

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut

Professeur au Collège de France

(2017)

OUVRAGES INACHEVÉS DE LOUIS LAVELLE

*Une compilation
des Classiques des sciences sociales*

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

OUVRAGES INACHEVÉS DE LOUIS LAVELLE.

Une compilation des Classiques des sciences sociales

Chicoutimi : Recueil de textes de Louis Lavelle, Les Classiques des sciences sociales, 2017, 165 pp.

Police de caractères utilisée :

Pour le texte : Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 7 septembre 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Louis Lavelle (2017)

Ouvrages inachevés de Louis Lavelle
Une compilation des Classiques des sciences sociales



Chicoutimi : Recueil de textes de Louis Lavelle, Les Classiques des sciences sociales, 2017, 165 pp.

REMARQUE



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

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

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

Ouvrages inachevés de Louis Lavelle
Une compilation des Classiques des sciences sociales

Table des matières

Avertissement

Ouvrage inachevé : **LA RÉALITÉ DE L'ESPRIT**

Introduction : *Théorie de l'esprit*. [Louis Lavelle, préface de Jean École, Actes du Colloque international d'Agen, 27-28-29 septembre 1985, *Recueil des travaux de la Société académique d'Agen*, 3e Série, t. VII, 1987, p. 103-104.]

Chapitre I : *La négation de l'absence*. [p. 105-121.]

Chapitre II : *Le possible et le vouloir*. [p. 123-152.]

Chapitre III : *L'éternisation*. [*Les Études philosophiques*, P.U.F., juillet-septembre 1983, p. 257-269.]

Ouvrage inachevé : **SYSTÈME DE LA PARTICIPATION**

Première partie : *La participation en général*

Avant-propos (non publié à ce jour)

Préface (non publié à ce jour)

Introduction (non publié à ce jour)

Chapitre II : *L'existence des deux mondes*. [*Revue Philosophique de Louvain*, 4e série, t. 81, N° 49, février 1983, p. 5-35.]

Chapitre III : *L'intériorité en tant qu'elle déborde le moi* [*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 173, N° 1, janvier-mars 1983, p. 25-47.]

Chapitre V : *La participation créatrice*. [*Presença filosófica*, vol. IX, N° 1 et 2, Rio de Janeiro, janvier-juin 1983, p. 18-42.]

Chapitre VIII : *De quoi participe-t-on ?* (partiellement publié) [*Filosofia Oggi*, Année VIII, N° 3, juillet-septembre 1985, p.393-408.]

Deuxième partie: *Formes, degrés et modes de la participation*

Chapitre IX: *La participation morale* (partiellement rédigé) [*Presença filosófica*, vol. IX, N° 1 et 2, Rio de Janeiro, janvier-juin 1983, p. 44-82.]

Chapitre X: *La participation religieuse*. [*Filosofia Oggi*, Année VI, N° 1, janvier-mars 1983, p. 1-20.]

ÉTUDE SUR LA FONCTION DU JUGEMENT [*Archives de philosophie*, vol. 46, N° 1, janvier-mars 1983, p.3-25.]

Ouvrages inachevés de Louis Lavelle
Une compilation des Classiques des sciences sociales

AVERTISSEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Le présent e-document est une compilation par *Les classiques des sciences sociales* d'ouvrages inachevés de Louis Lavelle, publiés par chapitre sous forme d'articles à l'occasion du centenaire de sa naissance dans les années 1983 et suivantes *.



Jean École, dans son ouvrage *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XXe siècle*, Georg OLMS Verlag, 1997 ** :

E. Les écrits posthumes et les inédits

1. La liste des textes publiés après la mort de Lavelle montre qu'en plus de quelques articles déjà confiés à des revues, d'un recueil d'articles et de conférences, ainsi que de quatre recueils de chroniques du *Temps*, il a laissé de nombreux inédits, dont certains fort importants étaient presque achevés, comme le tome II du *Traité des valeurs*, *Conduite à l'égard d'autrui*, *Manuel de méthodologie dialectique* et ont été publiés res-

* Ont été publiés en outre à cette occasion : *De l'existence - Manuscrit de Limoges*, édité par Jean École, Studio Editoriale di Cultura, 1984, et *Carnets de guerre 1915-1918*, Éditions du Beffroi, Québec, et Les Belles Lettres, Paris, 1985.

* * Depuis, *Règles de la vie quotidienne*, préface de Jean-Louis Vieillard-Baron, a été publié aux éditions Arfuyen, 2004, et des notes inédites sur la sagesse ont été incluses dans *Chemins de sagesse*, édité par Bernard Grasset, préface de Jean-Louis Vieillard-Baron, Hermann Éditeurs, 2013.

pectivement en 1955, 1957 et 1962, tandis que d'autres, dans un état de rédaction beaucoup moins avancée, comme *De l'existence*, *La réalité de l'esprit* et *Système de la participation*, l'ont été aussi en totalité pour le premier et le second, en partie pour le troisième entre 1983 et 1985, c'est-à-dire à l'occasion du centenaire de sa naissance, sous forme de volume pour le premier, d'articles pour le deuxième et le troisième.

On peut penser que *La réalité de l'esprit* aurait paru dans la Nouvelle encyclopédie philosophique chez Alcan, si l'on en juge par une lettre du 17 Janvier 1936, dans laquelle Henri Delacroix, alors directeur de cette collection, rappelait à Lavelle qu'il aimerait la faire sortir des presses en 1937. Ce dernier en a achevé seulement l'Introduction et les trois premiers chapitres.

Quant au *Système de la participation*, après l'Avant-propos, la Préface et l'Introduction, il devait comporter deux parties et un épilogue. Etaient prévus huit chapitres dans la Ière partie, intitulée : « La participation en général », deux dans la IIème qui a pour titre : « Formes, degrés et modes de la participation », et deux autres dans l'Epilogue. Ont été rédigés l'Avant-Propos, la Préface, l'Introduction, les chapitres 2, 3, 5 et 8 de la Ière partie, une partie du chapitre 9 et le chapitre 10 de la IIème partie. Seuls ont été publiés dans leur intégralité les chapitres 2, 3, 5, 10, ainsi qu'une partie du chapitre 8 et de ce qui a été rédigé du chapitre 9.

Parmi les autres textes inachevés et encore inédits, il faut noter :

- le texte d'un ouvrage portant pour titre : *Règles de la vie quotidienne*, qui semble à peu près complet,
- des notes plus ou moins élaborées destinées à servir de matériau pour la rédaction de sept ouvrages ayant déjà reçu leur titre :
 - *La mort et le sacrifice* (objet d'un contrat avec Grasset)
 - *Bienheureuse solitude* (objet d'un contrat avec Plon)
 - *Le langage ou le verbe de Dieu* (proposé à L'artisan du livre)
 - *La religion métaphysique*
 - *Style et pensée*

- *Spiritualité et religion,*
- *De la sagesse* (qui devait constituer le cinquième volume de « La dialectique de l'éternel présent »),
- d'autres notes encore sur des sujets très divers classées par ordre alphabétique dont beaucoup très intéressantes sur Dieu,
- enfin le reste non publié de ses *Carnets de guerre 1915-1918* et ses *Carnets de guerre 1939-1945*.



Photos reproduites in *Louis Lavelle*, préface de Jean École,
Actes du Colloque international d'Agen, 27-28-29 septembre 1985,
Recueil des travaux de la Société académique d'Agen, 3^e Série, t. VII, 1987.



Maison natale de Louis Lavelle.



Louis Lavelle, étudiant à Lyon.

Ouvrages inachevés de Louis Lavelle
Une compilation des Classiques des sciences sociales

Première partie

LA RÉALITÉ DE L'ESPRIT

[Retour à la table des matières](#)

Introduction : Théorie de l'esprit, in *Louis Lavelle*, préface de Jean École, Actes du Colloque international d'Agen, 27-28-29 septembre 1985, Recueil des travaux de la Société académique d'Agen, 3^e Série, t. VII, 1987, p. 103-104.

Chapitre I. La négation de l'absence, idem, p. 105-121.

Chapitre II. Le possible et le vouloir, idem, p. 123-152.

Chapitre III. L'éternisation, in *Les Études philosophiques*, P.U.F., juillet-septembre 1983, p. 257-269.

LA RÉALITÉ DE L'ESPRIT

Introduction

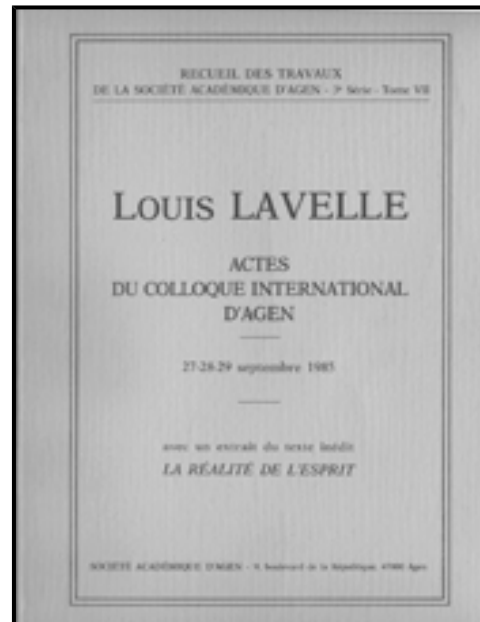
Théorie de l'esprit

[Louis Lavelle, préface de Jean École, Actes du Colloque international d'Agen, 27-28-29 septembre 1985, *Recueil des travaux de la Société académique d'Agen*, 3e Série, t. VII, 1987, p. 103-104.]

[Retour à la table des matières](#)

[103]

1. — Nous vivons dans un monde qui est formé d'un ensemble de corps - parmi lesquels il y en a un qui nous affecte et que nous appelons le nôtre, - d'événements qui tantôt nous satisfont et tantôt nous déçoivent, où nous rencontrons d'autres êtres qui nous ressemblent, avec lesquels nous ne cessons de nous accorder ou de nous heurter. Mais derrière ce monde que nous voyons, il y en a un autre que nous ne voyons pas et dont celui-là n'est que la manifestation : c'est un monde où il n'y a rien qui nous soit donné, mais par lequel tout le donné s'explique et se justifie, qui réside seulement dans certaines opérations intérieures qu'il dépend de nous d'accomplir, qui s'écroule dès qu'elles cessent et renaît dès qu'elles recommencent et qui dès qu'on y a pénétré devient pour nous le monde réel dont le monde perçu et senti est à la fois l'apparence, le produit et l'instrument. C'est le monde de l'esprit, qui est un monde commun à tous,



dont chacun de nous est libre de nier l'existence et même jusqu'à un certain point de s'exclure, qui s'ouvre ou se referme pour nous par un acte dont nous disposons, qui fixe en lui notre place et que nul ne peut faire pour nous.

2. — Il y a donc une expérience de l'esprit. Mais ce n'est jamais l'expérience d'un objet, c'est l'expérience d'un pouvoir que nous mettons en œuvre et que nous ne pouvons saisir que dans son exercice. Cette expérience ne comporte aucun au-delà : celui qui la réalise réalise, dans l'acte qui appréhende, l'être même qu'il appréhende. Elle a donc une portée ontologique. Elle trouve en elle-même son propre fondement. Elle a une valeur universelle, mais pour tous ceux seulement qui acceptent de la faire.

3. — On peut dire encore que la réalité de l'esprit est métaphysique puisqu'elle est elle-même au-delà du monde physique, [104] c'est-à-dire au-delà de toute expérience qui porte sur un objet : non point en ce sens toutefois que pour l'atteindre il faudrait poser par un acte de l'imagination un objet pur qui serait derrière l'objet visible, mais en cet autre sens plus profond qu'elle est la démarche qui nous permet de poser tout objet et par conséquent la condition même de sa possibilité. Ce que l'on pourrait exprimer aussi bien en disant qu'elle est en-deçà de l'objet et non point au-delà puisqu'elle est l'opération même sans laquelle l'objet ne pourrait ni être ni être perçu.

4. — Cependant, si l'esprit n'est jamais un objet qui soit donné, mais un acte qui s'accomplit, il faut que nous ayons une expérience de cet acte même s'accomplissant. Cette expérience est une expérience de la conscience par opposition à l'expérience de l'objet qui est une expérience de la connaissance. Elle est de nature psychologique et non point physique. Il est vrai que l'on suspecte en général la valeur métaphysique de tout apport psychologique. Mais c'est parce qu'on entend par réalité psychologique mes états individuels tels qu'ils m'apparaissent dans leur rapport avec les événements qui m'arrivent ou la disposition momentanée de mon corps : or ces états ne sont eux-mêmes que des objets évanouissants que je ne puis pas confondre avec l'acte qui les produit ou qui les subit, qui les juge, qui les fait miens, qui définit à leur égard une attitude que je prends, une responsabilité que j'assume. L'esprit, qui me permet de dire moi, réside au point où cet acte se produit. Je saisis là un absolu présent dont tout état est le phénomène : et puisque cet acte ne mérite le nom d'acte que

par la conscience qu'il engendre, mais qui l'éclaire, on peut dire qu'il est métaphysique par son essence et psychologique par notre appropriation. La théorie de l'esprit ne peut donc être qu'une psycho-métaphysique.

5. — Mais on ne limitera pas la théorie de l'esprit à l'explication du monde des objets : il n'est pas seulement la puissance de produire la représentation. Il est aussi la puissance de vouloir, et d'abord de vouloir la représentation elle-même. Il ne pose les raisons de ce qui est que pour trouver en elles les raisons de ce qui doit être. Il est le lien suprême de l'être et de la valeur. Et il n'y a point de succès qu'il obtienne par son opération qui n'appelle un jugement qui le ratifie.

LA RÉALITÉ DE L'ESPRIT

Chapitre I

La négation et l'absence

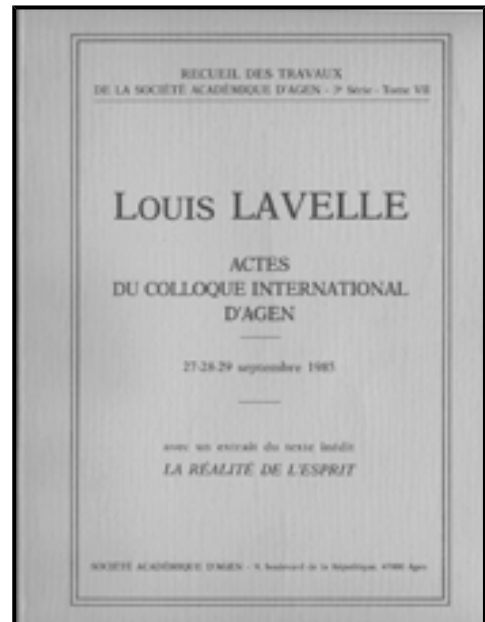
[Louis Lavelle, préface de Jean École, Actes du Colloque international d'Agen, 27-28-29 septembre 1985, *Recueil des travaux de la Société académique d'Agen*, 3e Série, t. VII, 1987, p. 105-121.]

[Retour à la table des matières](#)

[105]

6. — On peut opposer à l'esprit une sorte de fin de non-recevoir et nier sa réalité qui ne peut jamais devenir celle d'un objet. Mais cette négation même est instructive. Dans l'opération par laquelle il se nie, l'esprit témoigne de cette souveraine indépendance, de cette activité suprême qui est en lui et qui, précisément parce qu'elle est capable de tout poser, le met au-dessus de toute chose posée, y compris de lui-même dès qu'il en devient une.

7. — Ce pouvoir de se nier n'est donc que l'application dernière et la contrepartie du pouvoir par lequel il se constitue, qui est le pouvoir de nier l'être en tant que donné afin de le soumettre à son jugement et de lui demander ses titres ; de telle sorte que si l'être réussit à les fournir, il avoue son caractère spirituel et, s'il échoue, il n'est plus qu'une illusion déjouée, une tentative manquée ou un mal qu'il faut rejeter au néant. Ainsi l'esprit, se repliant sur lui-même, ne devient l'arbitre de



l'être que parce qu'il en est *l'essence et le modèle*. On ne saurait en effet le considérer comme une puissance de juger l'Être et le mettre lui-même hors de l'Être. Il ne saurait se découvrir lui-même en tant que puissance sans qu'il s'attribue aussi la responsabilité de son exercice : l'esprit, c'est la responsabilité assumée à l'égard de l'Être qui devient toujours pour lui un devoir-être ; il ne peut chercher qu'à l'expliquer et à le réformer, c'est-à-dire à le produire. C'est qu'il se produit lui-même éternellement ; c'est pour cela que l'être extérieur à lui et qui lui résiste n'obtient de crédit pour lui que s'il l'a converti en sa propre opération. Ce qui suffit à montrer qu'il se considère lui-même comme l'Être en tant que créateur, et que, puisqu'en se créant, il crée lui-même ses propres raisons, non seulement il ne peut se considérer lui-même comme une chose mauvaise, mais encore il s'oblige à penser que tout le mal qui réside dans le monde ne résulte que de ses propres défaillances.

[106]

8. — On ne s'étonnera pas que l'esprit ne puisse se découvrir lui-même qu'en faisant table rase de tout ce qui est donné, non seulement, comme on l'a dit, pour réaliser ce recueillement intérieur qui lui permettrait d'apercevoir un monde secret qui n'existe que pour lui seul, mais pour faire de sa propre activité l'origine première et inconditionnée de tout ce qui pourra jamais porter le double caractère de l'être et de la valeur. Ainsi, vivre de la vie de l'esprit, c'est s'astreindre à réaliser en soi par un acte qui ne faiblit jamais et dont on revendique toujours la charge, le passage du néant à l'être.

9. — Cependant, cette démarche caractéristique de l'esprit, et que l'on peut définir comme un refus de tout le réel, qui l'engage à le recréer tout entier avec ses seules ressources - et que Descartes a décrit une fois pour toutes -, n'est rien de plus pour notre esprit qu'une sorte d'idéal et de limite, mais qui nous montrent que le propre de tout esprit, c'est d'imiter l'esprit pur, c'est de participer à son activité qui le rend créateur de lui-même et de tout ce qui est. Mais nous ne pouvons abolir le réel tel qu'il nous est donné que par une feinte : nous ne pouvons jamais l'oublier tout à fait. C'est en lui et par rapport à lui que notre esprit ne cesse d'agir jusque dans la négation même, qui ne serait rien si elle n'était la négation d'un terme posé d'abord. Il ne peut le quitter sans nourrir son opération solitaire des richesses mêmes qu'il continue à lui emprunter. Son activité ne peut être que critique

ou créatrice : si elle est critique, c'est le réel qui la soutient ; et quand il pense qu'elle est créatrice, c'est le réel encore qu'elle tend à retrouver ou à réformer.

10. — C'est que cet acte de négation à l'égard de tout le réel par lequel l'esprit se constitue et prend conscience de son indépendance et de son ascendant, n'a pas tout à fait le sens qu'on lui prête. C'est un acte par lequel l'individu prépare sa propre libération et entreprend de faire un retour jusqu'à la source même de la puissance créatrice, mais sans se confondre avec celle-ci et en reconnaissant qu'elle le dépasse, bien qu'il soit capable d'y participer. Dès que l'esprit commence à agir, l'être cesse de se situer lui-même dans le monde comme dans un Tout dont il serait une partie : ce Tout se transforme pour lui en une création dont il cherche à pénétrer le secret et à devenir l'artisan et le coopérateur.

11. — Si donc l'acte par lequel il se sépare de la réalité telle qu'elle lui est donnée pour affirmer son indépendance était un acte de séparation ou de négation absolue, non seulement il ne lui laisserait qu'un pouvoir nu qui ne trouverait en lui ni aucune raison, ni aucune force qui lui permît de s'exercer, mais encore [107] il romprait avec cette puissance créatrice totale telle qu'elle s'est exprimée dans le monde que nous avons sous les yeux, à laquelle on la verrait emprunter la faculté de dire non mais sans voir que ce non supposait lui-même un oui dont il portait encore en lui au plus haut degré la vertu affirmatrice précisément parce qu'il ne voulait le donner, c'est-à-dire le faire sien, qu'en connaissance de cause.

12. — En méditant davantage sur la manière dont l'esprit nie le réel afin de dégager son initiative propre, on s'aperçoit qu'il n'abolit le réel qu'en apparence, puisque le réel continue à subsister et qu'il le pense toujours comme subsistant. La négation n'est donc pour lui qu'un artifice par lequel il s'oblige à dériver de sa propre opération le donné qui s'imposait à lui tout d'abord. Et cet artifice lui-même n'est qu'une démarche seconde qui implique triplement la présence du réel dont elle prétend nous affranchir, puisqu'elle suppose, pour l'abolir, qu'il a déjà été posé, qu'elle le pose encore dans l'acte par lequel elle l'abolit, qui n'est qu'une position redoublée et changée de sens, qu'elle retourne enfin vers lui par une sorte d'exigence qui est en elle de le poser sous une forme nouvelle, c'est-à-dire légitimé ou transformé. Ainsi cet esprit séparé est encore inséparable de la même réalité

dont il se sépare, soit par le terme dont il procède, soit par le terme vers lequel il tend. Il n'est par rapport à elle qu'une puissance réalisatrice, mais qui tire de son rapport avec elle son essence et sa signification et elle demeure toujours pour lui son origine et sa fin.

*
* *

13. — Mais si cette démarche de séparation est constitutive de l'esprit, ce n'est pas seulement à condition de ne pas rompre ses attaches avec le réel, c'est encore parce qu'elle nous donne du réel une possession originale qui, loin de nous faire perdre ce que nous avons, y ajoute et le transfigure. Car, d'une part, le réel dont nous nous sommes séparés, c'était le monde, mais qui n'était pour nous qu'un spectacle ou une apparence et dans l'acte par lequel nous nous en séparons, ce que nous découvrons est une réalité nouvelle, infiniment plus émouvante, tout entière intérieure à elle-même et qui est celle de notre propre moi. Ce n'est plus une apparence ni un spectacle qui s'impose à nous du dehors, c'est une existence derrière laquelle il n'y a rien dont elle soit l'apparence ou le spectacle, qui se donne l'être à elle-même et qui s'offre à nous avec un tel caractère de profondeur et d'intimité qu'elle est pour nous l'intimité même de tout l'univers [108] et que c'est en pénétrant toujours plus avant en elle que nous pensons découvrir l'être de tout ce qui tout à l'heure était pour nous spectacle et apparence.

14. — D'autre part, ce spectacle ou cette apparence, c'était pour nous le monde de la perception, c'est-à-dire le monde tel qu'il se révélait à nos sens. Notre corps était au milieu de lui, apparence parmi d'autres apparences, mais apparence privilégiée et telle que tout ce qui l'intéresse m'affecte, c'est-à-dire explique ma passivité représentative à l'égard des objets en donnant à cette passivité elle-même un caractère ontologique puisqu'elle constitue, comme on le voit dans la douleur, un être que je suis obligé d'avouer comme mien sans que je puisse m'en évader. Et pourtant, c'est de ce monde de la perception et de l'affection que l'esprit m'affranchit sans pourtant le détruire. Il en change la nature. Que je ferme les yeux, que je cesse de regarder ce monde qui tout à l'heure remplissait et offusquait toute ma conscience de sa présence afin de chercher à retrouver un peu de liberté, que je cesse d'identifier tout mon être avec la douleur qui pourtant reste là et me point, que je la quitte par la pensée, même pendant un moment très

court, pour l'oublier, la contempler, la juger ou la maîtriser, c'est dans cet intervalle entre ce qui m'est donné et ce que j'en fais que l'esprit fait la preuve de son indépendance et de son efficacité.

15. — Mais il ne suffit pas que l'esprit se retire ainsi dans la conscience d'un pouvoir sans emploi pour nous révéler sa véritable nature. Il ne se libère de toute détermination extérieure et subie que pour lui substituer une détermination intérieure et consentie. Il est au-dessus de toutes les déterminations, bien qu'il ne puisse se passer d'elles. Il refuse d'être déterminé, mais afin de se déterminer lui-même.

16. — Il n'y parviendrait pas par ses seules ressources ; mais, dès que la présence du monde lui est retirée, il la ressent elle-même comme une absence. Et il n'a plus de recours qu'en lui-même pour mesurer cette absence et pour la peupler : mais il la peuple de l'image même de ce qu'il a perdu. Or, cette image ne pourrait pas naître sans le premier contact avec le réel avec lequel elle était confondue et dont elle s'était pour ainsi dire détachée maintenant que le réel a disparu. Nous la considérons alors non seulement comme une sorte de pellicule des choses, mais encore comme une sorte d'empreinte qu'elles ont laissée en nous après qu'elles se sont elles-mêmes échappées. Mais l'image n'a d'existence que par et pour l'esprit qui la ressuscite et la maintient sous son regard par un acte sans lequel elle n'est rien. Quand l'image se forme, la chose cesse d'habiter le monde pour [109] venir habiter notre esprit, mais si elle tend toujours à le fuir, c'est parce qu'il faut qu'il l'engendre toujours. Et l'esprit pourra être défini comme le pouvoir de penser les choses absentes. Sa force et son originalité s'éprouvent au moment où le réel vient à lui manquer par l'absence, la richesse, l'intensité et le relief des représentations qu'il réussit encore à s'en donner. Il suppose l'absence qui est une sorte de retour au néant et il réalise un passage du néant à l'être en créant encore une image de ce qui n'est plus perçu.

17. — On peut faire la même observation en ce qui concerne l'affection. Elle ne prend un caractère spirituel que lorsque la conscience cesse d'être opprimée par elle et acquiert par rapport à elle un certain recul, comme on le voit soit dans le souvenir de la douleur physique, soit dans la formation même de la douleur morale, dont le propre, c'est précisément qu'elle se nourrit sans cesse de la contemplation d'un objet absent.

18. — On observera enfin que si l'esprit naît et croît dans l'absence, il réagit bientôt sur la perception et sur l'affection présentes qui empêchent son jeu aussi longtemps qu'elles occupent toute la capacité de la conscience, mais qui le suscitent au contraire dès que le moi commence à s'écarter d'elles pour les mieux saisir, dès qu'il cherche à les rendre plus distinctes et à les approfondir, dès que, confrontant la possession qu'il en prend et leur réalité encore donnée, il les compare avec elles-mêmes ou avec d'autres, avec ce qu'elles viennent d'être ou ce qu'elles pourraient être. Dans toute présence actuelle l'esprit introduit son absence virtuelle, en nous montrant comment il faut qu'il devienne absent à Tout pour n'être plus absent à Rien.

*
* *

19. — Ce qu'il importe d'observer, c'est la transformation qui se produit dans la perception quand elle se change en souvenir. Dans la perception, c'est la chose qui semble enveloppée par l'attention : celle-ci épouse le contour qui la guide, mais voici que la chose s'anéantit. La représentation subsiste-t-elle comme une coquille creuse ? Ne reste-t-il que la forme même de la chose, maintenant qu'elle n'a plus de matière ? On ne s'étonnera pas que le mot *forme* ait eu une telle fortune dans l'histoire de la pensée. Car la forme semble évoquer une sorte de coïncidence entre le réel et l'esprit : elle est la frontière de l'objet, c'est-à-dire la ligne idéale qui le sépare de ce qui l'entoure, mais qui le referme sur lui-même, ligne qui permet à la fois de le définir et de l'embrasser, mais qui n'existe pourtant que dans l'opération [110] de l'esprit qui la trace. Cette opération reste encore disponible lorsque l'objet n'est plus là, bien qu'alors l'esprit n'étreigne plus rien et qu'il n'ait plus affaire qu'à lui-même, à une possibilité qu'il n'actualise plus. Mais cette opération dont il reste encore capable, c'était elle qui lui permettait de s'emparer de l'objet quand il était là. Il peut donc la considérer comme ayant sur l'objet une sorte de privilège, puisque c'est par elle qu'il est perçu, et qu'elle lui en donne encore l'image quand il ne l'est plus. Ainsi elle lui révèle dans l'esprit une sorte de pouvoir d'engendrer la représentation auquel il arrive que le sensible réponde, mais qui nous montre avec plus de perfection encore sa vertu créatrice quand le sensible cesse de le soutenir.

20. — L'esprit éprouve donc sa propre originalité en tant que puissance productrice dans l'opération par laquelle il fait renaître en lui ce qui objectivement n'est plus rien. Il a fallu que ce qui tout à l'heure existait hors de lui dans l'univers fût aboli pour acquérir une existence nouvelle, tout intime et subjective, qu'il est seul à connaître et à porter, et qui ressemble à une résurrection. Mais cette existence perçue et donnée, qui est l'existence des choses dans l'univers et qui nous semblait avoir tant de solidité, est pourtant fragile et évanouissante, tandis que leur existence imaginée et pensée, c'est-à-dire leur existence en nous, qui paraît si subtile et si inconsistante, qui ne cesse d'apparaître et de disparaître selon les alternatives de l'attention, c'est une existence au contraire qui sauve l'autre, qui subsiste dans la pensée et que le rôle de la pensée est précisément de maintenir et de reproduire en l'arrachant au temps où elle a pris racine pour lui donner une sorte d'immortalité spirituelle.

21. — Ainsi on voit que dans la formation de l'image il y a comme une transsubstantiation par laquelle ce qui nous venait du dehors, et nous était donné ou retiré selon des rencontres dont nous n'étions pas maître, habite désormais au-dedans de nous et ne peut plus être évoqué ou délaissé que par une initiative qui dépend de nous seul. L'image, c'est encore le monde où nous avons été reçu, mais un monde spiritualisé et dont maintenant nous disposons. Que cette image laisse fuir toutes les traces sensibles qui l'accompagnent et dans lesquelles la pensée s'engage comme si elle espérait vraiment saisir en elles la présence même de l'objet qu'elle a perçu, alors il ne subsiste plus en nous qu'une pure opération susceptible d'être toujours recommencée et ne retenant de l'objet que sa forme et non plus sa matière sensible ; elle pourra désormais s'appliquer aux objets les plus différents : telle est la nature en effet de l'opération conceptuelle. Ainsi l'esprit prouve également son indépendance [111] à l'égard du devenir en conservant en lui le souvenir impérissable de l'individuel périssable et en s'élevant au-dessus de lui par la constance d'une opération que son application seule individualise.

22. — On demandera toutefois comment s'opère cette spiritualisation de l'objet absent. On verra tout de suite qu'elle est ambiguë et que, comme partout où la liberté de l'esprit entre en jeu, on risque ici encore de voir se produire le meilleur ou le pire. Il est clair en effet que dès que l'on essaie de ressaisir pour le penser l'objet qui échappe

à nos sens, on ne peut manquer de lui donner un caractère d'intimité dont jusque-là il était privé ; il acquiert avec nous une secrète parenté. Et la passivité à laquelle il semblait nous réduire quand il était donné recule de telle sorte que nous sommes obligés de mettre en jeu toutes les ressources de notre activité intérieure pour qu'il obtienne en nous une nouvelle réalité ; mais alors on peut dire que cette réalité, il la tient de nous, si bien que nous ne pouvons la lui attribuer sans la pénétrer et la posséder. Seulement le contraire arrive aussi : car il est clair que dans la perception, cet objet qui nous résistait donnait à notre esprit un appui, lui apportait une exigence, lui imposait une discipline. Il l'empêchait par conséquent de s'abandonner à la fantaisie et au caprice. Il l'obligeait à concentrer son jeu. La nécessité de garder le contact avec le réel le contraignait à se tendre pour exercer toute sa puissance. Maintenant que le réel cesse de lui imposer sa présence il peut se complaire dans l'absence qu'il peuple de représentations indéterminées dont l'irréalité même réussit à le contenter et lui donne une sorte de jouissance. Il devient étranger à lui-même en devenant étranger à l'objet qui, tout à l'heure, en le limitant, l'obligeait à prendre une conscience aiguë de ce qu'il était. Son activité s'abandonne et fléchit : elle se dissipe en rêverie. L'esprit ne s'est libéré de la tutelle de l'objet que pour se laisser aller à la pente du corps.

*
* *

23. — L'existence de l'esprit est elle-même une pierre de scandale. Car, non seulement l'esprit ne se voit pas, mais encore il faut dire que c'est quand les choses cessent d'être vues qu'il commence à agir comme s'il voulait nous les faire voir quand elles ne sont plus visibles et comme si, par une sorte de retour, il prétendait maintenant que c'était lui qui les rendait visibles quand elles l'étaient. Le problème est donc de savoir s'il est une [112] sorte de suppléance de la réalité défaillante, ou bien s'il est la réalité véritable dont nous ne percevions tout à l'heure que l'apparence et non point l'essence.

24. — Peut-être pourrait-on dire que les hommes se divisent naturellement en deux espèces différentes entre lesquelles il est toujours difficile d'établir un accord et où chacun d'eux s'inscrit par une option spontanée et personnelle : les uns ne croient qu'aux objets de leur expérience sensible, de telle sorte que tout s'anéantit pour eux quand cette présence leur est retirée : il leur semble qu'il ne subsiste plus

alors dans la conscience qu'une illusion, une chimère, un essai infructueux pour se redonner ce que l'on a perdu et, avant tout, le sentiment même d'une perte irréparable. L'esprit, c'est le vide de la réalité, le témoignage même que c'est bien la réalité que nous avons saisie, puisqu'il n'y a plus rien en nous dès que nous sommes réduits à nous-mêmes. L'esprit, c'est ce vide qui doit être rempli, ce rien dans lequel l'être avait surgi. Encore ce vide ou ce rien ne sont-ils qu'une limite pure dont nous n'aurions pas l'idée si la réalité ne se présentait pas à nous sous des formes différentes, mais telles pourtant que l'esprit n'est jamais vide de toutes, bien qu'il devienne vide tour à tour de chacune d'elles.

25. — Mais il existe une autre espèce d'hommes dont on peut dire que la réalité des choses les accable, les offusque et les divertit. Ils ont besoin pour se retrouver eux-mêmes de quelque relâche. Ils demandent toujours à se reprendre. Il faut qu'il y ait un certain intervalle entre le réel et eux pour qu'ils puissent prendre conscience du réel et d'eux-mêmes. Le souvenir a plus de valeur pour eux que l'événement. L'expérience actuelle a pour eux un excès de brutalité : elle ne leur apporte rien qu'une occasion pour leur esprit de s'exercer quand il a reconquis le loisir qui est nécessaire à son libre jeu. Il leur tarde toujours d'être rendus à la solitude. C'est là seulement qu'ils prennent possession de ce qui tout à l'heure leur était offert. Ce qui pour les autres était une perte est pour eux un gain. L'absence leur est nécessaire pour qu'ils puissent acquérir une véritable familiarité avec les choses, retrouver leur forme, découvrir en elles cette variété, cette richesse inépuisable de qualités qui leur échappaient quand elles leur étaient données. Ils en disposent maintenant d'une manière permanente. L'attention ne s'exerce sur elles que quand elles ne sont plus là. Quand nous les avons sous les yeux, nous étions rassurés par leur présence ; et, comme le dit très justement l'expression commune, nous n'avions pas besoin de les réaliser. Mais maintenant, pour qu'elles soient ce qu'elles sont, nous ne pouvons compter que sur nous et non point sur elles. Aussi voit-on que c'est alors qu'elles commencent à ébranler [113] notre affection, à produire au fond de nous-même une résonance qui ne finit plus.

26. — Pourtant, il ne peut pas suffire de considérer l'esprit comme identique à la mémoire, bien que Bergson nous y invite par le titre même de son plus beau livre qui est *Matière et Mémoire*, où il a mar-

qué si admirablement comment l'esprit se découvre quand il rompt ses attaches avec le corps, quand il conserve ce qui nous échappe, quand il porte en lui tous les trésors de l'absence, enveloppant et surpassant toujours tout ce que la présence du corps a jamais pu nous donner. Mais comme il distinguait lui-même une mémoire désintéressée et toute pure, qui n'était que la spiritualité elle-même, d'une mémoire tournée vers l'utilité et qui n'était qu'une habitude, nous pourrions de notre côté, en considérant l'intention même de la conscience, distinguer une forme de la mémoire dans laquelle le souvenir est comparé encore à la perception, ce qui ne va point sans un regret qui est aussi une complaisance rêveuse, d'une autre forme de la mémoire où aucune comparaison de ce genre ne s'établit plus, qui ne nous donne plus le souvenir de ce qui nous a quitté, mais dans laquelle la perception ancienne se trouve oubliée, parce qu'elle s'est incorporée à notre âme, et nous donne une possession actuelle et disponible d'un bien qui ne nous quitte plus. Quel est ce bien dont nous parlons, quelle est cette richesse nouvelle qui n'est plus une image où nous pourrions reconnaître un objet que l'expérience nous a offert autrefois ? Ce n'est qu'une puissance que nous n'avons pas, qui nous révèle une signification que le monde n'avait pas encore pour nous et marque désormais tous nos actes sans qu'il soit nécessaire pourtant qu'elle trouve aucun emploi privilégié.

27. — On voit donc que si l'on peut dire du passé que seul l'esprit lui donne une réalité et l'actualise, ce passé pourtant n'est pas la simple représentation stérile de ce qui a été et qui n'est plus. L'esprit n'est pas le lieu des images qui ne sont en lui que des témoins par lesquels il s'assure de sa puissance créatrice en cherchant à se donner à lui-même un monde tout intérieur qui ressemble encore au monde des corps. Mais ce monde a peu de consistance, il est incertain et malléable ; il risque toujours de nous décevoir ou de s'évanouir en fumée s'il ne trouve pas quelque nouvelle incarnation comme dans l'œuvre d'art. Non seulement il n'existe que par l'activité de l'esprit qui a toujours besoin de le recréer, mais encore on peut dire qu'au lieu de nous restituer le tableau d'une vie que nous avons déjà vécue et de favoriser ainsi notre passivité et notre paresse, il suscite toujours en nous une vie nouvelle, un être nouveau : non point qu'il [114] cherche encore un avenir où il puisse se réaliser, car cet avenir n'a de sens que s'il vient à son tour se convertir en passé ; ce qu'il nous découvre, dans un

acte toujours renaissant, c'est l'essence éternelle des choses qui est soustraite au devenir et qui ne peut ni se répéter, ni vieillir. On voit donc à quel point il faut se défier d'une formule qui se bornerait à identifier l'esprit avec notre passé, puisque ce passé peut être pour nous ou bien un point d'arrivée qui devient pour ainsi dire le lieu de notre non-activité, ou bien un point de départ qui devient l'instrument de notre activité la plus pure.

28. — Déjà par conséquent la réalité du passé nous montre comment l'esprit transmue les choses et les événements en sa propre substance ; pour cela il a besoin de passer par l'intermédiaire de l'image qui porte encore la trace d'une réalité donnée ; mais il abolit peu à peu cette trace, purifie l'image de tout rapport avec l'événement pour n'en laisser subsister que l'acte intérieur qui nous a permis de découvrir en elle une signification que nous appellerons aussi une idée ou une essence et qui est toujours actuelle, parce qu'elle est indivisiblement contemplée et vécue.

29. — On n'oubliera pas non plus que le passé que nous considérons comme mort, et dont nous détournons sans doute justement notre regard puisqu'il faut d'abord agir dans l'avenir pour créer son propre passé, est pourtant le lieu où toute existence vient aboutir. Nous considérons toujours que la fin de tous nos actes et de notre vie elle-même se trouve située dans l'avenir, mais cet avenir n'est qu'un passage. Il aura lui aussi un passé qui se trouve non pas comme on le croit avant l'avenir, mais au-delà du plus lointain avenir. C'est dans le même passé que tous les événements qui se succéderont dans l'avenir viendront aboutir tour à tour. La distinction temporelle est essentielle à l'avenir où les événements ne peuvent se réaliser que selon l'ordre de l'avant et de l'après : elle s'abolit dans le passé où ils deviennent tous contemporains pour la pensée qui est astreinte à les évoquer l'un après l'autre, mais qui change leur ordre comme elle l'entend. Ainsi, mieux que l'espace, le passé nous donne une image de l'éternité. Et l'on peut dire justement que c'est lui et non pas l'avenir qui est la véritable fin de toutes nos actions, non pas seulement en ce sens qu'il en est le terme, mais en cet autre sens qu'il en est le but, puisque c'est dans le passé qu'elles reçoivent leur achèvement et leur dernière signification ; le passé, au lieu, comme on le dit, de les immobiliser, les dépouille de tout ce qu'il y avait en elles de matériel et de temporel pour en faire

une puissance spirituelle et impérissable, toujours disponible et toujours agissante.

[115]

30. — On s'explique donc qu'il y ait une sorte d'ambivalence de la présence et de l'absence. Car la présence, c'est d'abord pour nous la présence sensible. Mais il faut qu'elle devienne une absence pour que l'esprit acquière la présence à lui-même. Alors il se produit un véritable renversement dans le rapport entre les deux termes, car maintenant que l'absence sensible nous découvre la présence spirituelle, nous ne pouvons plus en connaître d'autre. Nous voulons que le monde nous redevienne présent d'une présence intérieure, c'est-à-dire par une opération que nous accomplissons et non plus par une sensation qui nous était imposée ; et, retournant vers l'expérience même dont nous étions partis, nous retrouvons en elle l'acte par lequel nous l'avions posé, qui s'était pour ainsi dire absorbé et annihilé en elle et qui, maintenant qu'il est affranchi dans l'absence, le traverse et l'illumine. C'est le souvenir, c'est l'idée qu'elle deviendra un jour, qui donnent maintenant à la chose elle-même, au-delà de son apparence, sa réalité qui ne fait qu'un avec sa signification. L'esprit surmonte l'antinomie de la présence et de l'absence. C'est par l'intermédiaire de l'absence qu'il découvre la présence véritable dont la présence sensible n'est que l'ombre, qui nous la montre à la fois et qui nous la cache.

31. — Mais cette double spiritualisation de la chose et de l'événement qui se réalise dans le passé, ou par le souvenir ou par la signification, peut prendre encore une forme beaucoup plus saisissante. L'enfant à qui on retire l'objet où son désir s'assouvissait éprouve ce sentiment d'angoisse qui se produira toujours au moment où le corps doit se sacrifier pour que l'esprit puisse naître. Car sait-il encore si l'esprit naîtra ? Cette naissance douloureuse n'est d'abord que la conscience même d'un corps frustré et gémissant. Peut-être chez beaucoup d'hommes la vie de l'esprit ne dépasse-t-elle pas ce stade ; elle ne les élève au-dessus de l'animalité que pour leur donner la révélation de leur misère, c'est-à-dire de tout ce qui leur manque. C'est l'esprit alors qui fait notre malheur, ce qui est le fondement du pessimisme philosophique. Mais il ne fait notre malheur que parce qu'il porte en lui le regret de tous les biens que nous avons perdus ou la nostalgie infinie de tous les biens que nous pourrions acquérir. C'est

donc un esprit qui est encore asservi à des biens qui sont d'une autre nature, qu'il aspire à recevoir et qu'il désespère de se donner. Il n'est point encore libéré ; il n'a point acquis de confiance en lui-même, il soupire encore après la chair. Il n'a point opéré cette conversion qui nous oblige à la renoncer pour acquérir de cela même qu'elle nous a révélé une possession intérieure et purifiée.

[116]

32. — L'enfant à qui on retire un jouet ou un fruit ne saura pas le convertir encore en un jeu pur ou en une jouissance pure, ce qui exigerait trop de réflexion et de raffinement. L'objet intéresse son corps d'une manière trop directe, il n'en ressent plus que le vide. Il est réduit à la détresse d'une solitude que l'univers tout à l'heure paraissait remplir. Sa conscience s'est tout à coup ouverte mais par l'expérience d'un besoin tout à coup privé de la satisfaction où il se consumait. Il faut que le besoin ait été renoncé et qu'il ait fait place au loisir où naît un besoin plus subtil que la seule activité de l'esprit alimente.

33. — Mais nous avons de cet avènement de la vie de l'esprit un témoignage beaucoup plus topique et dont on peut dire qu'il retentit sur toutes les conceptions de l'esprit et où il nous semble que nous nous trouvons au point de contact de l'esprit et de l'absolu. Que peut être pour nous en effet la simple absence de l'objet, puisque l'objet est toujours extérieur à nous, qu'il est un moyen dont nous nous servons mais non pas un être comparable à nous et avec lequel nous avons des relations réelles, que nous espérons toujours pouvoir le retrouver quand nous l'avons perdu, qu'il y en a toujours un autre dans le monde qui pourra nous être du même usage ? Mais la véritable absence, c'est la mort qui nous la fait connaître ; quand il s'agit d'un être que nous aimions, avec lequel notre vie était comme confondue, la mort devient pour nous l'absence irréparable : l'être qui nous est enlevé était unique au monde, il est irremplaçable ; il n'était pas un moyen à notre service, mais une de nos raisons de vivre. Par une sorte de dérision, à l'inverse de ce qui arrivait tout à l'heure pour l'objet, son corps subsiste, il est là devant nous, mais ne peut plus nous répondre. C'est l'absence de cette réponse, moins encore de sa réalité que de sa possibilité, c'est cette absence toute spirituelle qui fait maintenant notre malheur.

34. — Cependant, c'est cette absence même que l'esprit va peu à peu commencer à remplir. Laissons de côté les efforts du primitif qui, trop assujéti encore à la vie du corps, cherche dans une ombre qui échappe au toucher, mais non pas à la vue, à retrouver les vains simulacres des vivants qu'il a connus : par une touchante aberration, ce sont ces simulacres mêmes qu'on a appelés souvent des esprits. Mais ceux qui ne croient plus aux esprits n'ont-ils d'autre ressource que de pleurer cette présence vivante qui tout à coup leur a manqué ? Ils ont plus de tristesse à la trouver réduite à un peu de matière qu'ils n'en auraient eu à la voir anéantie. Et ce peu de matière nourrit encore leurs larmes comme le vestige même de ce corps, tout à l'heure encore si mobile, si expressif et si agissant.

[117]

35. — Pourtant l'esprit, s'il réussit à surmonter la déchirure de la séparation, reçoit de cette séparation même une extraordinaire impulsion. La vie d'un être que nous aimions était trop mêlée à la nôtre, trop proche de la nôtre ; sa présence corporelle qu'il était toujours possible de retrouver, si éloigné qu'il fût de nous, donnait à notre esprit trop de sécurité. Notre esprit n'avait pas besoin de réaliser sa présence réelle. Nous ne commençons à la découvrir que maintenant qu'il n'est plus. Nous nous faisons toujours le reproche de l'avoir méconnu quand il était au milieu de nous. Mais il y a dans ce reproche une sorte de contradiction : car, c'est maintenant qu'il est mort, que son existence est accomplie, que nous pouvons en avoir comme une révélation. On voit donc la mémoire faire effort tout d'abord pour retrouver tous les événements qui ont formé son histoire ; elle leur donne elle-même un relief, une signification qu'ils n'avaient pas quand ils se produisaient. Mais ces souvenirs s'effacent vite, comme ceux de la forme corporelle et des traits du visage à mesure que l'amour qui est en nous a plus de pureté et de profondeur. Nous découvrons peu à peu son essence véritable qui se dépouille de tout ce qui jusque-là la masquait et qui se réalise en nous, mieux peut-être qu'elle n'était parvenue à se réaliser en lui à travers les circonstances mesquines où elle cherchait pourtant à se faire jour. Nous portons cette essence au fond de nous-même, non point à proprement parler comme dans un tombeau intérieur, mais comme dans une activité spirituelle qui la fait à chaque instant être et ressusciter. C'est là ce

qu'Auguste Comte décrivait admirablement sous le nom d'immortalité subjective.

36. — Il a fallu que la mort isolât un être de son propre corps pour que nous puissions nous-même, non plus seulement comme tout à l'heure garder en nous l'image immortelle de ce corps, mais encore isoler de cette image son essence spirituelle que le corps exprimait et dissimulait à la fois, et lui donner dans notre propre esprit une vie qui est la sienne et la nôtre à la fois.

37. — Nul ne contestera sans doute une telle expérience qui est plus commune qu'on ne croit, bien que la pudeur nous empêche souvent de l'avouer, même à nous-même. Aussi la réflexion critique paraît-elle aussitôt pour alléguer qu'il s'agit bien en effet d'un acte de l'esprit, mais qui ne produit rien de plus qu'une vie en idée, c'est-à-dire une vie que l'on considère comme illusoire et comme irréelle. Seulement cette vie en idée ne doit pas être rabaisée, car l'idée n'est pas seulement comme on le croit une représentation ou une image qui ne tient l'être que de notre propre pensée (en rabaisant ainsi la réalité de l'idée, on rabaisse aussi la réalité de la pensée) ; mais encore il ne faut pas oublier que l'idée elle-même nous dépasse toujours ; nous [118] essayons de la réaliser en nous sans jamais y parvenir tout à fait. Nous n'achevons jamais de l'épuiser ; c'est elle qui nous soutient et qui nous anime. Elle est par conséquent elle-même un être dont il faut dire qu'il agit en nous, sans que nous puissions le confondre avec nous, à l'action duquel nous sommes plus ou moins sensibles et plus ou moins dociles, qui ne cesse, dès qu'elle est reçue en nous, de nous améliorer et de nous élever au-dessus de nous-mêmes (et parfois aussi de nous corrompre).

38. — Ces observations permettent de ne pas laisser sans réplique les objections que l'on élève en général contre l'immortalité subjective en alléguant : *premièrement*, qu'elle n'a de réalité que pour moi et non point pour l'être qui est mort, puisqu'il est mort à tout jamais s'il ne subsiste personne au monde qui continue à s'en souvenir ; et, *deuxièmement*, que dans cet apparent dialogue que je poursuis avec lui, c'est moi qui fournis la question et la réponse. Mais aucun de ces deux arguments ne nous convainc absolument, car cette idée que je m'en fais et qui est en partie exacte et en partie fausse, c'est lui qui la détermine autant que moi. Je ne mesurerai jamais en elle ce qui vient de lui et ce qui vient de moi. C'est par elle qu'il habite en moi comme

c'était déjà par elle qu'il habitait et agissait en moi quand il était vivant. Nous n'avons jamais rien connu de lui que cette idée et nous avons montré que l'absolu de l'absence l'a rendue plus dépouillée et plus pure. Dira-t-on que du moins la conscience de cette action lui est refusée ? Mais où donc est un être, sinon là où il agit ? Puis-je confondre ma conscience avec la conscience ? Dès lors, c'est une vue toute superficielle qui nous fait penser que dans le dialogue intérieur je n'ai affaire qu'à une sorte de dédoublement qui est à la loi de la conscience et que je personnalise à tort une autre partie de moi-même. Mais d'abord, il n'est pas sûr que la dualité caractéristique de la conscience ne soit pas toujours la dualité du moi et d'un autre que moi qui me dépasse et avec lequel je ne cesse de communiquer pour m'enrichir. Ensuite, on ne peut oublier que c'est là la loi constante de mes rapports avec les autres êtres, avec les vivants comme avec les morts, et que la place qu'ils tiennent en moi, la réalité et l'efficacité de leur présence sont toujours proportionnelles à la valeur même de l'idée que je me fais d'eux et qui constitue la réalité spirituelle qui nous est commune. Quand je dis que je les porte en moi, c'est que je porte en moi leur idée vivante ; dans la mesure où l'amour que j'ai pour eux est vivant, cette idée me demeure présente à proportion : je ne cesse de l'interroger, et quand elle me répond, c'est leur réponse que j'entends.

[119]

39. — La mort restitue chaque être à sa véritable essence qui est purement spirituelle. Ce qui explique à la fois comment elle habite en moi, comme on le voit dès que je tourne ma pensée vers elle, et comment j'habite aussi en elle par l'action qu'elle exerce sur moi, par la transformation qu'elle ne cesse d'opérer en moi. Si l'on dit que je ne pose son existence, maintenant que le corps nous a retiré son témoignage, que par un acte de foi, nous dirons que c'était aussi par un acte de foi que je posais son être spirituel quand son corps était là et qu'il me le cachait autant qu'il me le manifestait. Voilà le corps anéanti : il n'est plus ni un instrument ni un obstacle. Je n'ai plus affaire qu'à une foi pure, à une foi absolue.

40. — L'objection la plus grave persiste pourtant ; car, comment pouvons-nous affirmer la survivance spirituelle de tous ceux qui ont achevé leur existence temporelle, mais dont aucune conscience n'a jamais rappelé le souvenir ? Et il n'y a point de vie humaine sans doute qui ne finisse par disparaître à jamais dans un oubli sans remède. Mais

y-a-t-il beaucoup de vanité à penser que l'immortalité d'aucun être puisse dépendre de la conscience d'un autre, des hasards de sa mémoire ou de la fidélité de son zèle ? On reconnaît volontiers que c'est seulement la perfection de l'acte de foi qui ne fait plus de distinction entre les êtres connus et aimés et les êtres les plus misérables et abandonnés : ceux-là aussi auraient été pour nous des compagnons possibles ; ceux-là aussi ont, à travers les tribulations de leur existence sensible, réalisé leur essence éternelle. Leur vie n'est perdue ni pour eux ni pour nous. Elle a pénétré dans cette conscience de l'humanité où toutes les consciences sont solidaires et agissent les unes sur les autres à leur insu. Il y a un esprit dont nous sommes membres, qui n'est pas simplement notre propre esprit, auquel nous participons selon nos forces et qui est lui-même une société de personnes interdépendantes dont chacune peut être nommée par son nom.

41. — Mais cette société spirituelle, il semble, aussi longtemps que nous vivons, qu'elle ne soit que pensée. C'est seulement après notre propre mort que nous pourrions cesser de distinguer la pensée de la réalité. Alors nous deviendrions aussi pour les autres ce qu'ils sont devenus pour nous quand ils nous ont quittés. Notre absence apparente serait une présence fixée et qui ne pourrait plus défaillir. Cette présence ne ferait qu'un avec notre action elle-même : il faudrait dire de celle-ci qu'elle la constitue et n'y ajoute rien. La foi se mue alors en expérience : chaque être est maintenant identique à son essence, c'est-à-dire à l'acte par lequel il se réalise. Il cesse de subir. Il communique [120] avec les autres êtres, non point par une passivité où il se sent déterminé du dehors, mais par une activité plus haute où ils puisent ensemble et où ils coopèrent les uns avec les autres, mais sans se limiter.

42. — Ces observations recevront une interprétation plus parfaite quand nous étudierons le rapport entre le temps et l'éternité. Mais ce ne sont pas des hypothèses chimériques. C'est sur ce rapport entre le temps et l'éternité que notre vie actuelle est elle-même fondée : nous ne cessons d'en faire l'épreuve et d'en vérifier la réalité. La société spirituelle dont nous parlons, c'est donc ici qu'elle commence à se constituer : nous en approchons plus ou moins selon notre degré de pureté ou d'amour. Il arrive qu'elle se découvre à nous par éclairs qui s'effacent tout de suite mais dont le souvenir illumine encore notre existence la plus familière. L'amitié nous la fait retrouver toujours. Nous n'en prenons conscience que d'une manière imparfaite et inter-

mittente : ou bien la mort n'est rien que ce qu'elle paraît, c'est-à-dire un incompréhensible retour au néant, ou bien elle porte cette expérience jusqu'à l'absolu, elle en est l'achèvement et le dénouement.

43. — On peut dire par conséquent que l'esprit se réalise par l'absence et que sans elle il viendrait pour ainsi dire, comme le croient la plupart des hommes, s'abolir dans la présence sensible, c'est-à-dire dans la matière. Aussi faut-il dire que l'esprit prend naissance avec la mémoire. La mémoire, c'est, non plus la présence donnée, mais la présence reconquise. Mais la mémoire n'est encore qu'une sorte d'intermédiaire entre la vie de l'esprit et la vie des sens ; aussi la considère-t-on souvent comme une fonction de suppléance qui cherche à recréer sans y parvenir l'image de ce que l'on a perdu. De là toutes les théories qui veulent que la mémoire ne diffère de la perception elle-même que par le degré d'intensité. Mais c'est refuser d'apercevoir la transformation profonde que la mémoire introduit dans la représentation primitive, à laquelle elle donne son atmosphère et sa profondeur spirituelles, une intimité et une signification qu'elle n'avait jamais eues. Dès lors on comprend facilement que dans la mémoire la conscience puisse être attentive à ce qu'elle gagne plutôt qu'à ce qu'elle perd : elle ne tourne plus le regard vers la perception disparue ; elle cesse de l'envier et de mesurer la distance qui l'en sépare. Elle se tourne vers cette activité qui vient d'être ébranlée, qui est la racine même de l'intimité et de la signification. Elle oublie l'événement ; elle ne le considère plus que comme l'occasion qui a permis à l'esprit de prendre possession de lui-même. Elle ne cherche plus à l'immortaliser, car il ne [121] peut que périr quand il a rempli son usage. Il faut qu'il nous permette de pénétrer nous-même dans cette éternité de l'essence où les choses sont ce qu'elles sont, c'est-à-dire n'ont plus ni extériorité ni devenir. L'acte qui les fait être est aussi un acte que nous faisons. Et s'il est vrai que les choses, dès qu'elles nous montrent leur essence, cessent précisément d'être choses pour devenir le langage par lequel les esprits se séparent et s'unissent, on comprend facilement que le caractère original de l'esprit, ce soit en effet, comme nous le propose l'idéalisme, de réduire les choses elles-mêmes en sa propre substance, ce qui n'est possible qu'à condition qu'elles deviennent d'abord des souvenirs, puis perdent cette qualité de souvenirs pour ne laisser subsister d'elles à la fin que la forme même des opérations qu'il accomplit. On comprend aussi que la vertu de l'esprit éclate

d'une manière beaucoup plus saisissante dans le paradoxe qui l'oblige à se poser lui-même par le moyen du corps, mais à condition de s'en délivrer, que dans ce premier effort de spiritualisation qui exigeait de passer par l'objet, mais nous interdisait de saisir son essence si nous ne le quittions pas pour l'image. La première loi de l'esprit, c'est donc de se découvrir lui-même dans la mesure où il exerce son activité pure sans en être dispensé par une donnée qui en apparence la paralyse et en tient lieu ; mais ce n'est pas, comme on le dit, parce qu'il est la recherche illusoire d'une réalité qu'il a perdue : c'est parce qu'il est lui-même l'origine et la cause de toutes les présences, même de la présence sensible qui masque la présence spirituelle, mais n'est pas possible sans elle.

[122]

[123]

LA RÉALITÉ DE L'ESPRIT

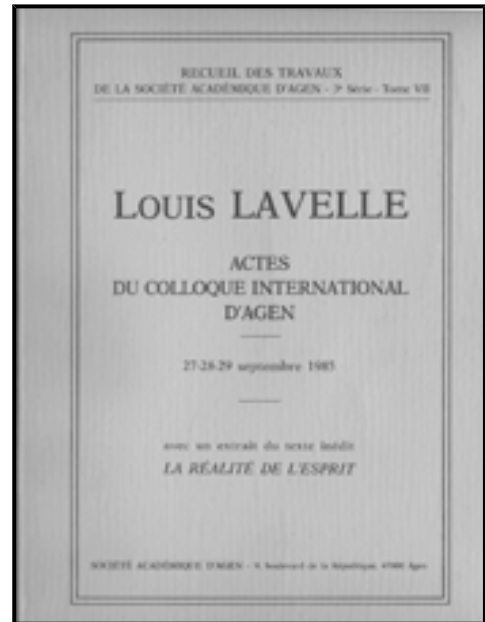
Chapitre II

Le possible et le vouloir *

[Louis Lavelle, préface de Jean École, Actes du Colloque international d'Agen, 27-28-29 septembre 1985, *Recueil des travaux de la Société académique d'Agen*, 3e Série, t. VII, 1987, p. 123-152.]

[Retour à la table des matières](#)

44. — Jusqu'ici il a pu nous sembler que le propre de l'esprit c'était d'impliquer d'abord l'abolition du réel et le retour au néant. C'est dans ce néant lui-même que l'on verrait son activité surgir. Le réel ne serait que le prétexte dont nous ne pouvons pas nous passer, mais qui devrait toujours périr pour être transfiguré. L'esprit ne rompt pas pourtant avec le réel, puisqu'il nous en livre au contraire l'essence maintenant qu'il est dépouillé de sa forme visible. Il donne à la mort sa signification : il est cette signification



* Nous faisons suivre le texte de « La Négation et l'Absence », qui a été présenté par Gilbert Hardy au début de son analyse, du texte qui le suit dans « *La Réalité de l'Esprit* », ouvrage laissé inachevé.

Dans son projet, l'ouvrage comportait cinq chapitres. Les trois premiers seulement sont achevés. Les chapitres I et II sont publiés ici selon le vœu exprimé par la Société Académique d'Agen de faire paraître, à l'occasion du colloque, un inédit de Louis Lavelle. Le chapitre III : « L'Eternisation » a paru en 1983 dans la revue « *Les Etudes Philosophiques* » (numéro 3).

même. Partout où il entre en jeu, il introduit une mémoire, une résurrection.

