse de tout le réel une possibilité qui, au moment où il l'actualisera, lui permettra de s'actualiser lui-même. De là, la scission de sa propre activité en une activité intellectuelle qui convertit le réel en possible, et en une activité volontaire qui convertit le possible en réel. Mais cette conversion a précisément pour effet de nous rapprocher de la source de toutes les possibilités, de chercher dans chacune d'elles non plus sa relation avec l'objet qu'elle explique, mais avec l'absolu qui la justifie, c'est-à-dire de la transformer en valeur. A ce moment, elle engage notre volonté, et nous fait coopérer indivisiblement à la création de nous-même et du monde.

6. Nous nous sommes élevés [ainsi] jusqu'à une conscience supra-intentionnelle qu'il ne faut pas considérer comme inopérante parce qu'elle serait, pour ainsi dire, dans un état de désintéressement pur. Mais ce désintéressement pur, c'est l'activité même de l'esprit naissant d'elle-même et se consommant en elle-même, poursuivant son propre jeu à l'échelle de la participation, à travers un cycle d'opérations et de données, sans qu'on puisse lui reprocher, dans cette attitude en apparence contemplative, de demeurer séparé du monde, sourd à l'existence des autres êtres, aux requêtes de l'action, aux appels de la sensibilité et du vouloir, puisque ce monde, ces autres êtres, ces requêtes ou ces appels, l'attention seule est capable de les discerner, de leur donner leur valeur et leur sens. Toute philosophie réside dans une sorte de perfection de l'attention. En cela consiste le véritable intellectualisme qui, loin de rien abolir de cette réalité concrète dans laquelle la vie est engagée, la pénètre de lumiè-

re, et nous en donne une possession plénière qui lui restitue à la fois son essence et sa saveur.

7. Il y a [ainsi] une transcendance de tous les êtres les uns à l'égard des autres. Chaque être doit [en effet] être considéré comme une liberté qui s'exerce par l'assomption d'une possibilité. Or il est évident qu'un tel acte n'a aucun caractère général et commun. Il est personnel et secret : il est, pour tout autre être, transcendant comme Dieu même, et comme l'est notre propre liberté à l'expérience que nous pouvons avoir ou que les autres êtres peuvent avoir de nous-même. Cette transcendance est aussi celle de la chose à l'égard de la perception et du passé à l'égard du souvenir. Ce qui nous induit à penser que la chose perçue ou la chose remémorée ne sont rien de plus qu'un acte spirituel, auquel je demeure inadéquat et que je cherche vainement [179] à égaler. Quand il s'agit de la chose perçue, il s'agit d'un acte qui ne vient pas de moi et que je ne parviens à imaginer, du dehors, que par les modifications que j'impose à la chose, et du dedans, par une poussée dynamique qui épanouit devant moi son apparence. Quand il s'agit du souvenir, c'est l'acte même de la perception avec le contenu auquel il s'appliquait autrefois que je cherche à évoquer. Et la comparaison devient plus aisée entre la pensée et son objet. Mais cet objet demeure toujours au-delà de l'acte par lequel je l'appréhende. On pourrait dire que ce transcendant est toujours l'objet d'une foi plutôt que d'une connaissance. Mais cela n'est pas suffisant. Car cette transcendance est posée dans son rapport avec moi, et l'opération que j'accomplis n'a de sens que parce qu'elle l'implique et s'y réfère. C'est dans ces possibilités que porte en lui le sujet transcendantal que je découvre celles mêmes que je n'ai pas réalisées et qu'un autre a choisies. Tel est le rôle de l'imagination ; j'imagine en moi, ou plutôt au-delà de moi, un autre moi qui aurait pu être moi, qui l'est jusqu'à un certain point, et avec lequel je formais déjà, avant de le découvrir, une sorte de société idéale. Le passage du possible au réel, qui se fait soit en moi, soit hors de moi, crée entre tous les êtres qui peuvent dire moi une complicité et même une fraternité.