45. — On ne s'étonnera donc pas que l'esprit se trouve toujours aux frontières de l'être et du néant. C'est pour cela qu'il est ambigu et toujours en péril ; il réside seulement dans un acte que l'on accomplit, mais que l'on peut aussi ne pas accomplir, de telle sorte, comme on l'a vu, qu'il peut donner raison à ceux qui le nient. Mais il permet aussi qu'on mette au-dessus de lui la réalité qu'il a besoin de nier pour être. De telle sorte que la conscience oscille toujours entre cette négation de la réalité donnée [124] qui est proprement l'affirmation de l'esprit, et cette négation de l'esprit qui est l'affirmation exclusive des choses que l'on voit et que l'on touche.

46. — C'est cette implication entre le problème de l'esprit et celui des rapports entre l'être et le néant qui fait de l'esprit un thème de méditation si émouvant. Et l'on peut dire en un sens que c'est cette méditation sur l'esprit qui est l'esprit même. L'émotion qu'elle nous donne exprime d'abord cette certitude que nous avons : à savoir que l'existence de l'esprit réside dans un acte qui ne dépend que de nous, que cet acte le fait passer lui-même du néant à l'être, et que c'est lui qui fait sa valeur, ainsi que la valeur de ce que nous sommes (que nous n'en séparons plus, dès que nous avons commencé à le mettre en œuvre). Mais elle exprime en même temps cette conviction qu'il nous donne de nous replacer à l'origine même de la création et de nous en livrer pour ainsi dire le secret. Car la relation qu'il soutient avec le réel est double ou plutôt elle peut être lue en deux sens opposés : tout à l'heure il anéantissait le réel afin de nous en donner une possession plus parfaite et plus pure. Mais ce passage de l'être au néant n'était que le renversement de la démarche originale par laquelle il revendique sur l'être une sorte de prééminence, et prétend justifier par sa pure opération le passage du néant à l'être. Ainsi on peut dire que toutes les entreprises de la philosophie tiennent entre ces deux démarches opposées : l'une qui est proprement inductive, qui prend le réel comme point de départ et qui en cherche les raisons, l'autre qui est proprement déductive, et cherche à l'engendrer en engendrant ses raisons. C'est le propre de l'esprit fini de ne pas pouvoir séparer ces deux démarches l'une de l'autre : car il vit dans un monde qui lui est donné et non point dans un monde qu'il a créé. Mais il ne serait point un esprit s'il ne participait pas de quelque manière à l'acte créateur

dont il reçoit à la fois son efficacité et sa lumière. Aussi, s'il n'y a point de philosophie qui ne soit assujettie à prendre contact avec l'expérience que nous avons sous les yeux pour remonter jusqu'aux principes qui la fondent, il n'y a point de philosophie non plus qui n'espère nous faire apercevoir à l'intérieur de ces principes mêmes l'acte créateur à l'ouvrage.

47. — On peut interpréter ces deux fonctions de l'esprit qui sont opposées et pourtant inséparables en montrant que le réel nous est toujours donné dans le présent, mais que l'esprit est pour nous, au moins à première vue, une fuite hors de ce présent. C'est bien ce que pensent tous ceux qui disent qu'il n'y a rien de plus que le monde que nous voyons. L'esprit serait alors non pas le pouvoir de tirer l'être du néant, mais le pouvoir chimérique [125] ou verbal d'attribuer en effet l'être au néant. Cependant ce pouvoir est lui-même singulier. Pourquoi se détourner ainsi de l'être qui ne nous contente plus ? Comment peut-on mettre au-dessus de lui un non-être qui pourtant nous contenterait davantage ? L'existence de la mémoire nous montre comment ce problème est résolu, non point pourquoi il est posé. C'est que, s'il est posé, il ne peut l'être que par l'esprit qui n'accepte pas que rien puisse lui être donné sans qu'il se le soit lui-même donné. C'est pour cela que l'esprit s'évade toujours soit vers le passé, soit vers l'avenir ; on peut bien dire qu'il règne sur ce qui n'est pas, mais afin de lui donner une existence qui ne dépend que de lui.

48. — Tout le monde conviendra assez facilement que penser c'est rompre le contact avec le monde et que le propre de l'esprit, c'est de remettre tout en question, de se représenter ce qui vient d'être ou ce qui va être pour s'en emparer et pour le juger. Comment pourrait-il pénétrer cela même qui lui est donné autrement qu'en remontant aux causes qui l'ont produit, c'est-à-dire au passé dont il dépend, ou aux effets qui peuvent en résulter, c'est-à-dire à l'avenir où il va se trouver engagé ? Par conséquent on peut dire non pas seulement, comme on l'a remarqué souvent, que le temps est le milieu où s'exerce l'activité de l'esprit, mais que l'esprit est le créateur du temps, que penser le temps, c'est se désolidariser de l'immédiat et se créer soi-même comme esprit.

49. — Il faut même remarquer que l'esprit ne peut être libre qu'à condition de ne pouvoir jamais coïncider avec aucune forme de donné ; ce qui exige que le donné ne soit qu'évanouissant. Au lieu de

nous plaindre comme nous le faisons de ne pouvoir retenir aucun aspect de l'existence qui nous échappe dès qu'il s'est manifesté, il faut dire que c'est parce qu'il nous échappe que nous ne nous laissons pas asservir par lui. C'est l'impossibilité de jamais nous confondre avec lui qui fait de nous un esprit. Ce que l'on peut exprimer en disant que c'est l'esprit qui, pour s'élever au-dessus de tout ce qui est, fait entrer tout ce qui est dans un devenir incessant. C'est lui qui oblige chaque chose à traverser *l'instant* où elle ne peut ni subsister, ni être saisie et possédée. C'est en lui qu'elle se produit et s'abolit, afin qu'il ne puisse point être retenu par elle, mais que ce soit lui au contraire qui la retienne et la fasse entrer dans un présent éternel.

50. — Seulement, dès qu'il s'évade du présent, il le fait nécessairement selon deux sens opposés. Car comment pourrait-il opposer l'instant, où le donné ne cesse de le fuir, au présent [126] où il ne cesse lui-même de s'établir, comment pourrait-il distinguer cette présence sensible, qui pour la plupart des hommes est la présence véritable, de cette absence où il exerce son activité, qui est l'origine de toute présence réelle, si le donné de l'instant ne pouvait en effet nous fuir, ce qui veut dire disparaître après avoir apparu, c'est-à-dire surgir toujours de l'avenir avant de retomber dans le passé ? Ainsi nous ne pouvons pas nous borner à opposer la présence à l'absence ; car l'absence ne se définit que par rapport à la présence dont elle est la négation. C'est donc une présence posée puis niée. Il n'y a pas d'absence qui soit l'absence de rien. Or, si l'absence est d'abord l'absence de ce qui n'est plus, le présent de maintenant peut être pensé par nous comme étant lui-même absent quand ce qui l'est aujourd'hui était présent tout à l'heure : mais ces deux absences sont symétriques sans être équivalentes. Car l'une est une présence qui s'est déjà produite, et l'autre une présence qui devait se produire, bien que nous n'en jugions que rétrospectivement, en observant qu'elle s'est produite en effet.

51. — On voit donc que, bien que l'esprit vive d'abord, comme on l'avait montré au cours du chapitre précédent, de l'opposition qu'il établit entre la présence et l'absence, l'absence elle-même se scinde toujours en deux espèces différentes, celle du passé et celle du futur qui se convertissent sans cesse l'une dans l'autre et qui sont toutes deux également nécessaires pour que le devenir soit possible, c'est-à-dire pour que l'instant où s'écoulent les choses transitoires se distingue du présent où s'exercent toutes les actions de l'esprit.

52. — Pourtant la relation entre le passé et l'avenir est plus complexe qu'on ne pense. Que nous pensions le passé avant l'avenir, que même le passé soit l'objet privilégié de notre pensée, que le connaître soit toujours postérieur à l'être, et le représenté à l'accompli, c'est là une expérience commune à tous : ce n'est pas non plus par hasard que tout acte de pensée peut être nommé un acte de réflexion. Remarque qui est instructive : car elle nous montre que le cours du temps ne va pas, comme on le croit, d'arrière en avant, ou du passé vers l'avenir. Il va d'abord pour nous du présent vers le passé, ou plutôt le temps est le produit de la réflexion, ce que l'on admettrait facilement si l'on songeait que le temps n'est pas un objet, qu'il doit être pensé, et qu'il ne peut pas être observé : il naît à partir du moment où il se produit dans notre conscience une représentation spirituelle qui, par son contraste avec notre expérience actuelle, évoque une présence sensible qui nous a fui.

[127]

53. — Cette primauté pour la connaissance d'un passé qui est aussi la fin où tout retourne et s'achève est la caractéristique d'un être fini, qui n'a pas créé le monde dans lequel il est appelé à prendre place, qui le reçoit et qui le subit, qui le subit encore quand il le marque de son empreinte, pour qui le monde est un monde donné, et qui ne peut en prendre possession et le faire sien que lorsqu'il a cessé de le contraindre, c'est-à-dire dans la subjectivité du souvenir.

54. — Faut-il donc admettre, demandera-t-on, que l'esprit s'épuise lui-même dans la fonction de connaissance, qu'il y ait nécessairement deux échelons de la réalité : le premier qui revêtirait une forme extérieure, matérielle et sensible, et le second, qui le suppose et l'abolit, mais qui en même temps le passivifie et le spiritualise ? Nous sentons très bien alors, même si nous parvenons à comprendre comment se réalise cette transsubstantiation, que le premier échelon de la réalité demeure pour nous un véritable mystère. Or il n'y a rien qui puisse demeurer un mystère pour l'esprit ; ou du moins c'est l'esprit qui pose le mystère comme une limite de l'intelligibilité conceptuelle plutôt que comme une limite de tout son domaine : peut-être pourrait-on aller jusqu'à dire qu'en posant le mystère, l'esprit pose son essence elle-même, en affirmant tout à la fois sa valeur absolue et son irréductibilité à toute la connaissance qu'il est capable de produire. L'esprit exige donc d'avoir un droit de regard non pas seulement sur ce qui vient

d'être, mais aussi sur ce qui est ; or, par rapport à ce qui vient d'être, ce qui est est toujours ce qui va être. Car nous ne pouvons le surprendre que dans sa substitution dans l'être à ce qui tout à l'heure était et maintenant n'est plus. Ainsi naît pour nous l'idée de l'avenir, à laquelle l'esprit refuse de demeurer étranger.

55. — Sans doute on pourrait dire que l'avenir appartient à l'ordre de la vie et de l'action, et que l'esprit les ignore, rompt avec elles et n'entre en jeu que par la réflexion et dans la représentation. Mais l'esprit qui assigne toutes les bornes ne s'en laisse pas assigner. Nous allons montrer qu'il va exercer sur la vie et sur l'action elles-mêmes une transformation comparable à celle qu'il exerçait tout à l'heure sur le donné.

56. — Tout d'abord on peut dire que l'avenir lui-même, comme le passé, est une idée. Par conséquent il est lui aussi une création de l'esprit. Sans doute, cette création est solidaire de celle du passé et impliquée par elle ; car elle est d'abord, comme on l'a montré au § 50, la condition sans laquelle il n'y aurait pas de passage de la présence à l'absence, c'est-à-dire pas de passé. Mais encore on peut dire qu'elle suppose, si l'on nous permet de [128] poursuivre les métaphores, non pas seulement une réflexion, comme toute représentation qui se produit dans le passé, mais une réflexion suivie d'une réfraction, puisque c'est l'image que le passé nous donne qui, après s'être réfléchi dans notre mémoire, en gardant sa fidélité à elle-même et la constance de son contour, va maintenant se réfracter d'une manière originale dans un milieu purement imaginaire où elle subira toutes les inflexions de la volonté et du désir : c'est ce milieu qui est pour nous l'avenir. C'est un point qu'il est nécessaire de noter et qui montre bien à la fois que la pensée de l'avenir, quelle que soit son originalité, ne peut se nourrir que de matériaux empruntés au passé, et que, si le passé accuse nos limites en nous subordonnant au présent, l'avenir les accuse encore autrement puisqu'il nous montre notre faiblesse par l'étendue de ce qui nous manque, et notre force par la libération de notre puissance d'agir, mais aussi l'impossibilité où nous sommes de prévoir cet avenir ou de le déterminer autrement qu'en projetant pour ainsi dire en lui des représentations que le passé nous a fournies. Tant il est vrai que l'esprit porte toujours avec lui la lumière qui lui vient du passé, que c'est toujours dans la lumière qu'il agit, et que c'est d'elle encore qu'il a besoin pour régler sa marche.

57. — Mais cela montre seulement qu'il y a une solidarité nécessaire entre toutes les opérations de l'esprit, qu'il crée à la fois le passé et l'avenir comme les conditions de leur possibilité et que les deux notions ne sont point seulement liées entre elles par un rapport de succession, comme tout le monde le reconnaît, mais encore par une implication réciproque, puisque je me représente le passé comme passé par une représentation qui est toujours future, de la même manière que je ne puis me représenter le futur comme futur qu'en le considérant comme déjà passé.

58. — Cependant, cette dernière observation nous induit aussitôt en défiance. Car s'il n'y a point dans l'esprit d'autre fonction que la fonction représentative, il faut dire ou bien que l'avenir échappe décidément à l'esprit, ou bien qu'il est une représentation encore confuse et qui pourrait se révéler à des yeux assez perspicaces. Préjugé que l'on trouve aussi bien chez les esprits superstitieux, qui pensent que l'avenir peut être prédit, que chez les esprits religieux, qui pensent que Dieu est omniscient et que l'avenir est tout entier déployé devant lui. Mais s'il n'est pas digne de Dieu de le considérer comme étant capable de rien ignorer soit dans le passé, soit dans l'avenir, il est plus indigne de lui encore sans doute de le considérer comme connaissant les choses par représentation, comme nous les connaissons nous-même, au lieu de les connaître par un acte indivisible de sa [129] création, c'est-à-dire l'acte même par lequel il les soutient dans l'existence. Mais alors il n'y a rien pour lui de passé ou d'accompli, ce qui serait bien loin d'être pour lui un signe de supériorité et ce qui même à notre égard n'est qu'un signe de supériorité que par le besoin que nous avons de la fonction représentative pour prendre possession d'une réalité qui surpasse notre pouvoir : il serait même plus vrai de dire, si toute distinction de temps s'abolit en lui (mais alors pourquoi donnerait-on au passé un privilège théologique intolérable ?), que Dieu est tout entier avenir, c'est-à-dire, comme on le dit souvent, tout entier créateur, ce qui suffirait du moins à expliquer pourquoi il n'est subordonné dans aucune de ses opérations ni à un monde de choses, ni à un monde d'idées, et comment il ne cesse de soutenir l'action de ma volonté au moment même où elle agit, c'est-à-dire dans cet avenir toujours imminent où elle cherche toujours à déterminer ce qui n'est pas.

59. — On comprend sans peine comment il y a un certain intellectualisme qui tend à méconnaître l'originalité de l'avenir pour des rai-

sons du même ordre, bien qu'un peu différentes, et dont l'une appartient en propre à la théorie de la connaissance et l'autre à la psychologie : *la première* en effet est tirée d'une identification que l'intellectualisme établit entre l'idée et le réel ; or l'idée présente un caractère immuable et intemporel, de telle sorte que toute démarche temporelle orientée vers l'avenir n'a pour objet que de retrouver dans sa pureté une idée qui jusque-là était enveloppée de voile. Dès lors, quelle que soit l'importance de cette démarche pour la purification de la conscience et pour l'avancement individuel, elle est dépourvue d'une véritable valeur ontologique. Ce que Platon voyait admirablement en confondant les progrès de l'âme avec le progrès même de la réminiscence. *La deuxième* raison, qui altère l'originalité de l'analyse psychologique, produit des effets analogues : car dès que l'on suppose les motifs que l'on a d'agir, on demande que l'action exprime ces motifs avec fidélité ; pour juger de l'action elle-même on remonte vers l'intention, comme si l'intention la portait déjà en elle. De telle sorte que l'on peut posséder en soi à un moment déterminé le modèle de l'action que l'on fera plus tard ; l'avenir n'y ajoute rien : il en produit seulement une copie plus ou moins corrompue.

60. — Mais c'est à l'esprit qu'il appartient de sauver l'avenir et il veut le sauver comme la condition même de son indépendance et de sa liberté, c'est-à-dire de son essence même d'esprit. Si l'esprit n'avait point d'autre fonction que la fonction représentative, le réel lui échapperait encore sinon dans sa signification, [130] une fois qu'il s'est produit, du moins dans le pouvoir même de le produire. Encore faudrait-il dire qu'il n'existerait en tant qu'esprit que dans la transition par laquelle il passe de la chose à sa représentation et maintient encore en lui cette représentation par un acte qui dépend de lui seul. Ce qui nous fait soupçonner encore que cet avenir, qui par lui-même échappe aux prises de l'esprit et n'est jamais éclairé que d'une lumière incertaine et empruntée au passé, est pourtant le lieu d'élection d'une activité spirituelle.

61. — Comment en serait-il autrement si l'esprit récusé ce qui est, non pas seulement pour en demander la raison, mais pour le conformer à la raison, c'est-à-dire pour le créer selon les exigences qui sont les siennes ? Va-t-il seulement se consumer à rendre intelligible la représentation de ce qui n'est plus, sur quoi il n'a plus d'action et dont il cherchera à tirer de nouvelles leçons spirituelles, mais sans pouvoir en

faire l'application à ce monde même qu'il n'a point encore quitté et dont il dépendrait de lui non point de déterminer le contenu, mais seulement de le transfigurer ? Peut-on admettre ainsi, comme certaines consciences s'y trouveraient peut-être inclinées, qu'il règne le fatalisme le plus rigoureux dans le monde de la matière et des corps, et que la liberté et la vie spirituelle commencent seulement quand la matière est dissoute et que le corps a disparu ? Mais on ne fait pas à l'esprit sa part, car si l'esprit ne s'insère pas de quelque manière dans le monde, on demandera ensuite comment il pourra surgir pour en prendre possession, dès que ce monde aura changé de face. La matière est déjà pour l'esprit un objet de pensée. Le corps l'entrave et le point. Et l'on comprendrait mal comment il pourrait en produire le souvenir ou l'idée s'il n'achevait pas ainsi une action commencée plus tôt et dont la matière et le corps étaient pour lui les moyens et les véhicules. L'esprit ne peut pas sans doute s'en tenir au donné de l'instant : il le dépasse dans tous les sens, en avant pour créer ce qui n'est pas, en arrière pour posséder ce qui n'est plus ; il ne cesse ainsi de remporter une double victoire sur le néant et sur le devenir. Toutes les fonctions de l'esprit sont solidaires les unes des autres : la mémoire suppose la volonté, la prolonge et la nourrit. Et l'esprit ne trouve dans le passé un usage plus pur de sa liberté que parce que cette liberté, il l'avait déjà exercée et mise à l'épreuve dans la production de toutes ces choses futures qui, en consommant, au lieu de le rompre, l'acte qui les a créées, deviendront toutes un jour des choses passées.

62. — C'est donc l'avenir qui va faire la preuve de la puissance de l'esprit ou de son inefficacité. Il n'est plus comme le passé un néant ressuscité, mais, si l'on peut dire, un néant [131] vierge qu'aucune réalité n'a encore traversé. Ici l'esprit va mesurer sa puissance créatrice. Et même l'esprit ne se distingue pas de sa création : il n'est rien avant de commencer à agir ; et il se produit lui-même en même temps qu'il produit son ouvrage. Il est à la lisière d'un vide absolu qu'il dépend de lui de remplir. Et la moindre de ses démarches, son geste le plus humble, son moindre souffle, le fêtu qu'il appelle à l'être l'engagent tout entier et, comme un monde, occupent tout son horizon. L'émotion que nous donne la résurrection a plus de douceur parce qu'elle a connu l'angoisse de la mort, mais toute création est une naissance qui porte en elle l'angoisse de la vie : avant de mériter d'être

sauvés du néant, pouvons-nous risquer de le rompre ? Mais ce risque est chargé de confiance et d'espérance. L'esprit est un pur élan.

63. — Cependant comme tout à l'heure l'esprit, en se tournant vers le passé, ne pouvait point se détacher du présent qu'il abandonnait, mais le réduisait pour ainsi dire à sa pure essence, de même l'esprit, ici, se porte vers une nouvelle absence que le désir lui suggère, avant qu'il s'y applique pour le purifier et pour l'illuminer. Mais tandis que tout à l'heure l'absence était créée par une sorte de défaillance du présent à laquelle l'esprit portait remède, ici l'absence n'est que l'insuffisance d'un présent qui cherche à s'achever et à se remplir. Entendons bien que le désir n'est encore rien pour nous qu'une force qui nous entraîne à notre insu tant que l'esprit ne l'a point encore pensé, n'a point imaginé le terme vers lequel il tend et n'a point creusé entre le désir et son terme l'intervalle même à l'intérieur duquel la conscience du futur commence à se mouvoir. Tout à l'heure, l'absence, c'était le réel que nous ne pouvions garder, aujourd'hui l'absence, c'est le réel que nous ne pouvons atteindre. Dès lors une nouvelle fonction de l'esprit va apparaître. Car l'esprit ne découvre pas le désir sans s'en séparer. Il ne peut faire autrement que de lui demander ses titres. Il en est l'arbitre et le juge. Il ne peut point accepter la limitation de son pouvoir. Il peut emprunter au désir la force dont il aura à disposer ; il ne peut pas accepter qu'aucune action vaille d'être accomplie sinon pour des raisons qu'il aura lui-même produites.

64. — Dès lors la question se pose de savoir pourquoi l'esprit a besoin lui-même d'agir. Car s'il faut qu'il possède l'idée de la fin avant de la créer, comment admettre que cette création y ajoute ? Sans doute on nous dira que le problème était le même quand il s'agissait de la transformation de l'objet en souvenir. Or nous n'avons pas cherché alors comment l'esprit pouvait rendre compte de l'apparition de l'objet, mais seulement de sa transfiguration. De même, ne pourrait-on pas dire qu'ici [132] l'action est aussi supposée et que nous nous bornons à expliquer comment elle peut être spiritualisée ? Cependant il n'y a pas entre les deux opérations parfaite symétrie. Car dans la première nous pouvons dire que l'objet est donné et s'impose pour ainsi dire à nous malgré nous, de telle sorte que l'on voit bien comment le propre de l'esprit doit être de le convertir en sa propre substance. Au contraire l'action n'est pas donnée ; il s'agit pour nous de la faire ; et l'on comprend facilement que le désir, aussi longtemps qu'il appar-

tient au corps, cherche à obtenir une possession qui intéresse le corps. Mais quand l'esprit est entré en jeu, peut-il encore en être ainsi ? Et comment l'idée ne lui suffirait-elle pas ? Bien plus, la question qui se pose ici, loin de pouvoir être négligée, comme nous avons négligé tout à l'heure celle de l'existence des objets, retentit sur celle-ci et nous oblige à l'examiner de nouveau. Car le caractère original de l'action, c'est précisément de faire apparaître de nouveaux objets, de telle sorte que si tout à l'heure il suffisait de montrer comment une réalité déjà donnée pouvait être spiritualisée, nous ne pouvons plus nous contenter ici de montrer comment à son tour l'action sera spiritualisée. Car l'action est elle-même créatrice d'objets, de telle sorte que nous avons à chercher pourquoi les objets sont nécessaires à la vie de l'esprit, et pour ainsi dire une condition de son exercice. La vigueur de l'esprit ne se reconnaît-elle pas à ce signe qu'il cherche la contemplation et, s'il l'obtient, l'action n'est-elle pas inutile ? Que pourrait-elle ajouter à ce qu'il possède déjà ? Plotin montrait admirablement que l'action n'est utile qu'à ceux qui, incapables d'atteindre l'objet de la contemplation, cherchent encore à s'en donner, par l'usage de leurs mains, quelque image grossière. Et, d'une manière plus générale, ne faut-il pas dire que, s'il y a toujours un gain à transformer en une essence spirituelle l'objet qui nous était donné d'abord, n'y a-t-il point une perte, une sorte de chute pour l'esprit dès qu'il pense l'idée, à vouloir encore l'incarner et lui donner un corps ?

65. — A cette argumentation on pourrait répondre par ces deux considérations générales : d'abord que notre propre esprit n'est point un esprit pur, qu'il est toujours engagé dans une expérience et que, s'il cherche à devenir maître du désir, il lui demeure toujours associé, ensuite qu'il faut que nous passions par l'intermédiaire de l'action pour que nous puissions constituer nous-même cette expérience avant de la spiritualiser. Ce qui nous permettrait d'expliquer pourquoi c'est souvent une illusion de croire que nous possédons une richesse plus grande dans la pensée pure que celle que nous donnerait sa mise en œuvre si nous nous décidions à agir. Cette richesse n'est souvent qu'une richesse d'imagination : il arrive qu'elle se dissipe dès que nous [133] cherchons à l'éprouver. Notre vanité peut bien se venger en disant que la matière la souille et se montre incapable de la recevoir. Nous savons pourtant que dans l'action la plus frêle, il y a un surplus que la pensée, en apparence la plus puissante, ne suffira jamais

à nous donner. Malgré le paradoxe, il faut dire que la pensée reste enfermée à l'intérieur de notre subjectivité, dont l'action seule peut rompre les limites, de telle sorte que c'est elle qui lui donne son caractère d'universalité. On comprend très facilement cette extrême pudeur de l'esprit qui croit perdre sa pureté dès qu'il commence à agir. Mais peut-on croire alors qu'il descend une pente ? Nous savons au contraire, comme on le voit dans l'exemple de l'artiste, tout l'effort et toute la douleur qui sont nécessaires pour qu'une idée prenne corps. C'est qu'auparavant il croyait la posséder plutôt qu'il ne la possédait véritablement. C'est en s'incarnant qu'elle acquiert elle-même la lumière, la force et la sécurité. Ici la rétrospection ne vaut jamais que ce que valait la création qui l'a rendue possible.

66. — Cependant ces observations doivent être poussées davantage. Car elles vont nous permettre de saisir, à travers les limites où l'esprit s'exerce en chacun de nous, un nouveau caractère de l'esprit, que le chapitre précédent ne nous avait pas permis de dégager avec la même évidence. L'esprit est en effet une initiative pure, ou un commencement absolu. Il est, si l'on veut, une liberté parfaite, un principe d'indétermination qui ne reçoit que de lui-même ses propres raisons d'agir, ou encore qui les crée, en se créant, et qui n'est jamais rien de plus que l'acte même par lequel il se crée. Or quand nous examinons la conversion du présent en passé, nous sentions bien qu'il y avait dans cette conversion même une sorte de libération à l'égard de l'objet qui tout à l'heure nous contraignait, et dans cette conversion, en découvrant l'essence de l'objet, ce que nous avions découvert, c'était sa consubstantialité à l'esprit. Toutefois, l'objet avait d'abord été posé soit avec nous, soit sans nous, mais par une autre opération que cette opération réflexive qui permettait dès lors à l'esprit d'en prendre possession. Or c'est cette opération que nous examinons maintenant. Elle devance l'objet au lieu de le suivre. On peut dire qu'ici l'esprit cesse d'être déterminé, c'est lui-même qui se détermine. Tout à l'heure il ressaisissait un bien qui, tout d'abord, ne lui paraissait pas le sien. Maintenant ce bien doit apparaître comme étant son ouvrage. Ce sont donc les conditions d'exercice de la liberté qui doivent désormais nous retenir.

67. — Le désir, avant que l'esprit le pénètre et l'assume, n'est d'abord qu'un malaise et qu'une impatience. Il est la [134] recherche d'un état dans lequel ce malaise cessera et cette impatience sera apai-

sée, une rupture de l'indifférence, c'est-à-dire du néant, et qui tend à retourner au néant et à l'indifférence. Tels sont en effet les termes dans lesquels Schopenhauer l'a décrit. Mais cette description ne peut pas nous contenter : car le désir est déjà un éveil à la conscience, c'est-à-dire à l'esprit. Il n'est pas seulement un trouble ; il est aussi une promesse. Quand j'éprouve une souffrance, je puis désirer qu'elle cesse, mais c'est la souffrance ici que je veux voir cesser et non point le désir. Si l'on dit qu'il y a dans le désir même une souffrance qui l'accompagne toujours, je veux sans doute que cette souffrance cesse, mais par une jouissance qui, au lieu d'être l'extinction du désir, est pour ainsi dire sa culmination. C'est qu'il y a dans le désir un caractère d'affirmativité que je cherche précisément à pousser au dernier point. C'est un état mixte, agréable et douloureux, positif et négatif à la fois. Il ne se hâte pas avec autant de fièvre qu'on le croit vers son dénouement. Il a besoin de tout le chemin qui l'en sépare. C'est là qu'il prend conscience de sa richesse et, dans ses alternatives d'élan ou de rémission, de cet aiguillon qui le point, qu'il préfère au repos. Car celui qui désire désire aussi désirer. Il ne fait point cette confusion qui ne pourrait tromper que l'observateur le plus superficiel entre la tranquillité que nous retrouvons quand il s'est de lui-même éteint et la satisfaction que nous éprouvons quand il est comblé.

68. — L'esprit ne peut reconnaître la direction du désir sans se substituer à lui, ce qui veut dire sans changer ce mouvement qu'il nous obligeait à subir en un mouvement dont il devient lui-même l'auteur. Il quitte la présence comme le fait le désir, cherchant, du moins en apparence, à produire une présence nouvelle qui puisse recevoir son assentiment ; mais il ne se consomme point en elle comme le désir. Il remplit l'intervalle qui sépare ces deux présences. Il est transcendant à toutes les présences particulières, fidèle à l'absence qui est une parfaite présence à lui-même. Tout à l'heure il ne vivait que de souvenir, il ne vit maintenant que de possibilité. Il ne coïncide jamais avec le réel ; mais il crée le passé pour le refaire sien, et l'avenir pour le remettre en question. Il réside lui-même en-deçà ou au-delà de l'instant, dans un monde qui est par lui-même étranger au temps, mais que l'on peut nommer passé ou avenir, par le rapport qu'il soutient avec le contenu de l'instant selon qu'il le recueille et l'immortalise, ou selon qu'il l'appelle et le détermine.

69. — Que l'esprit transforme le réel en possible, qu'il soit le creuset où s'élaborent toutes les possibilités, c'est ce qui suffit à [135] confirmer à la fois l'expérience commune et la tradition philosophique. Le désir n'était que nature : mais le changer en une possibilité pure, ce n'est pas seulement mettre en question la réalité donnée, c'est mettre en suspens le mouvement qui est en elle et par lequel elle cherche à se dépasser. Cette possibilité, c'est le désir pensé, c'est-à-dire obligé de faire la preuve de sa valeur. Mais où cette possibilité pourrait-elle subsister sinon dans cet esprit même qui la pense ? Elle ne peut pas avoir d'autre séjour. L'esprit nous était apparu d'abord comme le créateur du souvenir : il est maintenant le créateur de la possibilité. Or c'est bien ce que soupçonne le bon sens populaire qui considère l'image ou la possibilité comme ayant beaucoup moins de densité ontologique que l'objet perçu : ce n'en sont que de pures représentations, l'une déjà déterminée, parce qu'elle s'ajoute à l'événement, et l'autre encore indéterminée parce que l'événement s'y ajoute. Mais toutes deux forment la réalité de l'esprit dont on voit bien qu'en comparaison de la réalité de la matière, elle paraît fragile et illusoire. Elle lui est empruntée : l'esprit la reproduit ou l'anticipe. Et l'on ne réfléchit pas que cette réalité de la matière que l'on pose d'abord, c'est pourtant l'esprit qui en est juge. Bien plus, le possible a moins de contact encore avec l'être que le souvenir, puisque le souvenir représente ce qui est arrivé et le possible ce qui n'arrivera peut-être jamais.

70. — Mais la spéculation confirme pourtant le lien privilégié entre l'esprit et la possibilité. Toutes les philosophies tendent vers le leibnizianisme pour lequel le propre de l'esprit consiste à penser et à composer entre eux tous les possibles. Ici pourtant naît une difficulté. Car si le possible n'existe que dans l'esprit, ne faut-il pas dire réciproquement que le domaine de l'esprit ne dépasse pas le possible ? Dès lors nous disons bien que c'est l'esprit qui agit aussi longtemps qu'il est question de supputer les possibles et de les composer, mais s'il manque quelque chose au possible pour être, ce quelque chose qui lui manque, est-ce l'esprit encore qui pourra le lui donner ? Ainsi nous voyons la pensée philosophique achopper nécessairement au problème du passage de l'essence à l'existence qui requiert semble-t-il soit l'évocation d'un infini où l'opposition des notions s'évanouit, comme dans l'argument ontologique, soit un appel à l'expérience qui lie l'essence à l'existence, puisque l'expérience nous permet sinon de des-

cedre de l'essence à l'existence, du moins de remonter de celle-ci vers celle-là, soit enfin un recours à un décret du vouloir dont nous ne savons pas, en cas qu'il opère véritablement la transition de l'essence à l'existence, si l'esprit peut le revendiquer et s'il est pour lui d'une parfaite transparence.

[136]

71. — Il faut donc creuser davantage la nature du possible et son double rapport avec l'esprit et avec le réel. Tout d'abord on demandera pourquoi nous sommes nécessairement conduits à découvrir deux stades dans l'action créatrice dont l'un correspondrait à la possibilité et l'autre à la réalité. On allèguera sans doute que l'esprit n'intervient qu'au premier. Il détermine en quelque sorte les conditions universelles de cohérence interne et externe sans lesquelles le réel ne pourrait ni se produire ni subsister. Mais encore faut-il qu'à l'intérieur de ces conditions, il survienne soit une rencontre de circonstances, soit le décret d'une liberté qui s'ajoute à cette possibilité et l'actualise. Ainsi la possibilité apparaît comme une sorte de monde intermédiaire entre le néant et l'être. Toutefois ce monde intermédiaire est sans doute une pure chimère. Il y a une coupure absolue entre le néant et l'être. Le possible par conséquent ne peut être qu'une forme d'existence différente de l'être actuel, mais qui s'en distingue par son contenu, plutôt que par le degré de son existence. Et ce qui le prouve, c'est que si l'esprit est le lieu des possibles, personne ne consentirait sans doute à considérer l'esprit lui-même comme une simple possibilité. C'est donc le signe qu'il y a un être du possible comme tel.

72. — Il faudra dire par conséquent du possible que s'il n'est pas lui-même étranger à l'être, il se distingue cependant de l'être actuel ou de l'être sensible parce qu'il lui manque d'être incarné ou d'avoir un corps. De telle sorte qu'à cet égard il peut être comparé à l'image qui, elle aussi, ôte à l'objet son corps et le désincarne. On comprend facilement que l'on ait pu dire du possible qu'il était toujours obtenu par une opération rétrospective, comme l'image elle-même. De telle sorte que dans la formation des possibles l'esprit mettrait en jeu la même espèce d'activité que dans la formation des images. C'est la thèse qu'a soutenue M. Bergson. Si elle n'était pas vraie, il semblerait difficile de pouvoir assigner au possible aucun contenu. De plus, si le possible semble toujours évanescant et chimérique lorsque nous le considérons par rapport à un avenir où peut-être il ne se réalisera jamais, nous

croyons être assuré du moins que tout ce qui s'est réalisé a d'abord été possible. Le passage du possible au réel est si douteux qu'il peut nous faire douter de la réalité même du possible. Mais le passage du réel au possible nous paraît si certain que le réel même deviendrait douteux si l'on pouvait douter du possible. Cependant on n'oubliera pas que nous ne saisissons point ainsi le véritable possible sinon dans une sorte de mirage. Car le possible n'a de sens authentique que par rapport à un être dont l'expérience ne nous a pas encore été donnée : il est destiné précisément à en permettre l'avènement. [137] C'est par une sorte d'abus que nous concluons du réel à un possible qui en droit le précède : car où résidait ce possible si nous ne l'avons pas pensé avant de le mettre en œuvre, pour produire la réalité même qui l'actualise ? Ce que nous réalisons alors c'est seulement un objet logique. Ou plutôt nous donnons le nom de possible à l'image que nous ne connaissons en effet qu'après l'événement. Nous pensons qu'elle existait déjà avant l'événement comme une mystérieuse virtualité à laquelle l'existence viendrait tout à coup s'ajouter, sans que son contenu lui-même fût modifié ou enrichi. C'est là une des illusions les plus constantes de la métaphysique qui a produit au moins deux conséquences singulièrement graves : la première s'est exprimée dans la conception d'un monde d'essences dont le monde des existences serait seulement un redoublement, la seconde dans une conception de la liberté définie comme un choix entre des partis déjà déterminés et constitués, et dont elle n'aurait jamais pu avoir la révélation que dans le passé.

73. — Mais en considérant le possible comme n'ayant de sens que par rapport à l'avenir, nous éviterons de le confondre avec l'image. Nous montrerons comment l'acte qui l'introduit dans l'existence, au lieu de fournir un double matériel et imparfait de l'essence est le moyen même dont nous disposons pour en prendre possession et la réaliser en tant qu'essence. Nous établirons enfin que la liberté, au lieu de choisir entre des possibles étalés dont chacun serait l'action même qui lui correspond, présente dans la pensée avant de l'être dans le monde, produit ces possibles eux-mêmes en faisant éclater la réalité telle qu'elle est donnée pour faire pénétrer en elle une exigence d'intelligibilité qui lui permettra de la recomposer d'une manière nouvelle. Le possible n'est point une image anticipée du réel mais une sorte de retour du réel vers la source même de la puissance produc-

trice qui permettra à l'esprit de le remettre au creuset et de le soumettre à sa loi.

74. — C'est pour cela que le possible emprunte nécessairement des matériaux à l'expérience passée, mais qu'il ne peut pas s'y réduire. De là la vanité qu'il y aurait à identifier le possible avec une image déjà déterminée, à penser qu'il peut être une représentation achevée et qui différerait du réel par sa seule virtualité. Mais le propre de la virtualité, c'est sans doute qu'elle entraîne toujours avec elle des lambeaux d'images ou de représentations à l'aide desquels elle multiplie des essais, qu'elle reprend ou qu'elle rejette jusqu'au moment où elle trouvera le corps dans lequel elle s'actualise. Elle n'est pas elle-même ce corps présent en nous dans une sorte de reflet qui l'annonce et [138] qui n'aurait besoin que de notre consentement pour en introduire la réalité dans notre expérience. On cherche toujours la réalité du possible dans une sorte d'image préformée. Mais nous dirons que le possible réside au contraire dans ce qui manque à l'image, dans ce qui nous apparaît en elle comme incomplet et comme imparfait, dans notre refus de nous contenter de ce qu'elle nous apporte, dans la rupture que nous lui imposons, dans ce qu'il y a en elle non point de connu et de déjà réalisé intérieurement, mais d'éventuelle nouveauté, et qui requiert par conséquent de notre part une mise en œuvre qui est toujours elle-même une invention et un dépassement. C'est pour cela que le possible n'est point une forme d'existence statique, mais dynamique, que l'esprit n'a isolée qu'afin de pouvoir penser le réel et afin de le produire selon un acte de raison qui permettra aussi de lui attribuer une valeur. Il n'y a pas de possible séparé et que l'on puisse considérer en lui-même : non seulement parce qu'il ne peut être détaché de l'esprit, mais encore parce qu'il n'a de sens que dans et par la démarche qui le fait être et qu'il ne peut pas être dissocié de la fin même qu'elle vise.

75. — C'est cette démarche qu'il faut considérer maintenant en la comparant à celle par laquelle l'image se constitue. Ce qui nous frappe d'abord, c'est que bien que le souvenir et la possibilité soient l'un et l'autre représentatifs d'une absence, le souvenir, précisément parce qu'il est postérieur au réel, nous referme sur son accomplissement. Ce qui suffit à expliquer pourquoi il présente un caractère déterminé et qu'il est nécessairement unique. (Cependant on n'oubliera pas que quelle que soit la fidélité avec laquelle l'esprit reconstitue le sou-

venir aboli, pourtant il en cherche le sens, de telle sorte que le même souvenir est capable de recevoir dans l'esprit tous les degrés possibles de profondeur.) Au lieu que l'on peut dire de la possibilité, précisément parce qu'elle devance le réel, qu'elle nous ouvre sur une action à produire. Elle est donc indéterminée puisqu'il lui manque non pas seulement l'accès dans l'existence, mais encore la richesse interne qu'elle reçoit du contact même qui ne cesse de s'établir entre la volonté et les choses au cours des différentes étapes de sa réalisation. Et c'est pour cela que, par opposition à la perception et au souvenir, elle présente un caractère d'ambiguïté, qui fait qu'il y a toujours plusieurs possibles entre lesquels il nous semble que nous pouvons choisir.

76. — Or nous pouvons définir l'esprit comme le pouvoir de penser le possible, c'est-à-dire de le créer. Et même nous dirons que c'est par la pensée du possible que l'esprit manifeste son activité indépendante. Car si le possible n'appartient qu'à [139] l'esprit, le degré de liberté de l'esprit se mesure par la force avec laquelle il est capable d'opposer le possible au réel, et son degré d'ampleur, par l'étendue du champ de possibilités sur lequel il est capable de rayonner. Si notre conscience se trouvait réduite au présent de l'événement, outre que ce recul et ce dialogue avec soi sans lesquels il n'y a pas de conscience ne pourrait pas se produire, l'esprit se trouverait bloqué dans le monde des phénomènes. Il ne pourrait pas s'affirmer comme esprit, c'est-à-dire comme un principe d'activité qui s'oppose à la matière mais qui se met au-dessus d'elle et s'attribue le pouvoir de la dominer. De même que l'idée du passé permet de convertir le réel en la substance de l'esprit, même si l'esprit n'a pas été intéressé à sa production, et du même coup de sauver son existence au moment où elle s'abolit, de même l'idée de l'avenir lui permet, au lieu d'attendre que le réel lui offre une matière à transfigurer, d'insérer son activité propre au point même où le réel ne cesse de défaillir et de renaître. Dès lors on peut dire que l'esprit convertit le réel en possible afin non plus de le contenir et de le posséder, comme cela avait lieu dans le souvenir, mais afin de l'expliquer et de le produire. C'est là ce qui montre la double fonction du possible, soit que l'intellect, comme on l'a vu au § 72 cherche régressivement dans le possible la raison de ce qui était déjà réalisé, (tel est le sens du principe de causalité), soit que la volonté demande au possible l'instrument progressif de ses propres réalisations.

*
* *

77. — Mais cette réduction du réel au possible est une opération bien différente de la réduction du réel au souvenir. Car ce qui nous a frappé d'abord c'est l'indétermination et la pluralité des possibles qui n'ont de sens que par rapport à l'avenir dont il faut dire qu'il appartient au néant afin précisément que l'être qui le remplira un jour puisse devenir, quand il appartiendra au passé, l'être même que nous nous serons donné. Seulement cette pluralité fait elle-même difficulté. Car nous ne dirons pas que nous retenons seulement du réel un cadre abstrait, une sorte de schéma ou de plan qui pourrait recevoir différents contenus (cette description ne réussit à expliquer ni comment cette abstraction ou cette schématisation peut se réaliser, ni pourquoi il y a divers moyens qui permettent de la rejoindre à une expérience concrète) ; et nous ne dirons pas non plus que la multiplicité des possibles consiste dans une confrontation que nous opérons entre différentes images empruntées au passé dont chacune est devenue indépendante de l'événement qu'elle représente, et qui, [140] toutes présentes à la fois devant le regard de l'esprit, lui offrent autant de partis entre lesquels il peut choisir (car il faut savoir pourquoi il évoque à la fois des images empruntées aux différentes régions de la mémoire et comment il est capable de comparer entre elles et de choisir).

78. — Une inspection plus approfondie de l'idée de possibilité nous révèle que la multiplicité que l'on considère toujours comme en étant inséparable est plus apparente que réelle. Car nous disons bien toujours que le réel est l'exclusion de tous les possibles sauf un. Mais comment faut-il l'entendre ? Il semble à première vue que les possibles soient d'autant plus nombreux qu'il y a en eux plus d'indétermination, de telle sorte que lorsque leur détermination s'accroît, leur nombre se restreint, jusqu'au moment ou cette détermination étant poussée jusqu'au bout, nous retrouvons l'unité du réel. Pourtant cette thèse en apparence si claire éveille en nous quelque soupçon : car l'indétermination absolue n'est pas la multiplicité infinie. Elle exclut en effet toute différence : c'est quand elle commence à se différencier que le nombre y pénètre. Par conséquent nous dirons que le possible est multiple non pas par son indétermination, mais par le rapport qui s'établit en lui entre l'indétermination et la détermination, c'est-à-dire par son rapport éventuel aux formes d'existence déterminées qui l'ac-

tualisent. Ainsi quand nous croyons avoir affaire à différents possibles, ce qu'il y a en nous véritablement, ce ne sont pas plusieurs termes distincts entre lesquels on peut opter, mais une opération unique de l'esprit susceptible de s'achever par des déterminations différentes.

79. — Cette analyse nous montre que, dans la formation de l'idée du possible, l'esprit abolit en réalité les formes d'existence définies en présence desquelles nous nous trouvons d'abord, pour se replier sur sa propre activité, c'est-à-dire sur le pouvoir de les produire toutes. Parler d'une multiplicité de possibles, ou plutôt opposer au réel des possibles différents, c'est de la part de l'esprit affirmer qu'il contient en puissance tout le réalisé, et au-delà du réalisé l'infinité sans bornes, véritablement indéterminée, du réalisable. C'est donc bien retourner à la source du réel avant que le réel ait reçu encore aucune configuration particulière. Le possible exprime toute la richesse de l'esprit avant qu'elle se soit convertie en objet : et si nous considérons le possible comme multiple, c'est parce qu'il enferme en lui à la fois l'objet que nous avons sous les yeux, et un surplus sans limites, sans quoi l'esprit se laisserait réduire à l'objet réel et ne pourrait pas sauvegarder son indépendance. Mais on ne s'étonnera pas alors que le possible puisse apparaître comme plus riche, [141] puisque c'est dans le possible que l'esprit ne cesse de puiser, et comme plus pauvre pourtant, puisque le réel exprime ce que notre conscience particulière réussit en effet à y puiser.

80. — On comprend facilement l'erreur qui se produit dans cette conception rétrospective du possible signalée au § 72 et où il semble que le possible, ce soit le réel lui-même considéré avant son avènement comme préfiguré dans les limbes de la virtualité. Revenir au moment où le réel n'était encore que possible, c'est lui ôter les déterminations qui précisément l'ont rendu réel. C'est revenir de sa forme particularisée au pur pouvoir de le produire. C'est du même coup lui opposer d'autres possibles, en s'astreignant à les déterminer sans en avoir pourtant le droit. C'est remonter jusqu'à une liberté créatrice qui ne suppose que des possibles avant de commencer à s'exercer, mais qui les produit comme la condition même de son exercice en commençant par les multiplier pour les restreindre par degrés à mesure que l'action libre se rapproche davantage de son dénouement. Puisque l'esprit reste identique à lui-même dans toutes ses fonctions, il est na-

turel que l'on retrouve le même processus dans les démarches de l'intelligence et dans celles de la liberté : c'est ce qui arrive lorsqu'on voit l'imagination hésiter d'abord entre plusieurs hypothèses jusqu'au moment où, par exclusion graduelle, par resserrement progressif, elles viennent se réduire à une forme d'explication unique, seule en rapport avec le problème qui nous était proposé. L'esprit s'était engagé d'abord dans des voies différentes toutes ouvertes à son activité entre lesquelles le réel l'a obligé de choisir. Dans l'acte volontaire c'est le réel aussi qui réglera notre choix, bien que d'une autre manière comme on va le voir. Mais de part et d'autre nous pouvons définir la possibilité comme étant l'analyse de la liberté.

81. — La question est seulement de savoir pourquoi notre liberté a besoin de s'analyser, c'est-à-dire pourquoi il faut qu'elle engendre la possibilité. Car on pourrait concevoir ou bien qu'elle gardât en elle sa richesse indivisée, les possibles étant confondus dans l'unité de son exercice pur, ou bien qu'elle produisît directement le réel sans avoir besoin de passer par l'intermédiaire de la possibilité. Mais on voit tout de suite que c'est seulement le privilège de la liberté infinie de Dieu de confondre sa création avec son essence, de telle sorte qu'il n'y a point en elle de possibles distincts de son acte même, au lieu que tout être fini est séparé de l'être pur par un infini qui est un infini de possibilité et que, étant incapable d'obtenir une coïncidence parfaite entre son être et son acte, puisque le propre de son acte est de l'enrichir, il faut nécessairement que chacun de ses actes soit l'actualisation d'une possibilité.

[142]

82. — C'est dire que l'esprit ne peut substituer au réel le possible sans faire apparaître aussitôt l'infinité de la possibilité. C'est cette infinité qui est son véritable domaine. Ainsi le possible semble toujours s'accroître à mesure que l'esprit se replie davantage sur sa propre origine, sur l'unité d'une activité qui s'élève elle-même au-dessus de toutes les déterminations. Seulement l'unité de cette activité ne se scinde en une pluralité de possibles que par contraste avec une détermination actuellement donnée et pour témoigner qu'elle la surpasse infiniment. En d'autres termes, c'est l'actualité de telle détermination qui nous oblige à en penser une pluralité infinie d'inactuelles. De là le double contraste du possible et du réalisé, de l'étendue sans mesure de l'objet possible par rapport à l'étendue si étroite de l'objet possédé, la

pauvreté misérable de la possibilité la plus vaste par rapport à la possession la plus humble.

83. — L'intérêt de la possibilité, c'est donc qu'elle fait apparaître une pluralité de possibles par un simple retour vers l'unité de notre activité spirituelle qui, si elle comprend tous les possibles, n'a point en elle de raison suffisante pour les distinguer les uns des autres et les opposer les uns aux autres. Cette multiplication des possibles ne se produit en effet que lorsque l'esprit a déjà affaire au réel et témoigne par conséquent de son incomparable fécondité par rapport à tout élément qui pourra lui être donné. Du même coup on voit que les possibles ne s'épanouissent pas seulement en gerbe, mais qu'il s'établit entre eux un ordre, puisque c'est à partir d'un terme actuellement donné (que l'esprit nie, pour mettre en lumière sa propre fécondité), que tous les autres possibles seront évoqués tour à tour. Chacun de nous peut vérifier par son expérience même que la multiplicité des possibles ne se présente pas à son esprit d'une manière capricieuse et gratuite, mais toujours à propos d'un événement particulier, dont elle est à la fois la négation et le complément. Autour de chaque événement, autour de chaque action, il y a une couronne et comme une auréole de possibilités qui témoigne de l'infinité sur laquelle chaque détermination se détache, en même temps que du lien qu'elle garde toujours avec une liberté qui la dépasse et qui ne se laisse point enchaîner par elle.

84. — Il faut donc que ma liberté reste liée à cet événement sans pourtant lui être assujettie. Il faut qu'elle témoigne son indépendance de deux manières : *d'abord* en considérant cet événement même comme étant de quelque manière son œuvre, ce qui justifie l'interprétation rétrospective de la possibilité et donne une signification immédiate aux idées de responsabilité, de scrupule et de repentir. Et il est frappant que ces idées exigent [143] la production même de l'événement qui, rompant les limites de la conscience subjective et ayant une existence pour tous et non pas seulement pour nous, semble déborder la puissance de l'esprit dont il est pourtant issu. Et c'est pour cela que l'esprit, qui ne se laisse déborder par rien, assume de nouveau dans le souvenir l'événement qui vient de prendre place dans le monde, à travers lequel il reconnaît la manifestation d'une essence dont il peut enfin prendre possession. Mais, *en second lieu*, on peut remarquer que l'indépendance de l'esprit demeure encore par là singulièrement restreinte s'il ne parvient pas à changer la nature de cet événement qui

est pourtant interchangeable. Or comment cela se produit-il ? C'est ici sans doute que la nature du devenir reçoit sa véritable explication. Car d'une part l'événement, en tant qu'il ne change plus, est proprement aboli, et le rôle de l'esprit sera de le convertir d'abord en une image, mais pour en faire un acte intérieur où rien ne subsistera plus de ce qui le constituait autrefois comme événement. Et d'autre part, cet événement lui-même ne disparaît pas de telle manière qu'il puisse interrompre notre expérience ou laisser le présent sans événement. De telle sorte qu'un événement nouveau doit surgir sur lequel l'esprit ne peut réclamer une juridiction que s'il est l'actualisation d'un possible qu'il portait en lui.

85. — Ainsi l'esprit ne peut pas se contenter d'opposer au réel qui le limite et qui le contraint un possible qui est le produit de son activité propre et qu'il garderait en lui comme possible, sous le regard de la pensée, pour en faire une réalité exclusivement spirituelle et s'abstenir de le souiller en l'actualisant dans le monde des choses. C'est là, nous le reconnaissons, une tentation de l'esprit, et on connaît mainte doctrine par laquelle on nous propose de préférer la richesse intacte du possible à l'étroitesse d'une action qui nous déçoit toujours. Pourtant on ne saurait méconnaître que cette jouissance du possible pur est faite elle-même de souvenirs empruntés à l'action et cache mal une impuissance qui s'épuise en tentatives commencées et ne pousse jamais aucune d'elles jusqu'au dernier point. Elle se nourrit de fumée. Et l'esprit rêve quand on pense qu'il agit.

86. — Mais il y a plus. Si l'esprit se réfugiait dans un monde de possibilités et avait assez de hardiesse pour le considérer comme le monde des réalités véritables et non plus comme un monde de possibilités, niant alors, comme l'ont fait peut-être certains transcendantalistes, l'existence même du monde de l'expérience, on s'exposerait alors à une autre difficulté. Car non seulement ce monde spirituel serait constitué par des débris épars empruntés au monde de l'expérience, de telle sorte que la [144] coupure que l'on voudrait établir avec lui serait moins parfaite qu'on ne croit, mais encore on abandonnerait à son sort le monde de l'expérience elle-même, de telle sorte que l'esprit, impuissant à l'annihiler, avouerait son incapacité à le pénétrer et à le réduire. Cette seule présence serait le témoignage de sa défaite.

87. — Or de même que l'esprit crée le passé pour y recueillir tout le présent disparu, il crée aussi le futur afin que tout présent qui apparaîtrait soit aussi sous sa dépendance. Le possible comme tel ne peut pas être possédé par l'esprit parce qu'il exprime la distance qui sépare le présent qui s'impose à lui du présent qu'il revendique. Cette distance, c'est le futur qui la mesure. Le possible n'a de sens que par le présent même qu'il prépare. Et l'on peut dire que ce n'est pas à proprement parler la disparition du passé qui fait éclore le futur, mais que c'est l'exigence du futur, considéré comme le milieu dans lequel la liberté affirme toujours ses droits sur le présent, qui refoule indéfiniment chaque présent dans le passé. Ce qui suffit à montrer pourquoi le possible a toujours besoin de s'actualiser pour justifier sa destination et même sa réalité spirituelle.

88. — Mais on voit aussi maintenant comment le possible, bien qu'il ouvre devant la liberté l'infinité du futur, subit pourtant une double détermination. On voyait immédiatement, quand on décrivait le rôle joué par l'esprit à l'égard du passé, comment il demeurait assujéti à l'événement, et pourtant, de sa contrainte, il tirait le triomphe de sa liberté. Cependant, par une sorte d'inversion des relations que nous pouvons observer entre le corps et l'ombre dans le monde de la matière, nous dirons que l'événement lui-même laisse derrière lui, dès que l'esprit s'en empare, un sillage de lumière. *En premier lieu*, si le possible était indétermination pure, nous aurions affaire à la liberté créatrice, c'est-à-dire à une liberté qui ne serait pas engagée dans le monde et n'en subirait aucunement la loi. Mais nous avons vu d'abord que le possible ne peut se définir que par rapport au réel auquel il s'oppose ; or, puisqu'il s'y oppose, qu'il le nie, et que pour s'y substituer, il faut qu'il l'abolisse, il est évident qu'il doit aussi le continuer, c'est-à-dire constituer avec lui un monde qui présente un caractère d'unité ou qui soit tel qu'il soit susceptible d'être pensé. Ce que l'on a toujours exprimé en disant qu'il y a des conditions restrictives de la possibilité et qui ne sont point seulement formelles (c'est-à-dire imposées par l'unité de l'esprit) mais matérielles (c'est-à-dire imposées par tout événement qui s'est produit dans le monde, même s'il était par lui-même une rencontre de hasard et qu'il fût seulement le point de [145] départ d'une série intelligible). *En second lieu* le possible est assujéti à une autre limitation par la nécessité où il est de cesser un jour d'être possible et par conséquent de devenir un événement parmi

d'autres événements. Car nous savons bien, ainsi qu'on l'a remarqué souvent, que, hors de toute référence à une actualisation éventuelle, il faudrait le considérer comme étant proprement impossible. Comme l'image se subordonnait à un présent qui s'était réalisé, le possible se subordonne aussi à un événement qui le réalise.

89. — Dès lors, la notion de possible étant ainsi précisée comme exprimant l'ouverture par la liberté d'un avenir, c'est-à-dire d'un chemin séparant deux présents l'un de l'autre, on comprend sans peine qu'elle traduise le jeu de la liberté en accusant à la fois sa puissance d'initiative et ses limites. Car, puisqu'elle est toujours astreinte à produire un événement particulier, il faut que cet événement ne lui paraisse point unique : faute de quoi elle se trouverait prisonnière dans une chaîne de déterminations. Il faut qu'elle puisse toujours opposer à l'événement qui vient de se produire une pluralité d'événements possibles entre lesquels il lui appartiendra d'opter. Incapable d'échapper à la détermination, elle sauvegarde son indépendance par une pluralité de déterminations dont elle sera l'arbitre. Mais ces déterminations pourtant, elle ne peut pas les créer avec ses seules ressources, puisqu'elle est elle-même étrangère à toutes. Elle ne peut donc les emprunter qu'à une puissance spirituelle qui a déjà traversé l'épreuve des déterminations, et qui en porte l'idée en elle. La mémoire va cesser de nous asservir au passé et devenir un instrument de libération et cela d'une double manière : car d'une part, l'évocation du souvenir, c'est l'opposition à l'état actuel d'un état inactuel qui pourra être actualisé à nouveau. Le souvenir, détaché de l'événement qui l'a produit, devient ainsi l'expérience d'une possibilité. D'autre part les événements dont nous avons gardé le souvenir se sont produits selon un certain ordre temporel. La mémoire peut changer cet ordre. Elle peut mettre sous nos yeux à la fois une pluralité de représentations différentes qui réunissent dans l'instant des images appartenant à des temps différents, les transformant en partis qui nous sont offerts et entre lesquels nous pouvons choisir.

90. — Cette conversion des images, dont chacune se referme sur un événement accompli, en partis qui ouvrent le champ d'exercice de notre liberté, ne peut s'effectuer que grâce à une double condition : à savoir d'abord, que l'esprit domine le temps qu'il a créé et par conséquent arrache à l'image son caractère de souvenir et sa date, en fasse une sorte de puissance spirituelle [146] permanente, ensuite, et paral-

lèlement, qu'il la dépouille de toutes ses attaches avec la réalité concrète et avec l'événement pour lui donner un ascendant et une efficacité réalisante à l'égard d'événements dont il dispose et qui appartiennent encore au futur.

91. — Cette puissance spirituelle ne peut pas demeurer sans rapport avec les circonstances dans lesquelles elle s'est formée, sans quoi elle serait elle-même parfaitement indéterminée. Si nous essayons de la considérer comme une acquisition particulière, elle est donc la puissance de répéter indéfiniment une démarche que nous avons déjà faite ; mais sous cet aspect elle se sépare encore de l'esprit, qui est un acte toujours nouveau. Elle ne demeure en rapport avec lui qu'à condition qu'elle se laisse pénétrer de quelque manière par son infinité, c'est-à-dire à condition qu'elle devienne à son tour modifiable et malléable selon des circonstances qui ne sont jamais les mêmes, et qui sont destinées à périr et à renaître comme si, à chaque instant, elles cherchaient en se produisant à traduire la liberté infiniment féconde de l'esprit et devaient disparaître afin de ne pas l'entraver ; mais, ces circonstances qui ne sont jamais les mêmes ont entre elles de la ressemblance pourtant, sans quoi l'unité du monde ne serait pas sauvegardée.

92. — Dans la pluralité des possibles on observe donc la marque de nos limites par l'usage que nous faisons de la mémoire et par le rapport que le possible établit toujours entre le réalisé et le réalisable. Mais elle laisse aussi à l'esprit assez d'indétermination pour qu'il puisse manifester sa liberté et l'insérer en quelque sorte dans l'ordre des événements puisque cette mémoire simultanée le passé en le rendant tout entier présent et disponible, et puisqu'elle le replace toujours dans un infini en puissance qui nous permet non seulement, comme on le dit, de le renouveler par une combinaison originale de ses éléments, mais encore de le prolonger et de le multiplier par une faculté d'invention qui, sans rompre ses rapports avec lui, y ajoute toujours.

93. — La liberté de l'esprit se manifestera donc ici par le choix. Et l'on voit bien dans le choix ce caractère mixte d'une activité à la fois dépendante, puisqu'elle s'applique à des possibles qui lui sont offerts, et indépendante pourtant, puisque ces possibles, elle leur est supérieure et que c'est elle dans une certaine mesure qui les évoque.

94. Maintenant, comment ce choix lui-même va-t-il se produire ? On pourrait concevoir d'abord que le choix fût pour [147] ainsi dire

refusé et qu'alors l'ordre des événements fût abandonné à lui-même et déterminé exclusivement par des relations mécaniques et, d'une manière plus simple, par la loi de l'inertie. C'est en effet ce qui se passe dans un monde dont l'esprit est absent. Telle est la figure du monde que la science essaie de nous donner. Seulement on n'oublie pas que la science elle-même est l'œuvre de l'esprit, de telle sorte que ces lois auxquelles les événements semblent obéir avant qu'elle intervienne, c'est lui qui les détermine et que, s'il les détermine, c'est afin précisément d'agir sur eux et d'en infléchir le cours. La science est donc à la fois le produit et le moyen de notre liberté. Mais cette liberté n'abdique pas devant l'ordre qu'elle a construit. Elle ne considère pas le devenir comme déroulé d'avance. Il n'est pour elle que le soubassement d'un ordre qui n'est pas seulement explicatif, mais justificatif, qui introduit dans le monde des raisons et non pas seulement des causes, et dont il faut dire qu'il a le caractère d'une création et non pas d'une simple mise en relation. C'est cet ordre nouveau qui ne peut être introduit que par la pluralité des possibles dont on peut dire qu'ils forment une sorte de chemin par lequel l'acte libre s'appuie sur le déterminisme des phénomènes et pourtant s'en affranchit.

95. — On comprend maintenant quel sera le principe qui réglera le choix entre les possibles. Ce principe ne peut trouver son origine que dans l'esprit seul et non point dans la nature du possible lui-même. Autrement l'esprit se laisserait asservir par le possible au lieu de chercher en lui l'expression de sa liberté. C'est dire que ce principe ne fait qu'un avec l'esprit considéré dans son activité la plus haute et la plus pure, ou encore que c'est la valeur par laquelle l'esprit se met au-dessus de toutes les formes du réel et les considère toutes comme n'ayant de sens que dans la mesure où elles lui permettent de s'exercer. Ainsi, au moment où l'esprit assume la responsabilité du futur, c'est afin de superposer à l'ordre des événements tel qu'il s'imposerait à lui s'il ne les avait pas lui-même produits (et dont il retrouve encore l'intelligibilité puisqu'il n'y a rien en droit qui puisse lui échapper) un ordre dont il est lui-même l'auteur et dont il faut dire à la fois qu'il le ratifie et qu'il le veut. Tout le drame de notre vie se développe dans l'intervalle qui sépare l'une de l'autre cette nécessité que nous sommes contraints de subir, dont nous entreprenons de nous délivrer par la connaissance et sous le joug de laquelle nous retombons dès que notre activité spirituelle commence à fléchir, de cette pénétration graduelle du réel par la

valeur qui est le vœu constant de notre être secret et profond, et qui réconcilie ce que nous comprenons avec ce que nous voulons dans ce que nous aimons.

[148]

96. — On retrouve ici une sorte de symétrie avec le rôle joué par l'esprit dans la transfiguration du réel. Le réel alors se résorbait dans la signification pour finir par coïncider avec une pure opération de l'esprit. Maintenant, bien que ce soit dans le réel au contraire que l'acte de l'esprit vienne pour ainsi dire se terminer, c'est afin que le réel lui-même ne soit rien de plus que la manifestation et le témoignage de l'esprit.

97. Cette nécessité pour l'esprit de s'incarner dans un corps, ou, pour la contemplation, de produire l'action, trouve une double justification si l'on réfléchit à ces deux choses : tout d'abord que l'esprit en nous n'est jamais qu'une puissance qu'il dépend de nous d'exercer et que nous ne pouvons exercer sans recevoir du réel une sorte de confirmation, de telle sorte que l'on ne puisse plus dire que le réel lui résiste et le met en échec (aussi jusque-là le pur possible peut être considéré comme au-dessous du réel et n'est jamais l'objet d'une possession véritable) ; ensuite que l'esprit, en même temps qu'il reste une pure potentialité, reste du même coup subjectif et individuel aussi longtemps qu'il n'a pas prouvé son universalité par un témoignage objectif, accessible à toutes les consciences et qui leur permet d'en reconnaître la présence et d'affirmer qu'elles y participent. C'est parce qu'il change la face d'un monde qui est commun à tous que l'esprit peut devenir le lien qui unit entre elles les différentes consciences. La mémoire reste le secret de chacune, mais l'action actualise [sa] puissance dans une réalité où la subjectivité est surpassée. Ou plutôt l'esprit possède bien une universalité subjective, mais nous ne pouvons pénétrer en elle qu'en passant par la médiation de l'universalité objective sans laquelle l'esprit ne dépasse point le stade de la velléité ou celui de l'imagination.

*
* *

98. — Le possible est donc toujours inséparable d'un événement qu'il cherche à dépasser et de l'événement dont il appelle la production. Il est le lien qui les unit. Il nous éloigne d'un événement qui n'est

plus rien pour préparer un événement qui n'est encore rien. Il flotte non pas seulement comme on le croit dans le vague de l'événement (car il comporte une double détermination négative et positive, encore que celle-ci soit nécessairement ambiguë), mais dans le néant de l'événement. Et c'est dans ce néant même que l'esprit prouve sa richesse et sa fécondité puisqu'il repousse le cercle de fer dans lequel le donné paraissait d'abord l'enfermer pour ne lui donner accès que dans la mesure où il l'aura lui-même permis.

[149]

99. — Nous avons donc jusqu'ici défini deux formes d'activité de l'esprit dont nous montrerons dans le prochain chapitre comment elles s'unissent et se conditionnent nécessairement l'une l'autre. Dans l'une, nous suscitons le passé pour prendre possession de l'instant et lui donner une signification intérieure et impérissable. Dans l'autre, nous suscitons l'avenir afin qu'au lieu de revendiquer seulement la spiritualisation rétrospective du monde, nous puissions agir sur le monde lui-même et imposer à sa création la marque de l'esprit, loin que cette création lui demeure étrangère et garde à jamais pour nous une origine mystérieuse et impénétrable. Dans l'une, c'est la détermination dont nous nous emparons pour la transfigurer, dans l'autre, c'est l'indétermination même que nous produisons comme condition de notre invention. On comprend sans peine que, bien qu'en droit l'avenir précède toujours le passé et que l'être soit d'abord un être de désir dont toute la spontanéité soit d'abord orientée vers l'avenir, nous ayons étudié l'expérience du passé avant celle de l'avenir, car il n'y a d'expérience que du passé et l'expérience de l'avenir n'est qu'une expérience imparfaite, imaginaire, obtenue par un renversement des rapports entre le présent et le passé et dont tous les matériaux sont empruntés eux-mêmes à un passé pénétré par le désir et agrandi par la réflexion. Par le souci d'assurer sa domination sur le réel et non pas seulement sur l'image du réalisé, l'esprit s'oblige à opposer au réel le possible qui maintient une relation de cohérence avec le réalisé et garde par conséquent à l'expérience son unité, - à penser une pluralité de possibles qui lui sont suggérés par une mémoire où la simultanéité des représentations évince la succession des événements, - à faire un choix par lequel s'affirment à la fois son indépendance et sa limitation, - à justifier ce choix pour se soustraire à la fois au désir qui appartient encore à la nature et au caprice qui, en ne retenant de la liber-

té que la négation de toute détermination et non point la production de la détermination autonome, retombe sous la loi de l'impulsion, - à créer enfin des valeurs ayant une portée universelle, et susceptibles de prendre corps dans des actions qui portent témoignage pour elles et par lesquelles chaque conscience entre en droit en communication avec toutes.

100. — Cependant on observera aisément que le choix ici ne peut représenter qu'un stade intermédiaire de notre action spirituelle. Car, non seulement il est toujours en rapport avec plusieurs éventualités qui se distinguent par une matière empruntée à l'expérience et non plus simplement par une opération qui vient de nous, mais encore on peut dire que ces possibles sont eux-mêmes de valeur inégale, ou encore que l'esprit trouve en [150] chacun d'eux un véhicule plus ou moins parfait. Aussi longtemps que l'esprit hésite entre eux son activité n'est pas encore assez dépouillée. Ou plutôt on pourrait dire qu'il passe de l'un à l'autre au cours de la délibération non point en les comparant comme des objets de poids différents, mais en reconnaissant tour à tour dans chacun d'eux ses exigences les plus profondes et les plus essentielles à mesure qu'il se replie sur la partie la plus pure et la meilleure de lui-même. De telle sorte qu'il n'y a jamais concurrence entre les motifs, mais qu'il y a en nous une intention qui se spiritualise de plus en plus, qui rejette dans l'ombre les motifs qui l'avaient sollicitée d'abord, ou plutôt qui les dépasse et qui les intègre dans une forme d'activité qui devient par degrés de plus en plus haute et de plus en plus unifiée. Dès lors, à mesure que la conscience s'élève, on ne s'étonnera pas qu'elle cesse de choisir, et même de pouvoir choisir. Aussi longtemps que cette possibilité subsiste, nous savons bien que nous manquons de lumière et notre activité, qui devrait se sentir si libre, ne sent au contraire que des entraves. Le sommet de la liberté réside dans une spontanéité spirituelle qui se produit au moment où toute détermination externe cesse de nous contraindre, et même de nous être proposée, où l'activité ne fait qu'un avec nos propres raisons d'agir : c'est un point où la négation et la perfection de la nécessité ne font qu'un.

101. — On ne peut conclure ce chapitre toutefois sans observer que l'on peut faire maintenant une comparaison rigoureuse entre la manière dont l'esprit dispose de l'image et la manière dont il dispose du possible. Nous sommes obligés de dire en effet que l'activité de

l'esprit se reconnaît d'abord dans la formation de l'image et dans la formation du possible. De part et d'autre nous reconnaissons la même substitution d'une absence à une présence ou, si l'on veut, d'une présence spirituelle à une présence sensible. Mais c'est l'absence sensible qui rendait possible la présence spirituelle. Ici l'esprit n'a plus affaire qu'à lui-même et à son propre jeu : mais s'il rompt avec l'événement, c'est, dans le premier cas, pour garder en lui l'image de l'événement évanouissant, dans le second, pour produire un événement auquel il imprimera sa marque. De part et d'autre, bien que la démarche soit inverse, il peut sembler que l'esprit se mette au service de cet événement qui a lieu dans le temps : puisqu'il s'en détache, c'est pour engendrer dans un cas le souvenir qui en assure la survie et dans l'autre la possibilité qui en permet l'avènement. Pourtant, si le souvenir et la possibilité ne sont rien de plus que des médiations, ce ne sont point des médiations qui se subordonnent à un événement. Les choses n'apparaissent ainsi qu'à ceux qui considèrent comme l'être véritable les objets de [151] l'expérience et le devenir qui ne cesse de l'emporter. Alors on comprend que l'esprit ne soit qu'une méthode qui nous permette d'en disposer. Mais ce que nous proposons ici, c'est précisément de renverser le rapport entre le moyen et la fin. Alors, c'est l'objet individuel et l'événement particulier qui doivent être considérés comme des moyens dont l'esprit a besoin pour réaliser sa destinée. On comprend donc qu'ils disparaissent nécessairement quand ils ont servi. L'esprit par conséquent ne peut pas s'en désintéresser. Et c'est pour cela qu'il en garde en lui la représentation, alors que leur corps a déjà fui, ou qu'il en dispose par la possibilité qui les détermine. L'esprit apparaît bien sans doute à tous les yeux comme le musée du souvenir et comme le laboratoire du possible. L'objet du chapitre III sera de montrer qu'il ne joue le premier rôle que parce qu'il joue aussi le second, faute de quoi ni son unité interne, ni l'universalité de son champ d'application ne pourraient être maintenues.

102. — Mais ce n'est pas tout. La symétrie entre les deux fonctions de « passéification » et de « futurisation » du réel se retrouve encore : dans les deux cas l'esprit se détache de l'événement qui lui servait de limite, d'épreuve et de point d'attache dans le réel. Car il faut, comme on l'a montré, que le souvenir perde contact peu à peu avec l'objet temporel dont il nous donnait d'abord une représentation qui nous permettait de mesurer la distance qui le séparait de la perception perdue.

La chair seule souffrait de cette perte. La fonction du souvenir, c'est de se transformer en une essence éternelle qui est à la fois un objet de contemplation pure et une opération permanente de notre âme. On dira qu'il ne peut pas en être ainsi quand il s'agit de la possibilité puisque, tandis que la contemplation est le dernier état dans lequel l'événement achève de nous livrer sa signification, la possibilité au contraire garde toujours un caractère imparfait aussi longtemps qu'elle ne s'est pas elle-même réalisée et incarnée dans l'événement. Comment alors ne considérerait-on pas l'événement comme en étant la fin véritable ? Nous nous trouverions donc ici en présence d'une démarche singulièrement illusoire et décevante puisque l'esprit poursuivrait ainsi une fin qui lui resterait toujours jusqu'à un certain point extérieure et une fin qui ne devrait apparaître que pour s'évanouir. Mais ici encore l'événement lui-même n'est qu'un moyen par lequel l'esprit actualise une puissance qui est en lui, prend possession de lui-même dans une de ses opérations, exerce, mesure, éprouve l'activité qui le fait être, surmonte l'antinomie qui s'était creusée d'abord entre le subjectif et l'objectif, l'individuel et l'universel et, dans le temporel où il est venu prendre corps, oublie le temporel même pour avoir la disposition de son activité la plus pure [152] qui ne fait qu'un avec sa fécondité toujours actuelle. On ne pourra pas s'étonner alors que le passé ne soit rien de plus que cette activité libérée, qui se dépouille par degrés du corps qui paraissait être d'abord son objet véritable, puis de l'image qui persiste longtemps en elle comme une idole, mais qui est telle que si nous la perdons, c'est la réalité tout entière que nous croyons avoir perdue.

[257]

LA RÉALITÉ DE L'ESPRIT

Chapitre III

L'éternisation *

[*Les Études philosophiques*, P.U.F., juillet-septembre 1983, p. 257-269.]

[Retour à la table des matières](#)

Si l'esprit ne nous a paru dégager son originalité que dans l'absence, c'est-à-dire par la double création du passé et du futur, ou encore de l'image et de la possibilité, on se rend bien compte que le propre de la possibilité, c'est de nous permettre de réaliser en s'actualisant cette opération intérieure dont nous n'aurons la disposition que par la mémoire, lorsque la mémoire se sera dépouillée de l'image. La vie de l'esprit consiste donc à actualiser une possibilité mais pour la

* Ce texte inédit de Louis Lavelle, que nous publions pour commémorer le centenaire de sa naissance (15 juillet 1883), constitue la partie rédigée du troisième chapitre d'un ouvrage qu'il a laissé inachevé et qu'il se proposait d'intituler : *La réalité de l'esprit*. Seuls l'introduction et les trois premiers chapitres sont entièrement rédigés ; le suivant ne l'est qu'en partie. Dans la chemise contenant leur manuscrit se trouve une lettre — datée du 17 janvier 1936 — d'Henri Delacroix, qui le remercie « de vouloir bien encore songer à ce petit livre », en ajoutant que « le titre : *La réalité de l'esprit*... [lui] convient parfaitement » et qu'il aimerait le faire paraître en novembre 1937. Sans doute dans la collection « Nouvelle Encyclopédie philosophique » dont il était alors directeur chez Alcan. Quoi qu'il en soit, on peut penser que Louis Lavelle entreprit ce travail à cette époque et hasarder l'hypothèse que la mort d'Henri Delacroix, en 1937, survint avant qu'il l'eût achevé, pour expliquer qu'il ne le poursuivit pas, accaparé qu'il était par la rédaction des autres ouvrages qui parurent dans les années qui suivirent.

Le texte n'avait pas été entièrement revu par l'auteur. Quelques mots qui manquaient figurent entre crochets.

priver de son objet actuel afin de la confier à une mémoire qui n'aura plus besoin de remémoration.

[258]

Ce circuit ne doit-il pas nous apparaître comme la chose la plus vaine et la plus frivole ? On demandera quel est le gain que peut ainsi obtenir l'esprit en s'astreignant à traverser le monde, en cherchant à le pénétrer, mais de telle manière que ce monde lui-même disparaît à chaque instant et que l'esprit n'en garde un moment le souvenir que comme d'une impureté dont il se débarrasse par degrés. Quelle est l'origine de ce monde ? Et pourquoi l'esprit ne peut-il s'en passer en s'exposant ainsi à cette ambiguïté qui fait que les uns considèrent l'esprit comme une activité qui a le monde pour objet, et les autres le monde comme une chaîne dont le propre de la sagesse est, avant la mort, de nous délivrer ? L'humanité ne cesse ainsi de faire entendre une double plainte, soit qu'elle mette son espoir dans le monde, qui se dérobe toujours à ses prises, soit qu'elle cherche à obtenir à son égard une indépendance qu'il lui refuse toujours. Il s'agit donc maintenant d'étudier le rapport du monde et de l'esprit, et de montrer comment l'esprit s'engage dans le temps, non pas pour désertir l'éternité, mais pour y accéder.

LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES	
Revue trimestrielle publiée avec le concours du C.N.R.S. et des Universités de Provence, Bordeaux, Dijon, Grenoble, Montpellier, Nice, Reims et Tours	
RECHERCHES	
Louis LAVELLE — L'orientation	257
Maurice BOUDET — L'argument déterminé et le temps conditionnel	271
Bernard CARPIL — La sémiotique pragmatique de C. S. Peirce et ses implications épistémologiques	289
Thierry FÉLÉZ — De la « métaphysique » chez Sartre	347
Gérard LEBRON — Problème lecture d'Aristote	329
NOTES ET DOCUMENTS	
Lettre de Hubert à Rudolf Otto (traduction G. Vannoy)	349
Pauline CARRE — Lecture d'une parole de Pascal : « Dieu est qui le veut ! »	353
ÉTUDE CRITIQUE	
René GUICHENEN — Le temps de l'Esprit et l'Éternité de la Sagesse	357
Analyses et comptes rendus de la Sagesse	362
La vie philosophique	379
JUILLET- SEPTEMBRE 1983	

Lorsqu'on médite sur la nature du temps, on lui attribue d'abord une valeur ontologique. Et pour cela on imagine que le réel lui-même est engagé dans le temps, de telle sorte qu'il est assujéti à un changement incessant dont les moments successifs ne cessent de naître et de périr. Il n'y a que chacun des états au moment où il se produit qui nous paraisse appartenir à l'être ; mais comme nous avons le pouvoir de nous souvenir et de prévoir, le devenir tout entier est pour nous un être qui se crée et qui s'abolit indéfiniment. C'est ainsi que nous imaginons le temps comme un courant tendu du passé vers l'avenir, qui possède une existence continue mais dont en chaque point le flot succède au flot, sans que nous puissions le

fixer ni le retenir. Nous sommes nous-même l'un de ces flots, poussant toujours ceux qui le précèdent et entraîné par ceux qui le suivent, sans trouver nulle part ni séjour ni repos.

Il y a là dans la représentation du temps une illusion qui provient sans doute de la liaison inévitable que nous établissons entre le temps et le mouvement. Le temps se trouve incorporé alors à la matière du devenir. Et pourtant, cette conception est soutenue par des images qui nous sont très familières : mais elle ne vaut que pour l'objet que nous considérons, et non pour le sujet qui le considère et qui, le voyant changer, ne peut pas être pris à son tour dans le même changement. Il y a plus, le corps animé par le mouvement, le flot que le courant emporte ne savent rien du temps sans lequel il n'y aurait ni mouvement ni courant. Ils ne font point la différence entre la mobilité et l'immobilité. Bien plus, si on les douait de conscience, il faudrait qu'ils fissent la distinction entre une partie d'eux-mêmes qui demeure constante et sans laquelle ils ne pourraient pas s'identifier et une partie qui varie constamment, comme par exemple leur situation dans l'espace ou leur relation avec les corps qui les touchent ou les flots qui les pressent. C'est dire [qu'il faudrait] qu'ils opposent dans l'expérience qu'ils ont d'eux-mêmes cet acte de conscience [259] qui est constitutif de leur intériorité, c'est-à-dire de leur être véritable, à un certain spectacle qu'ils se donnent du monde dont ils sont une partie et qui change sans cesse selon leur incidence avec les autres parties. Ces changements expriment toutes les rencontres qui peuvent se produire en elles, en vertu de l'initiative de chacune d'elles et de la solidarité de toutes. Mais ce devenir n'appartient qu'au spectacle, bien que ce soit le spectateur lui-même qui le pense comme un devenir précisément parce qu'il en est indépendant, qu'il ne coïncide avec lui que d'une manière transitoire et que, sous peine de le confondre avec la partie identique de lui-même, il ne puisse jamais retrouver deux fois le même état. Nous nous représentons ce devenir dans l'espace qui constitue pour lui une sorte de toile de fond simultanée sur laquelle une continuité peut s'établir entre l'état ancien et celui qui lui succède. On comprend donc que le mouvement soit pour nous le type même du changement auquel nous associons toujours de quelque manière l'altération qualitative. Tout changement évoque ainsi pour nous un parcours ou un trajet dans lequel nous progressons sur un chemin homogène qui est tel qu'il y a une partie qui est devant nous et dans laquelle notre marche s'engage toujours à nouveau, et une partie que nous abandonnons derrière nous et dans laquelle nous ne remettrons jamais plus nos pas. Et c'est là le modèle sur lequel nous finissons par nous représenter le

temps lui-même. Il est comme un chemin sur lequel il me semble que l'instant présent se déplace toujours avec moi.

Cependant, nous soupçonnons toujours que ce n'est là qu'une image imparfaite du temps qui ne nous en livre pas l'essence véritable. Car nous ne sommes jamais placés dans le temps, mais seulement dans le présent. Le temps, nous le pensons, nous le construisons. Il ne peut pas être un flux dans lequel nous nous écoupons, mais un flux que nous regardons s'écouler. Pour se placer soi-même dans le temps, il faut se convertir en objet. Mais le sujet, constamment présent à la fois à lui-même et au monde, peut se représenter ce qui est devant lui et ce qui est derrière lui et, si l'on peut dire, deux versants du temps dont il occupe toujours le faîte. Il ne faut pas dire par conséquent que le présent est une partie mobile du temps, comme une sorte de curseur qui avancerait le long d'une règle rigide, ce qui n'a pas de sens puisque ce serait supposer que le temps est immobile, lui qui est chargé précisément d'expliquer cette mobilité ; il ne faut pas dire davantage que le temps est lui-même mobile, puisque ce sont les objets qui sont mobiles dans le temps, tandis qu'ils deviennent immobiles si l'on attribue le mouvement au temps même qui les supporte : outre que l'on ne peut attribuer le mouvement qu'aux objets, et non point au temps qui n'est que la relation toujours présente et disponible sans laquelle le mouvement ne pourrait pas être pensé. Le temps n'est donc ni mobile ni immobile. Mais il est le fondement de toute mobilité. Or, c'est parce que la mobilité est une liaison entre le temps et l'espace qui rend pour ainsi dire le temps visible, [260] que nous nous sommes habitués à imaginer le temps comme une progression continue le long d'une ligne. Il est l'espace même considéré dans l'irréversibilité d'un parcours. Et bien que l'irréversibilité d'un parcours ne puisse pas être représentée sans le temps, elle n'en est pourtant qu'un effet, elle est, si l'on veut, l'image ou la trace du temps dans l'espace. Il nous faut remonter encore jusqu'à l'origine même de cette irréversibilité, et saisir le principe sur lequel elle se fonde qui est l'opposition et la permutation de l'avenir et du passé. Seulement alors le temps cesse d'apparaître sous la forme d'un courant dirigé. Notre esprit qui pense le temps n'y réussit qu'en le dominant. Ce n'est plus alors le présent qui est situé dans le temps, mais le temps qui est situé lui-même dans le présent. [On peut dire] que le temps est dans le présent immobile,

qu'il n'est qu'une notion seconde et dérivée destinée précisément à expliquer le rapport entre des formes différentes de la présence.

On se demandera sans doute quel est le gain qu'on obtient en introduisant ainsi le temps dans la totalité d'une présence où il faudra bien pourtant que nous puissions retrouver de quelque manière cette continuité du devenir, ce passage de l'avant à l'après qu'il s'agit pour nous d'expliquer, mais non point d'abolir. Mais [il importe de] remarquer que ce présent, dans lequel nous montrons que nous devons d'abord nous établir, est l'objet d'une expérience immédiate et primitive : il est pour nous suprêmement intelligible et suprêmement désirable. Le commencement de tout problème, mais aussi de toute désolation, c'est que le temps puisse nous en arracher, et le temps ne peut avoir pour nous de signification qu'à condition qu'il nous restitue un jour cette présence dont en réalité il est à jamais incapable de nous séparer. Bien plus, si le temps est toujours lié à la mobilité, et si pourtant cette mobilité ne peut être pensée que par rapport à une immobilité qu'elle nie, mais qui lui sert de repère, il faut aussi qu'il y ait un primat de l'immobilité sur la mobilité, bien qu'elles ne se révèlent que l'une par l'autre : or, c'est précisément ce dont témoigne la subordination du temps au présent dans lequel nous le situons et sans lequel il ne pourrait pas être pensé. Puisque nous refusons de poser d'abord le temps pour poser ensuite le présent comme étant une de ses parties ou plutôt une coupure variable entre les deux perspectives du passé et de l'avenir, c'est la naissance de ces deux perspectives qu'il faut de quelque manière chercher à expliquer.

On comprendra que notre entreprise ici soit bien différente de celle que nous avons tentée dans les chapitres I et II, qu'elle en soit même, en un certain sens, l'inverse. Car nous avons supposé que le passé et l'avenir étaient deux formes de l'absence, obtenus l'un et l'autre par négation d'une présence donnée. Au lieu que maintenant cette absence même va nous apparaître comme la spécification d'une présence qui ne peut pas nous être retirée. Il est difficile en effet de comprendre quel est le sens que nous pourrions donner à l'absence si elle n'était pas elle-même [261] un certain mode de la présence, au moins une présence pensée. On peut dire qu'il y a une présence absolue qui soutient toute présence particulière et se trouve limitée par elle : toute présence particulière est une présence relative, à plus forte raison l'absence qui est toujours telle absence et qui est toujours la contrepartie

de telle présence. Le rapport de la présence et de l'absence est le même que le rapport entre l'être et le néant. Car, si on perçoit clairement que hors de l'Etre il n'y a rien, cela ne permet de poser ni un néant dont l'être un jour viendrait à émerger, ni un néant qui déborderait l'être et sur lequel pour ainsi dire il se détacherait. Ces deux représentations pourtant familières à la plupart des hommes n'offrent pour nous un sens que pour exprimer l'infinité même de l'Etre total au-delà de l'être perçu. Le néant comme l'absence supposent une chose qui a été posée, puis qui a été abolie ; de part et d'autre, on trouve un acte de pensée redoublé, la remise en question de l'être et du présent par une opération qui les abolit pour les assumer. Aussi peut-on bien dire que c'est la pensée du néant ou de l'absence qui constitue la véritable réalité de l'esprit, mais personne ne peut mettre en doute que ce soit là la source même de tout être et de toute présence, le néant et l'absence n'étant que les médiations par lesquelles l'être et la présence se montrent à nous dans l'opération même d'où elles dérivent et qui les crée. Ainsi dans le néant où le tout est aboli, dans une absence universelle d'où toute présence semble bannie, il y aurait encore pour la pensée même qui les pose une totalité actuelle de la présence affirmée : les formes particulières de l'existence, quand elles nous seraient données, viendraient la spécifier plutôt que l'enrichir.

On ne peut donc pas considérer la présence et l'absence comme deux contraires qui s'excluent. On ne peut même les considérer comme des contraires qui s'appellent que lorsqu'on oppose à une présence sensible une présence qui n'est que pensée (on ne gagnerait rien en disant que cette présence peut ne pas être pensée, car on voudrait dire qu'elle pourrait ne pas être pensée comme une détermination réelle. Encore faudrait-il qu'elle le fût comme une détermination possible). Ces observations suffisent à montrer que la présence et l'absence s'opposent l'une à l'autre comme deux aspects d'une Présence qui les contient l'une et l'autre. C'est pour cela que lorsque nous considérons le Tout, il est pour nous la Présence qui ne peut jamais défaillir, et même le principe suprême qui donne sa présence à tout ce qui est ; c'est pour cela encore que nous ne pouvons considérer le moi que comme une participation à cette présence totale : ce qui nous oblige à le définir comme étant toujours présent tout à la fois au Tout et à lui-même.

En retournant le problème posé antérieurement, nous devons donc nous demander maintenant comment il est possible que l'absence se produise ou, puisque cette absence est elle-même une présence, comment il se fait qu'il y a des formes différentes de la présence. La présence sensible nous était apparue d'abord comme une présence donnée et le propre [262] de l'esprit en se tournant vers l'avenir ou vers le passé était de la produire ou de l'empêcher de fuir. Mais la question est de savoir maintenant pourquoi l'esprit, bien qu'il soit toujours en avant ou en arrière de la présence actuelle et donnée, ne peut pourtant pas s'en passer, pourquoi c'est autour de ce pivot de l'instant, qui est notre seul point de coïncidence avec le réel, bien qu'il soit toujours évanouissant, que se constitue son propre développement.

Car si le moi est toujours présent à lui-même et au Tout, ce ne sont pas toujours dans le Tout les mêmes objets, ou en lui les mêmes états qui sont marqués du caractère de la présence : tous les objets, tous les états apparaissent comme instantanés. Ils expriment pourrait-on dire la limitation de mon attention et de ma volonté. Ils ne peuvent pas pénétrer dans mon expérience sans que je m'identifie avec eux dans la mesure même où je les perçois et où je les éprouve. Alors je me considère aussi comme entraîné avec eux dans le même devenir. Mon existence est donc une existence que je ne cesse de poursuivre et de quitter, mais que je ne possède jamais. Pour lui donner de la stabilité, il arrive que j'imagine un monde qui posséderait lui-même une existence éternelle mais qui glisserait devant moi de telle manière que chacun des événements qui le forment viendrait d'abord à ma rencontre pour disparaître presque aussitôt derrière moi. Le monde et le moi échapperaient ainsi l'un et l'autre au devenir, qui naîtrait mystérieusement de leur relation. Mais dans ce spectacle qui se déroulerait devant nous, les événements auraient donc une réalité indépendante de leur rencontre avec nous : ils existeraient avant et après cette rencontre qui les actualise seulement par rapport à nous. C'est là si l'on peut dire une pétrification du monde qui lui ôte toute signification et nous ramène vers le fatalisme qui est la forme la plus parfaite de l'idolâtrie, puisque toutes les opérations de l'esprit s'y trouvent anéanties ou converties en choses. Au contraire, nous savons que l'événement, avant de se produire, n'est rien, sinon dans l'esprit en tant que possibilité dont l'actualisation doit lui être laissée, et qu'il n'est rien, après s'être produit, sinon dans l'esprit, en tant que souvenir dont l'usage est maintenant

entre nos mains. Il est donc de son essence de n'apparaître que pour disparaître. De telle sorte que, dans la présence spirituelle qui dépend d'un acte qu'il nous faut accomplir, qui enveloppe tout ce qui est, et sans laquelle le possible ni le souvenir n'auraient aucun sens, il y a une présence qui paraît privilégiée, qui est fuyante et impossible à retenir et par rapport à laquelle le possible et le souvenir deviennent des formes de l'absence. Mais déjà nous voyons que cette présence matérielle ou présence de la chose est, jusqu'à un certain point, une absence spirituelle tandis que la présence pour l'esprit commence à se produire avec l'absence même de la chose. Ce qui n'est pas vrai pourtant sans quelque réserve, puisque pour que la chose me soit présente il faut que l'activité de l'attention s'y applique : il faut qu'elle se trouve développée par la pensée d'un possible qui déjà se réalise, d'un souvenir [263] qui déjà commence à se former : la perception de l'objet est donc une représentation dans laquelle on peut montrer également la présence d'une virtualité qui s'actualise et d'une image toute prête à conquérir son indépendance. Et de même, ni le possible ni le souvenir ne rompent tout contact avec la présence sensible puisque c'est elle qui les détermine l'un et l'autre : ils n'en sont pas seulement la négation, puisque le premier l'appelle, et que le second la ressuscite. Mais les choses ne sont rien que par et pour l'esprit qui les pose par rapport à lui, comme des données qui lui sont offertes et comme des problèmes qu'il doit résoudre, comme les moyens dont il doit faire usage et des signes dont il doit trouver la signification. On ne s'étonnera donc point qu'il y ait dans la plupart des consciences « un goût de chair » qui leur fasse préférer cette réalité des choses qui s'impose toujours à elles, bien qu'elle change toujours, qui met en branle l'activité de leur pensée et subsiste encore quand elle fléchit, à la réalité de l'esprit qui se nourrit de leur substance, qui a toujours besoin d'être régénérée, qui cherche toujours à les suppléer quand elles nous manquent et qui n'y parvient pas toujours.

Ainsi ce sont les choses qui passent et c'est l'esprit qui reste. Mais l'esprit nous paraît toujours le pur pouvoir de les accueillir. Il n'est qu'une forme creuse qui ne cesse de se vider et de se remplir, qui mesure sa richesse et sa pauvreté, sa lumière et son ombre, sa joie et sa détresse sur la nature même des choses qui à chaque instant lui sont données ou lui sont retirées.

C'est bien là l'illusion qui est le principe de notre misère, dont le propre de la vie spirituelle doit être précisément de nous défaire. Mais pour cela, il faut qu'au lieu de considérer l'esprit comme subordonnant sa présence à la présence mobile des choses, on considère les choses comme pénétrant dans la présence éternelle de l'esprit et recevant de lui pour ainsi dire leur présence évanouissante. L'esprit ne s'actualise pas par sa contemporanéité avec les choses, ce sont les choses qui s'actualisent par leur contemporanéité avec l'esprit. Elles ne sont rien avant que l'esprit n'en fasse un objet de perception ; elles ne sont rien après qu'elles cessent d'être perceptibles. C'est l'esprit qui d'abord devance leur possibilité, puis qui leur donne place dans l'expérience, enfin qui les change en souvenirs et en idées, où elles nous révèlent leur essence et deviennent les puissances mêmes de notre être. Elles traversent la présence spirituelle, mais sans pouvoir occuper en elle aucune place. L'instant qui leur donne leur réalité les détruit en la leur donnant. Elles ne rencontrent l'être qui est toujours présent à lui-même que d'une manière tangentielle. Et l'esprit qui est l'omniprésence parfaite leur communique une présence instantanée par laquelle elles apparaissent devant lui et coïncident avec lui dans un éclair, mais de telle manière qu'en se renouvelant sans cesse, elles ne peuvent prétendre ni à l'envahir, ni à l'enchaîner et qu'elles lui permettent au contraire à la fois de s'en délivrer et d'en utiliser ou d'en régler le cours. Cependant, dans cette présence constante [264] à soi et au Tout qui est l'essence même de l'esprit, on ne peut mettre en doute que l'instant où se forme l'événement, et qui nous paraît le lieu où la réalité ne cesse de naître et de périr, ne constitue au centre de nous-même une sorte de crête autour de laquelle se produisent toutes les fluctuations de notre vie et qui lui donne son caractère indiciblement émouvant. C'est là seulement que l'esprit obtient la rencontre du réel. C'est là aussi qu'il agit, c'est-à-dire qu'il s'engage et qu'il fait de son être même l'effet de sa propre opération.

Il ne suffit donc pas de dire que les choses n'ont d'existence que transitoire, c'est-à-dire dans le moment même où elles nous apparaissent, afin de rabaisser par là leur dignité ontologique, alors que pourtant l'esprit qui les dépasse ne peut pas se passer d'elles, qu'il trouve en elles un appui en même temps qu'un obstacle, qu'il les appelle ou les ressuscite, mais pour en tirer sa nourriture. On comprend donc bien qu'on puisse leur attribuer dans l'ordre de la réalité une

sorte de privilège, puisqu'elles sont indispensables à la vie de l'esprit qui a besoin, pour être, à la fois qu'elles soient et qu'elles cessent d'être. L'esprit, pour exercer ses forces et pour en acquérir de nouvelles, ne doit cesser, comme Antée, de perdre et de retrouver contact avec la Terre.

Les choses apparaissent toujours à l'esprit comme son contraire. Elles lui sont données, mais il ne les crée pas ; elles bornent son activité, mais elles lui fournissent son point d'application. Sans leur résistance, il s'exercerait à vide, c'est-à-dire qu'il ne s'exercerait pas. Elles possèdent donc un triple caractère : premièrement, elles assujettissent l'esprit qui, par lui-même, est activité pure, à une passivité qu'il cherche toujours à réduire ; en second lieu, elles dépassent toujours son opération et même la dépassent infiniment, puisqu'il n'aura jamais achevé de les connaître ; enfin, en disant qu'elles sont du non-esprit — qui est pourtant en relation avec l'esprit, dont [l'esprit] saisit la surface, mais dont il ne parviendra jamais à atteindre l'essence — on leur attribue un caractère d'universalité qui permet à chaque esprit d'éprouver sur elles son activité propre, de la promouvoir, de l'accorder avec l'activité de tous les autres esprits. Dès lors, les choses, qui tout à l'heure ne nous révélaient leur réalité que par leur rapport avec l'esprit et par l'usage même que l'esprit était capable d'en faire, deviennent pour l'esprit lui-même le principe de sa limitation et de son élargissement. Elles ne suspendent son élan que pour renouveler sans cesse sa fécondité. On peut se demander comment ce rôle peut leur être dévolu et comment elles parviennent à le tenir. Jusqu'ici, elles ne présentaient un sens pour nous que parce qu'elles étaient spiritualisables, mais en quoi consiste leur réalité propre avant qu'elle soit spiritualisée, et pourquoi l'esprit ne peut-il agir que s'il rencontre hors de lui une matière qu'il spiritualise ? Tout d'abord on ne s'étonnera pas, si l'esprit est une activité qui ne cesse de se créer elle-même, qu'il soit astreint à progresser sans cesse et pour cela à convertir sans cesse le non-esprit en esprit. Toutefois le non-esprit ne le devance qu'en [265] apparence et non point en réalité. C'est seulement après sa victoire que l'esprit, récapitulant son itinéraire, considère comme lui ayant été d'abord étranger ce qu'il a été obligé ensuite de faire sien. Il n'y a pas en d'autres termes de monde de la matière qui puisse précéder la coïncidence momentanée que l'esprit aura avec lui ; il a fallu que l'esprit entre déjà en jeu pour que cette apparence se forme, pour que cette ré-

sistance se manifeste. Le spiritualisable n'est pas hétérogène à l'esprit : c'est de l'esprit en puissance. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est de l'esprit qui n'est pas encore devenu notre esprit ? L'esprit ne peut prétendre à tout conquérir que pour s'égaliser à lui-même. Mais il faut aussi qu'il soit inégal à soi pour être capable de s'enrichir lui-même indéfiniment. Tout le mystère de l'Être, c'est de savoir comment l'Esprit pur peut s'amortir dans l'existence du monde afin de se rendre participable par son entremise à tous les esprits particuliers et de leur permettre, en le traversant et en le quittant, en agissant sur lui et en le subissant, d'exercer leur initiative propre et de constituer en lui leur essence personnelle.

Ainsi c'est l'Être tout entier qui se porte au-devant de nous dans l'instant avec le visage du monde. Ce monde, c'est l'Être en tant qu'il me dépasse, mais aussi en tant qu'il m'est donné ; et je puis dire à la fois que j'en fais partie et que je n'en fais pas partie. Car il faut que j'en fasse partie. Autrement comment pourrais-je dire qu'il me dépasse ? Ce qui veut dire que je suis nécessairement passif à l'égard de moi-même, ou que j'ai un corps. Et il faut que je n'en fasse pas partie — autrement je ne serais qu'une chose parmi les choses, je cesserais d'être un esprit, je ne pourrais ni le percevoir quand il est présent, ni le devancer par le vouloir avant qu'il apparaisse, ni en nourrir ma pensée quand il m'a déjà fui. Cette double condition ne peut se réaliser que si le monde est toujours présent, mais dans une incidence variable avec moi, qui fait qu'il y a toujours pour moi un monde, bien que le contenu de ce monde n'offre aucune subsistance.

Les remarques précédentes suffisent à expliquer pourquoi il y a deux formes de présence dont chacune paraît envelopper l'autre, mais qui jouent l'une par rapport à l'autre un rôle bien différent. Il y a la présence du monde, qui est une présence instantanée hors de laquelle il n'y a rien qu'un passé et un avenir qui ne sont que deux aspects du néant : un néant d'où le monde n'est pas encore sorti, et un néant où il est retombé. Cette présence simultanée du Tout à lui-même est figurée par l'espace. Dans une telle perspective les consciences particulières sont inséparables d'un corps qui est situé lui aussi dans l'espace et l'on peut dire que l'espace les contient puisque c'est le corps qui les supporte. Mais il y a une seconde présence qui est la présence spirituelle et sans laquelle la présence spatiale elle-même ne serait rien, mais qui la contient en elle comme le lieu de transition entre une pré-

sence désirée et une présence remémorée. C'est le contraste de ces deux présences qui permet de distinguer deux sortes d'esprits : ceux qui s'attachent à la première, dont le contenu ne [266] cesse de changer, pensent que l'Être même ne cesse jamais de leur échapper ; ceux qui s'attachent à l'autre, dont rien ne peut les séparer, ne trouvent dans l'instant que le moyen toujours actuel par lequel ils se l'approprient. Tous les conflits, toutes les misères inséparables de notre vie viennent de la confusion que nous établissons entre ces deux présences, faute d'apercevoir le rapport qui les unit : nous voulons que la présence instantanée soit une présence éternelle et nous ne lui faisons point jouer alors le seul rôle qui lui convient, qui est de nous donner celle-ci ; mais pour cela il faut la pénétrer, au lieu de s'y complaire, et consentir à la perdre, au lieu de chercher à la retenir.

Dans la présence instantanée, c'est donc la totalité même de l'Être qui nous est donnée. C'est en cela que consiste pour nous la richesse inépuisable du monde, qui est toujours au-delà de l'opération par laquelle nous entreprenons de la saisir, qui ne cesse de nous étonner et de nous instruire, de renouveler en nous le désir et de le combler. Mais ce monde qui est là devant nous, il n'existe que pour nous et par rapport à nous. Il naît comme spectacle de l'opération qui l'appréhende et remplit ainsi l'intervalle qui sépare l'acte qui le crée de l'acte qui se le représente. Et comme un clignement d'yeux suffit à produire ou à abolir l'image visuelle que nous en avons, il n'est lui-même qu'une sorte de tableau où viennent à chaque instant se traduire les opérations de toutes les consciences particulières, l'originalité de leurs démarches propres, l'état de leur avancement et les conditions de leur accord.

Ainsi dans ce monde qui est toujours présent, bien qu'il ne soit jamais le même, qui est commun à tous, mais dans une perspective propre à chacun, tous les êtres particuliers trouvent les occasions d'agir et un moyen de s'enrichir. On peut bien dire qu'ils le marquent de leur empreinte, bien que cette expression semble impliquer que c'est ce monde même qui est notre fin, l'œuvre même que nous contribuons à produire. Mais s'il est au contraire essentiellement périssable, son rôle ne peut être que de nous donner contact avec la totalité même de l'Être, avec un être qui est esprit, mais qui à chaque instant se voile pour moi, devient opaque et se fait chose afin que je puisse constituer mon propre esprit par la participation de son essence.

La démarche personnelle que j'accomplis a besoin de prendre pour appui l'objectivité du monde pour nous faire pénétrer dans l'absolu de la subjectivité. Si le monde ne formait pas entre le moi et l'esprit pur un intermédiaire dont je ne puis jamais me séparer bien que je doive toujours le traverser, ou bien je ne tiendrais pas mon existence spirituelle de mon initiative propre, c'est-à-dire que je ne serais pas un esprit, ou bien cette existence demeurerait elle-même une existence séparée, incapable de prendre place dans le Tout en l'intégrant, c'est-à-dire que, pour une raison opposée, [je] cesserais encore d'être un esprit.

[267]

Il est vain d'imaginer que le temps puisse se suffire, puisque toute succession pensée est déjà une succession surmontée et que s'il fait apparaître tour à tour différentes formes d'existence à l'intérieur de l'instant, ce n'est pas pour les rendre aussitôt au néant d'où il les a tirées, mais pour leur donner une place dans l'intégralité même de l'Être. Le temps ne doit pas non plus être opposé à l'éternité, qui serait un autre monde sans aucune relation avec lui, car il n'a de sens que s'il est précisément le moyen par lequel nous pénétrons dans l'éternité. C'est ce que l'on peut vérifier en observant l'hétérogénéité de l'avenir et du passé et la nécessité de les convertir et de faire qu'ils se recouvrent pour comprendre leur mutuelle signification.

On peut dire en effet que le progrès de l'esprit, quand il cherche à prendre possession du réel, en se délivrant de la servitude où il nous retenait tout d'abord, comporte tour à tour trois étapes : la perception par laquelle la présence de l'objet dans le monde coïncide avec sa présence à la conscience, l'image dans laquelle sa présence dans la conscience supplée son absence dans le monde, l'idée dans laquelle il est absent à la fois du monde et de la conscience et réduit sa présence à celle du pur pouvoir que nous avons de l'engendrer indéfiniment. Or bien que la perception, l'image et l'idée soient toutes trois des actes présents de la conscience (faute de quoi elles ne seraient rien), mais qui se réfèrent à une absence possible dans la perception, à une absence actuelle dans l'image et à une absence indéterminée dans l'idée, on ne peut pourtant leur donner aucune réalité, ni même comprendre leur relation avec notre esprit et leur signification à l'intérieur de notre propre vie si on ne découvre dans chacune d'elles une corrélation

entre le passé et l'avenir qui ne se distinguent l'un de l'autre qu'afin de donner au présent qui les unit son contenu et sa signification.

Cette superposition de l'*avant* et de l'*après* dans le *pendant* peut déjà être observée à l'égard de la perception bien qu'on puisse regarder celle-ci comme appartenant par une sorte de privilège à la présence pure. Mais nous pensons pourtant qu'elle est toujours jusqu'à un certain point rétrospective par son objet ; car nous ne percevons que le réel, c'est-à-dire le réalisé ; elle est postérieure à l'être, elle n'appréhende jamais qu'un passé immédiat. Percevoir c'est poser l'objet dans l'acte de la perception, mais comme antérieur à cet acte même, comme la condition et le soutien de sa possibilité. Mais d'autre part que puis-je percevoir dans l'objet lui-même sinon tous les points d'attache de l'intérêt et du désir qui offrent aussi un champ d'application à une action que je pourrai accomplir ? C'est l'avenir de cette action dont la perception m'offre déjà la virtualité. Le propre de la perception, c'est de la guider, et pour cela il faut que d'avance elle la réfléchisse. La perception pourra donc être définie comme le nœud où viennent se rejoindre ce qui du réel préexiste à mon opération et la soutient et ce qui lui est consécutif mais que déjà elle préfigure ; qu'est-ce à dire sinon que mon opération ne se [268] tourne vers le futur qu'afin de prendre possession par une démarche de participation d'une réalité qui la dépasse et qui par conséquent la précède ? Mais le futur, le passé n'ont de sens que par rapport à elle et pour que précisément elle puisse s'accomplir : le propre de cet accomplissement, c'est de les confondre.

La même opération se retrouve dans l'image mais sur un plan plus élevé et où il semble que l'activité de l'esprit soit déjà plus libre. Car l'image tient toute son existence de cette activité même ; c'est celle-ci qui la suscite ; dès qu'elle s'interrompt l'image s'effondre. On ne peut pas supposer qu'elle persiste quand notre attention cesse de s'y appliquer, comme l'objet quand il cesse d'être perçu. Or l'image n'a de sens que par [son] rapport avec le passé : elle se réfère à une perception qui a eu lieu comme la perception se réfère à un objet qui est déjà posé. Elle est rétrospective ou encore elle est l'acte par lequel je me rends le passé présent et par lequel, en l'actualisant, je le spiritualise. Mais l'image est en même temps une promesse d'avenir. Le passé qu'elle porte en elle n'est pas un spectacle pur, il y a une vie de l'image et je ne réussis à la mettre en jeu que si j'essaie à nouveau de

la réaliser, comme on le voit chez l'artiste pour lequel toute image est un motif de création. Le monde tel qu'il lui est donné ne prend un sens pour lui que lorsqu'il commence à l'imaginer : et pour l'imaginer il faut qu'il commence à le refaire. L'image est à la fois une représentation de ce qui n'est plus, mais qui précisément pour cela devient une possession de l'esprit qui lui donne sa signification, et une invitation à produire ce qui n'est pas encore en retrouvant dans sa pure virtualité la source même de toute action créatrice. Au-delà du présent de l'objet qu'elle nie, l'image nous montre comment le présent de l'esprit réalise une convergence entre un passé qu'elle évoque et un avenir qu'elle appelle ; on pourrait bien dire en un sens qu'elle les recouvre, mais il vaut mieux dire qu'elle les oppose afin précisément de manifester ou d'analyser son essence de telle sorte que le propre de l'esprit est beaucoup moins de surmonter l'opposition du passé et de l'avenir que de la produire par une sorte de division du présent qui doit nous permettre de nous distinguer du réel et pourtant de le faire nôtre.

On observe le même processus dans la formation de l'idée dont le caractère intemporel est si évident que c'est le privilège même de l'idée d'être considérée comme éternelle. Cependant son éternité n'est pas une éternité transcendante à la conscience et vers laquelle la conscience chercherait seulement à se hausser : c'est une éternité qui est intérieure à la conscience et jusqu'à un certain point le produit de son opération. En elle on retrouve aussi, mais d'une manière beaucoup plus saisissante, cette sorte de coïncidence du passé et de l'avenir qui nous avait également frappés dans l'étude de la perception et dans celle de l'image. L'idée sans doute est une opération de l'esprit pur ; mais elle n'est pas sans matière. Autrement nous ne pourrions faire aucune distinction entre les [269] idées particulières. Aussi toute idée est-elle suggérée par l'expérience ; elle est une expérience épurée, dégagée de toutes les circonstances individuelles qui la rendent unique et irrecommençable et dans laquelle j'essaie de saisir un acte de l'esprit susceptible de se répéter toujours. Et comme il n'y a aucun objet donné qui puisse la représenter d'une manière fidèle, et que le sensible ne cesse de la contaminer, il arrive que nous considérions cet acte même comme un objet absolu qui servirait de modèle à tous les autres et que nous ne parviendrions à saisir que par la contemplation. Tel est en effet un premier aspect de l'idée qui la tourne vers le réalisé, c'est-à-dire vers le passé. Mais l'idée exprime aussi la fécondité de l'esprit ; il y a

dans toute idée une infinité que l'on ne parvient jamais à épuiser ; cela n'est pas vrai seulement des idées pratiques comme la justice dont tout le monde voit bien qu'elle n'est présente dans la conscience qu'en engendrant toujours de nouvelles actions justes, mais même des idées théoriques comme le triangle qui n'aura jamais achevé de nous livrer toutes ses propriétés. On voit donc bien que l'éternité de l'idée n'est rien de plus que la présence actuelle d'une puissance de l'esprit déterminée par une expérience passée qui subsiste en elle comme dans sa raison d'être, mais qui la dépasse et exige toujours quelque nouvelle opération qui la manifeste et la réalise. Je ne contemple aucune idée comme un modèle que parce qu'elle est en même temps un idéal que je ne cesse de mettre en œuvre. L'éternité de l'idée n'a de sens que pour exprimer cette unité radicale de l'esprit où la contemplation et l'action trouvent à la fois leur point de convergence et leur commune origine.

Ouvrages inachevés de Louis Lavelle
Une compilation des Classiques des sciences sociales

Deuxième partie

SYSTÈME DE LA PARTICIPATION

[Retour à la table des matières](#)

Première partie : *La participation en général*

Chapitre II : L'existence des deux mondes, in *Revue Philosophique de Louvain*, 4^e série, t. 81, N° 49, février 1983, p. 5-35.

Chapitre III : L'intériorité en tant qu'elle déborde le moi, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 173, N° 1, janvier-mars 1983, p. 25-47.

Chapitre V : La participation créatrice (avec traduction en Portugais en regard), in *Presença filosófica*, vol. IX, N° 1 et 2, Rio de Janeiro, janvier-juin 1983, p. 18-42. (Photos du texte transmises par M. Éder Fonseca, Santos, Brésil.)

Chapitre VIII : De quoi participe-t-on ? (partiellement publié), in *Filosofia Oggi*, Année VIII, N° 3, juillet-septembre 1985, p. 393-408.)

Deuxième partie : *Formes, degrés et modes de la participation*

Chapitre IX : La participation morale, in *Presença filosófica*, *op. cit.*, p. 44-82.

Chapitre X : La participation religieuse, in *Filosofia Oggi*, Année VI, N° 1, janvier-mars 1983, p. 1-20.

http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1983_num_81_49_6226

LE SYSTÈME DE PARTICIPATION

Première partie

La participation en général

Chapitre II

L'existence des deux mondes *

[*Revue Philosophique de Louvain*, 4e série, t. 81, N° 49, février 1983, p. 5-35.]

[Retour à la table des matières](#)

[5]

L'expérience de la participation trouve à la fois son expression et sa confirmation dans l'existence de deux mondes qui sont inséparables l'un de l'autre, dont la dualité est l'objet du premier acte de la conscience et constitue le problème fondamental de la réflexion philosophique : ces deux mondes sont le monde que nous appelons exté-

* À l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe français Louis Lavelle (né en 1883, mort en 1951), nous présentons de lui ce texte inédit.

Parmi les inédits laissés par lui se trouve un ouvrage en préparation intitulé : « Système de la participation ». Cet ouvrage devait comprendre deux parties, la première : « La participation en général », la seconde : « Formes, degrés et modes de la participation ». Le texte qui suit devait entrer dans un chapitre de la Première Partie.

On ne peut en fixer la date avec certitude. La « participation » est un des thèmes centraux de la philosophie de Louis Lavelle, que l'on retrouve dans l'ensemble de son œuvre. On peut toutefois signaler que certains textes du manuscrit datent de son cours au Collège de France de l'année 1944-1945 : « Formes et degrés de la Participation ».

Ce manuscrit n'avait pas encore été dactylographié, ni revu par l'auteur. Les quelques mots dont la lecture reste douteuse ont été indiqués entre crochets.

rieur et qui forme pour nous le non-moi et le monde que nous appelons intérieur et qui est nous-même. Cette distinction correspond à la distinction de l'objet et du sujet que l'on considère le plus souvent comme étant à la fois la donnée primitive de toute expérience et sa condition de possibilité. Mais, de ces deux termes, seule la participation est capable d'expliquer l'apparition et la corrélation.

*Le monde en tant que je me le représente
et le monde en tant qu'il m'affecte.*

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN	
FONDÉE EN 1894 PAR D. MERCIER PUBLIÉE PAR L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE	
TOME 81	QUATRIÈME SÉRIE, N° 49
FÉVRIER 1983	
SOMMAIRE	
ARTICLES	
Louis Lavelle, L'existence des deux mondes	5-36
Jean-François Courtine, De la métaphysique tragique	37-62
Henk Stegter Boudier, Le rationalisme. Remarques au sujet de la philosophie centrale des relations concrètes dans «L'être et le néant»	63-81
Stephan Strasser, Le syllogisme pratique et son importance pour les sciences humaines	82-102
ÉTUDE CRITIQUE	
Robert Franck, Encore une fois: le psychanalyste est-il ou non scientifique?	103-112
COMPTES RENDUS	
Philosophie de l'Antiquité	113-141
Épistémologie et logique	142-156
Ouvrages d'ordre général	151-166
CHRONIQUES	
Jacques Étienne, Jean-Pierre Deschamps, Chronique générale	167-187
REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONSENTEMENT DE LA FONDATION UNIVERSITAIRE BELGE	
LOUVAIN-LA-NEUVE ÉDITIONS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE	

Il y a d'abord un monde dont on peut dire qu'il est pour moi un monde donné. Il s'impose pour ainsi dire à moi du dehors, sans que je puisse récuser sa présence. De ce monde je fais moi-même partie. Et par [6] conséquent il faut dire que je suis en un certain sens donné à moi-même. Nul n'échappe sans doute à cette manière de se représenter ce qui est. Et il y a beaucoup d'êtres qui ne la dépassent jamais. En tant que le monde m'est donné et que je suis donné à moi-même, je ne fais pas encore réflexion sur ce moi à qui tout le reste est donné, car il n'est pas lui-même un donné, mais seulement ce pour quoi il y a du donné. Il reste donc inaperçu comme une sorte de condition

de possibilité de l'expérience du monde, mais qui est absente de cette expérience même. Et le propre de la philosophie transcendantale, par opposition à l'opinion commune, c'est de discerner cette condition, mais sans lui donner place dans le monde de la connaissance puisque pour elle, comme pour l'opinion commune, il n'y a de connaissance que des objets. Dans ce monde donné le moi occupe sans doute une place privilégiée ; mais c'est parce qu'il ne se contente pas d'être représenté, car à cet égard il ne se distingue pas des autres objets représentés, il est un corps semblable à tous les corps. Mais il s'en distingue parce qu'il n'y a que lui qui m'affecte et que au point même où il m'affecte il m'oblige à le considérer comme mien et à dire moi. Ici encore cette affection doit être considérée sans doute comme un état que je subis, sans que je fasse la distinction entre cet état et le moi qui le subit. Je suis moi-même mes propres états : en

dehors de ces états, je ne suis rien. Et comme ces états apparaissent tous comme inséparables du corps, je puis dire que je m'identifie moi-même avec un corps sensible.

Cependant le problème se pose de savoir pourquoi le corps qui m'affecte est en même temps un corps que je me représente et pourquoi je le situe dans un monde qui en apparence ne m'affecte pas et que je me borne à me représenter. Mais tout d'abord la liaison de la représentation et de l'affection est plus étroite qu'on ne pense. En effet l'affection a la représentation elle-même comme support : c'est ce que j'exprime en disant que c'est mon corps qui m'affecte c'est-à-dire un objet qui trouve place dans le monde où il est en relation avec tous les autres objets qui le soutiennent dans l'existence et contribuent à déterminer son état. On ne saurait concevoir un être réduit à l'affection toute pure : cette nébulosité que l'on considère comme l'aube de la conscience enveloppe déjà en elle la présence d'un monde qui me dépasse et qui m'impose sa loi, c'est-à-dire déjà la distinction de mon propre corps et de tous les autres. C'est donc par la liaison de l'affection avec la représentation que je situe ma propre existence dans le monde. Mais inversement, je ne puis concevoir une représentation pure, isolée de tout rapport avec l'affection. C'est ce [7] composé d'affection et de représentation, où ces deux éléments sont indiscernables, qui constitue la conscience que j'ai de mon propre corps. Et si dans les corps que j'appelle extérieurs la représentation paraît refouler l'affection, elle n'y parvient jamais tout à fait. C'est là comme une limite qui n'est jamais atteinte. Car tous les corps sont liés si étroitement avec mon propre corps qu'ils forment pour ainsi dire avec lui un corps unique. Je puis dire en ce sens du monde tout entier qu'il est mon corps. Aussi n'y a-t-il aucune représentation d'aucun objet, si éloigné qu'on l'imagine, qui ne m'ébranle d'une certaine manière. Et l'on peut penser que s'il ne m'affectait pas, je serais incapable aussi de me le représenter.

Il ne suffit pas de montrer que l'affection et la représentation sont toujours associées l'une à l'autre comme les deux aspects opposés de la participation, l'un par lequel je suis en rapport dans le monde avec ce qui me dépasse, l'autre par lequel je me replie pour ainsi dire sur la subjectivité de mon existence propre. J'en arrive naturellement à pousser jusqu'à la limite l'indépendance de ces deux termes, et à considérer le monde en tant qu'il n'est rien de plus qu'un spectacle

étalé devant moi et auquel je demeure en quelque manière extérieur — c'est ce qui arrive dans l'acte de la vision — et le moi en tant qu'il n'est rien de plus qu'une sorte de puissance d'être affecté et de s'affecter lui-même, une sorte de sensibilité pure détachée comme par un paradoxe de toute relation soit avec le monde, soit même avec le corps.

*Le monde en tant que spectacle
et la situation du corps dans un tel spectacle.*

Nul ne peut douter que le monde ne soit d'abord pour nous un spectacle qui nous est offert. Son essence, c'est d'être spectaculaire. C'est de se révéler à nous dans la lumière qui l'enveloppe et nous en donne en quelque sorte la présence. Aussi quand nous employons cette expression « le monde », c'est le monde de la vision dont il s'agit pour nous. La vision suppose la distance qui nous sépare de l'objet et qui nous évite de nous confondre avec lui : c'est pour cela qu'il n'est proprement rien de plus qu'une image, image qui est la représentation de la chose plutôt que la chose elle-même. Aussi, bien que le contact nous donne semble-t-il des choses une appréhension plus matérielle et en un sens plus réelle, qui le confronte et l'égalise pour ainsi dire avec ce corps qui est nôtre et qui ne cesse de nous affecter, pourtant tout contact reste pour nous obscur et ne [8] devient une connaissance que par l'éloignement qui le convertit en objet pour la vision. Le propre de la science c'est de transmuier en données visuelles les données des autres sens : et la représentation de l'aveugle c'est sans doute une visibilité abstraite à laquelle ne correspond aucune vision sensible. De ce monde de la vision j'occupe moi-même le centre. Il est une perspective que je prends sur le tout de l'être en tant précisément qu'il m'est donné. Il est donc lui-même une apparence : et son être même, c'est de m'apparaître. Il n'a de sens que par rapport à moi, mais il n'est pas moi. Il se présente toujours à moi sous la forme d'un objet, qui n'a de sens que comme corrélatif du sujet auquel il s'oppose, mais qui le perçoit. Il n'a de sens [aussi] et même d'existence que par un autre que soi ; ce que l'on peut exprimer en disant qu'il est une apparence pour cet autre. Il ne peut y avoir aucune

différence entre le sens du mot objet et le sens du mot apparence. Ils peuvent être employés indifféremment.

De ce monde, il est vrai, je fais moi-même partie. Et je suis une apparence pour moi-même. Comment en serait-il autrement s'il est vrai que le monde, c'est le tout lui-même en tant qu'il m'est donné, et s'il faut, pour exprimer ma propre limitation, que je fasse partie de ce monde ou que je sois donné à moi-même. C'est là une déduction du corps propre et qui explique pourquoi ce corps est pour moi un objet de spectacle compris dans le spectacle du monde et pourquoi en même temps il m'affecte c'est-à-dire constitue dans un tel spectacle une zone privilégiée dont j'affirme qu'elle est mienne, et que j'ai une tendance naturelle à confondre avec moi. Ainsi qu'il y ait dans mon corps un point de croisement de la subjectivité et de l'objectivité, ce n'est point un scandale, mais une suite de la participation qui m'empêche de creuser entre ces deux aspects du réel un abîme incompréhensible et impossible à combler, et [m'oblige] à les considérer comme les deux faces de l'acte premier par lequel je m'insère moi-même dans l'existence. Ainsi on peut dire que je suis donné à moi-même, c'est-à-dire que j'ai un corps dans la mesure où je ne me crée pas moi-même ce que je suis, où jusque dans mon être je subis une détermination qui me limite, où mon existence est à la fois secrète et manifestée, solitaire et pourtant en relation avec toutes les autres formes de l'existence.

Cette analyse trouve une sorte de confirmation dans le fait que le propre du corps c'est de m'affecter. Car si l'intériorité réside exclusivement dans un acte qui s'engendre lui-même, qui est cause de soi, c'est-à-dire libre, la présence du corps n'exprime rien de plus que les conditions [9] limitatives hors desquelles cet acte libre serait incapable de s'exercer. Or s'il n'y a conscience que par la liberté, et si la liberté ne peut jamais devenir un objet pour la conscience précisément parce qu'elle en est la source, on comprend que le corps en tant qu'il est mien ne se révèle à la conscience que sous la forme de l'affection, qui est dans la conscience cela même qu'elle ne peut pas produire, mais qu'elle est obligée de subir. C'est pour cela aussi que l'on ne peut envisager la conscience qu'à l'échelle de la participation — elle en est la mise en œuvre —, qu'il y a toujours en elle une dualité, et que les empiristes ne peuvent pas la détacher de son rapport avec le corps, — auquel ils la subordonnent, — mais sans apercevoir que cette liaison avec le corps n'est rien de plus que l'expression d'un acte

plus profond par lequel mon existence est posée comme déterminante et comme déterminée, comme créante et comme créée.

*Le spectacle du monde en tant qu'il se réalise
dans l'espace et dans le temps.*

C'est un fait que le monde en tant qu'il nous est donné est un monde qui s'offre à nous dans l'espace et dans le temps. On sent bien que c'est de leur nature et de leur rapport que dépend l'intelligibilité du monde et la signification de notre vie. Mais tantôt on les considère comme des caractères qui sont inséparables de notre expérience et qu'il faut se borner à observer, tantôt on en fait les conditions *a priori* d'une telle expérience, mais sans nous dire pourquoi elles sont deux et pourquoi il faut qu'elles affectent précisément la forme de l'espace et du temps. On ne résout rien en disant qu'elles expriment la possibilité même du sens externe et du sens interne. Car la question est encore de savoir pourquoi il existe ces deux « sens » différents et pourquoi ils ne peuvent se constituer autrement que par le moyen de l'espace et du temps. L'apriorisme transcendantal n'est donc qu'une transposition de l'empirisme, un empirisme qui se pense au lieu de se constater. Mais que nous vivions dans l'espace et dans le temps, c'est un fait qui ne peut être pour nous que fortuit, de telle sorte que l'on peut imaginer sans contradiction des êtres qui ne seraient point assujettis à vivre dans l'espace et dans le temps, ou qui vivraient dans un espace et un temps différents des nôtres, ou dont l'expérience serait appréhendée par des formes de connaissance différentes de l'espace et du temps et dont nous n'avons nous-même aucune idée. Si on objecte qu'ici notre imagination [10] reste court, on répond que c'est parce que tout ce que nous voyons, nous le voyons nous-même dans un espace et dans un temps qui sont caractéristiques de notre nature mais qui ne nous permettent pas de préjuger de l'expérience d'autres êtres très différents de nous. On allègue encore la possibilité d'introduire des modifications dans notre représentation classique de l'espace et du temps, qui nous montrent suffisamment qu'elle est dépourvue elle-même de tout caractère de nécessité. Mais ces observations sont peu convaincantes : car la première nous laisse tout supposer, mais d'une manière simplement verbale, et faute d'examiner sans doute comment l'espace et le

temps sont liés aux démarches mêmes par lesquelles les choses se constituent. Et la seconde met simplement en jeu la possibilité que nous avons de figurer d'une manière abstraite les relations spatiales et temporelles de telle sorte que si l'abstrait est toujours pour nous l'inachevé, nous imaginons qu'il pourrait s'achever dans une autre expérience que notre expérience sensible, sans que nous nous demandions jamais si cette abstraction n'est pas inséparable du sensible dont on la tire et ne perd pas toute signification dès qu'on l'en détache.

Cependant, si on admet que l'expérience initiale à laquelle la réalité du monde que nous percevons est suspendue, c'est l'expérience de la participation, il n'est pas difficile de montrer que la condition même de sa possibilité, c'est que le monde nous apparaisse dans l'espace et dans le temps. Et il y a une genèse de l'espace et du temps qui est inséparable de la participation en exercice. Tout ce qui dans la participation déborde son opération actuelle doit lui apparaître sous la forme d'une extériorité dont on voit bien qu'elle n'a de sens que par rapport à nous, qui par conséquent est le cadre de la phénoménalité, mais qui est telle que son essence c'est l'extériorité même, de telle sorte qu'elle se manifeste en même temps comme extériorité par rapport à nous et comme une diversité infinie de parties toutes extérieures les unes par rapport aux autres. Tels sont les caractères qui appartiennent en effet à l'espace. Mais de même que l'espace exprime dans la participation ce qui la déborde, mais dont elle est inséparable, et ne cesse par conséquent de lui être donné, le temps exprime dans la participation elle-même son opération en tant qu'elle est limitée, mais qu'elle peut être indéfiniment poursuivie. Dans l'espace, c'est le monde tout entier qui nous est présent, mais en tant qu'il nous est donné et non point en tant que nous nous le donnons, bien que nous ne puissions pas faire autrement pour en avoir conscience que de nous le donner encore, mais seulement comme représentation ou [11] comme phénomène. Dans le temps, l'acte qui s'accomplit, c'est l'acte même qui nous fait être, dans sa liaison à chaque instant avec la totalité du monde donné mais en tant qu'un tel acte est capable de recevoir lui-même du dedans un développement infini par lequel il reste toujours adhérent à l'absolu, bien qu'il ne parvienne jamais à l'égaliser.

De là on déduit facilement l'impossibilité de séparer le temps de l'espace, leur double infinité qui n'exprime rien de plus que l'adhérence de la participation à l'absolu qui ne cesse de lui demeurer pré-

sent, bien qu'il soit contradictoire d'imaginer qu'elle puisse jamais réussir à l'embrasser, leur double divisibilité à l'infini qui n'exprime rien de plus que l'impossibilité de considérer comme une partie de l'espace et du temps soit le point, soit l'instant, c'est-à-dire le centre de perspective à partir duquel se définit pour nous soit cet horizon où l'espace ne cesse d'être enveloppé, soit cette opposition et cette conversion de l'avenir et du passé où le temps ne cesse d'être engendré. Mais dans le monde de l'expérience la liaison de l'espace et du temps apparaît d'une manière particulièrement saisissante sous la forme du mouvement, non pas que l'on puisse se contenter de dire comme on le fait souvent que le mouvement est la synthèse de l'espace et du temps : car il serait plus vraisemblable que l'espace et le temps fussent l'effet d'une analyse du mouvement. C'est que le mouvement traduit dans le langage de l'objectivité l'impossibilité où nous sommes de réduire le moi à un corps qui occuperait dans le monde une place déterminée et se trouverait exclu de toutes les autres. Ce serait détacher le relatif de l'absolu et lui conférer à lui-même une sorte d'absoluité. Il faut donc que chaque corps qui se trouve dans un lieu déterminé apparaisse comme étant en droit capable d'occuper tous les lieux. Et même on peut dire qu'il les occupe en fait s'il est vrai que le lieu lui-même est relatif, que tout corps peut être dit tantôt en mouvement et tantôt en repos selon le repère que l'on adopte, et que tout point peut être tour à tour par rapport à tous les autres points centre de repérage et objet repéré. Ajoutons que ce n'est pas seulement la liaison de l'espace et du temps que je réalise dans le mouvement, mais encore la liaison de l'objectivité et de la subjectivité s'il est vrai que le mouvement suppose toujours un objet, mais dont l'identité à travers ses positions successives n'est rien sinon dans la mémoire d'un sujet. Enfin on peut dire que la diversité des espèces de mouvement, leur différence de direction, de sens et de vitesse ne peuvent recevoir une interprétation que de leur rapport avec le sujet qui les contemple et qui cherche une certaine proportion entre la propre situation qu'il occupe dans l'univers spatio-temporel et la situation qu'y occupent tous les autres corps.

[12]

Le monde toujours renaissant.

Il suffit d'admettre que le monde du spectacle ou le monde des phénomènes est corrélatif de l'acte de participation en tant que, au moment même où il se pose, il se trouve toujours débordé par le tout de l'être, qui lui est présent sans qu'il parvienne à l'égaliser, pour que ce monde non seulement soit dans l'espace et dans le temps, mais qu'il soit lui-même infini à la fois dans l'espace et dans le temps. En effet supposer que ce monde est fini soit dans l'espace soit dans le temps, c'est supposer du même coup qu'il peut être embrassé par l'existence finie qui viendrait se confondre avec lui, de telle sorte que d'une part mon indépendance à l'égard du monde serait abolie, c'est-à-dire mon existence indépendante, qu'il n'y aurait plus de monde qui lui serait proprement donné, c'est-à-dire qu'il n'y aurait plus pour elle de monde, ou encore que la distinction entre l'intellect et le vouloir qui est constitutive de ma conscience s'évanouirait puisque la représentation en tant qu'elle est achevée viendrait enfermer la volonté dans les mêmes limites sans qu'il lui fût possible de rester en-deçà ni de passer au-delà. Cette double infinité du temps et de l'espace n'exprime rien de plus que ce que Kant considérait comme leur caractère *a priori*, c'est-à-dire inséparable de l'essence du sujet comme tel, ou comme les conditions sans lesquelles l'expérience ne pourrait pas être pensée, et ce que nous considérons dans la langue qui nous est propre comme les moyens de la participation engendrés par son acte même dès qu'il commence à s'exercer. Il est donc absurde [de penser] qu'il puisse y avoir n'importe où, aussi loin qu'on l'imagine, une limite de l'espace ou du temps, puisque le moi les oblige toujours à renaître, non pas seulement pour se situer lui-même en un point ou en un instant déterminés, mais pour exprimer sa propre inadéquation à l'égard d'un tout avec lequel il ne pourrait pas se confondre sans disparaître. Telle est la raison pour laquelle on ne peut imaginer ni un bord de l'univers au-delà duquel les Anciens se demandaient si on peut encore étendre le bras, et que les modernes eux-mêmes espèrent éviter en disant de l'univers qu'il est fini, mais pourtant illimité, ni un commencement ou une fin du temps, qui en imposant une clôture au monde des phénomènes interrompraient sur un point ou sur un autre le jeu de

la participation dont il faut dire qu'aucun de ses modes n'est possible s'il n'y a pas une infinité d'autres modes qui le précèdent et qui le suivent. Le monde est donc pour moi toujours nouveau : je le recrée sans cesse pour être, il dérive de ma seule inscription dans l'absolu, et il exprime toujours si l'on [13] peut dire l'intervalle qui m'en sépare, la nature et la valeur de l'acte par lequel j'en participe. De là ces deux conséquences : tout d'abord que s'il n'y a qu'un monde, c'est parce qu'il y a des conditions de la participation communes à tout être fini en général, de telle sorte qu'il y a aussi une convergence de toutes les perspectives que tous les êtres individuels sont capables de prendre sur l'absolu, ensuite que ce monde lui-même, en tant qu'il est un monde de phénomènes est un monde toujours évanouissant et toujours renaissant, solidaire de toutes les consciences auxquelles il apparaît, et qui ne cessent de l'appeler à l'être et de le replonger dans le néant dès qu'il a rempli son rôle qui est de servir leur propre développement.

Mais pour confirmer que c'est bien là la signification du monde, qu'il n'est rien de plus que l'ensemble des données évoquées dans l'Être par l'acte de participation et qui mesure pour ainsi dire son propre niveau, on observera encore : 1° que si la participation par une sorte de contradiction devenait tout à coup parfaite, ou si elle venait se changer en une pure union avec l'Acte pur dont elle procède, alors on verrait la réalité du monde reculer par degrés et à la limite s'évanouir. C'est ce qui arrive dans la participation religieuse où l'on ne parle que de se retirer du monde, et dans la conception que l'on se fait de l'immortalité, où il semble que le monde lui-même est devenu inutile. Cependant il faut être prudent, la participation n'est jamais totale ; et il est difficile de concevoir qu'un monde de l'imagination ne vienne pas suppléer le monde de la perception partout où subsiste une conscience personnelle qui se distingue du tout de l'être et projette sur lui la représentation de ses propres limites. 2° Loin de dire pourtant qu'à mesure que ces limites s'éloignent notre représentation du monde s'appauvrit, il faut dire au contraire qu'elle acquiert de plus en plus de richesse et de délicatesse. Elle exprime la valeur de toutes les opérations intérieures que nous sommes capables d'accomplir et s'étale dans un spectacle que le monde nous donne et qui est de plus en plus subtil et de plus en plus varié. Ce n'est qu'à la limite que le monde peut être aboli par le progrès de la participation, mais cette limite n'est jamais atteinte. Aussi longtemps que le progrès de la participation se

poursuit, le monde continue à s'épanouir. Mais il acquiert en même temps de plus en plus de transparence. Chacune des données qu'il nous offre, au lieu d'être un obstacle qui limite notre activité, donne une forme déterminée à chacune de ses opérations et la réalise en l'immobilisant. Ainsi le propre de la théorie de la connaissance c'est de montrer non pas seulement comment la matière sensible est [14] enveloppée dans une synthèse verbale, mais comment il y a une correspondance rigoureuse entre les qualités des choses et les actes qui les appréhendent.

Les relations des phénomènes entre eux et avec moi.

Il est évident que le monde qui est devant moi et que j'appelle un monde donné ou un monde spectacle ne peut être pour moi que décrit. Et j'ai sans doute l'ambition de le construire et non pas seulement de le décrire, mais une telle ambition ne peut pas être satisfaite précisément parce qu'un tel monde exprime dans l'Être cela même qui me dépasse et qui garde pourtant du rapport à moi. Mais c'est dans ce rapport avec moi qu'un tel monde reçoit ce caractère de subjectivité qui lui est propre et qui fait précisément qu'il est pour moi un monde sensible. Dès lors il arrivera par une sorte de paradoxe que c'est en tant que le monde m'est donné qu'il est considéré comme n'ayant d'existence que pour moi, et que c'est au contraire en tant que je le pense par une opération qui dépend de moi seul que je le détache de moi pour l'atteindre dans sa propre réalité. De là la supériorité qui a toujours été accordée à la raison sur les sens en ce qui concerne la valeur de la connaissance et qui provient non pas seulement du caractère universel de la raison par opposition au caractère individuel de l'expérience sensible, mais encore de ce sentiment très profond que l'être ne peut être appréhendé que dans un acte avec lequel il s'identifie et jamais dans une donnée qui le limite et qui n'est une donnée que pour un autre, c'est-à-dire un phénomène.

Seulement pour qu'une donnée soit possible même comme donnée, il faut pourtant qu'il y ait un certain acte qui se la donne, et qui éprouve ses propres limites au moment même où elle surgit. De telle sorte qu'une donnée pure est impensable : il y a toujours si l'on peut dire rencontre d'un acte et d'une donnée (nous [trouvons] ici une fois

de plus une application de cette théorie des contraires qui nous oblige à les poser comme corrélatifs l'un par rapport à l'autre, bien qu'il y en ait un qui possède toujours la prééminence et qui constitue la condition positive dont l'autre exprime seulement la négation ou la limitation). Dès lors le monde sensible n'a de sens que par rapport à l'activité même d'un sujet qui l'appréhende et qui trouve en lui à la fois un objet et une barrière. De là résultent non pas seulement son caractère phénoménal, mais encore son unité phénoménale, puisque bien que les phénomènes soient pour nous tous différents et toujours nouveaux, pourtant c'est le même sujet [15] qui les perçoit, et qui doit être le même pour percevoir leur différence et leur nouveauté. Il y a une unité du monde qui est pour ainsi dire verticale, c'est l'unité de la conscience qui le surplombe et qui enveloppe toutes les formes d'existence qu'il nous révèle tour à tour. Mais cette unité verticale est corrélatrice d'une autre unité, horizontale celle-là, et par laquelle ces formes d'existence apparaissent comme s'appelant et s'ordonnant les unes les autres selon un ensemble de relations par lesquelles l'unité de la pensée trouve une expression dans l'unité de la représentation ou de l'objet. De plus cette impossibilité pour aucune forme d'existence de se suffire, cette exigence pour elle d'évoquer toutes les autres pour la soutenir exprime l'unité indivisible de la participation qui fait qu'il n'y a rien de fini qui puisse apparaître dans le monde sans faire apparaître du même coup l'infini de tous les finis, mais de telle manière que l'espace et le temps expriment l'ordre de leur apparition, en composant toujours les initiatives de la liberté avec les déterminations qu'elles supposent ou qu'elles produisent. Et l'on pourrait dire d'une manière générale que pour que le monde sensible ait un caractère d'unité, il faut que tous les phénomènes exercent les uns sur les autres une action de proximité (les rapports de proximité étant fondés sur la parenté de leurs déterminations en tant qu'elles se limitent mutuellement) et une action de réciprocité (qui trouve une expression dans l'espace par la cohésion du monde à chaque instant et dans le temps par la solidarité des deux notions de cause et de fin).

Comme le propre de la conscience c'est de décrire le rapport des choses avec moi, le propre de la connaissance c'est de décrire les rapports des choses entre elles. Mais ces deux sortes de rapports sont plus étroitement liés qu'on ne pense. Je ne puis par aucun moyen dépasser l'expérience du monde sensible, c'est-à-dire l'expérience du monde

tel qu'il est donné à une conscience. Ce sont les sens qui directement ou indirectement doivent vérifier toutes les corrélations que je puis établir entre les phénomènes. C'est sur les phénomènes sensibles que la conscience me donne prise et me permet d'agir. Lorsque je crois dépasser l'usage des sens, prolonger ou multiplier leur portée, c'est encore à eux que j'ai recours pour saisir ce nouveau visage que le monde semble tout à coup recevoir. Car il n'est pas étonnant que le monde change d'aspect en réalité et non pas seulement en apparence (puisque toute sa réalité réside dans l'apparence même qu'il se donne) chaque fois que je change la perspective selon laquelle je le considère. Et le monde tel qu'il se découvre au savant grâce à l'emploi des instruments est en un sens le produit de cet [16] emploi : si l'on fait état par exemple du rôle privilégié que jouent les instruments d'optique dans la représentation que nous nous faisons aujourd'hui du monde réel, rien ne nous prouve que le monde ne soit pas l'effet d'un jeu très complexe de réflexions et de réfractions.

L'essentiel, c'est de ne point méconnaître que la science aussi poussée qu'on la suppose ne dépassera jamais le monde des apparences. Elle fera surgir indéfiniment de nouvelles apparences qui donneront à sa représentation de plus en plus de délicatesse et à son action de plus en plus d'efficacité. Elle n'appréhende les différents aspects du réel que dans leur relation avec nous et dans leurs relations mutuelles ; et cette recherche est elle-même susceptible d'un progrès indéfini, c'est-à-dire qu'elle ne peut jamais rien nous révéler ni sur l'origine des choses, ni sur leur destination. Ici et là elle aura toujours affaire à des relations nouvelles engendrées par la participation elle-même, considérée précisément dans son inadéquation essentielle, c'est-à-dire dans les données qui la limitent et qui lui répondent, aussi longtemps qu'elle continue à s'exercer. Elle n'a de regard que pour l'être en tant qu'il apparaît à quelqu'un, et non point en tant qu'il est intérieur à soi. Sans ce quelqu'un à qui le monde apparaît, il n'y aurait pas de monde. La science réduit le monde au phénomène, elle en fait un objet, mais un objet qui ne peut subsister par lui-même, dont elle fait un réseau de relations et qui est incapable de porter en lui-même sa propre signification.

L'unité abstraite du monde.

Cependant on pourrait concevoir que ces relations entre toutes les formes objectives de l'existence fussent toujours des relations particulières, c'est-à-dire unissant toujours, en tel lieu de l'espace et en tel instant du temps, tel phénomène à tel autre sans présenter jamais aucun caractère de généralité. Pourtant s'il en était ainsi on concevrait à peine qu'il y eût un monde : l'idée même de relation disparaîtrait. Une juxtaposition ou une succession toujours nouvelles de points et d'instantanés constitue une diversité idéale ou une diversité possible, à laquelle il manque non seulement la réalité qui les remplit, mais encore l'opération même qui les lie. Cette opération vient de l'esprit et témoigne de son unité. La difficulté est simplement de savoir comment elle surmonte la diversité spatio-temporelle. Or on peut dire que l'espace et le temps constituent indivisiblement la double forme de la diversité et de l'unité non seulement comme il est évident parce que l'espace crée un intervalle entre les choses [17] que le temps nous permet d'abolir, mais encore parce que la fonction spatialisante et la fonction temporalisante, en tant qu'elles mettent en œuvre l'acte même de la participation, engendrent simultanément la diversité et l'unité du monde. Et tout d'abord elles définissent l'intervalle qui nous sépare de l'être pur et qui fait que le monde s'offre nécessairement à nous comme un monde donné, mais un monde qui en tant qu'il est la négation de l'unité de l'esprit est un monde de données à la fois extérieures à nous et extérieures les unes aux autres, c'est-à-dire présentes à la fois dans l'espace, et comme un monde que nous nous donnons à nous-même, mais par une suite d'échelons, qui constituent à la fois son propre devenir et le devenir de notre conscience, c'est-à-dire qui s'ordonnent dans le temps. Or l'espace et le temps par leur distinction et par leur liaison forment les conditions mêmes de l'apparition d'un univers phénoménal composé d'objets particuliers dont l'essence est caractérisée à la fois par le *hic* et par le *nunc*, qui sont assujettis à être pour nous toujours présents, sans quoi ils n'auraient pour nous aucun caractère de réalité, et toujours changeants, sans quoi leur réalité serait celle d'un absolu. C'est donc l'espace et le temps qui fondent la diversité concrète du monde, mais ils fondent en même temps son uni-

té : car l'espace et le temps ne sont rien de plus que des pensées qui donnent sans doute à chacune de leurs déterminations une situation d'instant ou de lieu, mais qui résident eux-mêmes dans des schèmes de juxtaposition et de succession toujours renaissants et susceptibles par suite d'être indéfiniment répétés. Il est même curieux que la forme la plus simple de la causalité à savoir la causalité mécanique telle qu'elle a été définie par Descartes réside précisément dans cette alliance de la juxtaposition et de la succession qui fait qu'un corps agit toujours sur un autre à la fois dans l'instant et au contact : un tel mode d'action présente un caractère d'absolue généralité ; il peut être transporté en tous les lieux et en tous les points de l'espace, partout où l'esprit porte avec lui la spatialité et la temporalité comme les moyens de la participation et il ne reçoit de formes particulières que de ce qui dans le réel est irréductible au temps et à l'espace, exprime sa matérialité et par conséquent résiste à l'opération de l'esprit comme l'existant au connaissant. Aussi est-il bien remarquable qu'une loi scientifique ne retient du phénomène que ce schème spatio-temporel qui s'appliquera toujours à des existences individuelles différenciées et dont il serait facile de montrer que là où il se dépouille de toute relation avec l'intuition sensible, il se convertit nécessairement en un nombre.

[18]

Ainsi, la richesse infinie du monde ne peut être appréhendée par l'unité de l'esprit que grâce à l'intermédiaire de formules abstraites dont on voit bien, malgré le préjugé qu'elles tendent souvent à créer, qu'au lieu de représenter l'essence du réel, elles nous en éloignent plutôt et témoignent seulement de l'effort que nous faisons pour lui substituer un ensemble de constructions de notre entendement. Mais ces constructions n'ont de sens qu'à l'égard du sensible qui les suggère à la fois et qui les vérifie. Cependant elles ont un autre intérêt encore : non seulement elles nous donnent l'illusion en agissant sur les nombres d'agir sur les choses, mais encore elles nous donnent en effet les moyens de régler toute action que la volonté exerce sur les choses. C'est pour cela que la science et la technique sont inséparables.

On pourra être frappé de voir que dans cette réduction de la diversité infinie des phénomènes à l'identité abstraite de la loi, le monde tend lui-même à disparaître. Cet acosmisme semble être la fin dernière de toute explication, comme l'observent également Meyerson et Lalande. Il semble que le monde soit une sorte de scandale que le propre

de la connaissance est d'abolir. Une telle inflexion apparaît déjà dans le mot « réduire » par lequel le savant traduit peut-être l'opération fondamentale de la méthode qu'il emploie. Cependant ce n'est là qu'une limite, mais qui nous montre assez clairement que le savant ne sort pas du monde des phénomènes, que ce monde il tente de s'en emparer ou d'en devenir maître comme le voulait Descartes à la fois par la pensée et par l'action, mais sans pénétrer jamais jusqu'à son intériorité et à sa signification. Ainsi la science nous enferme dans un monde qui est un monde de manifestations : elle le pense, mais à la manière d'un objet dont elle cherche à faire un concept, elle le modifie, mais par une action purement extérieure. Elle ne se demande pas comment se forme cette manifestation, ni s'il y a un être qu'elle manifeste, ni s'il a du rapport avec cet être qui se saisit lui-même comme être, sans lequel il n'y aurait pas de monde manifesté, et qui est notre être propre. Toute question sur l'origine du monde, sur sa destinée, sur la signification de l'existence est exclue de la science. Car le savant se maintient à l'intérieur du monde des phénomènes, où aucune de ces questions ne peut être résolue ni même posée s'il est vrai qu'elles engagent les conditions d'apparition du temps et de la phénoménalité elle-même. C'est que ces problèmes nous obligent à pénétrer dans un autre monde, dont la science se refuse volontairement l'accès, qui n'est pas un monde de manifestations ou de phénomènes, bien qu'il en soit la condition, qui, à l'égard de l'expérience de la [19] participation, constitue son autre face et qu'il faut tenter maintenant de décrire.

Ontologie active et affective.

Si le monde donné est un monde purement phénoménal, c'est-à-dire constitué par des objets qui m'apparaissent dans le temps et dans l'espace, il est évident qu'il y a un autre monde qui n'est pas un monde d'apparences et d'objets et qui se révèle à nous en même temps que l'autre et dans le même acte de participation. Car si le monde des apparences ou des objets exprime dans la participation ce qui surpasse son opération et lui est par conséquent apporté du dehors comme une donnée qui s'impose à elle, mais n'a de sens que pour elle et par rapport à elle, inversement cette opération en tant que nous l'accomplissons est intérieure à l'être lui-même : elle nous donne l'être

par son accomplissement même, un être que nous ne pouvons pas récuser, que nous nous donnons pour ainsi dire à nous-même et dont nous voyons bien qu'il n'est le phénomène de rien. C'est parce qu'il puise dans l'absolu le pouvoir de s'exercer qu'il constitue ou mieux encore qu'il effectue l'absolu de nous-même.

Toute la métaphysique se trouve compromise par une double erreur : la première est celle qui consiste à considérer toujours l'être sous la forme d'un objet, — ce qui n'est pas tout à fait sans raison puisque d'une part l'objet semble s'imposer à nous malgré nous, de telle sorte que tous les efforts que l'on a pu faire pour le réduire à un état subjectif de la conscience se sont heurtés à une résistance invincible du sens commun, et que d'autre part lorsque l'on considère le développement de l'acte intellectuel et de l'acte volontaire, il semble qu'ils n'expriment rien de plus qu'une virtualité qui ne s'actualise que dans la possession d'un objet. — Pourtant le mot objet et le mot phénomène ont le même sens : il n'y a d'objet que corrélativement à un sujet qui s'en distingue, mais le met en rapport avec lui, de telle sorte qu'il ne peut que lui apparaître. Il y a donc une véritable contradiction à imaginer qu'il y ait un objet en soi. Et l'on ne gagne rien en substituant la chose à l'objet, sinon de donner à la chose plus d'indétermination, bien qu'il faille pourtant que ce soit nous qui la posions, comme l'objet d'une expérience idéale. Mais toute expérience est assujettie à la même condition qui est de mettre un objet en rapport avec moi c'est-à-dire de le transformer en phénomène. Le mot intuition représente un effort désespéré pour vaincre cette impossibilité. Mais [20] l'identité de l'opération et de son objet est inintelligible si l'objet n'est pas l'opération elle-même, c'est-à-dire précisément s'évanouit en tant qu'objet. Mais alors nous retombons sur une seconde difficulté. Car si on n'accepte pas cette objection pourtant si commune qu'il n'y a pas d'autre appréhension de l'opération que celle qui la convertit en objet, si on consent à reconnaître que la conscience pourrait être à elle-même sa propre lumière, bien que cette lumière se projetât encore sur un objet extérieur et dont elle nous donnerait précisément la représentation, alors cette opération nous permettrait de saisir l'être lui-même, en tant qu'il est nôtre et non plus du dehors comme une chose, mais du dedans dans sa propre genèse. Il suffit maintenant de réfléchir sur les conditions qui nous permettent de saisir l'être en tant qu'être pour voir que nous ne pouvons pas le saisir autrement que comme un acte

que nous accomplissons. La genèse de l'être, c'est donc l'être même et non point l'effet qu'elle produit, qui n'est qu'un spectacle dont on se détache et qui ne peut être qu'un spectacle pour un autre. Cependant, c'est là une évidence à laquelle nous ne cessons de résister tant il est vrai que nous ne pouvons pas dissocier l'être de l'objectivité. De là cette interprétation en réalité si étrange de l'existence du sujet qu'elle est une existence purement formelle, c'est-à-dire telle qu'il faut voir en elle la condition d'existence de l'objet représenté, sans que nous puissions la transformer elle-même en objet. Mais la transformer en objet, ce serait l'anéantir. Et comment ne pas voir que loin de lui ajouter alors le caractère ontologique qui lui manque, nous le lui retirons au contraire, sans pouvoir éviter de la phénoménaliser ? Ce que l'on avoue en effet, mais en cédant encore au préjugé qui nous fait espérer qu'on pourrait cependant en faire un objet non phénoménal. Tant il y a de difficulté pour nous, comme l'ont observé avec profondeur Platon et Descartes, à imaginer l'être autrement que sur le modèle fourni par l'expérience sensible, c'est-à-dire sur le modèle du phénomène. Ce qui paraît pourtant justifier la réduction de l'existence du sujet à une existence purement formelle, c'est que cette existence n'est jamais une existence séparée, c'est qu'elle est toujours inséparable d'un objet qu'elle appréhende dans une expérience sans laquelle elle resterait à l'état de possibilité pure. Mais c'est là seulement l'expression du double aspect qui est inséparable de l'acte de participation. Et rien ne peut nous permettre de rabaisser son aspect proprement positif, et de lui dénier l'existence réelle afin de l'attribuer seulement à son aspect négatif qui n'en est que la limitation ou que l'ombre.

[21]

Il n'y a pas d'ontologie de l'objet et l'expression : *objet absolu* n'a aucun sens. Car tout objet n'existe que pour quelqu'un qui, en le posant par rapport à soi, se pose lui-même comme soi. Mais cette position de l'être comme soi est une position ontologique : l'être est dans un acte et non pas dans une chose. Ce qui équivaut à dire qu'il y a identité entre être et se faire. D'où l'on peut dériver aussitôt [la conséquence] qu'il n'y a pas d'autre intuition de l'existence que de l'existence même du moi, et que dans l'acte même qui l'accomplit il serait contradictoire de le regarder comme le phénomène d'autre chose. C'est donc l'exercice de la liberté qui nous inscrit pour ainsi dire dans l'existence, loin que l'on puisse demander du moi posé d'abord s'il est

libre ou s'il ne l'est pas. Mais comment le poserait-on alors autrement que comme un objet : la faculté d'être libre et la faculté d'être moi lui seraient retirées du même coup. Et ce qui prouve en un sens que l'existence, le moi et la liberté se confondent, c'est que la liberté ne peut être définie que comme étant à chaque instant le premier commencement de moi-même, l'acte par lequel je me pose comme moi existant et avant lequel il ne peut rien y avoir qui mérite ce nom. Sans doute nul ne peut nier qu'il y ait des conditions sans lesquelles la liberté ne pourrait pas entrer en jeu, qu'elle est un pouvoir dont je dispose et dont il faut chercher l'origine, mais qui loin d'être moi avant que je l'actualise n'est mien que par cette actualisation même. Nul ne peut contester que la liberté, s'il y croit, ne soit créatrice ou mieux encore constitutive du moi lui-même ; mais s'il n'y croit pas, il n'y a rien pour lui qui mérite le nom de moi ; il est spectateur de ses états qui ne lui appartiennent pas plus que les états du monde. Et encore faudrait-il chercher si, dans l'acte même par lequel il se pose comme spectateur distinct du spectacle qu'il a de lui-même, sa liberté ne se trouve pas engagée.

Mais la liberté ne possède point la toute-puissance : elle dispose seulement du consentement et du refus, du oui ou du non ; en tant que telle, elle est inséparable d'une limitation qui l'affecte. Et c'est dans la mesure où elle est liée à l'affection qu'elle a conscience d'elle-même. On peut aller plus loin et dire de l'affection qu'elle n'exprime rien de plus que les oscillations de l'acte libre, qu'elle varie sans cesse avec elles. Les choses ou les êtres qui m'entourent ne sont que les moyens par lesquels je ne cesse moi-même de m'épanouir ou de me contraindre et de me blesser. On comprend bien que dans cette conscience des rapports entre la liberté et l'affection, qui est la conscience que j'ai de moi-même, je puisse perdre de vue la liberté, précisément parce que de son exercice pur elle ne laisse [22] aucune trace, et ne retenir que l'affection, précisément parce qu'elle s'impose à moi malgré moi, et m'oblige à dire moi dès qu'elle rencontre un objet qui sert son développement ou qui le borne. Pourtant on peut se demander si l'affection elle-même, que l'on considère presque toujours comme le plus bas degré de l'existence, pourrait subsister sans la liberté dont elle paraît la négation : mais si la négation est toujours une démarche seconde n'est-ce pas dire qu'elle se réfère à la liberté à la fois parce qu'elle la suppose et parce qu'elle l'appelle, ce qui est vrai

déjà sans doute même pour les êtres les plus simples et dont on pense que la vie se réduit à l'affection toute pure. Cela montre bien qu'il y a dans l'affection un caractère ontologique, qu'elle n'appartient d'aucune manière à l'ordre de la phénoménalité, de telle sorte qu'il ne faut pas [oublier] que la douleur comme la joie n'ont de signification et même ne sont possibles que parce que notre être tout entier s'y trouve engagé. Il ne faut pas oublier non plus que l'affection a été souvent considérée comme la marque de la valeur, et même comme constituant l'essence de la valeur. Or la valeur, c'est sans doute la rencontre même de l'être en tant que je le veux comme mien : on la considère souvent comme étant au-delà de l'existence, bien qu'il soit plus juste sans doute de la définir comme le sommet de l'existence, c'est-à-dire l'existence elle-même en tant que je la juge digne d'être vécue et que je la poursuis comme telle. Aussi les événements de ma vie, ceux qui comptent pour moi et que je ne puis en aucune manière rejeter hors de moi, ce sont les événements affectifs, bien qu'ils ne puissent pas me suffire et qu'ils doivent toujours être mis en rapport avec la liberté dont ils définissent les succès et les échecs. C'est ce rapport en moi de la liberté et de l'affection qui donne son objet à l'ontologie de mon être fini, et de son progrès indéfini. De là cette ontologie pourra s'épanouir de manière à embrasser tous les êtres finis dans leurs rapports entre eux et avec moi, et avec l'être absolu dont ils participent. De cet être absolu qui est un acte sans limitation l'affection sans doute doit être exclue, bien que l'affection mesure précisément tous les degrés de notre participation, et que les affections positives étant les signes dans la participation elle-même de ses acquisitions et les affections négatives, de ses déficiences, nous puissions par métaphore et dans un langage humain attribuer à cet être absolu, en les poussant jusqu'à la limite, toutes les affections où notre activité se dilate, bien qu'à proprement parler il n'en soit pas le sujet mais seulement la source.

On ne s'étonnera pas de ce caractère ontologique que l'on accorde à l'affection elle-même et qui peut paraître un paradoxe théorique, précisément [23] parce que le propre de la théorie c'est de réduire l'être à une représentation, mais dont l'expérience de la vie nous donne une confirmation pratique en reléguant comme il convient la représentation dans le monde de la phénoménalité, c'est-à-dire de l'existence par son rapport à moi et non pas de l'existence en soi. Mais cette analyse est destinée avant tout à montrer qu'il ne peut y avoir pour

moi [d'inscription] dans l'être que par la découverte d'un être qui est le mien et même qui est moi. Et l'ontologie prise dans toute sa généralité ne peut pas être considérée comme une extension ou une extrapolation de l'existence qui m'est ainsi révélée à l'existence d'un tout hypothétique et dont je ne sais rien. Car si l'expérience primitive du moi est une expérience de participation, et si elle consiste comme nous venons de le montrer dans la relation de la liberté et de l'affection, l'analyse de la liberté nous montre qu'elle est inséparable de l'acte pur en tant qu'elle y puise le pouvoir qu'elle a de s'exercer, de même que l'analyse de l'affection nous a montré qu'elle est inséparable de certaines existences qu'elle subit, mais avec lesquelles elle communique et dont elle seule peut nous découvrir l'intériorité propre et l'altérité spirituelle. Ajoutons encore que les objections qui viennent naturellement à l'esprit contre cette activité dont on veut qu'elle échappe à la connaissance, contre cette affectivité que l'on considère comme une forme confuse de la représentation, fortifient au lieu de l'affaiblir l'idée de cette ontologie active et affective que nous défendons : car au sens strict il n'y a connaissance que de ce qui est hors de soi, c'est-à-dire de l'objet ; il semble donc que l'on puisse en droit tout connaître à l'exception de soi. C'est qu'on ne connaît que par représentation, de telle sorte que toute représentation phénoménalise et conceptualise l'existence. Et s'il n'y a pas connaissance de soi, c'est parce que ce soi dont je dis qu'il est moi est précisément une existence qui est au-delà de toute représentation et de toute connaissance, bien qu'elle en soit la condition dès qu'on examine son rapport avec tout ce qui la dépasse. Mais ces observations suffisent à justifier la contradiction que l'on établit presque toujours entre l'être et le connaître. Loin de dire que le connaître a pour objet l'être, il faudrait dire plutôt que le connaître tendrait à nous éloigner de l'être, s'il n'y avait pas encore un être du connaître, qui fait que nous ne pouvons pas abandonner le sol même de l'être, ce qui fournit déjà une première réconciliation entre l'être et le connaître. Mais si l'on réfléchit à l'univocité même de l'Être et à l'impossibilité où nous sommes de séparer l'être de la participation de l'être dont il participe, alors nous pourrions dire à la fois qu'il y a une intuition de l'existence, qui est la [24] conscience elle-même, qui ne fait qu'un avec l'existence du moi (puisque autrement celle-ci s'abolit) et que cette intuition de notre existence, loin de se distinguer de la connaissance du monde et de s'y opposer, non seulement la produit, mais encore se confond en elle, puisque c'est la pers-

pective que j'ai sur le tout de l'Être qui constitue en quelque sorte l'être qui m'est propre.

Défense contre le réalisme psychologique.

L'important c'est de reconnaître qu'il y a un monde qui n'est pas un monde d'objets ou de phénomènes, c'est-à-dire qui n'a de sens que pour moi, mais un monde qui au point où je l'assume constitue la rencontre du moi et de l'être dans un être qui précisément est le mien. Nous ne doutons point pourtant que cette thèse ne soit combattue et que l'on ne voie en elle un réalisme psychologique qui est intolérable. De fait, nous sommes habitués à parler des phénomènes psychologiques comme nous parlons des phénomènes physiques et nous admettons facilement que ces phénomènes sont eux-mêmes la simple manifestation d'un moi substance aussi inaccessible que la chose en soi dont les phénomènes physiques ne nous donnent que l'apparence. Mais ce parallélisme cache beaucoup de confusion. Tout d'abord nous dirons que les phénomènes physiques ne méritent le nom de phénomènes que par rapport au moi auquel ils apparaissent et non pas par rapport à une chose en soi dont ils sont l'apparence. Il est contradictoire que cette chose en soi existe et la participation n'engendre l'apparence que dans la mesure où dans chacune de ses opérations elle est débordée par l'être absolu en tant qu'il n'est point participé par nous ou qu'il est participé par un autre que nous. Ce qui suffit à expliquer la double fonction du phénomène de déployer devant nous un monde qui n'est pas nous, et d'en faire pour toutes les consciences un moyen d'expression par lequel elles communiquent. Mais d'autre part, ce parallélisme nous conduit encore à considérer le monde intérieur comme un spectacle dont nous sommes le spectateur. Or ce qui est remarquable, c'est que précisément nous ne pouvons jamais changer les états que nous éprouvons en un spectacle pur : le propre de nos états c'est de nous affecter et dans ces états nous sommes présents tout autrement que dans un objet de spectacle dont le caractère propre, c'est précisément que nous le mettons hors de nous, bien que selon une perspective qui n'a de sens que pour nous.

Le monde intérieur est constitué par un certain rapport que nous [25] établissons entre nos actes et nos états. Mais la philosophie a

souffert de la prépondérance attribuée à la théorie de la connaissance et qui l'a obligée à considérer comme la relation primitive et dont toutes les autres dépendent la relation de l'acte et de l'objet. Et sans doute on peut dire que cette relation exprime assez bien le schème initial de la participation. Mais on n'a pas le droit de considérer nos états comme étant autant d'objets intérieurs qui répercutent à l'intérieur de la conscience et par l'intermédiaire du corps, comme de véritables échos, la présence de tels objets extérieurs que l'on avait définis d'abord comme exprimant l'aspect limitatif de la participation. Ces états du moi ne sont des objets à aucun degré. Le mot même d'états dont nous nous servons pour les désigner est ambigu : car il suppose qu'ils n'appartiennent pas à l'essence du moi, dont ils peuvent se détacher sans que le moi lui-même soit altéré. Au contraire chacun de nous sent bien qu'en eux le moi est engagé : et tous les efforts du stoïcisme pour l'en détacher ne peuvent jamais qu'échouer. Il est vrai cependant qu'ils expriment une médiation entre l'objet et nous : c'est par eux seulement que l'objet a du rapport avec nous, qu'il a un sens pour nous, et qu'étant spectacle, il est un spectacle pour nous. Cette observation nous conduirait sans doute à une nouvelle théorie de l'affection selon laquelle l'affection au lieu d'exprimer seulement notre passivité à l'égard d'un objet déjà donné est une condition même de l'apparition de l'objet en tant que cet objet sera un objet pour moi et deviendra par conséquent une représentation. Car si je n'étais affecté en aucune manière par l'être en tant qu'il dépasse l'opération par laquelle j'y participe, on pourrait dire aussi que le monde ne se formerait jamais devant moi comme un spectacle qui m'est donné. L'apparition de ce monde n'est rien de plus qu'une affection qui s'explique à elle-même ou qui s'intellectualise : le monde, c'est l'affection objectivée, se formant pour ainsi dire à elle-même comme autant de supports qu'elle dépouille par degrés de leur relation privilégiée avec telle conscience particulière pour n'en retenir que leur relation avec la conscience en général. Tel est l'effort de la science qui aboutit il est vrai à une représentation abstraite du réel, mais qui suppose d'abord une objectivité concrète dans laquelle la connexion est affirmée entre telle conscience particulière et certaines conditions limitatives qui sont valables pour toutes.

Il y a sans doute un paradoxe à vouloir dériver comme nous le faisons la représentation de l'affection et non point l'affection de la re-

présentation. Mais c'est qu'il n'y a de représentation que par rapport à un sujet, que l'essence de ce sujet réside dans l'acte qu'il accomplit et par lequel il [26] se constitue et que cet acte même ne peut pas être séparé de l'être où il puise et dont la présence, dans la mesure où elle lui est donnée et où elle le déborde, s'exprime précisément par l'affection. Le monde que j'ai sous les yeux n'est rien de plus que l'épanouissement de cette affection qui dans la mesure où je suis capable de l'analyser avec plus de précision et de finesse ne cesse d'étendre et d'enrichir le spectacle même qu'il me donne. C'est donc un préjugé de penser que le contact avec le monde suffit à m'apporter un trésor qui ne tarit jamais et qui donne à ma propre vie un accroissement indéfini. Et il est vrai aussi que le monde ne me révèle rien de plus que ce que je suis capable d'y découvrir, comme le montre l'exemple du peintre aussi bien que celui du savant. Il y a donc simultanéité et correspondance entre l'état affectif de ma conscience et le visage que le monde me découvre. Celui-ci est comme l'illustration de celui-là. Et c'est pour cela que l'on peut interpréter leur rapport tantôt en considérant l'affection comme le reflet des choses, et tantôt ainsi que nous le proposons l'aspect des choses comme la projection de nos affections. Ces deux ordres ne sont pas opposés : et l'on peut dire que l'expérience commune et la science qui la prolonge n'accordent leur regard qu'au premier parce que l'objet est pour elles le modèle de l'existence, au lieu que la poésie et la religion marquent une préférence pour le second, précisément parce qu'il n'y a pour elles d'autre existence qu'une existence intérieure dont tout ce que nous voyons n'est rien de plus que l'apparence ou le phénomène. On nous objectera peut-être qu'il peut y avoir une discordance entre notre état intime et le spectacle des choses ; et c'est cette discordance qui a poussé tant d'hommes dans l'histoire à vouloir se séparer du monde. Mais y sont-ils parvenus ? Ont-ils obtenu cette paix intérieure qu'ils cherchaient en s'arrachant à ce spectacle qui ne cessait de les blesser ? Ou ne faut-il pas dire plutôt que c'est d'une blessure de l'âme qu'ils souffraient, dont le monde lui-même était tenu pour responsable, et qu'ils l'emportaient avec eux au lieu de la guérir dans la solitude même où ils pensaient trouver un refuge ? On dira donc que l'on peut faire deux lectures en sens opposés des relations entre le moi et le monde selon que le monde même n'est pour moi qu'une limitation que je subis ou qu'il est au contraire le témoignage de la limitation que par l'acte de participation je m'impose pour ainsi dire à moi-même ; la première

n'est pas fausse, elle est superficielle et s'arrête au dehors, la seconde n'est pas plus vraie, elle est seulement plus profonde et nous montre les choses dans leur genèse. Le temps est nécessaire à l'une comme à l'autre ; mais qu'il y ait entre elles réciprocity cela prouve [27] assez que le temps est relatif, et qu'il doit être inversé selon qu'il est l'ordre suivant lequel je produis les choses ou suivant lequel je me les représente.

Ainsi le rapport entre la participation, l'affection et la représentation, ou si l'on veut entre l'être, le moi et le monde peut être décrit de la manière suivante. Mon être même n'est rien de plus qu'un être de participation, inséparable d'un acte que j'accomplis. Mais pour que cet acte m'individualise et me permette de dire moi, il faut qu'il se distingue de cet être absolu, c'est-à-dire étranger en droit à toute détermination, mais qui les supporte toutes, qui est tel qu'aussi longtemps qu'il n'y a en lui aucune détermination on ne sait pas comment le distinguer du néant, mais qui sans doute ne se réalise que par le moyen des déterminations, dont chacune, au moment où elle se constitue, s'en distingue plutôt qu'elle ne s'en sépare et l'enveloppe pourtant tout entier par la conscience, mais en tant que la conscience le réduit à un infini de possibilités. Dès lors au lieu de considérer l'acte constitutif du moi comme un acte de participation, c'est-à-dire comme impliquant une relation avec un être où il puise et à l'intérieur duquel il est compris, mais dont il semble que je ne puis l'isoler que par hypothèse, je puis considérer l'acte même que j'accomplis comme étant seulement un premier commencement, puisqu'il est véritablement le premier commencement de moi-même. Mais alors un tel acte n'est pas exclusivement acte ; au lieu de dire qu'il est limité par un être qui le dépasse, je dirai qu'il est corrélatif d'une passivité dont il est inséparable, et sans laquelle il ne pourrait pas se définir comme acte. Et il se produit entre cette activité et cette passivité une association si intime qu'elle exprime l'unité même du moi dont l'activité et la passivité sont les deux aspects opposés, mais solidaires. Seulement si dans cette connexion il faut attribuer un privilège à l'acte en tant que la passivité en exprime seulement la limitation, alors on peut dire que nous sommes passifs à l'égard de notre acte même, que notre passivité en est pour ainsi dire l'écho, ou encore que par le champ sur lequel il s'étend et la limitation sur laquelle il s'arrête, il produit en nous l'af-

fection et que c'est dans ce circuit ou dans ce retour sur soi que l'acte constitue en quelque sorte la conscience qu'il a de lui-même.

Dès lors on voit comment je suis obligé de dire moi à la fois au point où j'agis et au point où je subis les effets de mon acte même. Ainsi la conscience du moi, même si on essaie de la séparer du monde, implique une dualité sans laquelle il faudrait l'abolir. Il y a plus, puisque l'acte n'est constitutif du moi qu'en tant qu'il est lui-même limité, on comprend [28] pourquoi il n'est accompagné de conscience que dans sa liaison avec l'affection, et même comment, en le considérant en tant qu'acte on a pu lui refuser cette conscience qu'il engendre, parce qu'alors il est en effet au delà de tout *objet* de conscience, comme on le voit par exemple dans cette philosophie transcendantale dont Kant a été l'initiateur. Cependant il n'y a pas d'objet de conscience mais seulement des objets de connaissance, et la conscience consiste dans ce dialogue entre l'acte et l'état qui ne cesse de se poursuivre à l'intérieur de moi-même jusque dans la solitude la plus profonde et dont il faut bien reconnaître qu'il constitue l'essence du moi. Alors on ne s'étonnera pas que les hommes soient disposés à considérer l'état lui-même, c'est-à-dire l'affection, comme étant précisément le point sensible où l'essence du moi m'est révélée ; je suis indubitablement là où je souffre, là où je désire, et là la présence du moi ne peut pas être récusée, ni même ce privilège que j'accorde aux états que je puis considérer comme négatifs, à la souffrance sur la jouissance et au désir sur la possession, parce que le moi ne peut être que là où il s'individualise, c'est-à-dire où il se limite, au lieu que là où son activité s'exerce sans entraves, elle produit une sorte d'union avec le tout dans laquelle il semble que sa conscience et son indépendance même s'abolissent. (Telle est la raison sans doute pour laquelle le plaisir ou même la possession ne sont ressentis que comme des passages, où subsiste une souffrance surmontée et toujours menaçante, une privation réparée mais toujours imminente). Et peut-être reconnaîtra-t-on que le propre des esprits les plus profonds c'est de ne jamais rapporter leurs affections à une action exercée sur eux par les choses, mais aux alternatives mêmes de leur activité, à son degré de tension qu'elle enregistre dans une sorte de courbe, où l'on observe pour ainsi dire son niveau, tous ses succès et toutes ses défaillances. Toutefois il est naturel qu'il y ait une résistance chez beaucoup d'esprits à vouloir définir le moi par cette affection négative, qui est la marque de ce qu'il n'est

pas plutôt que de ce qu'il est ; mais l'affection prouve précisément que cette négativité à l'égard de cela même qui le dépasse constitue sa propre positivité. Et tous les efforts par lesquels on cherche à montrer que c'est dans la positivité de l'acte de participation que réside le moi véritable procèdent sans doute d'une vue juste, mais sans que l'on puisse méconnaître cependant que si c'est uniquement dans cet acte (abstraction faite de ses limites) qu'il faut chercher l'essence du moi, ce n'est plus le moi lui-même alors que l'on trouve, mais c'est Dieu, ce qui constitue sans doute l'affirmation fondamentale de tous les mysticismes.

[29]

Cette analyse suffit pourtant à prouver que le moi c'est l'acte de participation en tant qu'il se détermine, dans les deux sens que l'on donne au mot détermination qui désigne aussi bien l'acte par lequel je m'engage que l'acte par lequel je me limite, et dont la philosophie se sert justement pour désigner tous les modes de l'être par opposition à la source une et indéterminée dont ils procèdent tous. Mais le rapport entre ces différents sens du mot détermination n'exprime rien de plus que la théorie même de la participation telle que nous l'exposons et dans laquelle nous distinguons une démarche libre, mais qui ne peut se réaliser que par une limitation d'une activité qui la dépasse et qui, en se limitant, fait apparaître la diversité même des phénomènes.

Le rapport de l'affection et de la représentation apparaît alors avec une extrême clarté. Car on peut dire que l'affection n'est rien de plus que mon activité considérée dans ses limites. En refermant cette activité sur elle-même, elle lui donne une intériorité ou la conscience même qu'elle a de soi. Seulement cette conscience c'est aussi la conscience de ma propre insuffisance. La limitation est inséparable de cela même qui la limite. Mais ce qui la limite ne connaît aucune limitation : c'est donc une grossière superstition que de le regarder comme portant en lui un caractère de passivité, ou de penser comme on le fait presque toujours qu'un acte est limité par une chose. L'apparition de la chose n'est rien de plus que le signe ou le produit de sa limitation. C'est donc l'acte qui se limite lui-même, puisqu'il n'agit qu'en se déterminant et cette détermination n'a de sens que par rapport à un acte infini où il puise l'efficacité dont il dispose, qui ne cesse de lui être présent et auquel il reste uni dans cela même qui surpasse sa propre opération. Or de même que l'affection exprime la limitation de l'acte

de participation en tant que cette participation est proprement nôtre, ainsi la représentation exprime cette même limitation en tant qu'elle évoque la totalité de l'être comme extérieure à moi et ayant pourtant du rapport avec moi. La frontière du moi et du non-moi a nécessairement une face interne et une face externe : la première figure l'affection et la seconde la représentation. On comprend par là comment l'affection et la représentation ne peuvent pas être dissociées, comment elles se correspondent terme à terme, comment si la représentation enveloppe nécessairement l'être du tout, à l'intérieur duquel il faut nécessairement que j'occupe moi-même une place, il faut aussi que j'aie un corps qui paraît être le siège de l'affection, et qui me permet tour à tour de considérer le monde extérieur comme la projection de tous les points sensibles que l'affection ébranle dans mon propre corps [30] ou inversement le corps et les affections qui en sont inséparables comme exprimant les points d'aboutissement ou de convergence de toutes les actions que les objets peuvent exercer sur moi.

Il n'y a pas là comme on le croit souvent deux mondes différents dont l'un serait un redoublement de l'autre. Car il n'y a pas de monde avant l'acte de participation. Mais cet acte en se limitant s'affecte lui-même et il ne peut s'expliquer à lui-même sa propre limitation qu'en s'en donnant pour ainsi dire le spectacle dans la représentation. Toutefois ce n'est pas là un spectacle en quelque sorte gratuit, car il n'apparaît précisément que pour témoigner de l'impossibilité pour l'acte par lequel la conscience se constitue de s'enfermer dans sa propre clôture, c'est-à-dire de se définir lui-même [autrement que] comme un acte de participation : dans l'acte même par lequel je pose ma propre existence l'être tout entier est enveloppé, mais il ne l'est que dans son rapport avec moi c'est-à-dire comme représentation ou comme phénomène. De telle sorte que je puis à la fois considérer ce monde en tant que déjà constitué comme la cause de toutes mes déterminations, ou en tant qu'il se constitue comme l'effet de l'acte même par lequel je me détermine.

Ainsi le monde intérieur et dont nous avons affirmé le caractère ontologique, parce qu'il n'est pas le spectacle d'autre chose, mais qu'il produit pourtant hors de lui le spectacle du monde, comme le spectacle de lui-même, ne peut pas être considéré comme indépendant de ce spectacle et comme pouvant en être détaché. La création de ce spectacle lui est essentielle ; non seulement il est enveloppé par la

connaissance c'est-à-dire par l'intériorité, mais encore il est un des moments de la participation. Il en mesure et en exprime à chaque instant le développement. Il naît de la participation, mais il la déborde, de telle sorte qu'il exprime toujours une participation commencée ou offerte et qu'il nous appartient toujours d'accepter et de poursuivre, comme si tous ces objets qui le remplissent et dans lesquels l'acte de participation vient s'arrêter et mourir étaient autant d'appels à d'autres actes plus parfaits et dans lesquels ils viendraient s'achever et se dissoudre. Et par cette relation avec l'acte de participation le monde des phénomènes acquiert lui-même une réalité : il y a un être du connaître, non pas en ce sens que le connaître est représentatif d'un être qui en diffère, mais en cet autre sens qu'il est une des étapes, un des moyens par lesquels se constitue un être qui est le nôtre, mais qui ne peut être notre être que par la participation. Ce qui justifie le caractère univoque de l'être considéré dans tous ses modes, tel que nous l'avons décrit dans le 3^e chapitre de notre livre *de l'Être*.

[31]

Critique du parallélisme spinoziste.

On voit combien nous sommes éloignés de la thèse spinoziste qui, considérant la pensée et l'étendue comme deux attributs de Dieu, établit entre leurs modes un parallélisme qui atteste à la fois leur communauté d'origine et l'impossibilité où nous sommes de les considérer autrement que comme deux aspects différents de la même réalité. Et cette thèse du parallélisme domine comme une hypothèse de méthode tous les travaux des psychologues ; de telle sorte que les métaphores célèbres des deux faces d'une même courbure, ou du même texte traduit en deux langues, semblent exprimer également l'exigence d'unité qui est au fond de la pensée, dès qu'elle s'interroge sur les différentes formes de l'existence, l'hétérogénéité insurmontable entre l'acte de la conscience et l'état du corps, et leur corrélation que l'expérience ne cesse de vérifier. Laissons de côté la question de savoir si cette correspondance ne s'appliquerait pas seulement à une zone moyenne de la conscience, comme le pensait Bergson, s'il n'y aurait pas par conséquent non seulement, comme presque tout le monde semble le reconnaître, des états du corps qui appartiendraient à un pur mécanisme d'où la conscience serait absente, mais encore inversement des actes

de pensée qui ne seraient pas encore incarnés ou qui se seraient désincarnés, comme il arrive, dans la thèse que nous soutenons, au possible pur et au souvenir pur. La thèse du parallélisme est une défaite dont nous ne pouvons pas nous contenter. Nous avons besoin d'expliquer pourquoi l'unité de l'être vient ainsi se scinder pour se présenter à nous avec deux visages opposés, pourquoi ces deux visages sont l'un spirituel et l'autre matériel, et dans quelle mesure ils sont liés l'un à l'autre comme les deux termes d'une relation dont chacun est impliqué par l'autre comme la condition de sa propre possibilité. Cette dualité dans le spinozisme est un tel mystère que Spinoza ne peut maintenir l'unité et l'infinité de la substance qu'en admettant qu'il y a une infinité d'attributs de l'être, mais que par un mystère que l'on ne cherche pas à scruter il n'y en a pourtant que deux qui soient à notre portée et qui suffisent à constituer l'essence de la nature humaine.

Il importe de remarquer que la dualité des deux aspects de la réalité constitue le problème central de la philosophie et que c'est de la solution qu'on lui donne que dépend la signification de notre vie et de notre destinée. Mais il importe de remarquer aussi que le parallélisme érige en solution le problème lui-même dans sa prétendue insolubilité. Cependant [32] nul n'est rigoureusement fidèle au parallélisme : et il cache toujours un privilège implicite accordé à l'un de ces aspects du réel auquel l'autre en droit semble pouvoir être réduit. Ainsi le parallélisme des psychologues n'a pas pu être maintenu jusqu'au bout : il a abouti à la théorie de la conscience épiphénomène et à la limite à la théorie du comportement. Seulement alors le mystère se trouve épaissi et non pas dissipé. Car en quoi consiste cette conscience dont on diminue la réalité sans pouvoir l'abolir, ou que la théorie cherche à faire disparaître sans parvenir à la chasser de la réalité, et dont on peut dire que c'est elle qui engendre cette théorie même dans laquelle elle entreprend de se détruire ? Inversement, le parallélisme chez les philosophes implique toujours un effort pour attribuer à la pensée un caractère privilégié par rapport à l'étendue. Cela est très apparent chez Descartes, par le primat du *Cogito* et la nécessité de faire de l'étendue un objet de pensée dont l'existence comme objet indépendant a besoin d'être prouvée. Mais Spinoza procède de Descartes : cependant chez lui Dieu n'est pas seulement comme pour Descartes l'instrument de la preuve, il est le foyer de toutes les existences, de telle sorte que loin de considérer la pensée comme caractéristique de l'essence de Dieu et

l'étendue comme l'objet de sa création, il faut que l'étendue appartienne à son essence aussi bien que la pensée. Cependant la relation des attributs entre eux dans la substance divine demeurerait insondable si toute l'œuvre de Spinoza ne témoignait pas en faveur d'un intellectualisme où la pensée garde toujours un ascendant à l'égard de son contenu, ou si l'on veut et d'une manière tout à fait générale, l'*idea* à l'égard de l'*ideatum*. Le problème rebondit il est vrai dès qu'on s'interroge sur la distinction de l'*idea* et de l'*ideatum* et du rapport de l'*ideatum* avec l'étendue. (Malebranche déjà avait rencontré les mêmes difficultés qu'il avait cru résoudre en imaginant une étendue proprement intelligible que l'étendue sensible mettrait seulement à la portée de notre nature finie). En réalité les philosophes classiques ne sont pas parvenus à absorber le monde des choses dans le monde de la conscience, pas plus que les psychologues contemporains ne sont parvenus à absorber le monde de la conscience dans le monde des choses. Cet échec constitue le drame du platonisme : l'idée est pour lui la réalité, l'objet n'est qu'une ombre. Mais pourquoi y a-t-il des ombres ? Pourquoi, quand nous atteignons le réel, l'ombre ne se dissipe-t-elle pas ? Et l'ombre n'est-elle pas [aussi] essentielle à l'idée pour que l'idée puisse être posée que l'idée à l'ombre pour que l'ombre puisse être pensée ?

Sommes-nous donc rejetés dans un dualisme invincible et tel que [33] nous ne puissions tenter de ramener les deux termes à l'unité que par un double mouvement de descente ou d'ascension poussé jusqu'à la limite et tel que par le premier la pensée viendrait se confondre avec l'objet, quitte à s'anéantir en tant que conscience, c'est-à-dire en tant que pensée, et à anéantir par là même l'objet dont elle était précisément la pensée, et par le second l'objet viendrait se confondre avec la pensée, quitte à s'anéantir en tant qu'objet, même intelligible, dans la pureté d'une pensée qui ne serait plus la pensée de rien ? Notre thèse est bien différente. Elle consiste à montrer que la dualité des deux mondes est un effet de la participation, qui fonde indivisiblement leur unité et leur opposition, leur unité puisque la participation ne peut s'accomplir que par un acte qui m'introduit moi-même dans l'existence, mais qui est corrélatif d'une donnée par laquelle j'appréhende dans l'être cela même qui me dépasse et que je suis obligé de subir, et leur opposition puisque l'un de ces mondes a un caractère proprement ontologique, au lieu que l'autre est purement phénoménal. Il y a donc

entre eux une contradiction radicale, beaucoup plus profonde que celle qu'évoquent les couples de l'intériorité et de l'extériorité ou de la pensée et de l'étendue. Ce qui explique assez bien pourquoi on ne peut pas établir entre eux une correspondance univoque et telle que chaque terme d'une série serait seulement une image stérile d'un terme de l'autre. On ne gagnerait rien en se bornant à dire que l'intériorité est l'être dont l'extériorité est le phénomène, si on ne montrait que le phénomène est essentiel à l'être, qu'il n'en est pas seulement la représentation imparfaite, ni la simple manifestation, mais qu'il est le moyen même par lequel l'être se constitue sans se séparer du tout, mais en phénoménalisant dans le tout cela même qui le surpasse et dont il est pourtant impossible qu'il se sépare. Dès lors la correspondance se trouve rétablie entre les deux domaines, mais elle est plus subtile qu'on ne pense. D'abord le spectacle que le monde me donne est toujours en rapport avec l'opération même que j'accomplis : il en exprime en un sens la contrepartie. Ce spectacle varie non pas seulement, comme on le dit, avec l'acte qui l'appréhende, mais plus profondément avec l'acte même par lequel à chaque instant le moi se constitue. C'est par une même démarche créatrice que la conscience du moi et la connaissance du monde s'affrontent et se répondent. Cette distinction et cette corrélation du moi et du monde peuvent être vérifiées encore dans chacune de nos opérations particulières qui fait surgir à son tour un objet particulier, toujours en rapport avec elle et tel que cette opération resterait à l'état de possibilité pure si l'objet se dérobaient devant elle, et que l'objet resterait enfoui dans une indétermination [34] absolue, s'il n'était pas appréhendé par l'opération. On comprend pourtant à quel point il serait absurde de considérer l'objet comme une simple effigie de l'opération. Chacun des termes est nécessaire à l'autre et lui apporte précisément ce qui lui manque, l'opération faisant apparaître sous la forme d'une donnée ce qui dans l'être surpasse son efficacité participée, et l'objet recevant de l'opération ce qui en rattache la phénoménalité à l'existence c'est-à-dire à la source même de toute participation. Ainsi l'empirisme n'a pas tort de soutenir que toute connaissance nous vient du dehors, bien que l'idéalisme seul puisse montrer pourquoi elle est une connaissance, — et une connaissance qui plonge dans l'être par l'acte d'où elle procède plus encore que par la représentation qu'elle nous donne.

Dès lors on comprend comment se trouve fondée l'opposition que la philosophie traditionnelle établissait entre la forme et la matière, mais comment l'investigation dialectique doit nous permettre d'établir entre elles une correspondance réglée. Car on ne peut pas se borner à définir comme Kant la matière comme l'indétermination pure, car alors l'application des catégories serait elle-même arbitraire, ni imaginer comme Leibnitz que la forme est déjà dessinée dans la matière, car alors la distinction entre les deux termes est superficielle et inutile. Il faut que la matière accuse la limitation de la forme, et lui apporte juste ce qui lui manque et que précisément elle réclame, comme il faut que la matière elle-même n'extraie de l'être pour en faire une donnée que ce qui répond à l'appel même de la forme. Que si l'on demande maintenant d'où vient cette scission de l'acte en opérations particulières sans lesquelles la distinction de la forme et de la matière n'aurait aucun sens, on répondra qu'elle est un effet de la participation elle-même et que la multiplicité de ces opérations constitue un système réglé dans lequel s'expriment les conditions de toute participation possible (ce qui est la seule manière dont on puisse concevoir la déduction du tableau des catégories). Il ne faut pas s'étonner par conséquent que l'image du monde dont notre corps fait partie soit elle-même en rapport avec la constitution de notre corps en tant qu'il fait la soudure de l'existence et de la phénoménalité, ni que l'on puisse trouver dans les fonctions du corps et dans la distribution des sens le véhicule des fonctions de la pensée et de la diversité des données matérielles.

Conclusion

Après avoir analysé et opposé l'un à l'autre les caractères des deux [35] mondes, il importe de rappeler que leur dualité est un effet de la participation et qu'il est vrai de dire de la participation à la fois qu'elle suppose la dualité et qu'elle la produit. Elle engendre les deux dans l'un, mais elle est essentielle à l'un en tant que l'un n'est un que par cette dualité même dont il est la source. Aucun des deux mondes ne possède lui-même de véritable unité, à la fois parce qu'il ne peut pas être séparé de l'autre et parce qu'on ne peut ni poser aucun d'eux ni les poser tous les deux autrement que dans l'un dont ils sont les deux

faces conjuguées et corrélatives. Il y a donc un privilège singulier du nombre 2 non pas seulement parce qu'il est le premier de tous les nombres, s'il est vrai que l'Un qui les comprend tous est moins un nombre que la source de tous les nombres, mais encore parce que la dualité seule au moment où elle apparaît crée des unités véritablement séparées et qu'elles-mêmes deviennent les éléments de tous les nombres. Cette dualité primitive supporte toute l'architecture du monde, d'abord la possibilité même de la conscience qui se résout dans un dialogue entre l'acte et la donnée, dont elle essaie sans cesse de rétablir l'unité, ensuite le système des antinomies qui naissent de l'acte même de participation, qui ne peuvent être conciliées que par lui puisqu'il en crée les deux termes opposés, mais qui ne peuvent jamais l'être si en les isolant de lui, on les isole l'une de l'autre et on les pétrifie.

LE SYSTÈME DE PARTICIPATION

Première partie

La participation en général

Chapitre III

L'intériorité en tant qu'elle déborde le moi *

[*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 173, N° 1, janvier-mars 1983, p. 25-47.]

[Retour à la table des matières](#)

[25]

1. L'analyse précédente dans laquelle nous avons opposé l'un à l'autre à travers l'acte de participation un monde de l'existence que nous avons défini par l'intériorité et un monde de la représentation que nous avons défini par l'extériorité, pourrait nous incliner à penser

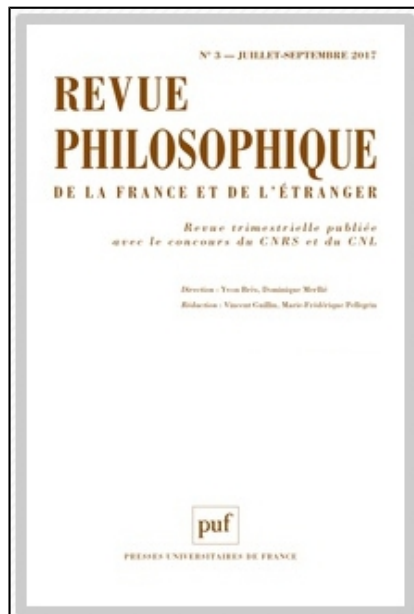
* Parmi les manuscrits inédits laissés par Louis Lavelle se trouve un ouvrage en préparation qui porte le titre : *Système de la participation*. Cet ouvrage devait comprendre deux parties, la première : « La participation en général », la seconde : « Formes, degrés et modes de la participation ». Le texte que l'on présente ici devait entrer dans un chapitre de la première partie.

On ne peut fixer avec certitude la date du manuscrit. La « participation » est un des thèmes centraux de la philosophie de Louis Lavelle, que l'on retrouve dans l'ensemble de son œuvre. On peut toutefois signaler que certains textes du manuscrit datent de son cours au Collège de France de l'année 1944-1945 : *Formes et degrés de la participation*.

Le manuscrit n'avait pas encore été dactylographié, ni revu par l'auteur. Les quelques rares mots dont la lecture reste douteuse ont été indiqués entre crochets.

Ce texte est publié à l'occasion du 100^e anniversaire de la naissance de Louis Lavelle.

que le monde de l'intériorité est coextensif au moi et que tout ce qui déborde le moi appartient nécessairement au domaine de l'extériorité. Mais tout d'abord il importe de montrer que le [26] mot intériorité crée immédiatement une équivoque qui risque d'être grave : il est emprunté au langage de l'espace, il évoque un contenant et un contenu dont la relation est assez bien représentée par le rapport de l'espace avec l'étendue qu'occupe mon propre corps. De telle sorte qu'au sens strict je devrais dire seulement de mon corps qu'il est intérieur au monde. Mais comme le propre du moi en tant que sujet de la représentation, c'est de rejeter mon corps lui-même dans le monde de l'extériorité phénoménale, alors j'imagine une intériorité plus secrète, non représentative, non phénoménale, et dont il arrive trop souvent, en vertu des habitudes du langage, que je la considère comme logée en deçà des limites de mon corps, soit qu'elle soit invisiblement répandue dans toute sa masse, qui partout



m'affecte de quelque manière, soit que je lui attribue quelque siège privilégié comme le cerveau, ou la glande pinéale, ou même quelque position mystérieuse d'où elle pourrait surplomber le corps sans en faire partie et exercer une action rayonnante sur le corps propre qu'elle sensibilise et sur l'univers qu'elle se représente. Alors le mot d'intériorité perd sa signification, ou plutôt sa signification subit une sorte de renversement. Car l'intériorité n'est plus enveloppée par l'extériorité, mais au contraire elle l'enveloppe ; je dis alors du monde tout entier qu'il est ma représentation. Seulement, par un curieux paradoxe, c'est l'extériorité elle-même qui s'évanouit. Car l'extériorité était jusqu'alors définie par la représentation. À partir du moment où cette représentation est mienne, c'est-à-dire relève elle-même de l'intériorité, tout ce qui pourrait être extérieur par rapport à elle appartient à l'ordre de l'impensable et même de l'innommable, de telle sorte que la notion même d'intériorité s'évanouit parce qu'elle n'a plus de contrepartie. C'est là sans doute ce qui a donné naissance à l'idéalisme. Et c'est pour éviter cette conséquence sans doute que la phénoménologie considère la conscience comme se réduisant à une intentionnalité pure

dont l'objet est par définition extérieur à elle, et dont il serait absurde de dire qu'elle pourrait jamais le contenir. De fait le mot même de contenu est plein d'ambiguïté. Et en voulant réduire comme nous le proposons la conscience à un acte, il est évident que cet acte, pas plus qu'aucun acte n'est susceptible d'avoir un contenu, mais seulement un point d'application, de telle sorte que là où nous parlons d'un objet pour la conscience ou même d'un état de conscience, c'est que l'acte constitutif de la conscience rencontre une limite, sur laquelle on peut dire indifféremment qu'elle s'arrête ou qu'elle se pose.

Ainsi, de même que l'on considérait autrefois l'opposition du sujet et de l'objet comme caractéristique de la conscience, sans que [27] pourtant cette opposition fût absolue puisque autrement elle ne pourrait pas être surmontée, et de même que dans cette opposition le sujet jouissait d'un privilège puisqu'il n'y avait d'objet que pour un sujet — de même nous considérons l'opposition de l'intériorité et de l'extériorité comme étant un effet de la participation, bien que ce soit l'intériorité elle-même qui soit le fondement de l'extériorité et que l'extériorité n'ait de sens que par rapport à l'intériorité qu'elle dépasse, et qu'elle limite. Et l'on trouverait ici sans doute le fondement de ce cercle qui est caractéristique de la conscience et qui fait que nous disons tour à tour du monde qu'il nous contient, dans la mesure où nous pouvons nous représenter à nous-même comme un objet parmi beaucoup d'autres et que nous le contenons dans la mesure où la représentation que nous avons de tous ces objets et de nous-même ne peut être que nôtre. Car ce qui nous dépasse, c'est aussi ce qui nous limite, qui nous comprend en tant qu'il nous dépasse et que nous comprenons dans la mesure où, en nous limitant, il nous fait être.

Cependant la notion d'intériorité demande à être analysée davantage. Car il ne peut pas suffire de la considérer comme formant couple avec la notion d'extériorité, ni de dire que le rapport des deux termes peut être renversé selon que l'on considère le moi comme une partie du monde ou le monde comme une représentation du moi, ni de considérer l'intériorité en ce second sens comme affectant un caractère privilégié, bien que peut-être métaphorique. [...] Toutes les difficultés issues de la comparaison qu'on a essayé d'établir entre les deux termes de cette relation proviennent de ce qu'on a implicitement établi entre eux non pas seulement une solidarité qui est légitime, mais une égalité qui ne l'est pas. Et nous serions conduit à nous demander alors si l'op-

position que nous établissons ici entre ces deux contraires qui ne peuvent être définis que l'un par rapport à l'autre ne suppose pas un troisième terme qui les enveloppe tous les deux, à l'intérieur duquel se produit l'opposition des deux contraires dès que la participation a commencé, mais de telle manière que l'un de ces contraires exprime dans la participation ce qu'elle a d'affirmatif ou de positif et l'autre ce qu'elle a de négatif et de limitatif. Nous dirions alors qu'il y a une intériorité absolue qui n'a comme corrélatif aucune extériorité et qui est celle de l'être pur, mais qui est telle que dès qu'elle commence à être participée, elle se scinde en une intériorité qui est notre intériorité et en une extériorité qui ne peut pas en être séparée précisément parce qu'elle est la marque de sa limitation. Dès lors nous pouvons dire que cette intériorité ne peut pas être confondue avec le moi, parce que le [28] moi dans sa nature propre de moi réside dans la relation d'une extériorité à une intériorité, et qu'il est toujours de quelque manière extérieur à lui-même. Seulement on demandera comment on peut définir cette intériorité sans l'intériorité absolue qui est la source de l'opposition entre une intériorité et une extériorité toutes deux relatives entre elles et à elle-même. Nous ne pouvons pas éviter d'introduire dans une définition la notion d'une relation sans laquelle le terme à définir ne pourrait être posé que comme un monolithe dont on ne comprendrait même pas comment il pourrait être l'objet d'une affirmation. Mais tandis que dans la participation, un être ne peut jamais être posé que dans sa relation avec un autre être, l'intériorité absolue implique encore une relation mais qui est celle de l'Être avec lui-même : et c'est cette relation qui le définit lui-même comme conscience ou comme esprit. Or on peut dire que le moi cherche toujours à réaliser cette pure relation avec soi qui pourrait seule lui assurer une plénière autonomie et une parfaite suffisance. Et c'est dans la mesure où il n'y parvient pas qu'il est obligé de passer par la médiation des autres êtres. C'est là cependant l'idéal qu'il a toujours devant les yeux, qui l'oblige à définir l'absolu comme une intériorité à soi, qui lui apparaît comme le fondement de possibilité de cette intériorité dont nous avons l'expérience et qui est toujours corrélatrice d'une extériorité dans la mesure où elle est limitée et imparfaite.

Mais il ne suffit pas d'observer que cette intériorité pure n'est pour nous qu'une sorte de limite, qui ne pourrait être atteinte que dans une solitude où tout état pourrait se convertir en acte et dont nous nous

croions parfois approcher dans certaines expériences évanouissantes. Notre propre intériorité serait vide au lieu d'être pure, et inerte au lieu d'être active, si elle ne traversait pas toute l'extériorité, comme l'épreuve même dans laquelle il arrive qu'elle succombe, mais aussi qu'elle se délivre. De l'intériorité absolue elle-même, définie comme la relation de soi avec soi, nous pouvons nous demander si elle se réalise autrement que par une participation toujours offerte, et si cette infinité elle-même sur laquelle se fonde sa parfaite suffisance peut être conçue autrement que comme une infinité du participable qui, dans chacune de ses formes participées, reçoit un caractère fini — c'est-à-dire est corrélatrice d'une extériorité —, mais qui est leur fondement commun et le foyer vers lequel elles convergent toutes. Alors il serait impossible de considérer cette intériorité absolue comme ayant une existence séparée, car elle ne serait pas absolue si elle laissait rien en dehors d'elle, par exemple le monde même qui en participe ; mais elle exprime [29] dans ce monde même tout ce qu'il a d'être, c'est elle qui soutient et nourrit tous les modes particuliers de l'être, sans qu'aucun d'eux parvienne à l'assumer, ni à l'épuiser.

On ne contestera pas qu'il y ait dans cette idée de la relation de soi avec soi une sorte de transfert de la relation du moi et de l'autre. Mais ce transfert apparaîtrait comme légitime si l'on consentait à reconnaître que toute relation, par son unité même, a un caractère d'intériorité, de telle sorte que la relation du moi et de l'autre, c'est une relation de moi avec moi par l'intermédiaire de l'autre et que cette relation de soi avec soi est toujours impliquée par l'intériorité, puisqu'en l'abolissant on n'aurait plus affaire qu'à un objet, c'est-à-dire à l'extériorité ou la phénoménalité, et que cet objet ne peut être posé que dans son rapport avec un moi qui de nouveau n'est moi que par la relation de soi avec soi.

2. La relation de l'intériorité et du moi demande maintenant à être étudiée avec plus de précision. On est naturellement incliné à [considérer] l'expérience primitive de la participation comme la découverte d'une existence qui m'est propre en tant qu'elle est inscrite dans l'existence du monde. Mais s'il en est ainsi de la découverte de mon corps, il n'en est pas ainsi de la découverte que je fais de moi. En ce qui concerne celle-ci, on peut dès le début répondre à une objection qu'elle soulève en disant qu'elle ne peut pas être assimilée à la décou-

verte d'un objet : elle est identique à la constitution même du moi, qui n'existe pas avant la conscience et qui ne trouve rien de plus dans l'inconscient que des matériaux dont il dispose et des puissances qu'il actualise — loin que l'on puisse, comme il arrive parfois, faire de l'inconscient un moi caché plus profond que le moi conscient. On est bien obligé pourtant de reconnaître qu'il n'a rien à faire avec le moi aussi longtemps qu'il n'émerge point à la lumière, que la conscience ne l'éclaire pas et ne le ratifie pas comme sien, soit qu'elle lui donne son consentement par un acte de réflexion, soit qu'elle se le laisse surprendre. De toute manière, le moi en tant qu'il est une existence pour soi et non pas pour un autre, ou encore une existence intérieure à elle-même, ne peut pas être dissocié de la conscience. A plus forte raison est-il impossible de le confondre avec le corps en disant qu'il fait comme lui partie du monde.

Nous ne pouvons pas dire du monde en tant qu'il déborde le corps qu'il est extérieur au moi. Il est seulement une représentation pour le moi. Et le mot de représentation implique une double relation du monde et du moi qui est reconnue par la conscience commune [30] et que le rôle de la philosophie est seulement d'analyser. Car, d'une part, il n'y a point de représentation qui n'évoque un sujet qui se la représente, dont on peut dire par une analogie trompeuse qu'il la contient, alors qu'il ne la constitue au contraire qu'en la détachant de lui afin précisément de pouvoir se l'opposer. C'est que la représentation suppose toujours en effet le rapport d'autre chose avec moi ; cette autre chose ne peut jamais sans doute devenir un objet, puisqu'elle ne le devient que par la représentation. Elle n'est donc pas un objet transcendant ; elle est cela même dans l'acte que j'assume qui, ne pouvant pas être assumé par moi, me déborde et n'a de rapport avec moi qu'en me limitant ou en introduisant dans ma conscience même un caractère de passivité. L'élément de passivité ou de réceptivité qui est inséparable de toute expérience ne prouve pas qu'il y a derrière celle-ci des objets invisibles comparables à ceux dont j'ai l'expérience et qui ne sont eux-mêmes des objets que par leur relation avec mon corps ; il prouve seulement que l'activité que j'exerce et qui me permet de dire moi n'est point une activité infinie, mais qu'elle est limitée de toutes parts par une activité que je n'exerce pas mais que je subis, de telle sorte qu'entre l'activité infinie et l'activité qui est mienne, il y a un intervalle infini que le monde remplit : mais ce monde n'ayant de sens et

même d'existence que pour moi et par rapport au moi ne peut être qu'un monde de représentations (actuelles ou possibles). Ainsi, il n'est pas vrai de dire, du moins à parler strictement, que je participe à l'existence du monde, mais seulement que la limitation même de ma participation à l'être fait apparaître devant moi un monde et en crée sans cesse la représentation.

Bien que le moi s'identifie lui-même avec un sujet, il y a pourtant un inconvénient majeur à vouloir réduire le moi à n'être que le sujet de la représentation. De là proviennent toutes ces erreurs devenues classiques qui ont été accréditées par le kantisme et ont paru pendant si longtemps des obstacles décisifs à la possibilité d'une métaphysique : à savoir que le type de l'existence était fourni par l'objet et que le moi-sujet étant l'organe même par lequel l'objet est appréhendé et ne pouvant jamais s'appréhender lui-même comme objet doit être exclu de l'existence ou du moins être revêtu de cette existence purement formelle qui ne se réalise que par l'appréhension même d'un objet. Cependant, bien que l'objectivité soit inséparable en effet de toute opération accomplie par le moi en tant que le moi est lui-même un acte limité et imparfait, c'est dans cet acte même que l'existence réside et que nous en prenons possession. Elle est surexistence si on la compare à l'existence de l'objet : elle est même [31] en un certain sens transférée à l'objet, mais en tant que l'objet n'a d'existence que pour le moi ou que son existence est celle que le moi lui donne au moment où il en fait sa représentation. De cette existence seconde ou dérivée, nous disons qu'elle est, par comparaison à celle que le moi se donne à lui-même par un acte de pensée, l'existence d'un phénomène. Le monde n'en a pas d'autre. Et bien que l'existence du moi ne puisse être posée que solidairement avec l'existence du monde (qui ne peut jamais dans l'expérience que je prends de moi-même ni être abolie comme le voulait Descartes, ni même être mise entre parenthèses comme le voulait Husserl), je ne l'en fais pas dépendre : car c'est parce que je découvre dans le moi l'intériorité même de l'existence que je puis parler ensuite d'une existence extérieure, mais dont je sens bien qu'elle n'est qu'une existence relative et apparente et qui ne peut être dissociée ni de cette existence qui est la mienne et par laquelle je me la représente, ni de cette existence qui dépasse la mienne et qui en limitant ma conscience lui donne un objet, ou si l'on préfère un contenu.

3. *Intimior intimo meo.* — Le moi ne fait donc pas partie du monde, il n'est pas intérieur au monde. Mais le monde se déploie devant lui comme un spectacle offert, et ce spectacle qui le limite ne cesse pourtant de l'enrichir, il lui apporte ce qu'il ne pourrait pas se donner à lui-même et qui n'est rien pourtant que par le pouvoir qu'il a de se le représenter.

Au contraire, il n'y a de moi que là où il y a proprement intériorité à soi. On voit que cette intériorité à soi ne peut pas être définie uniquement par une métaphore empruntée à l'espace, qu'elle réside exclusivement dans la nécessité de faire coïncider l'être que je suis avec l'acte qui le pose, au lieu que l'être d'un objet exclut une telle coïncidence, puisque l'acte qui le pose doit être accompli par une conscience qui précisément se l'oppose. Mais alors on se trouve pris dans des difficultés qui sont en apparence inextricables et qui peuvent être formulées ainsi : l'expérience primitive par laquelle le moi se constitue est une expérience de participation à un être qui le dépasse, mais cet être ne peut pas être le monde où le corps est situé mais qui n'a d'existence que pour le moi, comme phénomène ou comme représentation. C'est donc un être qui est intérieur à lui-même, comme l'est le moi. Mais peut-on comprendre que cette intériorité à soi qui n'est pas l'intériorité du moi à lui-même puisse être pour lui autre chose qu'une extériorité pure, c'est-à-dire l'expérience même que nous avons du monde ?

Cependant nous ne pouvons pas éviter de reconnaître que c'est [32] du côté de l'intériorité que se produit nécessairement la participation. Or est-il vrai que nous puissions poser l'intériorité absolue autrement que sous une forme purement hypothétique ? Et surtout est-il vrai que nous puissions sans contradiction communiquer avec une intériorité autre que la nôtre et puiser en elle l'intériorité qui nous est propre ? Observons tout d'abord que s'il n'y a point d'intériorité de la chose comme telle, c'est qu'il ne peut y avoir d'autre intériorité que celle de l'acte qui me fait être, c'est-à-dire qui ne peut rien produire sans se produire d'abord lui-même. Ce qui suffirait à montrer sans doute que le tout ne peut pas être une somme, mais que puisqu'il n'y a rien hors de lui à l'égard de quoi il peut être objet ou chose, il ne peut être rien de plus qu'un acte qui se produit lui-même éternellement. Or il n'est pas nécessaire de se demander comment cet acte une fois posé

peut ensuite être participé, car outre que c'est sans doute une même chose pour lui que de se faire et de se faire participer — c'est de l'expérience même de la participation que nous sommes parti [et c'est elle] qui doit nous révéler les conditions de sa propre possibilité. N'entendons donc par intériorité que la pureté même de l'acte, dont on voit bien qu'en tant qu'acte il n'y a rien qui puisse lui être extérieur, pas plus qu'il ne peut devenir extérieur à lui-même. Or nous savons bien que le moi n'est point une intériorité parfaite, ni un acte qui soit acte et rien de plus. Il est une intériorité qui se cherche elle-même et qui s'approfondit, un acte qui peu à peu s'affranchit et se délivre. Il arrive que le moi s'oublie et tende à se réduire à un simple objet de spectacle pour lui-même ou pour autrui. Il est toujours plus ou moins inégal à lui-même. Sa propre intimité ne lui est jamais donnée : elle est toujours mêlée de phénoménalité, c'est-à-dire d'extériorité et menacée de s'y perdre. Alors qu'elle devrait lui être familière et comme une sorte d'*état* auquel il faudrait l'arracher, il semble au contraire qu'elle ne se révèle à lui que dans certaines minutes extraordinaires qui ont pour nous le caractère d'une révélation et qui se perdent presque aussitôt. Comment pouvons-nous espérer le maintenir, et ne point demeurer aussi éloigné de nous-même que nous le sommes presque toujours ? Il y a plus : il arrive que ce ne soit pas dans la solitude que notre intimité à nous-même soit la plus parfaite et que ce soit alors que nous connaissions le véritable divertissement. Dans l'emploi même du mot intimité, il semble que nous pensions presque toujours à l'intimité avec un autre, par exemple avec un ami, comme si c'était de cette communion secrète avec lui, au point où lui et nous nous prenons conscience de puiser l'existence à la même source, que notre intimité avec nous-même se réalise de la [33] manière la plus parfaite : c'est alors comme si le phénomène reculait, comme si la séparation entre les êtres cessait, et comme si nous pénétrions dans un monde où les choses elles-mêmes viennent se confondre avec les actes qui les produisent. Ainsi malgré ce que l'on pense, presque toujours il n'y a pas d'intimité donnée, mais une intimité qu'il faut se donner soi-même, qui est toujours au-delà de ma conscience actuelle et plus profonde qu'elle, où je ne me trouve qu'en me dépassant, dans laquelle je puis pénétrer ou dont je puis m'éloigner en déterminant mon propre niveau dans l'Être, sans qu'il y ait ici aucun progrès qui puisse jamais être considéré comme acquis, ni aucune chute qui puisse être considérée comme irrémédiable. Tel est cet être que l'on définit par la for-

mule célèbre *intimior intimo meo*, qui me dépasse vers le dedans, qui ne coïncide jamais avec moi, mais qui m'oblige à me quitter pour le trouver et en le trouvant à me trouver.

Telle est l'expérience dont il faudrait apporter maintenant une justification dialectique. On peut observer tout d'abord que si on ne l'interprète pas dans le langage de l'objectivité, elle confirme les analyses précédentes puisque le moi réside dans un acte de participation, c'est-à-dire dans un acte qui est toujours une recherche, mais telle qu'en paraissant tendre vers la possession d'une chose, qui n'est là que comme une sorte de mirage, l'acte n'a point d'autre fin que son propre exercice de plus en plus parfait et de plus en plus pur.

4. On demandera pourtant comment il est possible à l'acte même que j'accomplis de transcender pour ainsi dire son propre exercice, ce qui n'est qu'une forme plus rigoureuse de cet ancien problème qui consistait à demander comment la conscience est capable de sortir d'elle-même. Seulement c'est la constitution de la conscience qui est ici en jeu : car le propre de la conscience c'est précisément de lier l'acte qui la produit avec quelque objet qui le dépasse, bien qu'il ait du rapport avec lui. Mais on se contente presque toujours d'envisager le rapport de l'acte de conscience avec l'objet qui, en le limitant, lui fournit un point d'application, sans se demander si cette distinction de l'opération et de son objet n'a pas son origine dans la distinction entre l'opération elle-même et un acte plus profond dans lequel elle se fonde, mais qu'elle ne parvient jamais à égaler. Et l'on ne trouve pas de difficulté en général à définir la conscience comme un dialogue entre le sujet et l'objet, mais sans consentir à reconnaître que ce dialogue n'est lui-même que l'autre face ou la contrepartie d'un dialogue plus secret que je [34] ne cesse de soutenir avec un acte qui lui aussi me dépasse, bien qu'il me fournisse toujours toute l'efficacité dont je dispose, même pour dire moi. Et il y a une symétrie singulière et en quelque sorte inverse entre le rapport du sujet et de l'objet, d'une part, et le rapport du sujet et de cette sorte de sur-sujet ou de sujet pur auquel il ne cesse d'emprunter. Car on peut dire assurément qu'il y a une expérience de l'objet, bien qu'il soit peut-être difficile d'expliquer comment cet objet qui est un non-moi peut, par sa relation avec le moi, contribuer à déterminer l'essence même du moi qui en dehors de toute relation avec un objet ne serait rien de plus qu'une possibilité

pure ; c'est qu'en réalité les choses se passent autrement et que l'apparition de l'objet est l'effet ou l'expression de l'acte tout intérieur par lequel le moi se détermine. Mais s'il y a donc une relation du moi avec l'objet qui figure dans le moi lui-même sa limitation, il faut qu'il y ait aussi un rapport du moi avec un acte sans limitation qui fonde dans le moi cette puissance positive à laquelle il faut qu'il participe pour qu'elle puisse recevoir en lui une limitation. Alors il est naturel que pour l'atteindre nous nous tournions vers le dedans de nous-même comme nous nous tournions vers le dehors quand il s'agissait d'atteindre l'objet. Et il n'y a peut-être pas plus de difficulté à concevoir ma relation avec un dedans qui abolirait en moi tout dehors, que ma relation avec un dehors qui m'arrache toujours à mon propre dedans. Ce sont donc bien là deux sortes d'expériences corrélatives, mais qui se répondent. Et sans doute l'expérience extérieure paraît plus évidente parce qu'on peut montrer du doigt l'objet sur lequel elle porte, mais elle n'est pas plus commune. Car l'expérience intérieure est l'expérience du moi dans ses relations avec l'esprit que je ne cesse d'interroger chaque fois que je m'interroge sur ce que je dois penser ou sur ce que je dois faire. Ce n'est pas là une expérience propre seulement au mystique, bien qu'on puisse croire que le mystique veut y absorber l'autre. Il n'y a personne qui puisse se confondre avec l'esprit, bien qu'il ne cesse d'invoquer son témoignage : toutes les consciences y participent, encore qu'inégalement. Et chacune d'elles l'invoque dès qu'elle fait la rencontre d'une autre conscience, comme le principe où s'accordent leurs pensées, de la même manière qu'elle invoque la présence de l'objet comme le principe où s'accordent leurs perceptions ; et ce ne sont pas là sans doute deux principes différents, s'il est vrai que l'objet est une sorte de répondant pour chaque conscience de l'acte de la pensée dans la mesure précisément où il reçoit dans chaque conscience un caractère de limitation. De plus, comme chaque pensée est seulement notre pensée, ainsi il n'y a point [35] non plus d'autre objet semble-t-il que l'objet perçu, ce qui suffit à justifier l'idéalisme subjectif : pourtant je ne puis faire autrement que de distinguer de ma pensée propre la pensée vraie qui est la seule vraie pensée, la source de toute pensée particulière et son idéal, que toutes les consciences adoptent comme règle et dans laquelle elles cherchent à se rejoindre, ou de distinguer de ma perception de l'objet cet objet lui-même qui serait comme une perception parfaite, sur lequel toutes les perceptions représentent une perspective particulière, mais qu'il faut

toujours confronter avec lui pour la contrôler et pour l'enrichir. Peu importe maintenant que cette pensée pure n'existe pas indépendamment de tous les actes de pensée individuelle ; car, en voulant l'isoler, on en ferait une pensée individuelle encore, qui s'ajouterait aux autres, au lieu de les inspirer et de les animer, et il est possible que l'acte où puisent toutes les formes de la participation ne garde jamais rien pour lui et s'épuise pour ainsi dire dans toutes les participations réelles ou possibles. De même, il importe peu qu'il n'y ait pas d'objet distinct de toutes les perceptions que nous pouvons en avoir : car ce serait aussi en faire une autre perception ajoutée à toutes les autres au lieu d'être le foyer d'où elles procèdent, de telle sorte que, comme le pensait Berkeley, cet objet pourrait bien se [réduire] à la somme et à l'accord de toutes les perceptions que les différentes consciences peuvent en avoir. L'essentiel, c'est de reconnaître que, soit dans son rapport avec l'objet extérieur qui la limite, soit dans son rapport avec l'acte intérieur auquel elle emprunte le pouvoir même dont elle dispose, la conscience ne se réduit pas à un pur rapport du moi avec lui-même. Car ici le moi se dépasse des deux côtés, aussi bien du côté du dehors où il reçoit sous la forme de données cela même qu'il est incapable de se donner, et du côté du dedans où il reçoit sous la forme d'une puissance sa propre capacité d'agir. Le moi est entre ces deux extrêmes : il est la relation qui les unit. C'est pour cela qu'il n'est rien par lui-même ou si l'on veut qu'il n'a aucun contenu. Il est toujours en dialogue avec l'autre que lui. Il fait l'épreuve de certaines puissances qui lui sont offertes et dont on ne peut pas dire qu'elles sont siennes avant qu'il les ait actualisées ; et il les actualise dans l'appréhension d'un objet dont la possession lui échappe toujours. Mais c'est cette démarche qui est constitutive du moi, c'est à un acte qui le dépasse qu'il emprunte le pouvoir même qu'il a de se faire, mais à travers un objet qui le dépasse aussi en tant qu'il exprime dans notre propre opération ce qui la limite et qu'elle est obligée de subir. Telle est la raison pour laquelle le moi qui par lui-même ne possède rien procède toujours par une double [36] appropriation, d'abord de l'objet même dont il fait une perception et qu'il cherche à pénétrer toujours davantage par une communion de la sensibilité, comme le fait l'artiste, ou à réduire à une pure construction de la pensée, comme le fait le savant. Mais dans cet entre-deux où la participation oblige le moi à se situer, on ne peut reconnaître que l'intériorité ne possède un singulier privilège : car elle fonde dans le moi son caractère proprement ontologique, au lieu que

l'extériorité phénoménalise sous la forme d'un monde dont le moi devient à son tour tributaire ce qui dans l'être reste au-delà de sa propre opération. Ainsi le moi est toujours menacé de se phénoménaliser : et il est toujours contraint de se phénoménaliser jusqu'à un certain point. Il est capable aussi de deux formes d'enrichissement par le dehors ou par le dedans dont la dialectique de la conscience montre qu'elles se contredisent et pourtant se correspondent comme si le monde que nous avons sous les yeux exprimait toujours le niveau de la conscience qui le perçoit et comme si la conscience ne pouvait élever à son tour son niveau qu'à condition de traverser ce monde afin de le spiritualiser, c'est-à-dire de s'en délivrer.

5. *L'intériorité absolue est à la fois une source et un idéal.* — Au point où nous sommes parvenu nous avons abouti à transformer cette expérience commune et en quelque sorte purement objective de nous poser nous-même en tant qu'une partie du monde (ce qui n'a de sens qu'à l'égard d'un être phénoménalisé dont la genèse est corrélative de l'apparition du moi) en une expérience plus profonde et plus secrète dans laquelle nous nous donnons nous-même l'être par participation à un Etre qui nous dépasse. Or comme il n'y a d'être qu'un être intérieur à soi, c'est-à-dire un être-acte ou encore un être qui se donne l'être à lui-même, il en résulte que cet être que nous nous donnons, en raison de sa limitation et de son imperfection, est toujours en partie extérieur à soi, bien qu'il se tourne toujours vers une intériorité pure, mais avec laquelle il ne parvient jamais à coïncider. Or c'est en cela que consiste en effet l'expérience que chacun a de soi : elle ne peut être dissociée de l'expérience qu'il a du monde, mais au lieu d'entreprendre d'envelopper le monde dans sa totalité, c'est-à-dire de se confondre avec le tout du phénomène, ce qui est sans doute contradictoire, le propre du moi c'est de chercher au contraire une union avec cet acte suprême qui fonde son existence participée, qui à la limite abolirait le monde et la phénoménalité. Mais alors, c'est son existence propre qui se trouverait aussi abolie. Dès lors de cette intériorité parfaite, qui est l'absolu [37] de l'être, nous sommes à la fois séparés et inséparables, séparés par nos limites et inséparables en tant que c'est le même être qui est en deçà et au-delà de ces limites. Peu importe que nous entendions par notre intériorité propre à la fois l'acte que nous accomplissons et cette sorte de réflexion en lui des limites contre les-

quelles il se heurte, et que nous appelons l'affection ; c'est dans le rapport de l'acte et de l'affection que réside en effet le drame de la conscience, cette sorte de contraction et de resserrement sur soi qu'elle éprouve toujours, sa solitude inviolable, son anxiété, son espérance, sa possibilité indéfinie de dépassement et de progrès, la société qu'elle tend à former avec toutes les choses et avec tous les êtres, ou avec tous les êtres par l'intermédiaire de toutes les choses. Nous savons bien que l'intimité de nous-même réside dans cet acte par lequel nous prenons la responsabilité de ce que nous sommes ou de ce que nous voulons être : et tous nos états n'en sont rien de plus que le retentissement. Dès lors, on comprend fort bien pourquoi l'intériorité absolue nous apparaît à la fois comme source et comme idéal ; il ne peut pas en être autrement puisque notre vie se déploie dans le temps : or dans l'instant en tant que l'instant est une pure limite entre le passé et l'avenir, elle est évanouissante, ce qui a permis de considérer l'instant comme une limite entre deux sortes d'existence, mais dépouillé lui-même de toute existence. Cependant, il est singulièrement remarquable que c'est dans l'instant que le monde matériel est situé. En un sens, il n'y a rien de plus dans l'instant que l'espace tout entier, qui est le lieu de toute actualité donnée. Il n'y a donc d'intériorité qu'en arrière ou en avant de l'instant, c'est-à-dire dans ce qui n'est pas actuellement donné, mais que nous nous donnons par une pure opération de la pensée. Il est vrai que c'est dans l'instant, mais pris en une tout autre acception et considéré non pas comme une coupure dans le temps, mais comme le foyer où le temps ne cesse de naître grâce à une opposition de l'avenir et du passé et une conversion de l'un dans l'autre, que réside cet acte initial de la pensée qui nous permet de dire moi et qui, au lieu de se référer seulement à une extériorité, à un objet possible dans l'espace (que l'on suppose seulement aboli par une sorte de prétériorité), se réfère toujours à un souvenir ou à un projet hors desquels la subjectivité du moi serait elle-même impensable. Il est donc naturel qu'au stade de notre expérience temporelle l'intériorité pure nous apparaisse sous la forme soit d'une source dans laquelle nous ne cessons de puiser comme nous puisons dans la mémoire la conscience que nous avons de notre être individuel, soit comme un idéal que nous cherchons à atteindre comme il arrive [38] à notre volonté quand elle cherche elle-même à se dépasser.

Ce sont là seulement deux perspectives opposées par lesquelles nous essayons de définir l'intériorité pure. Seulement une double remarque est nécessaire. Car : 1° la comparaison dont nous venons de nous servir doit être transcendée puisqu'elle n'évoque rien de plus sous le nom d'intériorité que des souvenirs qui sont encore des objets (bien que ce soit dans l'acte du souvenir que notre spiritualité se constitue), ou des fins que nous cherchons à rendre réelles (bien qu'elles ne soient elles-mêmes que des moyens ou des symboles de l'acte par lequel, en les créant, c'est nous-même que nous créons). Dans l'intériorité pure, il n'y a pas proprement ni souvenirs, ni fins, mais seulement un acte parfaitement transparent et parfaitement pur dans lequel aucun souvenir ni aucune fin ne vient introduire la moindre ombre d'objectivité ; 2° la seconde remarque est une suite de la précédente. L'impossibilité de distinguer dans l'Acte absolu entre un passé et un avenir, alors que cette distinction est pourtant le moyen par lequel se réalise tout acte de participation, nous oblige à considérer cet acte comme s'exerçant hors du temps, c'est-à-dire dans un présent éternel. C'est ce que confirme l'acte de participation lui-même dont il faut reconnaître que la distinction qu'il réalise entre le souvenir et la fin est une condition de son exercice, de telle sorte que c'est lui qui la creuse et qu'il ne la creuse qu'afin précisément de la surmonter.

6. *Recevoir l'être, c'est recevoir le pouvoir de se le donner.* — Le propre de la participation, c'est de ne pas permettre que le moi reste enfermé dans son existence solitaire, c'est de l'obliger à se dépasser, et à constituer son être propre dans ce dépassement même. Non pas qu'il y ait jamais proprement hors de lui et comme une réalité toute faite, cela même dont il va s'enrichir. Car c'est là l'effet de l'acte de participation qui le taille pour ainsi dire à sa mesure, de telle sorte que la participation est toujours créatrice. Ce qui paraîtra d'autant plus évident que l'absolu n'est point un être donné, mais seulement un être qui se donne à lui-même et qui ne peut être participé que par un être à qui il donne le même pouvoir de se donner à lui-même. En cela consiste le mystère de la participation qui ne peut pas être distingué du mystère de la liberté. Tout d'abord personne ne mettra en doute que c'est au point même où notre liberté s'exerce que réside l'ultime fond de l'intimité, cette sorte d'absolu de nous-même où nous pensons avoir le pouvoir de créer autre chose [que] ce que nous sommes, alors

qu'elle est d'abord le pouvoir de créer son être propre. C'est l'expérience de l'acte libre, [39] de ses implications et de ses conditions de possibilité qui est aussi l'expérience de notre propre intériorité et de son rapport avec l'intériorité absolue. Et sans doute il est inévitable de considérer la liberté au moment où elle s'exerce comme un premier commencement car si elle ne l'était pas, c'est qu'elle serait déterminée de quelque manière par ce qui la précède ou qu'elle ne pourrait pas se poser elle-même comme liberté. Cependant l'expérience de l'acte libre, c'est l'expérience d'une possibilité que j'actualise, et même d'une infinité de possibilités que ma liberté ne cesse d'évoquer afin qu'elle puisse entrer en jeu, c'est-à-dire se décider. Non point que le choix soit caractéristique de la liberté. Car dans la perfection de l'acte libre la médiation des possibilités est presque insensible, ou en d'autres termes l'esprit lui-même se fait acte, sans qu'il puisse choisir autrement puisqu'il choisirait alors de se rendre esclave. Pourtant quand nous disons de la liberté qu'elle est un premier commencement, c'est en tant qu'elle actualise et déjà dégage une possibilité sans laquelle il serait impossible de la définir comme liberté. Au point où la possibilité et l'actualité seraient confondues, il n'y aurait plus de jeu, faute duquel la liberté ne pourrait pas s'exercer : il serait impossible de la distinguer d'une chose. On ne peut faire autrement que de considérer la possibilité, même si le stade où elle est pensée n'est pas distingué du stade où elle est réalisée, comme essentielle à la liberté, comme la condition interne de son exercice même. Ainsi il faut dire [...] que l'analyse de la liberté ne nous découvre rien de plus que des possibilités qu'il dépend d'elle tout à la fois d'évoquer et de mettre en œuvre. Et même ces possibilités multiples ne sont rien de plus en droit que la division d'une possibilité infinie. Dès lors, les possibilités elles-mêmes et cette possibilité infinie qu'elles divisent doivent-elles être identifiées avec une intériorité absolue dans laquelle le moi ne cesse de puiser et dont il faut dire seulement qu'il participe, puisqu'il n'est rien que par l'opération qui l'actualise et qui l'extériorise. Les choses pourtant ne vont pas aussi simplement. Car la possibilité ne peut pas être identifiée avec l'intériorité : elle est pour moi un objet de pensée, qui n'a de sens que pour ma pensée, mais qui ne devient proprement mienne que par l'acte qui l'assume. Cette objectivité des possibles n'est point sans rapport avec l'objectivité des choses, elles aussi ne sont appréhendées que dans leur rapport avec moi ; elles ne sont pour moi que des perceptions. Et pourtant je ne puis pas les confondre avec

moi, puisqu'elles expriment dans le moi lui-même ce qui le déborde, sans que pourtant je puisse imaginer au-delà des choses perçues d'autres choses non perçues et qui seraient conçues [40] sur le modèle des premières (bien que l'on renverse presque aussitôt un tel rapport). Au-delà du moi, il n'y a donc rien de plus qu'un Etre ou des êtres comparables au moi, mais qui ne peuvent imposer une limite au moi qu'en bornant son activité, ou en lui associant une passivité qui permet au monde de se constituer en tant qu'il est un monde de données. Parallèlement, nous dirons que, bien qu'il n'y ait de possibilité que pensée par moi, la possibilité aussi est toujours au-delà du moi, sans que nous puissions pourtant imaginer un monde de possibilités subsistant par soi, indépendamment de leur rapport avec moi, pas plus que nous ne pouvons imaginer un monde de choses indépendantes de la perception que nous en avons. Et comme la chose est le témoignage d'un Etre qui me dépasse, mais qui est tel que pour subir son action je déploie devant moi le spectacle d'une expérience sensible, de la même manière la possibilité est le témoignage encore de la présence d'un Etre dont je dépends, mais qui est lui-même un acte toujours offert en participation et tel que cette offre de participation se découvre au moi sous la forme de possibilités qu'il ne peut rendre siennes qu'à condition précisément de les actualiser. De là le caractère de double médiation par lequel il faut définir la possibilité qui est médiation non pas seulement entre l'acte du moi et le réel, dans la mesure où c'est le moi qui le produit, mais qui est médiation entre le moi et l'efficacité infinie dans laquelle il puise et sans laquelle il serait lui-même incapable d'agir.

Or c'est cette efficacité infinie qui doit être définie comme l'intériorité pure. Car on ne peut pas la considérer comme créatrice du monde, puisque le monde n'apparaît que grâce à la participation d'un sujet dont elle déborde toujours l'opération. Elle est seulement créatrice de soi. Nous dirons aussi qu'elle est exclusivement spirituelle, puisqu'il n'y a en elle ni extériorité, ni objectivité et qu'elle se résout dans un acte qui se suffit à lui-même ou qui porte en lui-même ses propres raisons. Et si l'on demande alors quel peut être son contenu, on répondra qu'assurément elle n'a pas de contenu, bien que son essence réside dans cette générosité sans mesure qui fait qu'il n'y a rien en elle qui ne soit sinon participé du moins participable. Mais alors on voit naître la notion de possibilité et l'on comprend sans peine que

l'Absolu se confonde pour nous avec l'infinité du possible, c'est-à-dire l'infinité du participable, bien que ce possible devienne pour nous un simple objet pour la pensée, aussi longtemps qu'en le réalisant nous n'en avons pas fait notre être même. Ainsi la réalisation objective du possible n'est elle-même qu'une apparence et un instrument par lequel s'accomplit notre être intérieur. Il y a donc une existence du possible, mais qui ne [41] peut pas être considérée comme constituant l'intériorité même de l'Être dont nous participons : elle est seulement le moyen par lequel nous communiquons avec elle. Notre propre intériorité est celle d'un acte libre, qui procède de l'Acte absolu, mais n'a proprement de rapport avec lui qu'à travers toutes les possibilités qu'il lui emprunte et qui ne cessent de se multiplier à l'infini. Mais chacun sait bien que cette communication avec l'absolu ne peut s'éprouver et s'accomplir que dans l'acte même où la possibilité est assumée et non pas dans l'acte par lequel elle est simplement représentée. C'est là seulement qu'en coopérant avec l'absolu, nous atteignons aussi l'absolu de nous-même.

On voit maintenant à quel point il serait inexact de dire non seulement que la participation consiste à découvrir que le moi fait partie du monde, mais même de dire comme on est tenté de le faire quand on accepte que l'être est acte que le moi participe de la puissance créatrice, et collabore seulement à la création du monde. Et sans doute on ne peut nier ni que le moi fasse partie du monde, ni qu'il participe à l'énergie intérieure par laquelle le monde se fait. Mais la participation se présente sous une forme plus profonde et plus secrète. La participation est la double reconnaissance de mon autonomie et de ma dépendance : je ne me reconnais moi-même que dans l'acte libre par lequel je me fais moi-même ce que je suis. Or cet acte ne peut pas être une simple participation à l'acte par lequel Dieu crée toutes choses, mais à l'acte par lequel Dieu se crée lui-même éternellement. Ma dépendance à l'égard de cet acte suprême s'exprime par ce caractère de la liberté d'être une puissance dont je dispose qui en droit est infinie, mais qui est finie en tant qu'elle est mienne, c'est-à-dire en tant qu'elle est en rapport au sein d'une situation avec toutes les autres existences finies, et qui déborde toutes mes pensées et toutes mes actions, mais non point ma propre capacité de penser et d'agir. Il y a plus : il y a, entre cette autonomie de l'acte libre, c'est-à-dire de l'acte qui me fait être, et sa dépendance à l'égard de l'Acte absolu auquel il emprunte la

puissance même de se faire, une relation si étroite qu'elle ne permet pas de les poser isolément : car si cet acte absolu ne peut être défini, dans ce langage métaphorique où tous nos concepts sont empruntés à une expérience, que comme un acte qui est cause de soi, il ne peut être participé qu'en rendant cause de soi tous les êtres qui en participent, c'est-à-dire en fondant leur autonomie. Et inversement, on ne peut sans doute concevoir l'exercice d'un acte qui est cause de soi, dans l'absolu ou en nous-même, autrement que comme un acte qui, au lieu de produire des choses hors de lui qui attestent beaucoup [42] moins son efficacité propre que la limitation même de cette efficacité, éveille et suscite sans cesse dans le monde d'autres êtres qui sont aussi cause de soi et qui s'unissent dans une société spirituelle par ce pouvoir même qu'ils ont de trouver en eux-mêmes toute leur raison d'être ou d'agir. On voit donc à quel point nous sommes éloignés de considérer la participation comme impliquant une simple insertion du moi dans le monde ou une simple contribution du moi à la formation du monde puisqu'elle est le pouvoir d'engendrer du dedans notre être même à l'intérieur de l'Être qui s'engendre lui-même éternellement. Alors le monde n'est plus l'objet que d'une création dérivée : il est l'effet de notre activité participée ; il la manifeste et il la limite, il mesure toute la distance qui la sépare de l'activité absolue dont il nous découvre la richesse infinie, en tant précisément que nous ne pouvons que le subir et non point le produire.

Le débordement du moi du côté de l'intériorité est aussi évident que le débordement du moi du côté de l'extériorité. C'est seulement une expérience plus subtile et que tout le monde n'est pas capable d'isoler. Le débordement du côté de l'extériorité s'impose pour ainsi dire à nous malgré nous ; il est la marque de nos limites où nous n'avons aucune peine à nous tenir enfermés. Mais le débordement du côté de l'intériorité nous oblige à dépasser perpétuellement nos propres limites dans le sens même de cet acte qui nous fait être, mais que nous emprisonnons presque aussitôt dans nos états. Nous finissons par croire que ce sont ces états qui constituent l'essence même de notre intériorité sans faire réflexion qu'ils n'expriment rien de plus en nous que les limitations de notre acte libre, et qui témoignent de la présence du corps et de sa subordination à l'égard du monde des choses. Telle est la raison aussi pour laquelle je puis dire de ces états qu'ils sont miens, mais non point qu'ils sont moi. Par une sorte de pa-

radoxe, je ne les considère que comme des modes de ma propre existence comme si celle-ci en était indépendante et ne changeait point avec eux. Mais il y a dans la séparation de la substance et des modes à la fois un réalisme intolérable, et qui se contente d'hypostasier deux aspects inséparables de la conscience, mais encore une impossibilité de les rejoindre et de montrer comment la substance peut être le soutien des modes, rester immuable quand ils changent, bien que ce changement en un sens soit pourtant le sien. Il n'en est plus ainsi dès que la substance devient un acte qui, par sa limitation même, s'engage dans le temps et poursuit des états transitoires qui permettent à cet acte même de s'enrichir et de se dépasser indéfiniment. Telle est la [43] raison aussi pour laquelle le moi ne peut jamais s'identifier avec ses propres états : il les contemple en un sens comme des objets étrangers, il entreprend de les rejeter hors de lui, comme des ennemis qui se seraient introduits en lui malgré lui, ou de les retenir en lui comme des hôtes bienveillants qui tenteraient toujours de s'échapper. La discipline stoïque consiste précisément dans la mise en œuvre de cette observation que, puisque aucun de nos états ne peut être confondu avec le moi, aucun d'entre eux non plus ne doit être capable de le troubler. Mais on sait bien qu'il y a dans la discipline stoïque un fond de vérité et une impossibilité pourtant de recevoir une application et même de nous convaincre. Ce fond de vérité, c'est que le moi réside en effet dans l'acte que nous exerçons et qui dépend de nous seul : il est ce consentement pur que nul [autre] être au monde ne peut réussir à connaître, ni à forcer. Mais le stoïcisme, qui a raison d'affirmer que nul état n'est moi, a tort de méconnaître que tout état pourtant est mien. Il appartient à l'intimité individuelle dans la mesure où l'individu est situé dans le monde et subit la pression de tout ce qui l'entoure. Mais de cette pression même il se délivre par degrés en se tournant vers l'acte dont il participe et dont la participation ne cesse de le promouvoir. Non pas qu'alors la passivité en nous, diminuant progressivement, le monde qui en témoigne puisse se rétrécir pour s'effacer et disparaître peu à peu, comme si l'objectivité et la subjectivité variaient toujours en raison inverse l'une de l'autre ; en réalité, les choses se produisent d'une manière plus subtile. A mesure que la participation s'accroît, le visage du monde acquiert de plus en plus d'étendue et de complexité, de même qu'à mesure qu'une source lumineuse augmente d'intensité, la sphère qu'elle éclaire devient de plus en plus grande et entre en contact par des points de plus en plus nom-

breux avec les ténèbres qui l'environnent. Aussi longtemps que persiste cette limitation en nous qui est caractéristique de l'acte de participation, mais qui fonde notre existence individuelle, le monde ne cesse pour nous de s'enrichir ; il ne disparaîtrait qu'à la limite, mais nous-même avec lui. Jusque-là le monde ne cesse de se dilater ; la perception que nous en avons devient de plus en plus délicate et de plus en plus profonde. Mais il nous devient aussi de moins en moins étranger. Il se pénètre graduellement de lumière. Dans chacune des données qu'il nous oppose, nous reconnaissons l'acte de pensée qui l'évoque et dont elle est à la fois la borne et l'achèvement. Ainsi le monde acquiert de plus en plus de familiarité et de parenté avec nous. Nos états ne disparaissent pas ; mais leur apparition est comprise et acceptée. En eux notre liberté continue à éprouver ses [44] limites, mais aussi sa puissance. Ils sont comme la limite de son épanouissement. Ainsi le monde qui m'apparaissait d'abord comme un immense obstacle, étranger, obscur et hostile, acquiert plus de transparence à la fois et de docilité, il devient pour moi une expression, une image. On ne peut pas dire que l'objectivité s'abolisse, mais elle change de caractère : elle est le prolongement de ma subjectivité et le moyen même par lequel elle se constitue.

Dès lors, au lieu de tourner notre attention vers le dehors, comme nous le faisons au moment où la conscience naissait à l'existence, c'est ce dehors une fois qu'il est devenu un spectacle que nous tournons vers le dedans pour qu'il reçoive sa signification. Mais il ne suffit pas de dire que l'intimité du monde, c'est l'intimité de nous-même ; du moins elle nous invite sans cesse à dépasser l'intimité de nos propres états afin de pénétrer dans une intimité que le spectacle du monde nous cachait et qu'il doit maintenant nous aider à découvrir. Ainsi c'est l'obstacle même qui s'est changé en chemin, mais il a fallu pour cela qu'il soit transfiguré. Et il n'a pu l'être que grâce à une conversion intérieure qui m'a appris, au lieu de m'appesantir sur mes propres limites et de m'y complaire, à mettre toute ma confiance dans cette puissance spirituelle dont il me semble qu'elle est en moi, bien qu'il soit plus vrai encore que c'est dans la mesure où je l'exerce que je puis dire moi, et bien qu'elle me dépasse toujours, que je deviens aussi de plus en plus intérieur à moi-même. Ce qu'elle me découvre, c'est ce moi plus profond que moi-même, qui est l'objet de la recherche de tous les métaphysiciens, bien plutôt que la chimérique et

contradictoire chose en soi, que je considère tour à tour comme « sur-être » en tant qu'aucune expérience que j'ai de l'être ne réussit à l'embrasser ou comme l'absolu de l'être en tant qu'il est l'absolu de mon être même et que dans la langue de Fichte je pourrais nommer la *Ichheit* en tant qu'elle est le fondement de mon propre *Ich*.

7. *L'intériorité dans le cartésianisme.* — On voit donc quelle est la profondeur du *Cogito* cartésien que l'on a voulu restreindre parfois à la simple expérience du moi psychologique ou à l'affirmation du moi transcendantal. Ainsi on a voulu en faire une fuite devant l'être, alors que son simple énoncé suffisait à montrer que Descartes en voulait faire la seule voie d'accès que je puis avoir à l'intérieur de l'être même. En interprétant comme il faut le *Cogito* cartésien, on y trouve la double confirmation de l'identité de l'existence avec l'intériorité et de l'existence d'une intériorité qui dépasse les limites du moi et dans laquelle le moi entreprend précisément de s'inscrire. [45] Il n'y a pas d'argument qui ait été aussi discuté que le *Cogito*, mais presque toujours afin de diminuer autant qu'il est possible la portée de l'affirmation qu'il implique, tantôt pour en faire une répudiation de l'être en faveur de la subjectivité pure, tantôt pour en faire le support purement formel de toute expérience objective. Mais dans chacune de ces thèses, on essaie de pousser la pensée de Descartes dans le sens du relativisme des modernes. Toute autre était sans doute la signification du *Cogito* pour Descartes lui-même. Ce sont ses implications métaphysiques que nous voudrions analyser et que Descartes lui-même indique souvent d'une simple touche. Si l'existence du monde peut tout entière être mise en doute (ou seulement entre parenthèses, comme on le dit aujourd'hui), c'est précisément parce qu'elle est une existence phénoménale qui n'a de sens que par rapport à moi, et qui pourrait n'être rien de plus qu'une apparence pour moi. Mais moi qui l'affirme, je m'affirme moi-même pour l'affirmer, et je ne puis m'affirmer que du dedans par l'acte même qui me fait être et qui crée cette intériorité à moi-même qui est la condition de toute autre affirmation et de mon doute même. C'est là une existence qui non seulement surmonte le doute, mais encore la phénoménalité ; car elle est une existence non pas seulement pour moi, mais encore du moi qui l'engendre, et la rend coextensive à l'acte même qui l'engendre. Peu importe pour le moment de savoir si cette pensée est toujours la pensée

de quelque chose et par conséquent suppose toujours un objet de connaissance ou si elle est seulement pensée de soi (ou pensée proprement réfléchie, par laquelle la conscience même est définie). L'essentiel dans le *Cogito* et le paradoxe qui en est inséparable, c'est que contre l'opinion commune l'existence ne peut à la fois être découverte et être que dans l'acte de pensée que j'accomplis et qui la fait mienne. En ce sens le *Cogito* est l'expérience métaphysique fondamentale dont toutes les autres dépendent. Et l'on peut bien réduire le *sum* à *sum cogitans*, ce n'est pas pour réduire la portée du *sum*, c'est pour affirmer au contraire que le seul *esse* que je puisse découvrir réside dans l'*esse* même du moi en tant qu'il est l'intimité à soi d'une pensée qui est proprement la mienne.

Cependant cette subjectivité, en même temps qu'elle se découvre, découvre ses propres limites : ni je ne puis tout penser, ni je ne puis faire autrement que de ressentir dans le doute l'infirmité de ma propre pensée. Dira-t-on que dans ces limites mêmes j'ai l'expérience d'une extériorité, d'un non-moi qui comme dans le biranisme me rejette à l'intérieur de mes propres frontières, mais en fondant la conscience elle-même dans ce pur rapport du moi et du non-moi ? [46] La pensée de Descartes se porte d'emblée infiniment plus loin, jusque dans ce domaine que Biran découvrira seulement dans la dernière partie de sa carrière philosophique. Car ce n'est pas du côté de l'extériorité, mais du côté de l'intériorité que Descartes cherche les limites du moi. Ou plutôt, ce n'est pas par une extériorité qui le dépasse (puisqu'elle est phénoménale et au-dessous de lui) que le moi est limité, mais par une intériorité à laquelle il ne réussit pas à s'égaliser et à l'égard de laquelle il demeure toujours lui-même jusqu'à un certain point extérieur. De là cette idée non pas que le moi de Descartes, au lieu d'être le sujet individuel, soit le sujet en général (car il est à redouter qu'en passant du sujet individuel au sujet en général nous quittions l'existence pour l'abstraction), mais que le sujet qui pense, bien que son opération soit toujours limitée, porte pourtant en lui la puissance de tout penser. Nous aurions ici d'une certaine manière subordonné en moi une intériorité actuelle à une intériorité potentielle qu'elle ne parvient jamais à actualiser tout entière. Cependant Descartes dit expressément que c'est cette potentialité elle-même qui est le signe de ma limitation et par conséquent de mon impuissance à me suffire. Il faut donc qu'elle se réfère à une infinité actuelle qui est la condition de possibilité de

ma propre pensée, de sa limitation à la fois et de son accroissement qui en droit est sans limites. Non pas que cette intériorité absolue puisse être confondue avec un monde infini, formé par tous les objets intelligibles. Car elle est comme un dernier point où la diversité des objets intelligibles s'abolit sans doute dans un acte sans contenu ; c'est ce que Descartes cherche lui-même à marquer en mettant en Dieu la volonté au-dessus de l'intellect et en considérant les vérités éternelles non pas comme constitutives de son essence, mais comme étant les créations mêmes du vouloir.

Il n'y a pas d'intériorité plus parfaite que celle qui se réduit à un pur acte du vouloir, qui n'est subordonné à aucun objet ni à aucune fin, même à un objet ou à une fin que l'intelligence pourrait lui fournir. Or ce que nous trouvons dans l'argument ontologique, c'est précisément cette définition limite de l'intériorité, qui est celle d'un être qui est cause de lui-même, c'est-à-dire qui trouve exclusivement en lui et jamais hors de lui toutes ses raisons d'exister. Or l'acte de la pensée par lequel le moi se constitue n'est rien de plus que l'argument ontologique à l'échelle de l'homme, en tant qu'il fonde notre propre intériorité, mais à l'intérieur de certaines limites qu'elle cherche sans cesse à dépasser. Cette idée d'une possibilité infinie considérée comme formant l'union entre le moi et l'absolu et comme fournissant la clef de la participation suffit à expliquer [47] pourquoi l'être réside dans une intériorité, qui s'approfondit toujours, mais qui rencontre toujours une limitation, toujours elle-même phénoménale.

L'important ici c'est l'ordre des rapports que Descartes établit entre le fini et l'infini. Pour lui c'est l'infini qui précède le fini et le fonde. L'infini n'est pas le fini auquel on ôterait sa limite, c'est le fini qui est l'infini dans lequel cette limite s'introduit. L'infini est donc, si l'on peut dire, la condition impliquée et déjà présente dans notre expérience du fini. Mais ce rapport doit être interprété dans le langage de l'intériorité. Alors, bien que l'infini ne soit rien de plus que l'absolu, c'est-à-dire la parfaite suffisance, il n'est pas fermé sur soi, il est même l'impossibilité de réaliser cette fermeture qui est le caractère propre du fini comme tel, il est l'ouverture absolue, cette faculté totale d'épanouissement qui l'oblige en donnant naissance à tout ce qui peut être, à le promouvoir encore au-delà de toutes les limites à l'intérieur desquelles il s'était d'abord enfermé, et ainsi à vaincre toujours de plus en plus sa propre extériorité.

Nous pouvons conclure en observant que, si la découverte de l'Être n'est possible que par la découverte d'un être qui est le mien, si je ne puis avoir accès dans l'Être que par un être qui est moi, comme le montre le double témoignage de l'expérience et de la raison, il faut reconnaître que le caractère essentiel de l'être, c'est l'intériorité, et non point une extériorité qui étant la limitation du moi considéré dans son rapport avec le monde est au contraire l'essence même de la phénoménalité. Mais c'est vers l'intériorité que je suis appelé à me dépasser, une intériorité transcendante au contenu de ma propre pensée, plutôt qu'à son acte même, dans laquelle je pénètre toujours plus profondément en donnant à mon acte propre un exercice toujours plus parfait et plus pur. La face du monde en est sans cesse transformée : cependant ce n'est pas cette transformation qui compte, mais seulement l'accomplissement intérieur dont elle est la marque. L'idéalisme subjectif n'a de sens qu'à condition d'être sans cesse rompu, non pas il est vrai vers un objet qui n'est qu'une apparence et qui le confirme, mais vers un être plus intérieur à nous que nous-même dont l'extériorité nous sépare, bien qu'il ne cesse de la pénétrer et de la dissoudre. Cette mystérieuse relation que nous avons définie ailleurs ¹ comme la relation du Moi et du Soi, c'est notre expérience spirituelle de chaque jour.

¹ *De l'Acte*, p. 165-167.

LE SYSTÈME DE PARTICIPATION

Première partie

La participation en général

Chapitre V

La participation créatrice *

[*Presença filosófica*, vol. IX, N° 1 et 2, Rio de Janeiro, janvier-juin 1983, p. 18-42.]

[Retour à la table des matières](#)

[18]

Si la participation présente un caractère indivisible, si elle est l'expérience constante que nous avons de notre être propre, en tant qu'il est inséparable du tout de l'Être, il semble que cette expérience toute spirituelle doit se justifier en s'accomplissant et produire dans son accomplissement même les raisons qui la fondent et qui l'expliquent. Il y a plus : bien que l'idée de création et l'idée de participation paraissent s'opposer l'une à l'autre, que la création évoque toujours l'être en tant qu'il surgit du néant au lieu que la participation exclut

* Parmi les inédits laissés par Louis Lavelle se trouve un ouvrage en préparation qui porte le titre : « Système de la participation ». Cet ouvrage devait comprendre deux parties, la première : « La participation en général », la seconde : « Formes, degrés et modes de la participation ». Le texte que l'on présente ici devait entrer dans un chapitre de la Première Partie.

On ne peut en fixer la date avec certitude. La « participation » est un des thèmes centraux de la philosophie de Louis Lavelle, que l'on retrouve dans l'ensemble de son œuvre. On peut toutefois signaler que certains textes du manuscrit datent de son cours au Collège de France de l'année 1944-1945 : « Formes et degrés de la Participation ».

Ce manuscrit n'avait pas encore été dactylographié, ni revu par l'auteur. Les quelques mots dont la lecture reste douteuse ont été indiqués entre crochets.

l'idée du néant et évoque l'être en tant qu'il se limite et se diversifie, pourtant s'il est vrai qu'à notre égard du moins tout ce que nous appelons création se révèle comme participation, c'est l'analyse même des conditions de la participation qui doit nous instruire sur la signification que nous pouvons donner à l'idée de création.

L'expérience de la participation c'est l'expérience de l'acte intérieur qui nous fait être, mais qui est tel qu'il n'est lui-même rien de plus que l'actualisation d'une possibilité, qui nous est constamment offerte. Et chacun de nous est cause de lui-même dans la mesure où il adopte cette possibilité et où il la fait sienne. Cependant la possibilité comme telle ne peut pas se soutenir toute seule. Elle est la méditation de la participation. Elle n'en est pas l'objet. C'est l'acte qui me fait être qui me révèle l'être même dont je participe, et qui ne peut être



lui-même qu'un acte, [20] mais un acte qui n'est qu'acte, tout entier intérieur à lui-même, qu'aucune extériorité ne limite, qu'aucune possibilité ne conditionne et qui est tel que je ne puis le définir, dans un langage emprunté à la pensée discursive et qui en est pourtant la négation, que comme la cause éternelle de soi. Peu importe que cet acte ne puisse pas être isolé de tous les actes qui en participent et qui l'expriment : cela ne change rien à sa nature. Et même il importe de faire ici deux remarques qui sont d'une importance considérable à l'égard de l'interprétation

que l'on peut donner de toute la doctrine de la participation : la première c'est que cette idée d'un être qui est la cause de soi, loin de nous être étrangère, est saisie dans une expérience qui est l'expérience que nous avons de nous-même en tant qu'être libre. Et cette expérience ne paraît contradictoire et impossible que parce que nous entendons toujours par expérience l'expérience même de l'objet. La difficulté n'en subsiste pas moins de savoir comment un être qui est cause de soi est en même temps un être de participation. Mais de la solution de cette question dépend toute la lumière qui peut pénétrer dans le

mystère métaphysique. Or chaque être n'est cause de soi que là où sa liberté s'exerce et dans la pureté même de son exercice, mais l'on sait que cet exercice est assujéti à beaucoup de conditions et de limitations. Cependant une liberté pure n'est pas seulement l'idéal vers lequel tend une liberté entravée, c'est le pouvoir même par lequel celle-ci agit au milieu même de ses entraves et qui graduellement lui permet de s'en affranchir. La naissance de la liberté et sa purification progressive n'ont de sens que par la présence au cœur même de l'être d'une faculté absolue d'autodétermination dont je dispose moi-même d'une manière inégale et toujours imparfaite. Dans la mesure où je suis la cause de ce que je suis, c'est que je participe à un acte qui est inconditionnellement cause de soi. Et si l'on pouvait penser que la participation en me subordonnant à l'être dont je participe, abolit en moi la possibilité d'être cause de ce que je suis, on répondrait que participer à une chose, c'est recevoir de quelque manière les caractères qui la définissent, de telle sorte que participer à un être qui est cause de soi c'est devenir à son tour cause de soi au moins à l'intérieur de certaines limites. Ainsi nous serions délivrés une fois de plus de tous les reproches que l'on peut faire à la théorie de la participation d'être inclinée naturellement vers le panthéisme puisque c'est dans la mesure même où ma participation à l'absolu est plus parfaite et par conséquent où la participation est elle-même plus pleine que j'acquies le plus d'indépendance et de suffisance, que je deviens plus véritablement cause de moi-même et que ma liberté s'exerce et s'affirme avec le plus de certitude. C'est ce dont témoigne l'expérience de tous ceux qui vivent d'une vie religieuse contre l'opinion de tous ceux qui en sont dénués et qui tentent vainement de la représenter par des concepts. Mais la vie religieuse est une union avec Dieu qui nous fait participer de son essence. Cette participation il est vrai fonde notre indépendance, au lieu de l'anéantir. C'est au point où notre dépendance est la plus étroite que notre indépendance est la plus parfaite. La participation nous rend nous-même Dieu dans la sphère qui nous est propre, ce qui explique assez bien comment se fonde notre existence particulière qui peut se retourner contre Dieu, mais en s'assujettissant à des déterminations, c'est-à-dire en se donnant à elle-même des chaînes. C'est ce que l'on vérifie encore dans les relations des libertés particulières : là où elles communiquent véritablement, chacune d'elles agit sur une autre en l'affranchissant et non point en l'asservissant.

La deuxième remarque porte sur l'idée d'un être cause de soi. De cet être cause de soi nous ne savons rien que par la participation, c'est-à-dire au moment où il nous rend cause de nous-même. Et la limitation de l'expérience fondamentale qui ne me révèle l'être cause de soi que dans le rapport qu'il a avec moi me permet d'imaginer sans doute que dans ce pouvoir qu'il a d'être cause de soi il dépasse singulièrement [22] le pouvoir limité qu'il me donne en me rendant cause de moi, mais il ne me permet en aucune manière de concevoir un être qui serait cause de soi et dont l'efficacité pourrait s'exercer indépendamment de cette participation de lui-même qui est toujours offerte à une infinité d'autres êtres soit réels soit possibles. Il y aurait identité alors entre un être cause de soi et un être infiniment participable. Et il ne suffit pas de dire que c'est cette possibilité d'être participé qui constitue son essence et qui fait l'être et la raison d'être de toutes choses : il ne suffit même pas que l'on retrouve la même conception dans l'idée de Dieu défini comme une souveraine puissance qui n'est rien que là où elle s'exerce, c'est-à-dire là où elle se communique, ou comme une souveraine bonté qui n'est rien que là où elle agit * par un don de soi qui ne s'interrompt jamais, ou comme un être créateur qui cesserait d'être s'il cessait de créer et qui ne peut créer des créatures sans les douer du même pouvoir dont il est lui-même la disposition éternelle. Car conformément à notre méthode nous pouvons retrouver dans les conditions mêmes où s'exerce notre propre existence participée la mise en œuvre de cette grande loi qui est sans doute la loi fondamentale de la création et qui me montre que notre propre moi n'est cause de lui-même que par l'exercice d'une activité qui ne peut le produire qu'en produisant quelque autre ouvrage qui en diffère. Nous réussirions par là d'abord à réintégrer le temps dans la mise en jeu de cette activité cause de soi, et par conséquent à distinguer dans le moi lui-même entre ce qu'il est au moment où il agit et ce qu'il devient après avoir agi c'est-à-dire à saisir la liberté dans l'opération même par laquelle elle s'incarne. Cependant si nous sommes astreints à produire des œuvres visibles, qui au cours même de leur exécution contribuent à nous déterminer par une sorte de réponse qu'elles obligent sans cesse le réel à nous faire, il ne faut pas douter que la formation de notre être profond dépend d'une manière beaucoup plus immédiate de

* [NdN : correction conforme à la logique et à la traduction en Portugais de Ligia et Paul Simon.]

nos relations avec les autres êtres en tant que nous parvenons à éveiller en eux des actes de liberté ou que notre propre liberté entre en jeu par leur entremise. Notre naissance à nous-même apparaît donc comme inséparable moins des modifications que nous imprimons aux choses (et qui n'intéressent en nous que notre être limité et déterminé), que de nos relations avec d'autres êtres dont la rencontre mutuelle les crée l'un à l'autre et crée chacun d'eux à lui-même. Et il est bien remarquable que le mot même d'intimité ait deux sens que l'on ne peut pas séparer tout à fait l'un de l'autre, puisque l'intimité avec soi ne se réalise peut-être d'une manière parfaite que dans l'intimité avec un autre. Dès lors comment s'étonner que là où nous essayons de saisir l'acte de participation dans la relation originaire de l'existence particulière avec l'absolu dont elle participe et non point dans les relations médiatisées des existences particulières les unes à l'égard des autres, nous rencontrions encore la même identité secrète entre l'acte de se créer et l'acte de se donner. C'est là ce que l'on cherche à exprimer sans doute quand on considère que c'est l'amour qui est à la fois créateur des esprits et des corps.

Toutefois la notion de participation créative a besoin d'être élucidée davantage. 1° On a senti de tout temps l'impossibilité de considérer le monde comme créé par Dieu à la manière dont un artisan crée son propre ouvrage. Il y a là une conception anthropomorphique qui trouve son expression dans le mythe d'un démiurge que l'on entend bien ne pas confondre avec Dieu. D'autre part pour maintenir une telle conception il faut la rendre solidaire d'une hypothèse qui est elle-même le résultat d'une extrapolation ou d'un passage à la limite. En effet, tous les ouvrages qui sortent de nos mains apparaissent comme des modifications d'une matière préexistante, de telle sorte que ce serait la marque de la toute-puissance que de tirer le monde de rien. Mais on ne se demande pas si pour une toute-puissance il y aurait encore un monde, c'est-à-dire si elle serait capable de rien créer d'extérieur à elle, qui pourrait la limiter et devenir pour elle un [24] objet de spectacle ; 2° l'idée commune que l'on se fait de la création implique encore une hypothèse réaliste selon laquelle le monde tel que Dieu l'a créé est indépendant de la représentation que nous pouvons nous en faire, alors que pourtant nous savons bien qu'il n'est rien de plus pour nous qu'une apparence et que quand nous cherchons de quoi il est l'apparence, nous pouvons tour à tour supposer qu'il l'est d'une chose

qui lui ressemble, ou qui ne possède que quelques-uns de ses caractères, ou dont on ne peut rien dire ou qu'il est l'effet, comme le veut Berkeley, d'un acte de la volonté divine qui le produit immédiatement sous une forme représentative dans les différentes consciences comme un moyen qui leur permet de communiquer à la fois avec lui et les unes avec les autres. Cette dernière conception nous suggère l'idée qu'il n'y a de monde que pour les consciences particulières, ce qui nous invite à penser en effet que l'existence du monde est l'effet de la participation créatrice.

Si l'expérience fondamentale est celle d'une participation toujours offerte et qu'il dépend de moi d'assumer et si ce qu'elle révèle d'abord c'est le rapport de l'acte constitutif de ma conscience avec cet acte cause de soi auquel j'emprunte le pouvoir même de dire moi, on peut dire qu'une telle expérience rejoint celle que Descartes avait décrite dans le *Cogito* et qui d'une part exprime la participation de ma pensée individuelle et de la pensée universelle, et d'autre part n'a pas encore besoin du monde, peut sans contradiction le supposer aboli ou, selon une expression plus moderne, le met entre parenthèses. Il s'agira donc maintenant de le retrouver. Et sans doute on peut faire appel à une autre forme de l'expérience, et se contenter de réintégrer ce que l'on avait quitté pour chercher dans quelle mesure il résiste à la pensée, et dans quelle mesure elle est capable d'en assumer la possession et la maîtrise. C'est ce que Descartes a fait. Le monde n'est pour lui qu'une représentation confuse dont la confusion est un effet de notre limitation et à laquelle nous essaierons de substituer une représentation claire et distincte : mais il y a une réalité qui lui correspond à laquelle nous invitent à croire le mouvement spontané de notre conscience et la confiance que nous avons dans la véracité divine. Mais de cette réalité pourrions-nous nous passer ? Et en quoi consiste le monde tel qu'il a été créé par Dieu ou tel qu'il sort de ses mains ? Ce n'est pas sans doute le monde sensible qui n'est rien que dans son rapport avec notre corps et avec nos sens et qui se réduit au monde intelligible, dès qu'on essaie de le débrouiller. Est-ce le monde intelligible lui-même ? Mais ce monde à son tour est fait de vérités éternelles que nous pouvons retrouver grâce aux idées que Dieu a mises en dépôt dans notre conscience ; et on peut dire sans doute en utilisant le langage de Descartes et pour les distinguer des démarches du vouloir qu'elles nous donnent la représentation d'une réalité, mais que s'il

est vrai qu'en Dieu la volonté est au dessus de l'entendement, c'est Dieu qui les a créées, et comme un moyen qu'il nous donne de communiquer sans cesse avec lui, c'est-à-dire de retrouver en réglant sur elles notre vouloir le secret de son propre vouloir. Le monde intelligible apparaît donc ainsi comme une méditation entre nous et Dieu qui peut devenir une méditation entre chacun de nous et tous les autres.

Dès lors c'est le monde intelligible avec le monde sensible qui apparaît comme n'ayant un sens que pour notre conscience, c'est-à-dire pour définir ses rapports avec l'acte suprême qui est l'acte de la volonté divine ou pour en rendre notre volonté participante. Le monde intelligible exprime la participation à l'échelle de la conscience en général, c'est-à-dire d'un être fini qui n'est pas encore tel être fini, de là son caractère d'universalité, et le monde sensible exprime la participation à l'échelle de la conscience particulière, c'est-à-dire d'un être fini qui est tel être fini. De là l'accord des consciences entre elles sur la représentation abstraite du monde qui ne correspond qu'à sa possibilité et leur désaccord sur la représentation concrète qui correspond à son actualité. Mais ce que nous voudrions montrer c'est que sous cette double forme la représentation que [26] nous avons du monde remplit l'intervalle qui sépare l'acte pur de l'acte de participation ou encore le caractère inséparable de ceux-ci et la manière dont le premier impose sa présence au second, dans la mesure même où il le déborde. Aussi les lois du monde intelligible s'imposent-elles à nous comme les conditions sans lesquelles aucune conscience, c'est-à-dire aucune participation, ne serait possible, et les données du monde sensible comme la limite et l'effet de l'acte de participation en chaque point.

On ne peut donc pas concevoir qu'il y ait une création d'un monde de choses, ou d'objets ou de phénomènes. Et même cette formule recèle une sorte de contradiction. Le phénomène ou l'apparence est le mode sous lequel l'être peut se montrer. Mais il n'y a de création véritable que celle d'un être, et non point d'un apparaître, et par un être qui lui communique lui-même son être, c'est-à-dire qui n'exerce ce pouvoir qu'il a d'être cause de soi qu'en le faisant participer, c'est-à-dire en appelant d'autres êtres à devenir cause d'eux-mêmes, comme nous le montre le témoignage immédiat de notre conscience dans l'expérience fondamentale. Ce que l'on pourrait exprimer plus simplement en disant que, comme on l'a pressenti souvent, Dieu ne peut rien

créer que d'autres esprits, qu'il n'y a que des esprits qui soient dignes de sa création et auxquels il puisse faire le don de l'être même qui est le sien, mais que le monde lui-même ne peut être qu'un effet de la création des esprits c'est-à-dire des conditions sans lesquelles ils ne pourraient ni se séparer, ni s'unir.

On trouve une sorte de pressentiment de la doctrine de la participation créatrice dans cette thèse que Dieu nous a créé créateur, de telle sorte que s'il est défini lui-même comme créateur, nous sommes nous-même co-créateur. Mais les formules ne peuvent pas être acceptées sans réserves. Car Dieu est d'abord créateur de soi et rend ainsi chaque être créateur de lui-même. De telle sorte que la création du monde n'est nullement le produit d'un geste de l'homme que le geste de Dieu ne cesse point d'amender. Mais pour justifier l'apparition du monde on peut se placer à deux points de vue différents et montrer tour à tour 1° que la participation est à l'égard du Tout une analyse, mais une analyse créatrice, 2° inversement que les caractères mêmes qui appartiennent au monde doivent être considérés comme les conditions ou les effets de l'acte de participation.

L'analyse créatrice

Tout acte de la connaissance et du vouloir ajoute sans cesse à ce que je suis. Aussi est-il naturel de le considérer comme une synthèse constamment progressive. Ce qui peu suffire à l'humanisme. Mais de ce progrès même l'humanisme ne cherche pas les conditions de possibilité. Il ne voit pas que dans l'objet de la connaissance ou dans l'effet de la volonté il y a quelque chose qui m'est apporté qui me vient pour ainsi dire du dehors et qui définit à la fois le succès de mon opération et sa limite, ce qui doit m'incliner à penser en sens inverse que cette opération est analytique au lieu d'être synthétique et qu'elle met en lumière un aspect du réel, au lieu de le produire. Ainsi se constitue une sorte d'empirisme de la pensée et de l'action dont le rôle serait seulement de me découvrir le contenu d'un monde qui s'est constitué sans moi et d'en faire surgir devant moi les diverses parties selon la direction de la pensée et du vouloir.

Mais cela n'est point tout à fait vrai. Car d'une part, il n'y a pas de monde déjà fait avant que je commence à en prendre possession : ce serait une sorte de contradiction d'imaginer qu'il peut subsister en lui-même tel qu'il m'apparaîtra ensuite selon les conditions universelles ou particulières qui me permettront de le percevoir : c'est là l'aspect de la connaissance qui a été admirablement décrit par l'idéalisme critique. Et d'autre part, je ne puis pas dire non plus que la participation réside seulement dans le spectacle que le monde me donne ou dans les modifications que [28] je puis lui faire subir. C'est l'acte que j'accomplis en sa double forme intellectuelle et volontaire qui constitue l'acte de participation : la représentation qu'il détermine, les effets visibles dont il est la cause n'en sont que la trace et la figure qui viennent pour ainsi dire se dessiner dans ce qui l'arrête et le dépasse, semblables à la trace et à la figure que ma main, en s'y appuyant, imprime sur le sable.

Les difficultés inséparables du problème de la participation proviennent toutes de ce que l'on considère la participation sous sa forme réalisée comme déjà présente dans l'être même dont elle participe avant même qu'elle se réalise. Mais aucun des modes particuliers de l'existence ne réside dans l'être pur antérieurement à l'acte qui, en l'isolant, le fait être. A l'égard de l'être absolu, il ne contient que leur possibilité ; encore cette formule a-t-elle besoin d'être interprétée : car il n'y a rien dans l'absolu considéré pour ainsi dire « en soi » qui puisse être dit possible, sinon à l'égard d'une liberté qui en dispose afin de le faire sien : et même en un sens c'est moins dans la possibilité de l'acte pur que dans l'actualisation de cette possibilité que réside la participation si on la considère dans son efficacité positive. Nous ouvrons un chemin, nous enfermons entre certaines bornes une efficacité en droit infinie : et ainsi naît devant nous un monde peuplé de déterminations. Car il n'y a rien qui puisse être reçu en moi autrement que selon ma propre capacité et qui ne soit assujetti à en épouser la forme. Ainsi les choses s'imposent à moi ou deviennent pour moi des choses en se modelant sur l'ouverture même que je leur offre et dont on peut dire que sous sa forme abstraite et générale elle est définie par les catégories, qui sont en effet comme le voulait Kant les conditions de possibilité de toute expérience, mais sous sa forme concrète et individuelle par la direction de l'attention et du désir. Toutefois on ne peut pas réduire ainsi l'explication de l'apparition des

choses particulières à un simple « découpage » d'une matière indéterminée par une activité qui ne cesserait de lui imposer la marque de ses propres limites. Car la présence même de cette matière n'est rien de plus que l'idée même de sa limitation, de telle sorte que la marque que je lui impose, c'est celle d'une activité qui rencontre cette limitation et d'une certaine manière la surmonte. De là cette impression que j'ai toujours que l'attention ou le désir ne se contentent pas de reconnaître certains caractères qui appartiennent au réel et qui les ébranlent mais encore déterminent dans l'objet même le contour qui permet de l'appréhender ou le caractère qui le rend désirable. Dans l'un comme dans l'autre nous avons affaire à un acte de liberté, mais qui en nous est engagé dans une certaine nature et hors de nous s'applique à une certaine expérience. Le caractère original d'une liberté dès sa première démarche, c'est de se déterminer dans les deux sens que l'on donne à ce mot, car elle ne s'exerce qu'en se limitant et cette limitation trouve une expression à la fois dans cette nature dont elle est inséparable, bien qu'elle la dépasse toujours et dans cette expérience sur laquelle elle agit, mais sans que ses effets concordent jamais exactement avec ses desseins. C'est que la matière qu'elle rencontre devant soi n'est pas absolument indéterminée. On ne l'observe jamais à l'état pur comme une limite idéale que notre activité essaie sans cesse de reculer et dans laquelle elle laisserait ainsi son empreinte. Il est aussi vain d'imaginer une matière qui ne serait rien de plus que matière et qui resterait par conséquent détachée de tout acte qui l'informe que d'imaginer l'acte qui ne serait qu'acte, comme indépendant de cette participation toujours offerte par laquelle précisément il se réalise en tant qu'acte, ainsi qu'on a essayé de le montrer précédemment. Il y a plus : cette matière pure n'apparaît comme une limitation de notre acte propre que dans la mesure où elle exprime la présence dans l'acte pur de tout ce qui nous dépasse et si l'on veut du participable non participé. Mais il est toujours participé de quelque manière par d'autres. De telle sorte que mon rapport avec cette matière [30] traduit l'action qu'exercent sur moi tous les autres êtres qui sont dans ce monde, qui la déterminent d'une certaine manière et en la déterminant m'imposent à moi-même une solidarité avec l'acte de participation qui les constitue. Je vis donc dans un monde de déterminations dont il faut dire à la fois que je les produis et que je les subis. Ainsi se réalise la connexion de la conscience et du monde et par le moyen du monde la connexion des consciences entre elles. Et l'on comprend facilement

que le monde soit une représentation que je me donne à moi-même et qui varie selon la direction de mon attention, mais dont les matériaux sont si l'on peut dire modelés par mon activité propre et par l'activité de tous les autres êtres. En un sens on peut dire que le monde résulte de la rencontre de ces activités différentes et que c'est cette rencontre qui le transforme lui-même en spectacle. Ainsi mon activité représentative et mon activité productrice sont toujours inséparables l'une de l'autre, mais l'activité représentative me découvre dans l'activité productrice, y compris dans la mienne, ce par quoi elle me dépasse et me limite, au lieu que l'activité productrice en tant que je l'exerce me produit moi-même avant de produire aucun effet dans le monde et n'est pas susceptible elle-même d'être appréhendée par la représentation. Il importe de remarquer que de part et d'autre ce qui est proprement mien réside dans un consentement intérieur, l'attention étant un consentement à une présence donnée, et la volition un consentement à un acte par lequel je me la donne. Ce qui montre comment le moi ne cesse de donner naissance à tous les modes ou tous les effets de la participation et qui surgissent dans le réel comme autant de réponses à une certaine direction soit du regard, soit de l'intention.

Il n'y a donc aucune difficulté à définir la participation mais à condition qu'il s'agisse d'une analyse qui fait apparaître dans le réel les éléments mêmes de l'analyse. Aussi peut-on la nommer comme nous l'avons fait souvent une analyse créatrice. Et toute création est sans doute nécessairement une analyse en ce sens qu'elle suppose dans l'acte créateur le discernement d'une possibilité dont elle est l'actualisation. Mais il est singulièrement difficile de résister à ce préjugé commun que ce dont on participe est tel dans le participé que dans le participant : [la participation] évoque un monde tout fait alors qu'elle est l'opération par laquelle il se fait. Toute participation est participation à une efficacité créatrice, mais par un acte libre dont on peut dire qu'il ne réside pas dans cette efficacité même, sinon par sa possibilité, qui est une possibilité qu'il lui appartient d'actualiser : il est à l'égard de cette efficacité dans la disposition que nous en avons au moins à l'intérieur de certaines limites, le consentement que nous lui donnons. Et par ses limites mêmes l'acte libre fait apparaître un monde de données ou de qualités dont il serait absurde d'imaginer qu'elles puissent exister autrement que par cet acte de liberté et au moment même où il s'exerce. D'elles aussi nous dirons que leur possi-

bilité était recélée en quelque sorte dans l'efficacité créatrice mais qu'elle ne se réalise que dans une conscience particulière dès que son activité propre rencontre une limite, c'est-à-dire l'infinité même de tout ce qui la surpasse et qui se révèle à elle comme une présence donnée. Si donc la participation semble impliquer une identité entre le participé et le participant, l'exercice même de la participation suffit à créer entre eux une différence et même cette infinité de différences que nous enveloppons dans une même notion, qui est la notion même de monde.

Dans la participation il semble que tout ce qui m'est donné je le reçois, mais j'y ajoute l'acte de le recevoir sans lequel il ne me serait pas donné. Et ce que Claudel dit de Dieu qu'il connaît le monde non pas par ce qu'il y dérobe, mais par ce qu'il y ajoute pourrait être dit avec beaucoup plus de raison de notre conscience elle-même s'il n'était plus vrai encore que c'est par ce qu'elle dérobe à l'absolu qu'elle y ajoute sa propre existence et celle du monde. Dans la participation chacun d'entre nous crée la possibilité à la fois de lui-même et du monde : et il les [32] actualise l'un et l'autre à la fois. Le propre du moi, c'est de se donner à lui-même un monde dont il semble qu'il le rende indépendant de la source de toute participation dans l'acte même par lequel il y puise tous les matériaux par lesquels il le constitue.

Mais le caractère créateur de la participation apparaîtra d'une manière plus claire encore si l'on n'oublie pas que la participation comme telle implique un acte, un acte qui il est vrai se produit lui-même, au lieu de rien produire qui soit extérieur à lui, mais un acte imparfait et limité, tel par conséquent que tout ce qui le dépasse, tout ce qui le limite, impose en quelque sorte à la conscience sa présence en la proportionnant toujours à la spécificité de cet acte dont elle exprime si l'on peut dire à la fois l'insuffisance et l'achèvement. Ainsi se constituent hors de nous le monde des objets, en nous le monde des états dont nous sommes portés à penser qu'ils contiennent le tout de la réalité alors que pourtant ils ne sont que des apparences ou des phénomènes non point en ce sens qu'il existe rien derrière eux qui soit comparable à des choses dont ils seraient les copies, mais en cet autre sens qu'il y a un acte dont ils procèdent et qui, participant seulement de l'absolu, nous oblige à subir tout ce qu'il est incapable de se donner. Il ne suffit donc pas de reprendre cette comparaison classique que tout

objet d'expérience est comme une statue que la conscience tire d'un bloc de marbre informe, mais où sa configuration était pourtant tracée, de telle sorte que l'on peut dire à la fois qu'elle y était et qu'elle n'y était pas. Car cette configuration était seulement susceptible d'y être tracée non point il est vrai par le seul arbitraire de notre activité propre, mais par une rencontre entre tous les modes de l'activité de participation. J'emprunte à l'absolu certains modes de la réalité qui ne sont rien que par l'emprunt en tant qu'ils se limitent l'un l'autre et que chacun d'eux peut être considéré tour à tour comme déterminant et déterminé, comme percevant et comme perçu. Dès lors la participation loin de s'opposer à la création en est pour ainsi dire la mise en œuvre : c'est elle qui en s'exerçant donne au monde sa forme, c'est-à-dire fait qu'il y a un monde.

*[Le monde ou la condition
et l'effet de l'acte de participation]*

On comprend alors non seulement pourquoi il y a un monde, mais encore quelle est sa signification. Car si l'absolu ne se révèle à nous que dans l'acte de participation, l'acte de participation lui-même nous oblige à définir l'absolu comme le participable qui devient le monde dès qu'il est participé. On aperçoit du même coup la distance et pourtant le rapport entre l'idée de la participation créatrice et l'idée de l'évolution créatrice. Car le propre de la participation créatrice c'est de justifier en quelque sorte l'avènement du monde à chaque instant et par là de l'engager dans un temps où il semble qu'il évolue. Mais en réalité le temps nous apparaît comme étant dérivé, comme une condition et un produit à la fois de l'acte de participation, loin que nous voulions engager en lui l'acte absolu dont il exprimerait la vertu créatrice. Car nous ne pouvons pas oublier que ce qui naît dans le temps périt aussi dans le temps, que le temps est indivisiblement la loi de la vie et la loi de la mort, qu'il n'a de sens que par rapport à un présent éternel, que la présence sensible est toujours évanouissante et qu'elle n'est elle-même qu'une transition entre une présence possible mais intemporelle dans laquelle je ne cesse de puiser et une présence remémorée, intemporelle elle aussi, dans laquelle je ne cesse de m'établir. L'évolution n'est que le sillage de la participation : on pourrait dire

que pour elle l'éternité est une acquisition. Mais cela n'est vrai qu'au regard de la conscience particulière qui trouve en elle à la fois son origine et son cheminement.

Mais la solidarité de la création et de la participation peut encore être expliquée d'une autre manière. L'expérience de la participation nous [34] découvre le nœud même de l'existence dans la constitution de notre acte libre qui est le premier commencement de nous-même par une double démarche d'union et de séparation à l'égard d'un acte absolu qui lui communique sa vertu propre et qui lui apparaît sous la forme d'un infini de possibilité. Elle implique sans doute cette réciprocité non univoque qui nous permet de considérer à la fois l'acte libre comme une participation toujours assumée et l'acte absolu comme une participation toujours offerte. Mais on n'oubliera pas que la participation est un fait premier qui se produit dans l'ordre de l'être et non pas dans l'ordre du connaître ou plutôt qui en s'engendrant engendre la connaissance qu'il a de lui-même. Et c'est parce qu'il se produit dans l'ordre de l'être que, comme il arrive au *Cogito* cartésien, il ne suppose point encore qu'il y ait un monde, c'est-à-dire des apparences ou des phénomènes. Toutefois il lui appartient de montrer comment ils se forment. On pourrait expliquer la même conception d'une manière plus simple et plus conforme au langage traditionnel en disant de Dieu que s'il est l'être absolu, et que si créer pour lui c'est communiquer à d'autres êtres l'être qui est le sien, il ne peut créer que des êtres et non pas des choses, et même des êtres comme lui, c'est-à-dire intérieurs à soi, capables de se créer eux-mêmes par une initiative dont ils disposent, c'est-à-dire des libertés. La création du monde est en quelque sorte une création secondaire qui est la condition de la création des libertés particulières et le moyen sans lequel elles ne pourraient ni s'exercer, ni se distinguer les unes des autres ni entrer en relations mutuelles.

C'est cette conception qu'il importe maintenant de développer. Elle dépend tout entière de ce principe que le monde remplit l'intervalle qui sépare l'acte absolu de l'acte de participation. En un sens on peut dire qu'il n'ajoute rien à ce dialogue perpétuel de la liberté suprême et des libertés particulières ou des libertés particulières entre elles auquel se réduit pour les âmes les plus spirituelles toute l'essence du réel. Le monde n'est rien de plus qu'une immense machine destinée à l'exprimer et à le rendre possible. Il est donc créé avec la parti-

cipation elle-même dont il exprime à la fois les moyens et les effets. C'est pour cela qu'on peut bien dire comme le voulait Platon qu'il n'est que l'ombre de la véritable réalité et même qu'il en est la figure changeante et toujours évanouissante, bien qu'on ne puisse jamais l'abolir au profit d'un ordre éternel, s'il est vrai que cet ordre éternel ne se crée lui-même que par son moyen. Le monde ne peut donc être conçu que comme un système de déterminations par lequel chaque liberté accuse sa propre limitation à l'égard à la fois de l'absolu en acte et des autres libertés. C'est pour cela aussi qu'il se constitue au dehors comme un système d'objets et au dedans comme un système d'états. Non pas que toute la réalité de ces objets ou de ces états soit purement négative, puisqu'elle exprime au contraire dans l'accomplissement de l'acte de participation un surplus qui lui est apporté, donné, imposé par cela même qui le dépasse, mais il est pourtant remarquable qu'il n'y ait pour nous rien de plus dans le monde que des objets et des états, de telle sorte que celui qui en fait la science ne peut rien y trouver plus, au lieu que toute leur réalité s'efface et se réduit en poudre chez celui qui ne voit en eux que des signes dans certaines démarches spirituelles qui forment la substance même de l'être à la fois présent et se faisant.

De là les trois caractères essentiels par lesquels la réalité du monde peut être définie :

1° Il est une apparence, ou encore il n'a pas d'intériorité. Il n'est pas l'objet de la participation, bien qu'il soit suscité par elle. L'être ne peut être saisi que dans l'être qui me devient propre grâce à l'acte même qui m'en fait participer. Mais le monde, c'est ce que l'Être est pour moi en tant précisément qu'il me déborde. Il ne deviendra jamais moi, et ne sera appréhendé que dans son rapport avec moi, c'est-à-dire comme un phénomène pour moi. C'est une tendance instinctive de la pensée et que la [36] philosophie confirme d'identifier le monde avec un pur phénomène. Seulement on a tort d'imaginer qu'il y a derrière le phénomène une réalité plus solide, qui serait comme un objet pur transparent à l'intelligence et soustrait à toutes les variations continues qui sont inséparables de l'objet phénoménal. Ce dont le monde est l'apparence ne peut jamais avoir le caractère d'un objet : car tout objet est phénoménal. Le corps d'un autre est le phénomène de l'acte spirituel par lequel il se donne l'être à lui-même. Ainsi nous sommes naturellement portés à imaginer qu'il y a une âme des choses, et Leib-

niz, en introduisant l'idée d'une échelle infinie des degrés de la conscience, montre qu'il y a des âmes partout de telle sorte que la hiérarchie des formes de l'organisation dans le monde de la matière est représentative de la hiérarchie des formes mêmes de l'existence dans le monde spirituel. Toutefois même en laissant de côté la question de savoir s'il n'y a pas des phénomènes qui sont de purs phénomènes c'est-à-dire qui ne sont les phénomènes de rien et qui expriment seulement les lois générales de la limitation des différentes consciences, sans que cette limitation puisse être considérée comme l'effet actuel d'une action positive exercée sur un moi par un autre moi, et en réservant aussi le problème d'une limitation de l'acte de participation par l'acte pur, exclusive de sa limitation par d'autres actes particuliers (ce qui permettrait sans doute d'expliquer l'apparition d'une matière qui n'est encore que matière c'est-à-dire qui n'est encore le corps d'aucune âme), on pourrait faire observer d'une part que nous ne pouvons jamais reconnaître avec sûreté dans l'existence infra-organique et même dans les échelons les plus bas de l'existence organique, quels sont les assemblages d'éléments que nous pouvons considérer légitimement comme formant le corps d'une âme individuelle, d'autre part que lorsque l'âme s'en est retirée, le corps subsiste encore comme cadavre, c'est-à-dire comme apparence pure. Et peut-être faut-il dire que partout où dans le monde des phénomènes nous croyons avoir affaire à une matière privée de vie, cette matière elle-même n'est rien de plus que le cadavre de la vie. Enfin c'est parce que le monde est une apparence qu'il est pour nous un spectacle qui peut devenir l'objet d'une connaissance objective ; car dans ce spectacle nous pouvons distinguer deux aspects, *d'abord* ce par quoi il est un spectacle pour toute conscience en général et qui suffit à nous faire découvrir en lui des lois générales de possibilité sans lesquelles il ne pourrait pas *ensuite* devenir un spectacle pour telle conscience. Ce qui suffit pour le définir comme une perspective subjective sur le Tout, qui dans sa forme concrète et individuelle ne ressemble à aucune autre.

2° Mais le monde n'est pas seulement une apparence. Ou du moins le mot d'apparence a une contre-partie. Car s'il est une apparence pour moi en tant que je lui suis extérieur et que je le regarde, il est pour cet être intérieur à lui-même dont il est l'apparence et pour moi dont le corps est pour un autre une apparence, un témoignage et une manifestation. Le monde, c'est l'intimité même de l'être en tant

qu'elle se montre. Et c'est parce qu'elle ne se montre jamais comme intimité, ce qui serait contradictoire, mais seulement comme spectacle, c'est parce que l'intimité réside dans un acte qui s'accomplit et le spectacle dans une donnée qui s'offre, qu'il y a toujours une sorte d'inadéquation entre ce que je suis et ce que je fais paraître, ce qui est à l'origine du problème de la sincérité et peut-être de tous ces problèmes de l'existence, en tant qu'ils enveloppent toutes les relations que je puis avoir soit avec moi-même soit avec autrui. Cependant si le monde est la manifestation d'une activité cachée, il semble qu'il n'ajoute rien à cette activité, et même qu'il lui retranche plutôt. En réalité la manifestation d'une activité n'est rien de plus que l'expression de ses limites. Une forme visible, c'est l'ensemble des points où l'élan intérieur qui la soutient et la produit vient s'arrêter et mourir : c'est une configuration qui dessine la ligne frontière entre l'être d'une chose et l'être de ce qui l'entoure. On le voit bien si on observe par [38] exemple la forme de notre corps : elle est la manifestation de notre moi véritable, tel qu'il se constitue par un acte libre ; mais elle l'exprime et le trahit à la fois. Cependant à travers l'aspect du corps, son allure et ses mouvements les plus imperceptibles, un observateur assez pénétrant est toujours capable de discerner toutes les variations de notre vie secrète : elle s'inscrit par là dans un monde de phénomènes, mais qui est commun à tous. Il importe seulement d'ajouter une double remarque : la première, c'est que plus encore que l'idée d'un monde réduit à un système d'apparences, l'idée d'un monde réduit à un système de manifestations doit nous inviter à chercher l'être là où il est, c'est-à-dire dans un acte spirituel dont le monde n'est que l'expression. Mais il convient de [noter] que presque tous les hommes agissent comme si c'était le monde qui constituait la véritable réalité : c'est en lui qu'ils mettent toutes les fins qu'ils ne cessent de poursuivre, alors qu'il n'y a de fin véritable que dans la formation de leur être spirituel par une participation à l'absolu qui ne cesse elle-même de s'approfondir. Nous ne pouvons observer dans le monde que le tracé et pour ainsi dire le niveau d'une participation déjà effectuée.

La deuxième remarque est destinée à montrer que c'est le monde en tant qu'il n'est rien de plus qu'une manifestation qui introduit dans notre vie son caractère tragique. On peut penser sans doute que le phénomène a un caractère frivole, puisqu'il n'est point l'être véritable et qu'il est toujours évanouissant. Mais précisément nous ne pouvons

pas dissocier l'être de l'apparence, ni l'être qui se manifeste de l'être manifesté. Le tragique c'est qu'il nous arrive de les confondre, c'est que nous pouvons arbitrairement préférer l'un à l'autre, et même intervertir les noms et par conséquent leurs valeurs respectives. Il est impossible de méconnaître qu'il existe entre eux une disproportion ; mais on peut en changer le sens. Et l'on peut dire que le tragique trouve sa pointe extrême dans la mort où l'être et la manifestation se disjoignent et décident de leur véritable rapport.

3° Cependant le monde ne peut être réduit à ce double caractère d'être une apparence ou d'être une manifestation. Il est une apparence pour un autre, dans la mesure où celui-ci est incapable de s'égaliser au Tout de l'être et s'il ne peut avoir que la représentation de ce qui le dépasse, et il est une manifestation de l'être lui-même considéré dans son activité propre, en tant que cette activité rencontre partout une limite par laquelle elle se donne en quelque sorte à elle-même un visage qui lui est propre. Dans les deux cas, en tant qu'apparence pour un autre, et en tant que manifestation d'un moi particulier, le monde n'est rien de plus que la mise en œuvre de la participation elle-même. Il exprime l'impossibilité où je suis de me séparer de l'Être total qui ne peut m'être présent au moment où je m'en sépare que comme une donnée qui s'impose à moi malgré moi, mais qui est telle pourtant qu'elle exprime la limitation de chacune de mes opérations et pour ainsi dire la réponse que le réel ne cesse de lui faire et qui l'achève. Or cette apparence et cette manifestation ne nous révèlent leur sens véritable que quand le monde est défini comme étant l'instrument de la participation. Que le corps soit l'instrument de la vie de l'âme, c'est ce que beaucoup de philosophes ont pressenti bien que cette expression soit ambiguë et doive être prise dans un sens différent de celui que la métaphore suggère. Car le corps n'est pas lié à l'âme comme un instrument l'est à un agent qui s'en distingue et qui l'utilise. Le corps ne peut pas être séparé de l'âme puisqu'il n'est rien de plus que l'activité de l'âme considérée dans ses conditions limitatives, et en quelque sorte la face négative de l'âme elle-même. Dès lors comment pourrait-il être considéré comme un instrument au sens où un marteau est un instrument entre les mains de l'ouvrier ? Il est un instrument pourtant non pas seulement parce que c'est grâce à lui que s'établit la communication avec tout ce qui dans l'être est au delà du moi, mais encore parce que sans le corps le moi reste enfermé dans l'univers de la pos-

sibilité, au lieu que par l'intermédiaire du corps tous ses possibles s'actualisent. [40] Non pas que leur actualisation doive être confondue avec leur réalisation matérielle. Mais il faut que cette réalisation s'accomplisse pour que l'actualisation spirituelle de mes puissances se produise, comme le montre cette transformation incessante de l'événement en souvenir sans lequel je ne pourrais ni dégager son essence, ni la faire mienne. Il y a plus : le corps, qui me met en rapport avec le monde, c'est-à-dire avec tous les autres modes de la participation, qui par lui me permet d'acquérir une existence non seulement pour moi, mais pour tous les autres et qui permet à toutes les consciences d'agir les unes sur les autres et de communiquer, trouve son prolongement dans le monde qui est lui-même un instrument comme mon corps. Il est une sorte de corps commun de tous les êtres qui distinguent de lui leur corps particulier, mais sans pouvoir l'en séparer, ni le définir autrement que par les relations innombrables qu'il soutient avec tous les autres corps. Ainsi le corps du monde n'est pas seulement la figure du monde spirituel ; mais si l'on observe d'une part que cette figure se constitue par le jeu même de notre activité intérieure considérée dans sa double fonction représentative et volitive afin de lui permettre de faire l'épreuve de ses propres possibilités, et d'autre part que ce monde n'a d'existence que dans l'instant et s'évanouit sans cesse dès qu'il a servi, alors c'est le monde tout entier qui pourra être défini comme étant l'immense instrument par lequel les âmes elles-mêmes ne cessent de former leur être propre à la fois par ce qui les sépare et par ce qui les unit.

Au point où nous en sommes nous pouvons dire que le monde n'existe que dans son rapport avec l'homme ou du moins avec une conscience individuelle. Non qu'il soit le pur produit de son activité ou une image représentative créée pour ainsi dire avec elle, comme le suggèrent certaines espèces rudimentaires de l'idéalisme. Car il naît de ce qui dans l'absolu de l'être ou dans les rapports mutuels des consciences entre elles, dépasse chacune d'elles et lui devient présent sous la forme d'une donnée. Il mesure à chaque instant l'état de la participation. On trouve en lui tous les caractères par lesquels les différentes consciences conviennent les unes avec les autres et tous les caractères par lesquels chacune d'elles se distingue de toutes les autres. Tout en lui est en même temps moyen et figure. Il est le moyen pour toutes les consciences de leur propre réalisation spirituelle par

leur méditation réciproque. Il change à chaque instant avec l'état de toutes les consciences sans que l'acte pur s'en trouve lui-même modifié. Toutes les variations que l'on peut observer dans la figure du monde ne font rien de plus que de traduire les oscillations et les alternatives de la participation. Dans la représentation que nous nous en faisons, tout est pour nous découverte puisque le monde c'est toujours par rapport à l'acte que nous accomplissons, comme un au-delà qui agit sur nous et que nous sommes obligés de subir. Et c'est pourtant une invention parce qu'il change sans cesse selon la direction à la fois de l'attention et du vouloir. Ainsi on peut dire que, bien que l'univers ne soit pas notre œuvre, chacun de nous a pourtant en lui l'univers qu'il mérite. La représentation que nous nous formons de l'univers est une sorte de réponse que l'Être ne cesse de faire à chacune de nos démarches : elle exprime à la fois notre puissance et notre impuissance : elle porte la marque de tous nos succès et de tous nos échecs ; elle exprime les conditions sans lesquelles la conscience en général serait impossible, l'état actuel de la conscience humaine, les exigences propres à chaque moi individuel et le degré de satisfaction qu'elle est parvenue à leur donner. C'est pour cela que l'univers est pour nous à la fois immuable et changeant, plein de lumière et d'obscurité, tantôt favorable et tantôt hostile : il répond avec docilité à ce que chacun de nous lui demande et en attend. Il est un émerveillement pour celui qui s'émerveille et une désolation pour celui qui se désole.

[42]

Si l'on voulait maintenant acquérir une vue d'ensemble sur la conception que nous nous faisons de la participation créatrice, il faudrait [observer] d'abord que cette forme de participation se découvre en nous dans une expérience dont on peut bien dire qu'elle est nôtre, mais qui dans notre accès à l'existence nous révèle les conditions d'accès de toute chose à l'existence. Si l'on accepte que nous puissions faire l'expérience de notre propre participation à un être qui nous dépasse, il ne convient pas de s'étonner que cet être lui-même ait besoin d'être participé ou de s'offrir à la participation. Car d'une part dans l'expérience de la participation les deux termes sont donnés indistinctement bien que dans une réciprocity que nous avons appelée non univoque. Mais d'autre part et en observant qu'être pour nous c'est sans doute participer, mais c'est mettre en œuvre cette participation en

devenant soi-même participable, il suffirait de montrer à la fois que le principe suprême de toute participation ne nous est jamais donné indépendamment de cette participation elle-même, ensuite que quelle que soit la manière même dont nous essayons de le concevoir et si nous ne voulons pas le réduire à un pur néant, il faut dans des langages un peu différents, que l'essence de l'être *absolu*, ou la bonté infinie de *Dieu* résident précisément dans cette communication continue d'elles-mêmes qui les rend infiniment et même intégralement participables. Dès lors 1° la participation s'opère par le dedans, c'est-à-dire que l'acte cause de soi dont elle procède permet de la définir elle-même comme cause de soi, c'est-à-dire comme liberté. 2° Chaque liberté par sa limitation même évoque une multiplicité d'autres libertés dont elle est solidaire et avec lesquelles elle forme une société réelle ou possible : le lien d'une telle société, c'est non seulement le principe commun auquel tous ses membres empruntent également ce qui les fait être, c'est encore d'une manière plus précise cette sorte de mutuelle interaction par laquelle chacun d'eux est à l'égard de tous les autres à la fois participant et participé ; 3° Les phénomènes ou si l'on veut le monde n'ont d'existence qu'à l'égard des consciences particulières dont ils expriment la limitation au regard de l'acte pur et la limitation mutuelle, à la fois ce qui les sépare et ce qui leur permet de communiquer. D'où il résulte 4° que chaque individu enveloppe le tout dans une perspective qui lui est propre et qui s'accorde avec celle de tous les autres individus précisément en tant qu'ils sont tous des individus finis assujettis aux conditions générales qui rendent la participation possible, bien qu'elle soit elle-même unique et irremplaçable en tant qu'elle est une participation réalisée par tel individu et qui exprime à la fois l'acte propre de sa liberté et les conditions particulières dans lesquelles elle est obligée de s'insérer. Enfin 5° on peut dire que le monde est la création de chaque conscience, bien qu'il exprime pourtant sa limitation. Il remplit tout l'intervalle qui sépare les consciences particulières les unes des autres et de l'acte pur. Il ne peut qu'être donné à chacune d'elles, grâce à la puissance qu'elle a non pas de le produire, mais pourtant de le faire surgir, pour ainsi dire devant elle. 6° Et si l'on considère la création première qui est la création des êtres libres, ou la participation de toutes les libertés à un absolu cause de soi, la création du monde est une création seconde qui est l'effet et l'image de l'acte de participation par lequel chaque conscience constitue elle-même l'être qui lui est propre, la diversité infinie des phéno-

mènes n'étant elle-même rien de plus qu'une expression de la diversité infinie des consciences et de l'infinité des modes d'action par lesquels elles ne cessent de se déterminer mutuellement.

LE SYSTÈME DE PARTICIPATION

Première partie

La participation en général

Chapitre VIII

De quoi participe-t-on ? *

[*Filosofia Oggi*, Année VIII, N° 3, juillet-septembre 1985, p.393-408.]

[Retour à la table des matières](#)

[393]

Quand on nous demande de quoi on participe nous pouvons dire d'une part que nous ne savons rien du principe suprême de la participation autrement que par l'acte même qui en participe, de telle sorte qu'on peut le considérer lui-même comme étant hors d'atteinte, du moins tel qu'il est en soi, ce qui est une justification suffisante de toutes les thèses de la théologie négative. D'autre part, nous en savons précisément tout ce par quoi nous en participons qui n'est pas nôtre, mais qui est aussi sien, dans la mesure où il est vrai de dire que dans l'expérience fondamentale par laquelle il nous est révélé, son essence ne peut pas être posée en soi, mais seulement comme participable. Ce qui donne naissance à une théologie proprement positive dans laquelle

* Ce texte inédit de Louis Lavelle appartient au même ouvrage, inachevé, que le texte de *La participation religieuse* (« *Filosofia oggi* », Janvier-Mars 1983, n. 1). Le *Système de la participation* devait comprendre deux parties, la première : « La participation en général », la seconde : « Formes, degrés et modes de la participation ». C'est dans la première partie que devait figurer « De quoi participe-t-on ? ». Le manuscrit n'avait pas encore été dactylographié ni revu par l'Auteur. Et sa date demeure incertaine. On peut toutefois signaler que son cours au Collège de France sur « Formes et degrés de la participation » date de 1944-1945.

il est vrai nous risquons toujours d'anthropomorphiser Dieu en lui attribuant tous les caractères qui appartiennent à l'homme. On nous demande alors de porter la perfection de tous ces caractères jusqu'à la limite, ce qui aboutirait sans doute à abolir chacun d'eux et à effacer toutes les différences qui les séparent. Ce danger pourrait être évité si l'on s'apercevait que l'acte de participation est proprement créateur de tous les modes particuliers [394] et que le propre de l'absolu c'est de contenir en lui non point leur réalité, mais leur raison d'être ou leur condition de possibilité. Et comme le principe générateur de la participation ne peut pas avoir d'autre existence que dans la genèse même de la participation, alors on comprend sans peine que c'est dans l'expérience de la participation en train de s'accomplir que nous devons apprendre à reconnaître ce par quoi il nous surpasse et que nous sommes capable d'en saisir.

Les dix noms divins



Nous allons donc essayer de répondre à cette question : De quoi participe-t-on ? Et l'on peut faire sans doute à cette question une multiplicité de réponses différentes selon les perspectives à travers lesquelles nous considérons la participation en tant qu'elle est effectuée. Mais les réponses sont convergentes : et leur diversité est destinée seulement à faire éclater l'impossibilité de circonscrire par une appellation unique cette efficacité sans mesure d'où toutes les formes du réel et du possible peuvent être dérivées, et la nécessité de trouver pourtant en elle le foyer commun de tous les caractères constitutifs par lesquels nous pouvons définir l'ex-

périence telle qu'elle nous est donnée. Tel est le problème que l'on a essayé de résoudre lorsqu'on a entrepris de définir les noms qu'il convient de donner à Dieu [dans des ouvrages] dont le traité de Denys l'Aréopagite est le plus célèbre.

Ces noms peuvent sans doute être innombrables, car il n'y a pas une seule détermination de l'expérience qui ne doive trouver son fondement dans le principe suprême de la participation. Le propre du génie du poète et de l'homme pieux c'est de trouver toujours un nom nouveau pour louer Dieu, c'est-à-dire de le reconnaître à travers une forme nouvelle de l'expérience externe ou de l'expérience interne. Il suffira ici de considérer la participation dans son essence plutôt que dans ses modes pour en déduire dix caractères fondamentaux par lesquels nous pouvons définir la source de toute participation par opposition à ce qui en participe.

1. Le Tout qui n'est Rien.

En premier lieu, en partant de l'expérience commune, nous pouvons dire que la participation met en lumière une opposition entre le Tout et la Partie : c'est là comme nous l'avons vu une sorte d'image de la participation, sa forme statique et pour ainsi dire réalisée. Mais le Tout dont [395] il s'agit précède les parties dont il ne peut pas être considéré comme la somme : les parties surgissent en lui par analyse, et le propre de cette analyse c'est de ne pouvoir jamais être terminée. C'est donc un Tout qui est plutôt l'origine de toutes les parties que leur somme. Et le nom de Tout est destiné seulement à marquer que hors de lui il n'y a rien. Il ne faut pas espérer l'obtenir en ajoutant des parties les unes aux autres à l'infini. Car les parties n'existent elles-mêmes que dans l'univers de la participation. En lui-même il les exclut toutes, et c'est pour cela qu'on le définit aussi bien comme le Rien, bien que ce soit un Rien d'où tout procède, et qui nous oblige seulement de chercher à le définir par d'autres caractères que ceux qui sont évoqués par le mot Tout et où l'on pourrait craindre qu'il contînt lui-même la participation tout entière avant même qu'elle ait commencé à s'exercer. Nous retrouvons donc ici dans le Rien le caractère simplement négatif de l'Etre imparticipé. Il a été possible de s'enivrer de la pensée de ce Tout qui n'est rien et de ce Rien qui est tout, mais dont il ne faut nier tous les modes de la participation que parce qu'ils en procèdent également. Et on ne saurait négliger que la participation même nous donne un certain reflet de ce Tout qui n'est rien, — non seulement grâce à l'accumulation de tous ses modes réels ou pos-

sibles, et à l'implication par chacun d'eux de tous les autres, mais encore à l'impossibilité pour chacun d'eux et même pour tous ensemble de se suffire, c'est-à-dire d'avoir une existence propre et indépendante puisqu'en eux-mêmes ils sont comme s'ils n'étaient rien, — de telle sorte que quand on passe du principe de la participation au monde participé, c'est par une conversion singulière qui fait que quand le monde est pour nous le Tout, ce principe nous paraît comme rien, et quand ce principe est identifié avec le Tout, c'est le monde qui nous paraît comme rien.

2. L'Infini actuel.

Cependant le rapport de la partie et du Tout n'a de sens que figuratif et à l'égard des objets qui se trouvent dans l'espace. De plus, le mot de Tout n'est employé que pour désigner un principe véritablement exhaustif et hors duquel aucun mode particulier de l'existence ne puisse trouver un fondement. Nous éprouvons pourtant la plus grande difficulté à imaginer un tout qui ne soit pas un total de parties. Dès lors pour marquer l'impossibilité pour ce Tout d'être totalisé, pour montrer qu'il surpasse tous les modes de la participation réelle ou possible qui en s'ajoutant les uns aux autres ne l'épuiseront jamais, nous disons qu'il est un infini. [396] Et nous emploierions même le terme de « Tout infini » si nous ne pensions, en restant fidèle à l'emploi habituel de ces deux mots, que leur réunion cache une véritable contradiction. Pourtant le mot infini est destiné seulement à évoquer le caractère fini de tous les modes de la participation, et la nécessité de les faire entrer dans une série qui elle-même n'a pas de fin. Jusque-là la participation n'aurait pas de principe. Dès lors il faut considérer cet infini comme un infini actuel, c'est-à-dire tel qu'il n'est pas constitué par une série de termes qui ne s'interrompt jamais mais plutôt par la « raison » de cette série, si on entend par raison son acte générateur, c'est-à-dire si on considère tous les termes de la série non point comme contenus déjà en lui, mais comme n'ayant de sens que par lui et par rapport à lui. L'important est de reconnaître que tout terme fini n'est obtenu lui-même que par une limitation ou une circonscription d'une opération de l'esprit qui possède toujours du mouvement pour aller plus avant. Et le débordement d'un espace sans bornes par rap-

port à la figure qu'on y trace donne une image plus fidèle encore du rapport entre le fini et l'infini qu'entre la partie et le tout dans lequel elle s'inscrit. C'est Descartes, comme on l'a vu, qui a marqué avec le plus de force la primauté de l'infini par rapport au fini et la subordination de celui-ci à celui-là. Mais il importe de remarquer qu'il s'agissait pour lui de l'infinité d'un acte de pensée et non point de l'infini de l'objet, ce qui permet de comprendre comment chaque conscience particulière, au moment où elle en participe, enveloppe en elle une infinité potentielle et ne cesse d'y puiser, sans jamais parvenir à l'épuiser.

3. L'Un vivant.

Mais l'idée même du Tout infini demande à être dépassée. Nous ne pouvons pas nous empêcher de penser qu'elle est contradictoire précisément parce que le tout implique l'idée d'un achèvement et l'infini celle d'un inachèvement. Mais ces caractères ne sont contradictoires que dans le monde participé. Le principe de la participation les dépasse l'un et l'autre et surmonte leur contradiction. C'est ce que l'on exprime en disant qu'il est un. Car l'un c'est le Tout lui-même en tant qu'il n'est pas une somme de parties mais qu'il donne naissance aux parties non pas comme on le croit par une addition avec lui-même où l'un qui engendre la numération semble s'accroître au cours de cette génération même, mais plutôt par une opération de sous-division qui fait apparaître tous les nombres particuliers comme contenus en lui seulement en puissance, et susceptibles d'en être tirés par une opération qui est une sorte de [397] figure abstraite de la participation. Et cette opération ne comportant elle-même aucune limitation possible, l'Un évoque aussi l'infini par cette fécondité sans mesure par laquelle il peut toujours donner naissance à quelque nouveau nombre. Comme on ne trouve pas dans le principe suprême de la participation les modes réalisés de la participation, qui ne naissent que de l'acte même qui en participe, ainsi le multiple n'est pas présent dans l'un avant qu'on ait commencé de l'en tirer ; aucune borne ne peut être assignée à la participation pas plus qu'à la numération. Et l'on peut dire que comme la numération n'ajoute rien à l'un, mais en réalise seulement la richesse, ainsi la participation n'exprime jamais qu'un aspect de la

fécondité absolue du Participable, mais que nous ne parvenons pourtant à appréhender que dans ses modes participés. L'Un n'est donc point proprement la négation du multiple, il en est l'origine. Il ne doit pas être confondu avec l'unité abstraite que l'on obtient en vidant toutes les formes du multiple de leur contenu différencié ; on dirait plutôt que c'est dans cette différenciation elle-même que l'Un Vivant exprime son essence divisée. Il n'en subsiste rien quand on ne retient dans les termes multiples que les caractères qui leur sont communs. L'unité à laquelle on aboutit n'est l'unité de Rien, une unité qui n'est rien, une simple trace laissée dans le langage de cette unité proprement créatrice qui est le fondement de toutes les choses particulières. Remarquons encore que cette unité se retrouve dans chaque chose, au point même où elle s'affirme comme unique, c'est-à-dire où elle s'individualise, et que c'est par elle que se réalise sa communication avec toutes les autres, qui ne s'opère pas dans ce qu'elles ont de commun, qui abolirait ce qu'elles ont de propre et qui les fait être, mais plutôt dans le propre de chacune d'elles, et qui est le seul caractère qu'elles aient de commun.

4. L'Absolu inconditionnel.

L'unité du Tout infini dont tout dépend et qui ne dépend de rien, qui engendre tout ce qui est, mais pour ainsi dire à l'intérieur de lui-même, et pour exprimer son infinité, mais non point pour y ajouter, peut encore être nommée l'Absolu. Et le mot absolu est défini souvent comme le terme même de toutes les opérations régressives par lesquelles l'esprit remonte de proche en proche jusqu'à une condition elle-même inconditionnée qui les soutient et qui les fonde. Cependant poser ainsi le problème, c'est se condamner à ne pas le résoudre. Car la pensée discursive ne s'exerce que dans le monde des conditions, elle n'aboutira pas sans [398] contradiction à un dernier terme qui conditionnerait tout le reste et échapperait lui-même à toute condition. L'absolu n'est rien s'il n'est pas l'immédiation même à toute relation, ou plus exactement à l'acte qui la pose, de cette Position pure ou de cette possibilité de toute position dont elle est une forme particulière et actualisée qui appelle aussitôt toutes les autres pour la soutenir. Ainsi la relation d'un terme avec un autre n'a de sens que par la relation

de chacun d'eux avec un terme absolu dont ils dépendent l'un et l'autre et dont on peut dire qu'au lieu de subsister à la manière d'un monolithe, il ne se réalise lui-même que par la relation de tous les relatifs. On n'en tirera pas cette conclusion que l'Absolu lui-même dépend du relatif, sans lequel il serait impossible de le poser comme absolu. Car nous avons affaire ici à cette réciprocity non univoque que nous avons déjà définie précédemment. En effet si l'absolu et le relatif forment un couple tel que chacun des deux termes ne peut se définir que par rapport à l'autre, il ne faut pas dire que le terme même d'absolu, qui implique une délivrance à l'égard de toutes les relations, est dépourvu de sens. Car nous savons que dans l'opposition de tous les contraires, non seulement il y a un terme positif dont l'autre est la négation, mais encore que ce terme positif peut être considéré lui-même sous deux aspects, soit dans son opposition au contraire qui le limite et le nie, soit dans sa transcendance à l'égard des deux contraires, qu'il comprend en lui et qui ne naissent pour ainsi dire que de sa division. Ainsi, bien que l'absolu ne puisse être pensé que dans sa relation avec le relatif dont il est à la fois la négation et le fondement, il n'y a aucune difficulté à dire qu'il se suffit puisque la relation est en lui et non pas hors de lui et que c'est lui qui l'engendre grâce à une limitation intérieure qu'il ne cesse de dépasser par son abondance sans mesure et sans laquelle il serait un absolu creux qui ne serait l'absolu de rien. C'est pour cela que la relation n'est jamais appelée à disparaître dans l'Absolu, mais qu'il y a un absolu de la relation elle-même comme le voit admirablement Kierkegaard quand il définit le moi par l'absolu de ma propre relation avec l'Absolu.

5. L'Être en soi.

Cependant les termes Tout, Infini, Un et Absolu dont nous nous servons atteignent certains caractères de l'affirmé plutôt que l'objet même de l'affirmation. Or l'objet universel de l'affirmation c'est l'Être : c'est lui qui exprime la plénitude de l'affirmation. Mais la participation nous met seulement en présence des modes particuliers de l'être : nul d'entre eux [399] ne peut être posé indépendamment de tous les autres et n'est capable de subsister isolément. C'est sa relation avec tous les êtres qui le fait être : de telle sorte que son être est le

même que l'être de tous les autres, puisque l'Être n'est rien de plus que le lien même qui les assemble. De ce lien on peut dire qu'il est antérieur à ce qu'il lie, qui ne s'en détache jamais qu'artificiellement et pour le réclamer aussitôt. Ici une fois de plus l'être des parties qui s'ajoutent n'est qu'une sorte de témoin de l'être que les parties supposent et qu'elles divisent. Et il n'y a de parties que dans la perspective d'une conscience qui n'est elle-même qu'une vue sur la Totalité même de l'être où elle constitue son être propre par une analyse créatrice qui se poursuit indéfiniment. Ainsi il y a identité entre la genèse du moi et la genèse des choses particulières. Mais dire que ces choses particulières sont seulement pour le moi et par rapport au moi, c'est dire qu'elles sont seulement des phénomènes. L'être ne réside donc pas dans l'extériorité, mais dans l'intériorité. Car l'intériorité c'est précisément l'existence en soi et non point pour un autre. Cependant l'être du moi n'est pas absolument intérieur à lui-même : il est subordonné au corps et à l'influence que les choses ne cessent d'exercer sur lui. L'Être qui n'est qu'être réside donc dans une intériorité dépouillée de toute extériorité. C'est de cet être parfaitement intérieur à lui-même que participent tous les modes particuliers de l'être, le moi, les phénomènes et le possible lui-même. Aucun de ces modes n'a une existence séparée et dire que chacun d'eux ne subsiste que par sa solidarité avec tous les autres, c'est dire que l'être de chacun d'eux, c'est aussi cet être en soi dont on peut concevoir qu'il reçoive des limitations quand il commence à être participé mais sans que ces limitations par lesquelles on le circonscrit puissent altérer ou diminuer l'être dans lequel elles s'inscrivent et qui leur donne leur être propre. Un philosophe récent et dont la doctrine paraissait bien éloignée de la doctrine de la participation déclarait pourtant qu'il accepterait volontiers la participation à l'Un, mais qu'il repoussait la participation à l'Être parce que l'Un sans doute lui paraissait exprimer l'activité de l'esprit en tant qu'elle peut être assumée, et l'Être l'immobilité de la chose en tant qu'elle répugne à l'esprit et constitue pour lui ce qu'il cherche toujours à traverser et à vaincre. Cette opposition paraîtrait moins radicale sans doute si l'on consentait à voir que la chose en tant qu'elle résiste à l'esprit n'est rien de plus que l'extériorité phénoménale, mais qu'il n'y a d'être qu'intérieur à soi et dont l'intériorité elle-même s'exprime par un acte qui ne cesse de s'exercer.

[400]

6. L'Acte cause de soi.

Car si toute participation est un acte, c'est aussi d'un Acte que l'on participe, et même d'un acte qui, libre de toute passivité, c'est-à-dire de toute limitation, mérite le nom d'Acte pur. Peu importe maintenant que nous ne le saisissons jamais que dans l'acte de participation et qu'il épuise ou non toute son efficacité dans tous les actes de participation réels ou possibles, ce qui justifie l'opposition entre le théisme et le panthéisme. L'important c'est que dans l'expérience même de la participation, ce soit l'opération que nous accomplissons qui exprime l'aspect positif de la participation, et la passivité que nous subissons son aspect proprement négatif ou limitatif. Cependant l'idée de l'être en soi appelle l'idée de l'Acte cause de soi et se confond d'une certaine manière avec elle. Car s'il n'y a pas de notion plus familière que celle d'un être défini par l'extériorité, mais si cette définition enferme une contradiction, puisque l'extériorité implique l'idée d'un autre par rapport à qui elle est extérieure et pour qui elle ne peut par conséquent être qu'une apparence, il en résulte que l'être ne peut être rien de plus que ce qui est soi, ou intérieur à soi. Et c'est pour cela que nous ne saisissons jamais que l'apparence des choses au lieu que nous atteignons aussitôt l'être de nous-même. Cet être toutefois n'est qu'un être de participation parce qu'il est mêlé de passivité, et qu'il nous oblige à distinguer en lui une possibilité et l'actualisation de cette possibilité. Mais déjà nous pouvons dire que nous ne sommes vraiment nous-même que dans l'acte intérieur par lequel nous nous créons ce que nous sommes : seulement cette création ne peut pas faire que nous ne soyons engagé dans l'univers des déterminations, que les conditions où notre vouloir doit s'exercer ne nous soient imposées et que la création de ce que nous serons ne soit un consentement à ce que nous devons être. Mais l'Être dont nous participons n'est une intériorité pure que dans la mesure où il est la cause plénière de lui-même. Et nous savons bien que l'expression cause de soi n'est qu'une sorte de transposition d'une action proprement temporelle et dans laquelle nous opérons nous-même une distinction entre l'être que nous sommes et l'être que nous sommes appelé à devenir. En réalité, il suffit que dans cette détermination de soi par soi qui est la vie même de la conscience,

nous fassions toujours l'expérience d'un pouvoir dont nous avons la disposition et qui est le pouvoir même de nous faire : l'acte cause de soi c'est cette efficacité infinie dont nous participons qui déborde toujours notre efficacité propre, sans laquelle celle-ci ne serait rien et qui est telle que ne produisant jamais rien de plus qu'elle-même, elle nous [401] permet en quelque sorte de nous produire nous-même et de produire la représentation du monde pour remplir tout l'intervalle qui la sépare de son principe.

7. L'Éternel présent.

La comparaison de l'Acte pur et de l'acte de participation nous a montré que l'acte de participation s'exerce lui-même dans le temps. Dirons-nous que l'Acte pur est en dehors ou au-dessus du temps ? En quel sens cependant faut-il l'entendre ? L'éternité n'est pas la négation du temps, c'est plutôt le temps qui est la limitation, c'est-à-dire la négation de l'éternité. Le propre du temps c'est de distinguer les uns des autres les modes de la participation, mais en les faisant entrer tour à tour dans le même présent. Or ce présent ne peut pas être considéré seulement comme une barrière mobile entre l'avenir et le passé, il est l'acte même par lequel tout possible se réalise. C'est donc dans le présent que s'accomplit notre propre participation à l'Acte pur, car il serait contradictoire que l'acte comme tel pût appartenir soit à l'avenir qui est le lieu de la virtualité, soit au passé qui est le lieu du souvenir. Encore est-il vrai que c'est dans le présent seulement que cette virtualité peut être évoquée, que ce souvenir peut être rappelé. Le temps est un cheminement dans l'éternité entre des modes différents de la même Présence. Et le rapport du temps à l'éternité nous permet de comprendre comment l'acte de participation s'accomplit. En lui-même il ne peut jamais sortir du Présent et si nous voulions considérer le temps lui-même comme un absolu, il faudrait dire que l'avenir n'est rien et que le passé n'est rien. Mais ce sont deux modes de la présence, celle du possible et celle du souvenir, qui se convertissent l'un dans l'autre par le moyen d'une présence sensible ou donnée : celle-ci atteste notre limitation, puisque nous sommes obligés de la subir, mais nous ne la subissons que comme contrepartie de l'acte même qui nous fait être et dont elle exprime la limitation. L'opposition du virtuel et de

l'accompli n'est que le moyen par lequel la participation se réalise. Il serait absurde d'imaginer que cette distinction pût encore s'appliquer à l'Acte pur : et nous savons nous-même que dans les moments les plus heureux et les plus pleins de notre vie cette distinction s'efface : nous n'avons plus d'avenir, ni de passé, il n'y a plus entre eux d'opposition, ni de transition de l'un à l'autre. En nous le possible et l'avenir se recouvrent et toute virtualité reçoit aussitôt son accomplissement spirituel. C'est alors véritablement que nous sommes entrés dans l'éternité, mais dès que la participation commence à fléchir, [402] cette éternité elle-même se distend. Il n'y a plus de présence actuelle que celle du fait, qui manifeste notre limitation. Un avenir s'ouvre devant nous comme une présence de pensée qu'il nous appartient de rendre réelle et qui n'y parvient qu'en s'éprouvant au contact de la présence même d'un monde où toutes les formes particulières de la participation viennent s'éprouver et qui reçoit seulement dans le passé cette forme proprement spirituelle qui nous permet d'en disposer toujours.

8. Le Bien ou la Valeur.

Dans la plus célèbre des théories de la participation et qui est la racine de toutes les autres, il n'y a participation qu'au Bien. Le Bien, c'est ce qui nous manque et que nous cherchons à acquérir. Mais l'originalité de la doctrine c'est de soutenir qu'il n'y a rien qui puisse exister soit dans le monde intelligible, soit dans le monde sensible qui ne tiennent de lui l'être même qu'il possède (ou, comme on le dit dans la langue classique, à la fois son essence et son existence). Le Bien alors est selon une expression célèbre de Platon au-dessus de l'une et de l'autre ; mais il faut entendre naturellement par là que l'essence et l'existence naissent de la participation elle-même, et que la source d'où elles dérivent, loin de les exclure les contient d'une manière en quelque sorte éminente. Aussi pourrait-on dire du Bien ce qu'on a dit de Dieu qu'il est l'être en qui l'essence et l'existence ne peuvent pas être distinguées ou encore qu'il est l'être dont l'existence est l'existence même de l'essence. On trouverait une conception du même ordre dans les théories modernes de la valeur qui la tiennent pour irréelle bien que ce soit par elle seulement que l'on veuille authentifier

le réel qui la nie. Cependant soit que l'on considère l'acte de participation, soit que l'on considère l'absolu dont il participe, le mot de Bien exprime précisément la raison d'être qui leur sert de justification. Car ni on ne comprendrait le consentement donné à la participation et qui constitue la participation elle-même si cette participation n'était pas considérée comme bonne c'est-à-dire comme voulue par une volonté qui se veut elle-même et trouve en lui son propre accomplissement, ni on ne pourrait donner un sens à l'expression cause de soi par laquelle on désigne la source suprême de toute participation si on ne donnait le nom de Bien non pas proprement à la fin vers laquelle elle tend (et qui ne peut pas en être distinguée, puisqu'ici le temps est aboli), mais à cette cause elle-même considérée dans son efficacité pure — ou du moins dans le rapport tout idéal que nous pouvons établir entre le soi comme cause et le soi comme effet. D'ailleurs, on n'oubliera pas que le [403] mot de Bien n'a de sens qu'à l'égard de notre activité besogneuse et finie et qu'il désigne le terme même vers lequel elle tend, ou qui est tel qu'elle n'a plus de mouvement pour aller au-delà. Il est naturel qu'une activité finie ne puisse pas l'atteindre : du moins c'est de lui que procède le mouvement par lequel elle tend à se dépasser elle-même indéfiniment. C'est pour cela qu'on le considère justement comme étant l'origine de la participation ce qui veut dire non pas qu'il est réalisé dans l'absolu comme une chose et sur le modèle des choses que nous possédons, mais qu'il est le moteur suprême de tous les actes que nous accomplissons et qui visent toujours à la possession de quelque bien particulier. Ajoutons enfin que telle est la raison pour laquelle le Bien a été toujours identifié avec l'être, avec la réalité ou la positivité de chaque chose, de telle sorte que nous ne participons qu'au Bien et, que là où le mal se produit il est à l'égard du Bien une déficience ou une défaillance : non pas que l'on puisse en tirer que le mal n'est rien, ce qui n'aurait de sens que si le Bien était une chose et que le mal en fût simplement l'absence. Mais le mal suppose l'acte de participation afin, il est vrai, de le capter ou de le convertir en refus, ce qui dans les deux cas implique une participation retournée contre elle-même et contient sans doute toutes les formes possibles du mal.

9. Le Fondement ou l'Origine.

Cependant il y aurait une contradiction véritable à vouloir introduire une détermination quelconque dans le principe qui les soutient toutes et dont elles dérivent une fois que la participation a commencé. Et on peut dire que nous ne savons rien de lui que de négatif : il est la négation de toutes les déterminations. Aussi y a-t-il eu de tout temps une théologie négative dont le caractère original est précisément de nier de Dieu tous les caractères qui appartiennent à l'homme et qui peuvent devenir objets d'une expérience et d'une manière plus générale d'une connaissance. Ce serait comme une impiété de prétendre les lui attribuer. On ne nie sans doute de lui que ce qu'il y a de négatif dans les déterminations elles-mêmes, et il y aurait peut-être une impiété plus grande encore à vouloir en nier ce qu'il y a de positif en elles : mais les noms que nous leur donnons désignent précisément ce mélange de positivité et de négativité qui est en elles et sans lequel elles ne seraient pas des déterminations. Dès lors l'absolu n'est plus pour nous qu'une obscurité totale, qui est l'origine de toute lumière, une sorte de « soleil noir » d'où le monde tire pourtant à la fois son éclaircissement et sa croissance. Ce sont là des méditations stériles dans lesquelles s'est complu le romantisme sans frein des Allemands. [404] De là le vocabulaire volontairement ténébreux par lequel ils désignent cet absolu au-delà duquel il est impossible de passer et qui lui-même passe toute opération de la pensée : il est le Grund c'est-à-dire à la fois le fond de toutes choses et leur fondement, leur fond c'est-à-dire ce qu'il y a en elles d'ultime et dont on se rapproche dans une démarche toujours plus « profonde » et le fondement, qui fait que tout ce qui existe dans le monde trouve en lui sa condition et son soutien. Il est aussi l'Urgrund comme si le mot Grund n'avait pas encore marqué avec assez de force ce caractère de primauté qui appartient à la source originaire de la participation et dont dérivent tous les modes particuliers de l'existence. Il arrive qu'on aille plus loin encore et qu'en poussant jusqu'à l'extrême les implications précédentes on en renverse le sens de telle sorte que le Grund ou l'Urgrund deviennent l'Ungrund, comme pour marquer que l'absolu ne peut pas être considéré comme un fondement ou comme une origine, qu'il est l'au-delà

de toute chose, et l'au-delà de lui-même, et l'origine même de toute origine et de sa propre origine, ce qui fait apparaître la suprême positivité dans cet absolu de négativité. Et ce mot pourrait être traduit peut-être plus justement par l'Abîme qui met en valeur son infinité radicale et inaccessible.

10. Dieu ou l'Esprit pur.

Cette analyse a une contrepartie. Car l'infini dont nous participons n'est la négation du fini que parce qu'il nie dans le fini la finitude et non point cela même dont elle est la finitude. Et par conséquent il y a dans toute détermination une affirmation infinie qui est impliquée et dont elle exprime la limitation. De là une théologie positive qui consiste à affirmer de l'absolu en les portant à l'infini tous les caractères positifs que l'expérience nous découvre. Car il est certain que ces caractères n'ont de sens que par rapport à l'absolu, qu'ils sont l'absolu lui-même *sub quadam specie*. Malheureusement il faut se méfier. En effet toutes les opérations par lesquelles nous cherchons à infinitiser ou à porter jusqu'à la limite une détermination particulière l'abolissent ou en changent tellement la nature que nous ne parvenons plus à la reconnaître. On comprend alors tous les reproches d'anthropomorphisme ou d'idolâtrie que l'on a toujours adressés à la théologie positive : ils ne sont point sans raison. Et pourtant nous savons bien que le point où se produit l'acte de participation est aussi le point de jonction et de communication entre l'absolu et le relatif, de telle sorte que l'on peut dire également que l'absolu descend dans le relatif ou que le relatif pénètre dans l'absolu. L'absolu n'est pour nous [405] inaccessible que quand on veut le rendre indépendant du relatif, mais il ne l'est jamais ; car son essence c'est d'être participé, ce qui nous oblige à penser que la participation en est la présence et la révélation. Faire de l'absolu un au-delà de toute expérience et de toute connaissance, c'est la négation de la participation, et peut-être de l'absolu lui-même dont on pense par là sauver la pureté. C'est là dans une certaine mesure la justification de la théologie positive qui peut être défendue si l'on consent à soutenir que la participation nous rend présent jusqu'à un certain point cela même dont elle participe, que Dieu étant la positivité parfaite, il n'y a rien qui ne puisse être dit de Dieu, de telle

sorte qu'il est l'affirmation suprême qui contient en elle toutes les affirmations particulières pourvu qu'on la délivre de leurs limites. Cela n'est point pourtant sans quelques réserves : car nous dirons tout d'abord que si le propre de l'acte de participation c'est de créer notre propre intériorité à nous-mêmes, l'Être même dont nous participons ne peut être pour nous que l'intériorité parfaite, que nous désignons précisément sous le nom d'Acte pur pour montrer qu'elle exclut toute extériorité ou toute phénoménalité. Ainsi contrairement à l'opinion commune on ne participe pas à un dehors, mais à un dedans auquel c'est notre propre dedans qui reste toujours jusqu'à un certain point extérieur. C'est ce que nous exprimons en disant que cet être est un Esprit ou même l'esprit absolu qui ne crée lui-même que des esprits, c'est-à-dire qui ne se laisse participer que par d'autres esprits.

Mais aussitôt naissent pour nous mille difficultés : car nous ne pouvons pas dissocier l'esprit de la conscience. Disons-nous par conséquent que Dieu est la conscience universelle ou la conscience parfaite ? Mais pouvons-nous concevoir la conscience autrement que par le moyen d'une dualité, ou d'un intervalle entre un objet et un sujet qu'elle ne pourrait abolir sans s'abolir elle-même ? Pouvons-nous la concevoir comme indépendante du temps dans lequel elle poursuit sa carrière, par l'opposition et la mise en rapport de toutes les fonctions qui servent à la définir ? Là où il n'y a plus ni dualité, ni temporalité, pouvons-nous encore parler de conscience ? Et pourtant cette dualité et cette temporalité sont les conditions mêmes de la participation, c'est-à-dire les signes de sa limitation et de son imperfection. Il y a dans l'Esprit une sorte d'unité intemporelle qui en est la source et dont il arrive que nous avons parfois une sorte d'expérience fugitive qui disparaît dès que la conscience essaie de la ressaisir. Mais nous ne pouvons faire autrement quand nous identifions Dieu et l'esprit pur que de chercher à lui attribuer toutes les puissances que nous découvrons à l'intérieur de la conscience humaine en les considérant comme pleinement actualisées. Car la notion même de puissance semble [406] la marque de notre finitude : elle est caractéristique de la participation, et c'est le propre d'une puissance qu'elle n'achève jamais de s'exercer. Ainsi nous parlons de l'entendement divin et de la volonté divine. Mais est-ce rien de plus qu'un langage ? D'abord l'opposition de l'entendement et de la volonté est peut-être la condition et la marque de la participation qui doit opposer à ce qu'elle est capable de produire ce

qui la dépasse et qu'elle ne peut que se représenter. Ensuite un entendement qui porterait en lui la totalité de la connaissance pourrait-il encore distinguer l'être du connaître, et serait-il encore une fonction de connaissance ? Dans sa parfaite adéquation avec l'être même il abolirait ce dédoublement avec l'être qui précisément permet de le définir comme un entendement. De même une volonté infinie, c'est aussi une volonté qui atteindrait immédiatement sa propre fin, c'est-à-dire qui serait telle que dans sa perfection même, il ne lui resterait plus rien à vouloir. Elle nous conduirait à identifier l'être avec le vouloir, comme nous l'avons identifié tout à l'heure avec le connaître. C'est dire que l'on pourra inversement définir le vouloir comme étant le fond même de l'être, de même que pour une intelligence parfaite l'essence même de l'être vient se confondre avec l'intelligible.

Il y a plus : en cherchant à infinitiser ces deux fonctions opposées, on abolit aussi leur différence. Car d'une part une intelligence parfaite et qui ne laisse rien en dehors de son pur exercice est une intelligence créatrice, elle rend inutiles les entreprises du vouloir où il n'y a aucun moyen de la distinguer du vouloir absolu. Et d'autre part une volonté qui enveloppe tout ce qui est dans son unique sphère, sans qu'il y ait rien en dehors d'elle à quoi l'intellect puisse s'appliquer, réalise la seule forme d'intelligibilité qui puisse appartenir aux choses, — et à laquelle l'intelligence discursive s'efforce sans y parvenir —, qui est l'acte même qui les produit. De là le débat éternel entre les philosophes et les théologiens pour savoir si c'est l'intellect ou le vouloir auquel il faut attribuer la primauté en Dieu. Car si Dieu est souveraine sagesse, il faut que, comme l'homme sage, il règle son vouloir sur l'idée même du Bien que son intellect lui présente, et s'il est une Liberté souveraine il faut, sous peine de l'assujettir au Styx et aux Destinées, que la vérité et le Bien ne soient rien de plus que cela même qu'il a voulu. Ce qui laisse entendre qu'en lui ces deux fonctions ne peuvent pas être séparées, qu'il est lui-même un Acte un d'où elles dérivent toutes deux dès qu'il commence à être participé et pour qu'il puisse l'être. Et ce qui explique comment elles tendent aussi à se rapprocher et à se confondre en nous à mesure que notre activité devient plus pure et plus parfaite. Tel est aussi le sens qu'il faut [407] donner à la formule célèbre de Spinoza qui oppose le Chien constellation céleste et le chien animal aboyant, bien qu'on ne puisse pas accepter cette formule sans réserves, du moins s'il y a en elle une inflexion né-

gative qu'on ne voudrait pas lui donner, car dans l'exercice limité et imparfait de notre intellect et de notre vouloir, c'est toujours à une source plus haute que nous puisons et dont on peut dire que c'est elle qui prête à notre intellect sa lumière et à notre volonté son efficacité.

*
* *

Toutefois l'analyse précédente permet de comprendre le rapprochement et même l'identité que la pensée humaine se trouve conduite à introduire entre l'Être absolu et le Néant. Car cet être n'est rien si l'on veut que l'être ne soit qu'une somme de déterminations, et il faut précisément qu'il soit le néant de ces déterminations s'il en est précisément la source. Mais en tant qu'il en est la source, ce sont les déterminations elles-mêmes qui, puisqu'elles se bornent à le limiter et à le phénoménaliser, sont à son égard comme si elles n'étaient rien. L'être qu'elles ont, c'est l'être même qu'il leur donne et il serait vrai de dire encore au sens de Spinoza (*omnis determinatio negatio est*) qu'elles lui retranchent plutôt qu'elles ne lui ajoutent, si chaque détermination pouvait être isolée et n'appelait pas toutes les autres pour se soutenir. Ce qui est une nouvelle raison pour penser que le monde des déterminations pris dans sa totalité est un monde capable de se suffire et qui se suffit d'autant mieux que l'Acte même dont il procède est non pas un acte séparé comme on imagine qu'il devrait être, mais au contraire un acte inséparable des déterminations et qui n'est présent pour nous qu'au point même où il est participé : de telle sorte qu'il est facile de le méconnaître et d'y substituer toujours le contenu même de la participation.

On comprend donc pourquoi la philosophie a pu parler tour à tour un double langage, celui du théisme et de l'athéisme, de l'ontologie et du phénoménisme selon qu'elle considère dans les déterminations elles-mêmes l'acte intérieur d'où celles-ci procèdent où la participation est à l'œuvre, ou au contraire leur contenu extérieur et visible où la participation est déjà effectuée. Il est naturel que de l'une à l'autre de ces deux perspectives il y ait un renversement dans l'acceptation que l'on donnera aux mots Être et Néant. Car dans la première l'Être, c'est l'Acte caché qui se fait lui-même et par la participation duquel toutes les choses se font, comme en témoigne l'expérience même que nous avons de notre acte libre dont le monde des phénomènes est à la fois la limitation et l'expression, de telle sorte que ce monde apparaît

comme un pur néant [408] en comparaison de cet absolu dont il semble qu'il nous sépare. Et la relation entre ce monde et le néant subsiste jusque dans les formules par lesquelles nous disons que c'est le propre de l'acte créateur de le tirer du néant dans lequel il retombe à chaque instant et dans lequel il retomberait à tout jamais si Dieu (ou l'acte de participation par lequel une conscience se constitue) cessait un seul instant de le soutenir. Inversement, dans la seconde perspective, l'être c'est le phénomène considéré dans l'expérience même que nous en avons. Aussi cesse-t-il d'être phénomène ou du moins est-il identifié avec une chose dont le phénomène n'est qu'une image mutilée et imparfaite. L'acte lui-même n'est rien : on récuse l'expérience que nous en avons en l'accomplissant et que l'on réduit à ses conditions et à ses traces. A plus forte raison contestera-t-on que cette expérience soit une expérience de participation : ce sont là des nuées qui ne tombent pas sous les prises de l'expérience objective, telle qu'on l'a définie. Et c'est une chose étonnante et quasi-merveilleuse que l'on puisse ainsi intervertir l'application des deux mots être et néant : c'est le signe sans doute qu'il y a un moyen de les unir. Ainsi nous dirons que le propre de l'Acte, c'est de tirer quelque chose du néant ou d'être cause de soi, c'est-à-dire de réaliser en soi le passage du néant à l'être * : mais ce n'est là qu'une manière pour nous de nier le néant ou d'affirmer l'éternité même de l'Être. Cependant cet Acte n'est rien que par son exercice, en tant qu'il est inséparable de la participation et ne se réalise que par elle : il arrive donc naturellement qu'il soit identifié avec tout le participé et que la source même de toute participation, en tant qu'elle est dissociée de ses effets, soit confondue avec le Néant. La dialectique de l'être et du néant ne retrouve un sens qu'à l'intérieur de la participation où le mot ** de néant est évoqué pour démontrer tantôt l'éternité de l'acte par lequel le néant est exclu, tantôt l'impossibilité pour un tel acte d'être rien autrement qu'en étant participé.

* [NdN : phrase (depuis « cause de soi ») intervertie avec la précédente (depuis « : c'est le signe »), conformément à la logique et à une correction manuscrite portée sur l'épreuve spéciale non massicotée possédée (texte identique à l'article définitif).]

* * [NdN : phrase (depuis « néant ne retrouve ») intervertie avec la précédente (depuis « de ses effets »). Idem.]

LE SYSTÈME DE PARTICIPATION

Deuxième partie

Formes, degrés et modes de la participation

Chapitre IX

La participation morale *

[*Presença filosófica*, vol. IX, N° 1 et 2, Rio de Janeiro, janvier-juin 1983, p. 44-82.]

[44]

Morale et métaphysique

[Retour à la table des matières](#)

C'est le propre de l'art de se mouvoir dans le monde de l'apparence, et de donner à l'apparence une signification humaine ou spirituelle. Tout change avec la participation morale et religieuse. Ici nous quittons le domaine de l'apparence pour entrer dans le domaine de l'existence. Tout prend aussitôt un caractère de sérieux et de gravité. C'est notre être même qui est en jeu dans son rapport avec les autres êtres. Nous sommes au point où nous nous créons nous-même, où la création de notre être propre retentit sur la création de tous les autres êtres et du monde dont nous faisons partie avec eux. C'est de l'absolu de nous-même et de notre propre relation avec l'absolu qu'il est désormais question. Nous



* Parmi les inédits laissés par Louis Lavelle se trouve un ouvrage en préparation qui porte le titre : « Système de la participation ». Cet ouvrage devait comprendre deux parties, la première : « La participation en général », la seconde : « Formes, degrés et modes de la participation ». Le texte que l'on présente ici devait entrer dans un chapitre de la Deuxième Partie.

ne pouvons pas nous empêcher de penser qu'il y a toujours dans l'art on ne sait quoi de frivole, comme si, en changeant le visage du monde il ne changeait pas le monde, ni ce que nous sommes nous-même en face du monde. De même nous ne pouvons pas nous empêcher de penser qu'il y a dans la nature une sorte de contrainte qui nous est extérieure et qui laisse hors d'elle la vie propre de notre moi. Mais il n'en est pas ainsi de l'action morale : nous l'avons choisie nous-même en raison de la valeur que nous avons cherché à incarner en elle et dont nous sommes ainsi devenu solidaire. L'acte par lequel nous la faisons, c'est l'acte même par lequel nous le sommes. Nous nous trouvons ici dans un monde où nul ne peut être spectateur, où le spectacle s'écroule et n'est plus rien que comme l'effet ou l'expression visible de la démarche invisible qui l'a créé.

La seule observation intérieure suffit sans doute à établir que c'est dans l'action morale que nous atteignons l'essence même de notre être, non pas seulement parce que nous sommes là où nous agissons et que nous n'agissons jamais qu'en vue d'un bien affirmé ou supposé, mais encore parce que la connaissance que nous avons de nous-même ou d'autrui n'est jamais la connaissance d'une chose comme telle, mais la connaissance d'un être qui se détermine pour des raisons, de telle sorte qu'il s'agit toujours pour le connaître de savoir quelle est pour lui la valeur suprême, la fidélité qu'il lui garde et la manière même dont il la met en œuvre. Ce qui montre que [46] la psychologie ne peut pas plus être dissociée de la morale que la morale elle-même ne peut être dissociée de la métaphysique.

En effet dans la participation morale nous trouvons une vérification de l'identité de l'Être non pas seulement avec l'acte qui le fait être, mais encore avec l'acte qui le justifie. On peut s'étonner en effet que Platon ait pu limiter la participation à la participation au Bien. Cependant il est facile de voir que c'est parce qu'il a reconnu que le bien seul est capable de satisfaire toutes les aspirations de la conscience et qu'en lui seulement notre activité trouve son terme, c'est-à-dire la perfection même de son exercice. Elle reste pourtant elle-même toujours inégale au Bien. On pourrait donc imaginer qu'elle tend vers lui comme vers une fin idéale, c'est-à-dire irréaliste et qu'elle n'atteindra jamais. Et c'est ainsi que l'on définit en général le rapport de l'activité morale et du Bien : mais c'est seulement parce que l'on considère le Bien comme une fin que l'on peut posséder, analogue aux fins particu-

lières que nous pouvons nous assigner au cours de notre expérience temporelle. Toutefois ce n'est là pourtant qu'une projection du Bien dans le monde de l'objectivité. La question est plus haut : elle est de savoir précisément comment il se fait qu'il y a en nous une activité qui puisse ainsi se le proposer comme fin. Car le bien réside dans l'activité elle-même et non point dans l'objet qu'elle cherche à atteindre et qui n'en est que la figure. Nous dirons donc du Bien que quoique nous ne puissions jamais coïncider avec lui, il est cela même dont procède l'activité qui le recherche, et qui ne cesse de l'animer. Or c'est en cela que consiste en effet l'expérience de la participation, s'il est vrai qu'elle ne nous fait pas participer d'un être déjà fait, mais d'un être qui se fait lui-même éternellement et qui porte en lui les raisons qui le justifient.

Il est vrai qu'on a pu mettre en doute cette coïncidence de l'être et de la raison d'être qui constitue l'essence propre de l'intellectualisme ; on a même pu prétendre que cela n'était possible qu'en mettant la raison d'être au-dessus de l'être même, ou l'entendement divin au-dessus du vouloir, thèse contre laquelle Descartes protestait expressément. Cependant en admettant même le primat du vouloir, — qui n'a de sens pourtant que dans une distinction anthropomorphique entre ces deux fonctions, c'est-à-dire à l'échelle de la participation, — on pourrait dire que les raisons d'être sont incluses dans l'être ou que le vouloir crée sa propre intelligibilité, de telle sorte que les raisons d'être doivent recouvrir toute la surface de l'être, et l'intelligibilité du vouloir être l'expression de son essence. C'est donc une même chose pour un être que de se vouloir et de vouloir les raisons internes qui le justifient et qui ne peuvent pas être distinguées de son propre Bien. Mais il n'y a pas de bien qui puisse être le bien absolu d'un être particulier. Ou encore aucun être particulier ne peut trouver en lui sa propre suffisance. Il participe au bien, mais il est impuissant à l'égaliser. Cette inégalité du bien et de l'existence, nous ne cessons de l'observer en nous, elle est inséparable de la conscience que nous avons de nous-même. Nous ne pouvons pas l'expliquer en imaginant un bien chimérique vers lequel nous tendons et qui nous échappe toujours. Car on demandera d'où provient la puissance même que nous avons de l'imaginer. Si elle dérive du sentiment de notre imperfection, quelle est l'origine de ce sentiment lui-même ? Ici comme partout la négation est corrélative d'une affirmation qu'elle nie. Or c'est cette affirmation

qui est supposée et limitée par le bien qui est en nous, ou plus exactement par le bien que nous sommes capable d'accomplir. Dans la participation morale, d'une manière plus évidente que dans toute autre forme de participation, on voit bien que nous ne participons pas d'une chose, mais d'une activité qui nous déborde et à laquelle nous ne cessons de faire obstacle. Nous mesurons à chaque pas la distance qui nous en sépare et notre impuissance à la faire nôtre. Il faut un singulier endurcissement et une foi exclusive dans ce que l'on voit et dans ce que l'on touche pour ne pas s'apercevoir que si notre propre existence est spirituelle, c'est précisément parce qu'elle participe à une existence qu'elle appelle idéal pour montrer non pas qu'elle la porte en soi [48] comme une idée, mais qu'elle la pose en soi et au-delà de soi comme une intériorité absolue à laquelle elle reste toujours jusqu'à un certain point extérieure, bien qu'elle entreprenne, en l'approfondissant, de s'y égarer. On n'évite pas cette affirmation en voulant réduire le Bien tel que nous le définissons et sans lequel la participation morale serait inexplicable à la possibilité incluse dans l'être de toutes les bonnes actions qui peuvent être accomplies dans le monde. Ou alors il faut dire que cette possibilité est elle-même une possibilité réelle : elle n'est même une possibilité qu'à l'égard des démarches particulières de la participation, elle est ce bien actif et même ce bien agent sans lequel aucune conscience ne trouverait une fin digne d'être poursuivie, ni une initiative digne d'être exercée. Quant au mal on voit assez clairement qu'il n'est pas lui-même participé ni participable, mais qu'il est un simple effet de notre participation au bien, soit qu'il témoigne de l'infirmité de la participation elle-même, soit qu'il accuse cette indépendance que l'acte de participation nous confère et qui lui permet de retourner contre son principe l'activité même qu'il ne cesse de lui emprunter. Et c'est le caractère distinctif de la religion par rapport à la morale pure et qui explique son efficacité plus grande sur toutes les consciences, de ne pas faire de l'idéal une absence pensée, mais une présence vécue, ni une fin lointaine et qui recule toujours, mais un être actuel qui est l'être de notre être et dont nous recevons à chaque instant la lumière qui nous éclaire et l'élan qui nous anime.

La moralité ou le passage de la possibilité à l'actualité

D'une manière générale nous pouvons dire que l'expérience morale nous permet d'atteindre le cœur de la participation précisément parce qu'elle nous met en présence de notre être même dans l'acte par lequel il se constitue ou plus justement encore dans l'acte par lequel il convertit sa possibilité en actualité. Et de fait bien que tous les problèmes moraux reçoivent pour nous leur forme la plus aiguë au point même où cette conversion se produit, où il nous est demandé d'agir, où le moi consent à s'engager, pourtant nous pouvons remonter plus haut encore dans la genèse de la vie morale, car elle commence sans doute avec la conscience que chacun de nous prend de ses propres possibilités, avec la sincérité qui lui permet de les reconnaître comme siennes, avec l'ordre de profondeur et l'ordre d'urgence qu'il est capable de discerner entre elles. C'est là proprement une enquête morale qui donne sa véritable signification à l'enquête psychologique du « Connais-toi toi-même ». Mais nous ne sentons ce tremblement moral qui est inséparable du sentiment que notre destinée est en jeu qu'au moment même où la possibilité ne demeure pas à l'état de possibilité, qu'au moment où elle entre dans l'existence et se change en notre existence même. Or nous savons qu'il faut distinguer dans la possibilité celle qui dépend de notre situation et de notre nature de celle qui réside dans le pur exercice de la liberté dont on peut dire qu'elle contient en elle le tout de la possibilité, ce qui lui permet précisément de dépasser infiniment notre situation et notre nature. Nul ne peut douter que la conscience que nous avons de nous-même, en tant que nous sommes un être dont l'essence est de se faire, c'est d'établir une appropriation entre cette possibilité du Tout qui définit notre liberté et les circonstances au milieu desquelles elle pénètre pour agir et qui impriment à cette possibilité certaines déterminations privilégiées. Peut-être pourrait-on montrer que la valeur c'est cette appropriation elle-même lorsqu'elle est exactement gardée, et qui est telle qu'elle nous permet d'accomplir précisément ce qui nous est demandé et que nous sommes seul à pouvoir accomplir : de là naît aussi le sentiment de vocation. Mais nous n'avons pas d'autre devoir que de remplir notre vocation. Et le devoir à son tour n'a de sens précisément que pour rendre

possible le passage qui nous est sans cesse offert de la possibilité à l'actualité. La seule présence de la possibilité crée en nous une interrogation sur notre devoir. Toute possibilité est une proposition qui nous est faite dont on voit bien qu'elle ne peut pas demeurer à l'état de possibilité, mais que [50] nous ne pouvons la réaliser autrement qu'en découvrant en elle des raisons de le faire : à ces raisons nous donnons le nom de valeur. La valeur seule fonde, c'est-à-dire exige le passage de la possibilité à l'actualité, sans que pourtant la liberté soit contrainte de l'accomplir, ce qui la réduirait à la nature. Mais si elle s'y refuse, elle est infidèle à son essence, soit qu'elle demeure elle-même à l'état de possibilité pure, soit que parmi les différentes possibilités elle reconnaisse où est la valeur et pourtant décide pour montrer sa puissance, de la trahir. De toute manière le propre de la vie morale ne peut être que de mettre en œuvre toutes ces possibilités : de telle sorte que l'immoralité affecte pour ainsi dire trois degrés, soit que nous refusions de chercher nos propres possibilités ou que nous les laissions à l'état de pures possibilités sans les actualiser, selon que nous méconnaissons celles qui nous appartiennent en propre [ou] que par aveuglement ou par envie nous cherchons à en éveiller d'autres qui ont pour nous plus d'éclat et qui ne deviennent jamais tout à fait nôtres, soit que nous refusions de reconnaître entre elles une différence de valeur ou la niions après l'avoir reconnue. C'est dire que la morale ne nous enseigne rien de plus qu'à nous réaliser, et que le devoir de se réaliser commande tous les autres.

Le rapport de l'intention et de l'action

Cependant on peut dire que le rapport de l'intention et de l'action va nous permettre d'introduire une nouvelle précision dans l'analyse de la participation morale définie par le rapport de la possibilité et de l'actualité. Car si l'acte de participation est un acte tout intérieur mais qui est astreint par sa déficience même à chercher ce qui lui manque, s'il est astreint par là à s'engager dans le temps et à s'orienter vers la valeur, on peut dire qu'il est intentionnel dans son essence même. Aussi pensons-nous justement qu'il n'y a que l'intention qui dépende de nous, qu'il n'y a qu'elle qui soit proprement spirituelle, et que c'est en elle que réside l'originalité de la participation comme telle. En ce

sens, il faut reconnaître qu'il n'y a de morale que de l'intention. L'intention accuse à la fois une initiative qui est toujours intérieure à nous et une subordination à une fin qui est d'abord extérieure à nous. Cette initiative se résout peut-être dans une simple démarche de consentement ou de refus. Et cette fin est toujours un don que nous recevons et qui ne se réalise qu'en s'intériorisant. Cependant c'est le propre de l'intention d'être incapable de se suffire. Le nom même l'indique : il exprime la volonté que nous avons d'une chose que nous n'avons pas mais que nous désirons avoir. Il définit le premier terme d'une relation avec l'action qui la met en œuvre et qui la termine. Telle est aussi la situation de la possibilité elle-même par rapport à l'actualité : il n'y a pas de possibilité séparée et qui n'évoque une actualité à laquelle elle s'oppose mais qu'elle appelle et sans laquelle elle ne pourrait pas être pensée. Bien plus c'est au moment où nous sommes sur le point de convertir notre intention en action que notre responsabilité est engagée et qu'elle engage notre destinée. Cela pourrait surprendre si l'action n'était rien de plus qu'une expression purement phénoménale de l'intention. Mais elle est bien davantage. Ou plutôt cette traversée du phénomène par l'intention lui permet de s'accomplir et de s'éprouver elle-même en tant qu'intention. Notre intention n'est rien de plus qu'une possibilité assumée par nous dans la solitude tant qu'elle ne s'est pas transformée en action. L'action l'oblige à pénétrer dans le monde. Par conséquent non seulement elle la fait entrer dans la trame des déterminations, mais encore elle renvoie vers nous l'effet même de notre liberté comme une détermination que nous sommes obligé de subir. Par le contact toujours renouvelé avec un objet qui la dépasse elle ne cesse de modifier et d'enrichir notre intention primitive. Elle est un témoignage valable non pas seulement pour nous, mais pour tous, qui nous assigne une place dans une expérience constituée par tous les modes possibles de la participation. Elle nous contraint à une existence à la fois subjective et objective, valable aussi bien pour les autres et pour nous-même, et qui nous oblige à nous demander si les deux aspects de l'existence comme [52] acte et comme phénomène ne doivent pas être nécessairement associés l'un à l'autre pour constituer l'existence en soi, qui est la seule existence que nous puissions considérer comme capable de se suffire. Ajoutons seulement que si l'action paraît l'aboutissement et le dernier état de l'intention, c'est parce qu'elle est le seul moyen par lequel l'unité de l'être rompue par la participation peut être rétablie dans l'unité d'un monde qui permet à

toutes les consciences de se séparer et de s'unir, de communiquer entre elles et d'être les unes à l'égard des autres à la fois déterminantes et déterminées.

La découverte des autres êtres

L'étude des rapports entre la possibilité et l'actualité suffit à montrer qu'il n'y a pas d'autre devoir pour nous que de nous réaliser. L'étude des rapports entre l'intention et l'action montre que nous ne pouvons pas nous réaliser autrement que par le rapport que nous soutenons avec les autres consciences dans un monde qui est pour nous une maison commune et que nous édifions en commun. Par conséquent la participation n'implique pas seulement cette relation de notre liberté avec l'absolu dont elle se détache pour fonder son propre absolu, bien que ce soit pourtant en lui qu'elle puise sa propre absoluité par une sorte de contradiction dont il faut dire qu'elle est le secret même de la participation ; il faut aussi qu'elle évoque toutes les autres libertés avec lesquelles elle nous met nécessairement en relation faute de quoi elle ne pourrait semble-t-il ni fonder sa propre indépendance à l'égard de l'absolu, ni entrer à nouveau en communication avec lui après s'en être détachée. Or sur ce point nous allons encore observer certaines correspondances singulières entre l'ordre métaphysique et l'ordre moral qui achèveront de confirmer et de justifier l'identité foncière que nous avons pressentie entre eux.

Car dans l'ordre métaphysique le propre de la participation c'est de mettre en lumière cette relation du fini et de l'infini, c'est-à-dire cette primauté de l'infini auquel le fini doit être subordonné, et dont il reçoit tout ce qu'il a lui-même d'être, que Descartes a affirmée en termes impérissables. Dès lors la participation ne nous distinguerait semble-t-il de l'infini que par nos limites et elle ne serait rien de plus qu'un progrès dans l'infini, — ce qui nous conduirait inévitablement vers le panthéisme, comme on le voit chez Spinoza, — si elle n'était pas elle-même une participation au pouvoir de se faire qui est la caractéristique même de l'être absolu, c'est-à-dire d'un être qui trouve en soi sa propre raison d'être. Ainsi la participation ne s'accomplit que par l'avènement d'une liberté. Cependant dire que cette liberté est une liberté de participation, ce n'est pas la diminuer en tant que liberté,

mais c'est dire que cette liberté ne peut pas être confondue avec la puissance créatrice, ou du moins qu'elle ne se crée elle-même que par la disposition du oui ou du non, du consentement ou du refus. Il est vrai que le oui ou le non, ce consentement et ce refus ne cessent de la limiter ou de la grandir, de lui permettre de s'approprier ou de rendre sien cela même qui dans l'absolu la dépasse et qu'elle ne cesse pourtant d'en faire surgir par les opérations de l'intelligence et du vouloir. Cependant dans cette liaison avec l'absolu, la conscience particulière ne sort jamais d'elle-même. On dira qu'elle tente toujours de s'égaliser au tout dont elle procède. Mais si elle est incapable d'y parvenir, ce n'est pas seulement parce qu'elle en est séparée par une distance infinie, c'est encore parce qu'elle n'est elle-même qu'une perspective sur le tout et que tout ce qu'elle sera capable d'acquérir devra toujours pénétrer dans une perspective qui est la sienne. Telle est la raison pour laquelle on a pu prétendre que chaque conscience est éternellement cloîtrée dans sa propre solitude. Par conséquent la distance qui me sépare de l'absolu n'est pas simplement cette distance en quelque sorte subjective qui est la mesure de ma propre insuffisance et dont on peut dire que même si elle était franchie elle n'exprimerait rien de plus que la possibilité du Tout ou ferait de cette possibilité ma propre réalité ; cette distance est une distance ontologique en ce [54] sens qu'elle est essentielle à ma propre indépendance corrélatrice de l'indépendance de l'absolu, et sans laquelle l'absolu lui-même ne serait pas participé. Elle ne peut être remplie elle-même qu'ontologiquement, elle ne peut l'être que par cette pluralité infinie de consciences différentes de la mienne, indépendantes comme moi et par conséquent indépendantes de moi, mais susceptibles pourtant d'entrer en communication avec moi dans la mesure où c'est du même absolu qu'elles sont tributaires. Ici se trouvent réunies toutes les difficultés qui sont inséparables du problème de la participation et dont la solution est seule capable pourtant de donner sa signification au monde où nous vivons. Car on pourrait avouer que toute participation à l'absolu est elle-même créatrice d'un absolu, et en tirer comme conséquence qu'alors tous ces absolus sont eux-mêmes insulaires et tels que nous ne pouvons communiquer avec aucun d'eux, ni avec l'absolu qui est leur source commune, ni avec un autre absolu que l'absolu de nous-même. Cette thèse risquerait de recevoir un grand crédit dans toutes les consciences s'il ne fallait pas reconnaître d'abord ce qu'il y a de contradictoire dans l'idée d'une multiplicité d'absolus insulaires, ensuite, la contradiction même

entre l'idée de participation et l'idée d'insularité. Cependant si la participation est une expérience qu'aucun d'entre nous ne peut récuser, faut-il dire qu'elle nous permet de communiquer avec l'absolu de Dieu sans nous permettre de communiquer avec l'absolu d'une autre conscience ? Ou faut-il dire que c'est dans l'absolu de Dieu que nous communiquons avec d'autres consciences ? Ou au contraire que la communication avec une autre conscience est un fait patent et qui ne peut pas être mis en doute au lieu que la communication avec Dieu est une chimère contre laquelle protestent également les athées et ceux qui font de Dieu un être transcendant et inaccessible ?

Toutefois nous nous trouvons ici sans doute en présence d'une seule expérience, mais qui [apparaît] sous deux aspects solidaires. Dans son rapport avec Dieu la conscience reste si l'on peut dire enfermée à l'intérieur de sa propre subjectivité. Et c'est la raison pour laquelle on peut considérer ce rapport comme se réduisant à un rapport du moi avec lui-même : il éveille en nous cet infini de la possibilité où nous cherchons à trouver une expression de nos exigences et de nos aspirations les plus profondes et les plus essentielles. Mais cette ascension vers Dieu nous laisse toujours infiniment éloigné de Dieu. En tant qu'il est le terme vers lequel nous tendons il ne nous est pas véritablement présent. Il ne l'est que dans le don qu'il nous fait de cette tendance même qui nous porte vers lui, dans une sorte de touche mystérieuse que nous sommes seul à pouvoir ressentir, dans l'attribution de certains mouvements secrets de notre conscience dont la source ne peut être qu'en lui et non point en nous. Mais dans cette attribution nous pouvons toujours errer. Et il faut que nous puissions toujours errer pour que Dieu reste un être caché, qui ne porte aucune atteinte à l'exercice de notre liberté, bien qu'elle ne puisse rien sans lui et qu'elle soit toujours dans un état d'insécurité et non pas de possession de telle sorte qu'elle serait comme ruinée si elle savait jamais discerner ce qu'elle s'est donné de ce qu'elle a reçu.

Le rapport de notre conscience avec Dieu, c'est bien notre secret, puisqu'il échappe à tous les autres êtres, mais il nous échappe aussi à nous-même ; et c'est d'abord le secret de Dieu. Mais ce secret porte sur l'usage même que nous faisons de la participation, car il est possible que nous enfermions au-dedans de nous cela même dont nous participons ou cela même que Dieu nous donne afin de nous l'attribuer et d'en jouir, ou qu'au contraire notre participation soit vraiment

ouverte et qu'elle nous porte toujours hors de nous dans une sorte de désintéressement à l'égard de nous-même où la destinée de l'univers est assumée et non pas seulement la nôtre. Ce qui n'est possible qu'à condition que nous soyons en rapport avec d'autres êtres comme nous, qui soient comme nous des centres indépendants de participation qui nous résistent et qui sont tels que nous puissions nous séparer d'eux ou nous unir à eux. Ainsi la subjectivité de nos rapports avec d'autres subjectivités ou par la possibilité que nous avons de transformer [56] en relations proprement subjectives nos relations objectives avec un autre. Nous pouvons dire encore que dans l'intersubjectivité nous prenons conscience d'une subjectivité qui dépasse la subjectivité proprement individuelle, de telle manière que selon la parole de l'Évangile, quand deux consciences réussissent à devenir présentes l'une à l'autre, c'est Dieu même qui est entre elles et au milieu d'elles. La communication entre deux consciences rompt leur propre finitude et leur découvre l'infinitude à l'intérieur de laquelle elles se finissent l'une et l'autre.

On n'insistera jamais assez sur ce miracle de la découverte d'un être par un autre être, qui est la seule manière que nous puissions avoir de rompre notre solitude primitive, et de briser le solipsisme des philosophes. Il n'y a point pourtant d'affirmation plus claire ni qui inaugure d'une manière plus décisive la réflexion philosophique que celle de cette certitude intérieure que le moi acquiert de sa propre existence dans l'expérience intime et de la nécessité où il est de considérer tout objet possible de pensée comme n'étant rien de plus que sa représentation. Mais si c'est en entrant dans l'idéalisme subjectif que l'on entre dans la philosophie, on peut dire que découvrir la vérité philosophique c'est découvrir comment on en sort. Or on n'y reste enfermé que parce qu'on imagine que tout ce qui est extérieur à nous ne peut nous être révélé que sous la forme d'une représentation ou d'un objet. Or comment pourrait-il y avoir représentation d'une conscience ou d'une liberté, comment pourrait-on faire un objet de ce qui est par essence un sujet autre que nous ? La question est donc de savoir comment un sujet est capable de poser un autre sujet sans en faire précisément un objet. Or c'est là un fait d'expérience, aussi indiscutable que celui de la représentation ou de l'objectivité et que la philosophie doit chercher à expliquer et non point à réduire. C'est même un fait premier et qui devance l'autre, s'il est vrai que toute pensée est naturelle-

ment animiste, et que c'est seulement par un effort critique qui ne triomphe jamais absolument que nous parvenons à réduire un objet quelconque à l'objectivité pure, en le dépouillant de toute relation avec une subjectivité dont il est le signe. Telle est l'entreprise de la science. Mais elle est condamnée non seulement à laisser dans le mystère la nature et la signification du phénomène comme tel, mais encore en le prenant comme le type même de l'existence, à faire de la conscience elle-même non pas la condition ontologique du phénomène, mais le phénomène d'un phénomène. Au lieu que si je ne saisis l'être qu'en moi, et si je ne puis sortir de moi-même qu'en cherchant hors de moi d'autres êtres comparables à moi, le phénomène garde son indépendance comme phénomène, mais dans la mesure où il exprime la limitation réciproque de tous les êtres les uns par les autres et les moyens par lesquels ils communiquent. Dès lors il suffit, au lieu de l'abolir, de rectifier cette vue spontanée qui fait de chaque phénomène la manifestation d'une subjectivité qui l'anime, pour apercevoir dans le monde des phénomènes la réalisation de toutes les conditions sans lesquelles les consciences ne pourraient ni se constituer elles-mêmes ni fonder leur indépendance, ni vaincre leur séparation. Et cette conception se retrouve aussi bien chez ceux qui font de l'apparition de la conscience le sommet de l'évolution du monde que chez ceux qui font du monde lui-même le témoin de notre chute et de notre rachat.

Cependant il faut reconnaître que si l'affirmation d'une existence autre que la nôtre est une affirmation immédiate dans la mesure où elle exprime à la fois l'exigence que nous sentons en nous de ne pas demeurer cloîtré dans notre limitation, et la nécessité pour nous de regarder toute autre existence comme semblable à la seule dont nous puissions avoir l'expérience, qui est celle que nous sommes, la réalisation d'une telle expérience n'est pas aussi simple qu'on pourrait l'imaginer et elle comporte elle-même des degrés : en premier lieu, puisque nous n'avons conscience de nous-même tout d'abord que comme d'un corps animé (avant que nous ayons pu introduire une distinction entre notre réalité et notre apparence), nous cherchons aussi partout autour de nous d'autres corps animés, et c'est en [58] provoquant des mouvements de réaction dans un corps d'apparence inerte que l'enfant cherche en lui un témoignage de son existence. En second lieu, la conscience que chaque être a de lui-même, c'est une conscience utilitaire qui se forme au cours du temps, qui est celle de la correspon-

dance entre ses besoins ou ses désirs et les moyens de les satisfaire, et qui tend à s'ensevelir dans un corps d'habitudes de plus en plus complexes et de plus en plus sûres. Les autres entrent dans un tel système : et bien que chacun d'eux forme un corps d'habitudes indépendant, il y a entre eux un jeu d'actions réciproques qui se distingue à peine du jeu des actions naturelles et abolit les rapports entre les consciences au lieu de les approfondir. Mais il arrive en troisième lieu qu'il se produise une rupture des habitudes, un dépassement de la spontanéité instinctive. La vie spirituelle est toujours une résurrection, elle est toujours une révélation. Ce n'est pas du premier coup que l'être parvient à se découvrir comme moi au sens où le moi est un foyer d'actions tout intérieur et dont le monde lui-même n'est que la manifestation. C'est de cette découverte que datent pourtant non seulement toute initiative philosophique, mais encore tout accès dans cette existence absolue alors que nous nous étions arrêté jusque-là aux conditions qui la supportent. Et il ne faut pas s'étonner qu'il y ait un stade dans cette découverte de notre propre existence où toute autre existence est considérée par rapport à elle comme exclusivement représentative. C'est à ce stade qu'en est demeuré souvent l'idéalisme. La découverte que je fais de moi ne peut pas être séparée de la découverte que je fais d'un autre moi. Celle-ci me donne, si l'on peut dire, autant d'émotion que l'autre. Elle seule me permet d'aller au-delà de mes propres limites. Je ne sortirai jamais de moi-même par la représentation. Et j'ai ainsi quelquefois l'ambition de m'égalier par son accroissement sans mesure à la totalité même de l'univers. Mais c'est là encore comme une bulle infinie dont je suis moi-même le centre et qui ne me donne de l'univers qu'une vue perspective et dont il me semble quelle garde par rapport à l'univers réel un caractère de virtualité. Je sais bien que si cette connaissance devenait tout à coup infinie, elle m'identifierait avec l'univers, et pour étendre mon être jusqu'à la limite l'anéantirait. C'est là sans doute la punition et la contradiction intérieure de l'orgueil qui est condamné à ruiner par le succès cela même qu'il entend servir ; tant il est vrai que nous ne pouvons nous enrichir, comme nous l'apprend la participation, que de ce qui nous dépasse et que nous ne pouvons connaître que par une désappropriation continue de nous-même. Cependant, il n'y a rien qui possède hors de nous l'existence que d'autres êtres semblables à nous et avec lesquels notre propre existence tout à coup semble se redoubler et se multiplier indéfiniment. Alors notre moi s'arrache à lui-même, brise les barrières de

cette existence purement subjective où rien n'avait d'existence que pour lui, et en découvrant une autre subjectivité, en acquérant une existence pour un autre, fonde du même coup l'objectivité de sa propre subjectivité. Or il n'y a pas d'émotion plus grande dans la vie que celle que nous éprouvons quand nous pouvons acquérir le contact avec un autre être dont nous savons qu'il porte en lui un secret comme le nôtre, qu'il possède une initiative intérieure comme la nôtre, et qu'il est un être de participation comme nous, tel qu'il nous découvre le foyer commun dont nous participons tous les deux, et qu'entre nous deux le monde même est un témoin. En ce sens, on peut dire que la relation de la conscience avec Dieu reste une relation virtuelle tant qu'elle ne s'actualise pas dans mes relations actuelles avec les autres êtres.

On peut décrire les choses d'une autre manière : entre Dieu et nous il y a un intervalle qui est infini. C'est cette impossibilité de le rejoindre qui fait qu'on le considère comme la transcendance absolue, c'est-à-dire comme inconnaissable et inaccessible ; il y aurait donc impiété à penser qu'il est possible soit de s'en donner la présence, soit d'en former l'idée. Mais ce ne serait pas une moindre impiété de croire qu'il y a rien en nous qui ne vienne que de nous, et dont il ne soit pas lui-même la source, quel que soit l'usage que nous puissions faire de tous les emprunts que nous lui [60] faisons. Ainsi il est aussi impossible d'atteindre Dieu dans sa réalité plénière que de nous en détacher. Mais cet intervalle infini pourtant qui nous en sépare, nous ne pouvons pas imaginer que pour le franchir, il suffirait nous-même de grandir indéfiniment. C'est notre relation avec les autres c'est-à-dire non pas avec l'infini du participable, en tant qu'il surpasse notre propre participation, mais avec l'infinité des autres modes de la participation, qui seule est capable de remplir pour nous cet intervalle. Par là la séparation ne cesse pour ainsi dire de se réparer elle-même. Loin de rester enfermé en nous-même jusque dans nos propres rapports avec Dieu nous sortons toujours de nous-même et faisons l'expérience dans la rencontre d'un autre de ce qui, étant en effet autre que nous, est reconnu et voulu par nous comme autre dans son rapport même avec nous. Tout rapport d'un être avec un autre être est un rapport ontologique, qui pose son existence *avec la nôtre* dans un monde formé d'êtres différents mais qui sont solidaires les uns des autres parce qu'ils puisent tous dans le même Etre, l'être dont ils participent. La

difficulté est de définir cette solidarité dans laquelle chaque être au lieu de chercher à absorber les autres ou de se développer à leurs dépens les veut comme autres et trouve dans leur altérité la condition même des rapports qu'il soutient avec eux, qui définissent son existence propre et qui en s'abolissant l'aboliraient, c'est-à-dire le laisseraient à son absolue solitude. Là est aussi l'origine de la distinction entre le bien et le mal s'il est vrai que tous les hommes ont toujours été unanimes à appeler immoralité ce qui détruit ou seulement altère cette solidarité entre les êtres et moralité au contraire tout ce qui la produit ou seulement la fortifie.

Par là se trouve confirmée cette observation que nous avons déjà signalée dont nous pouvons dire qu'elle est au cœur de toute l'analyse que nous faisons de la participation morale, à savoir que la découverte de nous-même est à la fois morale et ontologique, ou encore qu'il n'y a pas de psychologie séparée, ou encore que nous ne sommes présent que là où nous agissons dans le choix et la mise en œuvre d'une valeur qui engage notre destinée. Ainsi il n'y a point d'état proprement psychologique, c'est-à-dire qui puisse être considéré comme un fait pur, indépendamment d'une intention qu'il dissimule et d'une évaluation qu'il implique. Dès lors la relation entre deux êtres n'est jamais non plus une simple donnée ni une pure relation de fait, elle accuse toujours dans une certaine intentionnalité réciproque une question que chacun d'eux pose à l'autre et qui attend une réponse portant sur ce que chacun d'eux peut être pour l'autre, c'est-à-dire sur la manière même dont ils peuvent réaliser l'un par l'autre la destinée qui leur est propre.

*Parenthèse :
participation sociale et interindividuelle*

Il convient ici cependant d'ouvrir une parenthèse. Car on pourrait penser que cette interdépendance mutuelle de tous les êtres dans une commune participation à une même source d'existence justifie le primat de la société sur l'individu et n'est rien de plus qu'une interprétation primitive et chimérique de cette participation sociale dont la théorie et la pratique tendent également aujourd'hui à faire la forme positive dont la participation morale et religieuse doivent être dérivées.

Mais c'est une conception que nous ne pouvons pas admettre. Elle ne peut triompher que dans l'esprit de ceux qui pensent que la véritable réalité est visible et phénoménale, de telle sorte que la société devient pour eux la source même de la participation, au même titre que la nature dans le panthéisme. Mais la nature et la société sont également les effets de la participation ; ni l'une ni l'autre n'en est le principe. Il y a plus : la société elle-même n'est rien de plus qu'une sorte de nature. Et comme la nature, elle peut bien rendre compte de la participation dans la mesure où elle est subie, mais non point de la participation dans la mesure où elle est agie : et il ne peut rien arriver en elle de subi qui ne soit la limite et la contre-partie de ce qu'il y a en elle d'agi. Et comme la nature pèse sur nous de tout son poids comme [62] l'être tout entier en tant qu'il dépasse ce que nous pouvons en assumer, ainsi la société est le poids qu'exerce sur nous la présence de tous les autres hommes, en tant précisément qu'elle dépasse la relation réelle que nous pouvons assumer avec chacun d'eux. Cependant il n'y a de participation que dans et par une conscience individuelle ; et sans elle il n'y aurait point de nature, ni même d'autres êtres. Nous ne pouvons pas nous détacher davantage de la société que de la nature. Et on comprend sans peine que nous puissions les diviniser l'une et l'autre puisque l'une comme l'autre nous impose sa loi. Mais il n'y a de participation que dans l'acte même par lequel nous nous délivrons de leur esclavage, en cherchant à les dépasser ou à les transfigurer, en faisant qu'il n'y ait rien en nous qui puisse être réduit à une action exercée sur nous soit par la nature soit par la société, que notre individualité conquière par degrés sa propre autonomie, c'est-à-dire sa propre intériorité, en cherchant à atteindre dans l'autonomie ou l'intériorité d'une autre conscience la rupture de sa propre solitude subjective et la pénétration dans un monde spirituel qui est commun à tous les êtres, et où chacun trouve le fondement de son indépendance propre et de sa communication avec tous les autres.

La société comme la nature est à la fois l'envers de la participation et le champ dans lequel elle s'exerce, une condition qui la limite, la matière qu'elle ne cesse de pénétrer et de transfigurer. De part et d'autre la technique et le langage deviennent les instruments par lesquels nous cherchons à nous en rendre maîtres, mais qui doivent être dépassés l'un et l'autre, la technique dans une spontanéité spirituelle

qu'elle délivre et le langage dans une présence mutuelle qui le rend inutile.

Participation interindividuelle et l'amitié

Par opposition à la participation sociale, la participation interindividuelle implique toujours un rapport entre deux initiatives : elle exprime la participation non point dans les limites qu'elle reçoit de la pluralité même de ses formes, mais dans l'opération même qui la constitue, en tant qu'elle appelle d'autres opérations qui la multiplient et sans lesquelles elle ne trouverait au-delà de sa propre possibilité qu'un océan de possibilités. Un autre être, c'est pour nous une autre possibilité qui s'actualise hors de nous et sans nous. C'est [comme] un monde dans lequel nous entrons avec lui et qui jusque là nous demeurait fermé, puisque nous n'avions pu franchir notre propre clôture. Mais découvrir hors de nous une possibilité qui s'actualise sans nous, c'est déjà la convertir jusqu'à un certain point en notre propre possibilité. Il n'y a point de problème plus difficile que de savoir comment une communication réelle peut s'établir entre des consciences. Cela suppose qu'elles restent des centres d'initiative, que je ne cherche point à conquérir. Il faut à la fois que je les pose comme distinctes de moi et non seulement que je les accepte, mais que je les veuille comme telles. La relation des êtres les uns avec les autres ne s'ajoute pas à leur essence : elle la constitue et contribue à la former. Or le propre de chaque être est de se donner l'être à lui-même, mais par un acte qui est un acte de participation où la totalité de l'être se trouve engagée, par conséquent le destin des autres êtres en même temps que le sien. Toute relation entre deux êtres est donc une relation ontologique, c'est-à-dire qui les rend interdépendants dans l'acte même qui les fait être : elle va infiniment au-delà du sentiment qui les unit ou de la volonté de chacun sur l'autre. Ou plutôt le sentiment et le vouloir ne sont rien de plus que l'expression et la mise en jeu de cette solidarité essentielle qui peut être définie comme une sorte de réciprocité créatrice. Ici comme partout la participation comporte des degrés : je puis être indifférent à un autre et le considérer seulement comme une chose, je ne le découvre que dans une sorte de muette interrogation ; je puis commencer à m'intéresser à lui, c'est-à-dire à lui donner une

place dans ma vie, avant de savoir si je prends place dans la sienne ; je puis poursuivre avec lui cette sorte de jeu alterné par lequel il agit sur moi et j'agis sur lui comme puissance d'évocation et [64] de suggestion, encore que cette action demeure mystérieuse et nous échappe souvent ; je puis enfin atteindre une sorte de sommet, où cette relation mutuelle atteint comme une perfection idéale, où je ne sais plus distinguer entre ce que je lui donne et ce que j'en reçois, comme si chacun ne découvrait sa propre intimité que dans la touche infiniment délicate émanée de la seule présence d'un autre. On reconnaît ici le signe de l'amitié véritable : c'est d'être plus soi-même avec un ami que quand on est seul. Au lieu que la présence d'un être qui nous est étranger nous rend en effet étranger à nous-même. L'amitié est toujours unique et inimitable. Elle exprime le sommet de la participation morale en ce sens qu'elle manifeste et met en œuvre entre deux êtres ce qu'il y a de commun, et dans chacun d'eux ce qu'il y a de propre. Elle se nourrit de leurs différences, loin de vouloir les abolir. Elle les veut comme telles, elle ne cesse de les approfondir et d'en recevoir toujours plus de joie. Dans l'amitié nous découvrons le véritable rôle des êtres individuels qui est d'être à l'égard les uns des autres des médiateurs. L'individualité se trouve ici à la fois justifiée et dépassée par la volonté d'un autre qui s'y applique et la prend elle-même pour fin. L'amitié nous découvre l'essence même de la moralité, qui est de traiter tout homme que nous rencontrons sur notre chemin comme un autre nous-même c'est-à-dire comme un ami possible, avec lequel une amitié réelle commence déjà à s'ébaucher. L'analyse de l'amitié nous permet peut-être de découvrir le caractère le plus profond et le plus paradoxal de la moralité qui n'est pas de traiter tous les hommes selon une règle universelle parce qu'alors je ne tiens plus aucun compte de leur essence individuelle qui seule me permettra d'avoir avec eux des relations réelles, ni de les traiter comme je voudrais qu'ils me traitent, parce qu'alors l'égoïsme, trouvant en lui son propre remède, devient l'arbitre suprême de la moralité ; or je sens bien pourtant qu'il y a une invincible contradiction entre l'égoïsme et la moralité, ce qui n'est possible qu'à condition que ce soit le bien d'autrui que je cherche et que mon bien propre ne m'advienne que par surcroît. Ce qui d'une part apparaît comme étant inséparable de toute activité finie qui ne peut s'exercer autrement qu'en sortant de soi, d'autre part est la seule manière par laquelle la solitude individuelle puisse être vaincue, puis-

qu'aucun être ne peut rien accomplir pour soi que cela même qu'il accomplit pour les autres.

Pendant la nature de cette communication entre les consciences demande encore à être précisée. Nous nous sommes borné jusqu'ici à la définir dans toute sa généralité. En la fondant sur la médiation nous avons montré qu'elle n'a de sens que parce qu'elle implique une double participation à l'égard d'un absolu, mais qui est tel qu'il garde un caractère de subjectivité, et même en un sens de possibilité jusqu'au moment où les formes particulières de la participation, pour s'actualiser, se médiatisent. Mais nous savons que la participation partout où elle se réalise produit dans la conscience une opposition de la passivité et de l'activité, de telle sorte que la communication entre les consciences met en jeu ce double caractère non pas seulement en ce sens que ce qui est actif dans l'un est passif dans l'autre et réciproquement, mais en cet autre sens plus subtil que chacune d'entre elles doit dans sa passivité même trouver un écho dans la passivité de l'autre et dans son activité même éveiller dans l'autre une activité qui lui répond.

La sympathie

On peut tout d'abord chercher à analyser cette participation mutuelle entre les consciences qui se réalise par la sympathie. La sympathie met en lumière un des caractères essentiels de la participation. Car elle ne réalise la relation du fini et de l'infini qu'en permettant à la conscience de l'être fini de reconnaître en lui l'infini même de la possibilité. Aussi a-t-on montré qu'il y a en chacun de nous une infinité d'êtres possibles, entre lesquels il y en a un que nous choisissons d'actualiser, ou plutôt qui s'actualise lui-même par une sorte de concours qui s'établit entre la suite de nos actions [66] et les circonstances dans lesquelles elles se trouvent engagées, sans que pourtant les autres êtres possibles qui sont à l'intérieur de chacun de nous se trouvent entièrement abolis. Ils subsistent toujours en moi de quelque manière, toujours prêts à se réveiller, c'est-à-dire à se faire jour dans l'existence, et les autres êtres que je rencontre ce sont ces possibles que je trouve en moi et qui se réalisent sans moi. Mais je ne puis pas les découvrir sans les reconnaître comme miens. Et au moment où ils se réalisent dans

un autre, ils se réalisent aussi en moi, comme si l'existence d'un autre prolongeait la mienne et achevait de l'épanouir. On peut dire que le propre de la sympathie c'est rétablir l'unité entre le tout de la possibilité et la multiplicité infinie des formes d'existence qui l'actualisent. Elle laisse subsister en elles cependant une différence entre cette actualisation qui se produit dans un autre et dont il est le principe, et qui change ses rapports avec le monde, et cette actualisation qui se produit en moi par son intermédiaire et qui change seulement mes rapports avec lui. C'est dans l'intervalle qui les sépare que s'exerce la sympathie, qui unit deux êtres l'un à l'autre, mais sans les confondre. On comprendra facilement l'apparition de toutes les formes de la sympathie, depuis l'indifférence à travers la série de ses degrés jusqu'au contraire même dans lequel elle se convertit, si l'on mesure la proximité ou l'éloignement des différents possibles à l'égard du possible même que j'ai choisi de réaliser, et si l'on songe que certains de ces possibles peuvent être pour moi un objet de regret et que d'autres n'ont de rapport avec moi que par l'acte même qui les a rejetés. Dès lors on comprend comment de la sympathie on a pu dire qu'elle me découvre l'existence d'un autre en tant qu'autre et qu'aussi longtemps qu'il me demeure indifférent, il n'est rien de plus pour moi qu'une chose. Ainsi la sympathie (avec sans doute son contraire l'antipathie) serait précisément à l'égard d'une autre conscience, ce qu'est la perception à l'égard d'un objet. Elle me la rendrait en quelque sorte présente. Et s'il est vrai qu'il n'y a d'autre existence que cette existence purement intérieure qui est celle d'un soi, on pourrait dire que la sympathie a une portée ontologique, là où la perception a une portée exclusivement phénoménale. A tous ceux qui protesteraient contre le caractère cognitif que l'on prête ainsi à la sympathie, il faudrait répondre qu'il n'y a de cognitive sans doute que la perception qui me donne la représentation d'un objet en tant qu'il est extérieur à moi, mais que la sympathie est au-delà, dans la mesure où elle atteint l'être et non pas seulement le connaître, — et l'être dans sa genèse même en tant que cette genèse est à la fois commune à tous les êtres et particulière à chacun d'eux. Mais il faut élucider ce rapport de l'universel et de l'individuel que la sympathie met en lumière et qui forme l'essence même de la participation. Car on peut absorber la sympathie dans une communauté du sentiment qui nous oblige à avouer une communauté d'origine, à reconnaître que jusqu'à un certain point la vie d'un autre est aussi la mienne. La sympathie dissoudrait alors les limites de la

conscience individuelle. Elle attesterait seulement ma subordination à l'égard de la nature ou de la société. Elle m'introduirait dans un corps plus vaste qui ne pourrait recevoir aucune atteinte, dans aucune de ses parties, en me laissant moi-même insensible. Cependant la sympathie est déjà interindividuelle ; on peut dire qu'elle s'impose à moi malgré moi : mais elle est élective. Elle n'a de sens que par son contraire l'antipathie. Et dans la mesure où je la subis on peut bien dire qu'elle est fondée sur la ressemblance des corps, sur une aptitude à éprouver les mêmes ébranlements, ou à résonner à l'unisson. Ce n'est là pourtant que le plus bas degré de la sympathie que la conscience dépasse toujours. Car ce qu'elle implique c'est un consentement donné à l'émotion, par lequel elle est assumée et spiritualisée et qui est tel qu'il peut à un certain moment l'emporter sur elle, résister à ses assauts, ou même la convertir en son contraire. Nous sommes ici au point où l'activité et la passivité ne cessent de se nouer dans notre conscience, où l'activité présuppose une passivité à laquelle elle s'applique et qu'elle pénètre, mais qu'elle réforme et finit elle-même par déterminer.

[68]

Telle est la relation que l'on vérifie dans tous les domaines où la vie sensible doit se convertir en vie spirituelle.

Cependant à l'égard du mode de participation que la sympathie réalise entre deux consciences individuelles, on ne peut se contenter de dire seulement qu'elles participent l'une et autre à une existence qui leur est commune, ce qui exclurait de la sympathie ce qu'il y a en elles d'individuel, ni de dire que dans la sympathie le sentiment se propage seulement de l'une à l'autre, comme si la répétition d'un même sentiment suffisait pour produire entre elles une communication réelle. Cette communication suppose une participation, c'est-à-dire engage toujours de quelque manière mon activité comme nous venons de le dire : mais cet acte est singulièrement complexe, il est l'acte par lequel le sentiment d'autrui est reconnu comme mien non point en tant que sa cause agit sur moi ou que je pâtis à son égard, mais en tant qu'elle agit sur l'autre et que je pâtis à l'égard de cet autre même qui le pâtit. S'il en est ainsi, on comprend bien d'une part comment la sympathie pose nécessairement l'existence d'un autre et comment elle opère une transmutation de la simple contagion affective en convertissant dans ma conscience en un acte consenti ce qui n'était d'abord qu'un état subi. Nous ne voulons pas dire que tous ces éléments soient

discernés en nous par la conscience claire dès que la sympathie commence à s'éveiller. Ils ne surgissent qu'à l'analyse. La sympathie la plus pure est elle-même un sentiment simple. Mais c'est le propre des sentiments les plus simples d'intéresser la conscience tout entière, c'est-à-dire l'infinité même qu'elle porte en elle.

Il y a plus : la sympathie éveille la sympathie. Elle se répercute de la conscience qui l'éprouve dans la conscience qui la suscite. Et dans celle-ci elle ajoute au sentiment primitif un sentiment secondaire qui provient de l'écho même qu'il a trouvé, et qui est comme l'écho d'un écho. Ce sentiment qui se redouble enveloppe un acte parallèle à celui que nous avons observé dans la conscience où la sympathie était née et par lequel ce sentiment lui-même est à la fois pénétré et consenti. On vérifie ainsi comment deux consciences parviennent à se former et à s'enrichir l'une par l'autre. Il y a une sorte de réciprocité entre leur passivité et leur activité, qui fait non pas seulement que chacune d'elles subit une action exercée par l'autre, mais d'une manière plus subtile que chacune d'elles, en subissant non plus ce qu'elle pâtit elle-même, mais ce qu'un autre pâtit, l'assume et oblige l'autre à l'assumer à son tour. Mais cette réciprocité se poursuit indéfiniment. Car si j'accueille la sympathie d'un autre, celui-ci à son tour n'est pas insensible à l'accueil que je lui fais. Il y a là une puissance de renouvellement et d'enrichissement indéfinie qui, dès qu'un contact commence à s'établir entre deux consciences, nous fait sentir la présence d'un infini actué qui est indivisiblement un don et une promesse comme l'éprouvent tous ceux qui ont fait l'expérience des formes les plus élevées de la sympathie, de l'amitié ou de l'amour.

Privilège de la douleur

On comprend facilement comment dans la sympathie la douleur jouit d'une sorte de privilège. Car le propre de la douleur c'est de révéler à l'être son individualité subjective en tant que séparée et misérable. Je suis incontestablement là où je souffre. Et même on peut dire que la douleur c'est la présence irrécusable du moi à lui-même, du moi au moment où il est obligé de s'avouer comme moi. Telle est la raison pour laquelle dans toutes les formes de la méchanceté et de la cruauté, c'est le moi d'autrui que je prétends atteindre en le faisant

souffrir. Mais chacun est seul à souffrir. Et dans la douleur, le moi au lieu d'être cause de lui-même éprouve sa propre subordination à l'égard d'une cause étrangère qui l'envahit et qu'il cherche à repousser de toutes ses forces. Dès lors on voit quelle est la situation originale de la douleur à l'égard de la participation : 1.° on peut dire qu'elle exprime la limite de la participation, ce à quoi je refuse ma participation ou qui me l'impose sans que j'y consente ; 2.° cette limitation [70] même est pourtant constitutive de ce que je suis, elle m'individualise en mettant en opposition avec le reste du monde (au lieu que le plaisir tend à me confondre avec lui, il semble qu'il déborde toujours au-delà des limites de la conscience individuelle et qu'il me faille faire effort pour le retenir comme mien). Ainsi la douleur que je cherche toujours à repousser hors de moi me découvre par là même à quel point elle est mienne. Et elle n'est mienne que par une participation en quelque sorte négative, c'est-à-dire impossible ou refusée, à une réalité dont elle exprime la limitation ou la privation. C'est le manque ici qui fait la blessure, et cela même dont je suis privé qui déchire mon équilibre. Ainsi dans la douleur la conscience se trouve toute entière occupée par l'invasion d'un objet immense et intolérable qui n'est que l'ombre d'un objet absent, qui semblerait lui-même s'évanouir s'il venait à lui être donné. Ici nous trouverions dans cette liaison exceptionnellement aiguë de la douleur et de la conscience la confirmation d'une loi plus générale, c'est que la conscience ne se nourrit que de l'absence qui constitue pour elle une présence spirituelle, au lieu que dans la présence matérielle elle s'abolit. Par là aussi nous découvririons une sorte de parenté entre l'idée et l'affection (qui elle-même est essentiellement douleur, le plaisir étant seulement le mouvement qui nous en délivre). Car la douleur, c'est l'absence en tant qu'elle est ressentie par le corps ; au lieu que l'idée nous délivre même de la présence du corps.

La douleur est donc le facteur de la séparation. Or cette séparation, le propre de la participation c'est de la surmonter. Pour cela, il faut que de la douleur même, c'est-à-dire jusque dans cela même qui sépare, elle fasse un principe qui puisse nous unir. La joie accuse si l'on peut dire une sorte de dépassement incessant de nos limites et cette présence actuelle de l'infini au fini qui fait que le fini semble se suffire. Mais en ce qui concerne la douleur, c'est tout le contraire : c'est par le contact avec d'autres êtres finis comme nous, conscients

comme nous de leurs propres limites, assujettis comme nous à souffrir, et capables de porter en eux notre propre souffrance, que nous traversons pour ainsi dire notre propre souffrance qui est une participation à la souffrance humaine, et inséparable de sa condition. Non pas que la souffrance puisse jamais se réaliser en dehors d'une conscience particulière : mais l'impossibilité pour elle de rester indifférente à la souffrance d'une autre accuse en quelque sorte l'impossibilité pour aucune d'elles d'accepter la séparation ou, ce qui revient au même, la nécessité de la vaincre en communiant avec toutes les autres dans cela même dont l'effet est précisément de les séparer. Ce mal qui est attaché à la condition humaine ne peut être ressenti que par des individus : il les oblige à participer les uns des autres. C'est pour cela que l'égoïste se met lui-même en dehors de l'humanité, qu'il se définit par l'indifférence à l'égard de la souffrance d'autrui, que dans son type le plus aigu, là où tout autre être est considéré par lui comme un rival qui lui dispute l'existence, il se réjouit des maux qui l'atteignent, — que vouloir ignorer la souffrance commune dans une catastrophe comme la guerre ou chercher une sécurité solitaire, c'est refuser la participation à l'absolu, en tant qu'elle implique une multiplicité d'êtres particuliers tous solidaires les uns des autres, — que chacun dans la souffrance qu'il éprouve porte une partie de la souffrance humaine, malgré tous ceux qui le méconnaissent ou le renient et que le Christ a pu l'assumer tout entière, de telle manière que tous ceux qui souffrent souffrent encore de ses souffrances et participent en lui à la souffrance de tous les êtres qui sont dans le monde.

Ainsi la liaison de la douleur et de la participation est singulièrement étroite, s'il est vrai qu'au lieu de m'unir directement à la source de toute participation elle m'unit à toutes les formes de l'existence participée, au point où chacune d'elles ressent le plus vivement sa propre limitation. Telle est la raison pour laquelle il y a dans l'attitude de chaque être à l'égard de la douleur éprouvée par autrui une sorte d'épreuve de la participation. C'est même alors que le mot participation reçoit dans le langage le plus commun son acception la plus forte : le lien qui vous unit à moi, c'est quand je souffre que nous en ressentons l'un et l'autre la force. Dans [72] la participation à la joie d'autrui je suis entraîné et sauf quand l'égoïsme s'attache à maintenir la séparation, sa joie m'envahit et devient la mienne. La douleur d'autrui au contraire me resserre, je la fuis ou je me défends contre elle. Je

ne puis m'attacher à elle que parce que je m'attache à autrui en elle, au lieu que, dans la joie que me donne la joie d'autrui, il peut arriver que j'oublie autrui. Mais la participation à la douleur ne peut pas être séparée de celui qui la souffre. Elle est mienne en tant qu'elle est sienne et je souffre moi-même de ce qu'il souffre et plus que de ce dont il souffre. La relation avec l'absolu ne s'opère que par ma relation avec un autre. Elle élève cette relation jusqu'à l'absolu dans la mesure où elle transcende notre double limitation, en faisant de cette limitation elle-même le moyen de notre communication. Tel est le sens de la souffrance dans toute religion qui a pu faire penser que toute religion était une religion de la souffrance, ce qui n'est pas vrai, bien qu'il faille qu'elle passe nécessairement par la souffrance non pas seulement comme on le dit un peu simplement pour la guérir, mais pour permettre de nous découvrir la misère de toute existence de participation et de triompher de cette misère par cette misère même au moment où elle cesse d'être un instrument de séparation pour devenir un instrument de communion.

Schopenhauer ne s'y est pas trompé qui liait si fortement la souffrance à l'individualité qu'il faisait de la pitié à l'égard de la souffrance l'essence même de la vertu. Mais sans parler du pessimisme radical qui est la marque de cette doctrine et qui provient de ce préjugé que la source suprême de toute participation appartient au domaine de l'infra-conscience, alors qu'il faudrait plutôt, si le mot avait un sens, la rattacher au domaine de la supra-conscience, on peut observer que le mot de pitié désigne un sentiment qui laisse subsister entre les deux consciences qu'il unit une relation d'infériorité et de supériorité qui rend impossible toute communion véritable. Il n'est pas sûr que dans la pitié la douleur d'un autre puisse être ni soulagée, ni assumée. Ou il faut que la pitié elle-même soit inséparable de l'amour. Mais tout amour suppose la réciprocité : lui seul peut produire une participation réelle : lui seul permet que la pitié soit acceptée. Mais surtout, il éloigne et abolit à la limite la cause de la souffrance, il est une pure relation entre des personnes, c'est de lui seul qu'il est vrai de dire qu'il souffre seulement de la souffrance de la personne aimée, qui souffre de cette souffrance même qu'elle produit dans une sorte de répercussion mutuelle qui se prolonge jusqu'à l'infini, qui est déjà présente tout entière dès la première de ses démarches, bien que le temps ne

cesse de multiplier et de varier d'une manière inépuisable les modes qui l'expriment.

La participation morale en tant qu'elle intéresse dans deux consciences leur activité et non plus leur passivité

Nous avons voulu distinguer la communication qui se produit entre les consciences dans les deux aspects de leur être participé, c'est-à-dire à la fois dans leur activité et dans leur passivité. Toutefois il importe d'observer que de la passivité elle-même on peut dire que c'est par l'activité qui s'applique à elle en tant que passivité et qui par là même la dépasse qu'elle cesse de séparer les êtres les uns des autres et parvient à les unir. C'est ce mode d'union entre deux centres différents de la même activité de participation qu'il faut examiner maintenant. Mais on peut remarquer que la difficulté est comparable à celle que nous avons essayé de vaincre tout à l'heure en ce qui concerne l'affectivité elle-même : car s'il est vrai que l'affectivité enferme chaque conscience dans son propre secret, il semble qu'il n'y ait d'activité que dans le foyer d'initiative où elle s'exerce. Et bien que toute activité soit dirigée vers le dehors, comment peut-elle rencontrer sans s'abolir elle-même l'activité d'un autre, c'est-à-dire une activité émanée d'un foyer différent ? Au point même où elles se rencontrent ne trouve-t-on pas une zone de passivité mutuelle qui nous ferait retomber sur le cas précédent ? Enfin si l'on prétend que la communication ne se fait ici que par l'intermédiaire d'un acte sans passivité dont [74] elles dépendent l'une et l'autre, comment peut s'établir la relation entre une activité infinie et une activité finie qui en dépend ? Ne faudrait-il pas supposer ici encore une zone de passivité qui les sépare ? Mais cette passivité qui peut servir à définir les limites mêmes du moi, n'a pas de sens à l'égard d'une activité qui est elle-même sans limites, de telle sorte que cette passivité loin de nous la rendre présente, nous en sépare irrémédiablement. Dès lors n'y a-t-il pas une disparité radicale entre nos rapports avec Dieu et nos rapports avec le prochain, bien qu'il nous ait semblé antérieurement que c'est seulement dans nos rapports avec le prochain, que nos rapports avec Dieu s'actualisent ?

Cependant l'analyse qui va suivre en nous permettant de découvrir le fondement de l'analyse précédente nous apportera une sorte de vérification de la solution du problème central de la participation et qui est de savoir comment elle se réalise : car si la participation dans sa forme affective ou dans sa forme en quelque sorte limitative n'est possible qu'à condition d'être consentie par un acte sans lequel elle ne serait qu'une contagion sans être une participation véritable, c'est cette participation active qu'il faut tenter maintenant d'examiner et de justifier. Lorsque nous considérons la nature propre de l'être participé nous le considérons comme étant fait à la fois d'activité et de passivité : et si sa passivité en tant qu'il est obligé de la subir le définit en tant qu'individu qui est unique au monde, elle est elle-même corrélative d'une activité qui constitue un foyer indépendant d'initiative et sans laquelle il serait incapable de jamais dire moi, c'est-à-dire de s'attribuer à lui-même sa propre passivité. Et c'est pour cela qu'on a si longtemps hésité sur la question de savoir si le moi individuel était déterminé par l'influence du corps ou par l'exercice de la liberté (opposition où l'on retrouve en des termes un peu différents celle de la forme et de la matière), alors qu'il n'y a d'individualité que par leur jonction, puisque la liberté serait une possibilité pure si elle ne venait pas s'engager dans une situation, et que le corps ne serait lui-même qu'une chose, c'est-à-dire un phénomène, si l'activité du moi n'en faisait pas la condition de sa propre réalisation. Cependant la liberté ou le pouvoir d'être moi-même cause de ce que je suis n'est une possibilité réelle, c'est-à-dire une possibilité qui se réalise dans une situation, que par participation d'un acte cause de soi, qui ne fait aucune distinction entre sa possibilité et son actualité, mais qui est tel qu'il ne peut être participé qu'en obligeant tous les êtres particuliers à distinguer leur possibilité de la situation matérielle dans laquelle ils doivent s'engager pour l'actualiser. Ainsi il semble que le premier mystère de la participation ce soit précisément cette nécessité pour un être qui ne peut être défini que comme la suffisance parfaite de n'être participé que par des êtres qui dépendent de lui, mais qui ne peuvent dépendre de lui autrement que dans l'aptitude même qu'il leur donne à fonder leur indépendance propre. La liberté suprême ne peut être participée que par des libertés particulières : et la participation ne se manifeste jamais que par une libération.

Or il y a là une expérience que les mystiques seuls ont su décrire comme il convenait. Car elle est une sorte de scandale pour le pur intellectualisme. Elle réunit en elle les deux termes d'une contradiction, beaucoup moins en la surmontant qu'en les identifiant : c'est là où il y a le maximum de dépendance qu'il y a aussi le maximum d'indépendance. Cependant cette affirmation peut être dépassée et confirmée en un sens par les rapports de toutes les consciences les unes avec les autres. La génération des consciences est sans doute impliquée dans l'essence même d'une activité spirituelle toute-puissante et qui ne peut être définie que comme une générosité sans mesure, cette générosité étant son être même et non pas une qualité qui viendrait s'ajouter à une existence inerte et sans détermination. C'est ce que l'on exprime autrement en disant que Dieu est essentiellement créateur, c'est-à-dire éternellement créant. Mais nul n'approfondira cette notion de la création sans s'apercevoir que créer pour lui, c'est toujours donner, et c'est donner son être même, c'est-à-dire le faire participer par d'autres êtres qui tiennent de lui tout ce qu'ils sont, mais qui ne le tiennent de lui que par la faculté qu'il leur donne de se le donner à eux-mêmes. L'univers [76] réel est donc un univers peuplé de libertés qui dans leurs rapports avec Dieu expriment l'essence même de Dieu et de telle manière pourtant que d'une part elles puisent toutes en Dieu ce qui les fait être, même lorsqu'elles se séparent de Dieu, que d'autre part chacune d'elles appelle l'existence de toutes les autres pour se soutenir, et que les rapports qu'elle a avec celles-ci lui permettent à la fois de comprendre et de mettre en œuvre les rapports mêmes qu'elle a avec Dieu.

Ainsi les consciences sont séparées les unes des autres non pas seulement par les corps qui les limitent, mais bien plus profondément par la liberté qu'elles exercent et qui fait de chacune d'elles le premier commencement d'elle-même. Mais de même que tous ces corps sont assujettis aux lois du même univers qui expriment les conditions limitatives de toutes les existences particulières, on peut dire que toutes les libertés tirent du même être leur pouvoir être et par là ont entre elles des rapports qui expriment leur essence commune et leurs propres rapports avec l'absolu dont elles procèdent. De fait aucune liberté ne se réalise que par son rapport avec d'autres libertés et non pas comme on le croit par son rapport avec des choses qui ne sont pour elle que des obstacles ou des témoins. Les libertés différentes de la

mienne, je ne cesse de les appeler à l'existence comme libertés possibles là même où je ne les rencontre pas devant moi comme des libertés réelles. Et l'on peut dire que là où elles ne se laissent pas séduire par les choses dont elles deviennent esclaves en voulant les conquérir, toutes les libertés cherchent autour d'elles d'autres libertés comme des possibilités qu'elles suscitent et qu'elles aident à s'actualiser (de telle sorte qu'il n'y a pas d'homme qui ne se considère comme un éducateur de l'humanité tout entière), et comme des exemples qui les encouragent et qui les soutiennent (de telle sorte qu'il n'y a pas d'homme qui ne se considère comme tributaire de l'humanité tout entière).

Il y a plus : dans le rapport mutuel des libertés entre elles chacune évoque cette source commune de participation qui donne à chacune d'elles son indépendance et fonde si l'on peut dire la communauté des êtres libres. On parle toujours de cet enrichissement réciproque des consciences les unes par les autres ; et il est à craindre que l'on considère par là les choses mêmes qui les limitent et sur lesquelles elles cherchent à rayonner. Mais le plus grand bienfait qu'une conscience puisse rendre à une autre conscience, c'est précisément de la libérer, c'est-à-dire de la dépouiller de tous ses attachements, de telle sorte qu'elle ne soit rien de plus qu'une pure disponibilité d'elle-même dans ce qui, à chaque instant, lui peut être demandé. Et de même que Dieu peut être défini comme une participation toujours offerte, ou comme l'infini du participable, de même chaque conscience ne se réalise qu'à condition de se vouloir elle-même comme participée, non seulement dans tout ce qu'elle possède, mais dans tout ce qu'elle est. Ainsi elle imite la générosité divine. Elle ne se réalise que par le sacrifice et la dépossession. Ou si l'on veut elle ne possède jamais que ce qu'elle donne. De là ces deux observations : 1) dans le don qu'elle fait d'elle-même elle se considère toujours comme médiatrice entre Dieu et une autre conscience, de telle sorte que, dans le sommet de l'amour, chaque être individuel tend à se faire oublier dans ce qu'il a de proprement individuel et qu'après avoir été tel être et non point un autre, distinct de tous les autres et unique au monde, il s'efface et rend Dieu lui-même présent et vivant à celui qui l'aime. L'unicité de la relation persiste sans doute ici pour témoigner que la relation dont il s'agit a un caractère proprement ontologique, c'est-à-dire non abstrait : et telle est la raison aussi pour laquelle, la médiation risquant ici de se

confondre avec l'absolu qu'elle médiatise, l'idolâtrie ne cesse jamais de nous menacer comme dans la participation religieuse. 2) Dans cette mutualité des relations entre les consciences il faut observer d'autre part qu'aucune d'elles ne se réalise autrement que dans le parfait dés-intéressement où elle prend la conscience d'un autre comme fin et non pas la sienne. Ainsi on pourrait craindre que dans cette sorte d'oubli de soi il y eût une sorte de contradiction, puisque le soi ne prend une valeur que quand il est le soi d'autrui et non plus le soi intérieur à lui-même et dont je n'ai [78] l'expérience que dans mon propre moi. Mais là réside le mystère admirable de la vie morale qui seul me permet de sortir de moi-même et de poser l'altérité, comme telle en posant sa valeur privilégiée, qui établit entre les consciences une solidarité réciproque qui triomphe de leur séparation, et qui enfin, en empêchant la conscience de se prendre elle-même comme objet, l'oblige à se réduire à sa propre activité créatrice tournée désormais vers une fin dont elle est elle-même incapable de prendre possession.

Vaincre la solitude

On imagine presque toujours que l'homme doit choisir entre la solitude et la société sans qu'il puisse éviter aucun de ces deux extrêmes, sans qu'aucun d'eux puisse le contenter. Car il semble d'une part que la conscience nous enferme dans une solitude où personne ne peut pénétrer et où nous n'avons affaire qu'à nous-même, et que d'autre part la société nous retient et nous absorbe de telle manière qu'il n'y a rien en nous dont nous puissions dire qu'il soit nous ou qu'il soit à nous. Et nous nous plaignons également de ne pas pouvoir nous délivrer de la solitude, comme si elle était le signe de notre impuissance, ni du lien social comme s'il était le signe de notre esclavage. Mais ici comme partout la participation appelle les deux termes complémentaires et les unit. Car la participation, au lieu de nous enfermer en nous-même comme la conscience de soi, si on la réduit à une expérience purement subjective, nous ouvre au contraire sur ce qui nous dépasse, de telle sorte qu'un être qui participe n'est jamais seul ; et pourtant l'acte même de participation est toujours unique et personnel, de telle sorte qu'il est comme un foyer qui ne brille jamais que pour un seul être. Cependant on n'insistera jamais assez sur cette

expérience primitive que nous avons de nous-même qui appelle un infini dont nous sommes une détermination et avec lequel nous ne cessons de communiquer. C'est à lui que nous empruntons à la fois tout ce qui est nôtre et l'acte même qui nous permet de le dire nôtre. Ainsi le moi loin d'être primitivement un être solitaire ne découvre sa solitude que dans une démarche seconde, qui est une démarche de réflexion et dont il semble qu'elle soit constitutive de la solitude elle-même.

En effet le propre de la réflexion c'est d'assumer et de faire nôtre cet acte même dont nous participons et dont nous n'étions jusque là que l'instrument et le véhicule. Aussi dans la réflexion nous semble-t-il toujours qu'il n'y a rien qui ne vienne de nous. Elle est une sorte d'appel à la solitude en tant qu'elle aspire elle-même à se suffire. Elle ne retient dans l'activité même dont elle procède que l'opération qui la réfléchit et qui ne dépend plus que de nous seul. Tout homme qui réfléchit cherche la solitude et ne cesse de l'agrandir indéfiniment.

Cependant cette solitude dans laquelle il se découvre comme le premier commencement de lui-même n'accuse que l'impossibilité où il est de se séparer de cette source éternelle de l'existence dont il tire tout ce qu'il est capable de se donner. Il ne réussit jamais à isoler l'acte de participation de cela même dont il participe et sans quoi cet acte n'aurait ni contenu, ni efficace. Mais si on n'a jamais pu faire autrement que de définir la conscience de soi par un dialogue, il importe de ne point oublier que ce n'est pas comme on le croit un dialogue avec soi, mais un dialogue avec un être intérieur à soi et plus grand que soi auquel nous ne parvenons jamais à nous égarer et qui ne nous laisse jamais seul.

Il y a, si l'on peut dire, deux manières pour nous de sortir de la solitude : c'est d'abord vers le dehors et par le divertissement, qui nous arrache à nous-même, rompt notre unité intérieure et nous empêche de penser l'être que nous sommes et que nous devons devenir. En ce sens la vie de société elle-même est pour nous la forme la plus parfaite du divertissement : car elle attend tout de nos relations avec les autres êtres, dans la mesure où elles n'atteignent soit en nous soit en eux que les régions les plus superficielles, celles où résident l'apparence et l'amour-propre, comme si on ne pouvait pas aller au delà sans une sorte d'indiscrétion et même de viol qui rejetterait chaque être dans sa propre solitude. Mais de la solitude [80] il est possible aussi de sortir

par le dedans, c'est-à-dire en l'approfondissant encore, ou en abolissant en nous tout ce qui subsiste encore d'extériorité. Mais du même coup les barrières qui nous séparaient des autres êtres tombent elles aussi. Et loin de dire que leur solitude s'abolit, il semble qu'ils soient tous reçus dans la même solitude. Alors je communique avec vous d'une manière d'autant plus intime que je communique plus intimement avec moi-même. Peut-être arrive-t-il en effet que nous avons quelquefois l'expérience de rencontrer chez un autre ce même point d'attache secret avec l'être dont nous avons pensé qu'il était une révélation mystérieuse qui nous était faite, qui n'abolit point notre mutuelle indépendance mais la suspend à la même origine et au lieu de créer entre lui et nous une identité destructive, nous découvre la communauté et la réciprocité de notre destin spirituel. Chaque fois que cette expérience se renouvelle, c'est la participation qui est mise encore à l'épreuve dans l'unité de son principe et la solidarité de tous ses modes.

Critique du moralisme kantien

On voit bien maintenant quelles sont les limites du moralisme kantien, qui constitue un effort pour réduire le moral à la morale, en laissant pressentir seulement derrière elle un arrière plan métaphysique sans lequel il est vain d'espérer qu'on puisse la fonder. Il était donc obligé de s'en tenir au plan du transcendantal, c'est-à-dire d'une législation formelle au lieu de trouver dans la participation ontologique la source même de notre existence individuelle en tant qu'elle se donne à elle-même l'être et la valeur dans une corrélation actuelle avec toutes les autres existences. De là les objections suivantes que le moralisme kantien soulève presque invinciblement :

1.°) Il est contraint de réduire la morale à une loi ayant un caractère d'abstraction dont le modèle est emprunté à la loi civile, et qui ne suffit pas à éveiller par elle-même un intérêt spirituel. Le respect n'est qu'une transfiguration de la crainte et on ne peut faire que ce ne soit la sensibilité qui soit appelée ici à se laisser émouvoir par la raison.

2.°) De la raison on peut faire non pas une simple loi, mais une spontanéité intérieure et agissante qui rencontre devant elle la spontanéité naturelle et instinctive comme un obstacle et une limite : de telle sorte que chacun de nous peut être dit « particeps rationis ». Seulement cette dualité reste une sorte de mystère. Et l'on peut aussi bien prétendre que cette raison répète seulement les mêmes exigences à l'intérieur de chaque conscience, qu'elle n'exprime rien de plus que ce qu'il y a de commun à toutes et qu'elle peut être envisagée comme un pur produit de l'évolution.

3.°) Le caractère de commandement est inséparable de l'essence de la loi et de la dualité de notre nature. Mais outre qu'on se borne ici à interioriser le caractère extérieur de la loi et par lequel elle impose son autorité en imaginant dans la sensibilité un sujet indépendant et qui lui résiste, — on peut faire ici une double observation. Car tout d'abord le commandement ne nous permet pas d'entrer dans le cœur même de la moralité qui suppose de notre part non pas une obéissance, mais un consentement plus subtil et qui implique cet élan intérieur auquel on peut donner le nom de charité et d'amour et dont les règles morales ne cherchent jamais à retenir qu'une sorte d'imitation. Ensuite, on peut dire qu'il n'y a de commandement que celui qui s'adresse à la volonté, et que ce commandement ne peut porter que sur l'accomplissement de certaines actions intérieures, les seules dont nous soyons maître. Au lieu qu'un commandement moral devrait atteindre le tréfonds de l'intention, et le manquerait toujours si cette intention ne donnait pas crédit au commandement au lieu de lui obéir : ce qui montre assez qu'elle peut s'en passer. Il semble que les critiques de la morale Kantienne n'aient pas accordé la place qu'il aurait fallu à cette analyse des rapports entre le commandement et l'activité à laquelle il s'adresse. Car si nous recourons à ce dédoublement d'une activité qui se commande à elle-même, on n'en voit ni l'utilité ni la portée, car il ne cache rien de plus que la découverte même d'une spontanéité spirituelle [82] qui est créatrice de la moralité ; et si nous distinguons entre l'activité qui commande (qui est la raison) et l'activité qui obéit (qui est la volonté en tant qu'elle est sollicitée par le désir) celle-ci à son tour n'obéira jamais qu'à elle-même, c'est-à-dire à un motif sensible que le propre du commandement sera précisément d'éveiller. Ce qui prouve sans doute que notre activité possède seulement des plans différents et qu'au lieu de la déchirer dans le conflit d'un commande-

ment et d'une résistance, il s'agit seulement de l'approfondir de plus en plus afin qu'elle trouve dans son pur exercice une satisfaction toujours plus parfaite et plus plénière.

4.°) L'idée de loi et de commandement qui l'accompagne toujours donne à la moralité un caractère d'universalité. Et même il semble que ce caractère d'universalité soit exigible de la morale aussi bien que de la science. Nous pensons inévitablement que la morale, c'est en effet ce qui peut être imposé à tous. Et l'individualisme absolu, — ou encore « à chacun sa vérité, — à chacun sa morale », — signifie l'effondrement de l'une et de l'autre. Sur ce point des distinctions pourtant doivent être faites. On ne peut concevoir de règles universelles que celles qui s'appliquent à l'être individuel considéré en tant qu'il est un être individuel en général et non pas tel être individuel. De telle sorte que la moralité universelle ne peut être que l'armature ou le schéma de la moralité réelle qui est celle de tel individu disposant d'une liberté inaliénable et engagée elle-même dans une nature, dans une situation, dans des circonstances particulières, qui n'appartiennent qu'à lui seul. Ainsi on peut bien dire qu'il doit d'abord respecter les règles communes de la moralité en tant qu'il est homme, mais qu'en tant qu'il est tel homme, son action est unique et incomparable : elle n'a de sens profond que pour lui ; il en est seul juge. Et ce qu'il a à faire diffère de ce que tous les autres ont à faire. On ne peut pas s'en tirer en disant que c'est dans le domaine de l'universalité que la moralité légifère, et que tout le reste est laissé à l'arbitraire de l'individu, sans que la moralité ait un droit de regard. Car il ne s'agit pas comme on le croit de nier en nous la partie individuelle de nous-même au profit de sa partie universelle. Non seulement la moralité n'est rien tant qu'elle ne vient pas s'incarner dans tel individu qui n'a point à faire ce que les autres font, mais ce qu'il est seul à pouvoir faire, mais encore c'est exclusivement dans le secret de la conscience individuelle et dans cette originalité d'une action que je cherche vainement à prescrire, que réside la profondeur, et même la seule réalité qui appartienne en propre à la moralité. Il n'y a donc qu'une seule règle qui soit universelle : c'est celle qui commande à tous les individus de réaliser la vocation qui leur est propre, assurés qu'en la réalisant par un acte de participation, ils ne cesseront de se soutenir les uns les autres sans jamais pourtant s'imiter.

5.°) L'universalité de la loi morale présente enfin un autre inconvénient sur lequel on a déjà attiré l'attention du lecteur. C'est que dans cette universalité, il n'y a plus de distinction entre la manière dont je dois me traiter moi-même et dont je dois traiter autrui. Ce qui est semble-t-il un singulier paradoxe, qui abolit la distinction métaphysique entre le moi et les autres. Cette distinction est maintenue par l'égoïsme qui considère les autres comme des moyens au service du moi. Mais nous savons que le propre de la vie morale c'est de penser aux autres et non point à nous, d'agir pour les autres et non point pour nous. Or l'opinion commune est sur ce point en accord avec les exigences de l'analyse morale. Car comme il n'y a connaissance que de l'objet, de telle sorte que la connaissance que j'ai de l'objet doit servir (bien que parfois on pense qu'elle se suffise) à enrichir la conscience que j'ai de moi-même, de même il n'y a d'action que sur un autre, bien que l'action que j'accomplis à l'égard d'un autre ne cesse de me transformer ou plutôt de me former moi-même. La loi de la vie morale c'est le désintéressement, dont la forme la plus haute est le sacrifice : mais c'est le seul moyen qui puisse nous être donné de servir nos propres intérêts spirituels, à condition de n'y point penser. Ce que chacun peut vérifier, moins par les conséquences qui en dérivent (et dont on juge trop souvent au nom de l'intérêt matériel), mais par cette tension qu'il faut donner à notre activité intérieure et dont on peut dire qu'elle nous élève au dessus de nous-même.

LE SYSTÈME DE PARTICIPATION

Deuxième partie

Formes, degrés et modes de la participation

Chapitre X

La participation religieuse *

[*Filosofia Oggi*, Année VI, N° 1, janvier-mars 1983, p. 1-20.]

[1]

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons parcouru les formes principales de la participation depuis cette participation proprement imposée, qu'est la participation à la nature, jusqu'à cette participation volontaire (et qui définit peut-être l'essence de la volonté) par laquelle nous prenons pour objet non point des choses, c'est-à-dire des phénomènes, mais des êtres c'est-à-dire d'autres foyers de participation de manière à former avec eux une

* Ce texte inédit de Louis Lavelle constitue le chapitre 10 d'un ouvrage où il se proposait d'approfondir le thème central de toute sa philosophie, sous le titre : *Système de la participation*. Il avait prévu deux parties, consacrées, la première à la participation en général, la seconde aux formes, degrés et modes de la participation, et devant comporter respectivement huit et quatre chapitres. Seuls le second, le troisième, le cinquième et celui-ci ont été entièrement rédigés. On peut penser qu'il entreprit ce travail après l'année universitaire 1944-1945, durant laquelle il traita, dans l'un de ses cours au Collège de France, des : *Formes et degrés de la participation*. En plusieurs endroits, il a fallu introduire des mots qui manquaient ; ils figurent entre crochets. [JEAN ÉCOLE].

société réelle dont tous les membres sont unis entre eux par une relation réciproque de moyen à fin. Peut-être pourrait-on penser qu'avec la participation morale le cycle de la participation se trouve proprement achevé, et qu'il commence avec la nature pour se terminer avec la moralité : c'est ainsi presque toujours que l'on conçoit la hiérarchie des différents modes de [2] l'activité humaine et la conversion de l'existence naturelle en une existence spirituelle. Il n'y aurait plus place pour une participation proprement religieuse qui ne serait qu'une origine indifférenciée et à laquelle l'imagination donnerait un caractère transcendant et chimérique. Et d'une manière générale ne pourrait-on pas penser que l'Être même dont on participe se résout et s'épuise dans la multiplicité infinie des formes de la participation ?



On ne peut pas nier que cette conception, en prétendant donner à la participation une sorte de réalisation-limite ferait évanouir la participation elle-même. Elle mettrait en doute l'expérience initiale dont nous sommes partis, que nous avons décrite comme étant celle de la conscience et sur laquelle se sont fondées toutes nos analyses ultérieures. Ou du moins il faudrait en donner une interprétation différente : on ne pourrait plus la définir par l'exercice d'une liberté liée elle-même au tout de la possibilité : il y aurait seulement une inter-participation entre les existences particulières et tout ce qui est possibilité dans l'une serait déjà actualité dans une autre. On ne pourrait expliquer ni l'unité même de

ce monde formé de tous les modes particuliers de la participation, ni sa puissance indéfinie de renouvellement, ni l'opposition que nous devons établir dans l'être même auquel nous participons entre ce que nous sommes capable d'assumer et ce qui nous est imposé, ni enfin la distinction entre l'actualisé et la possibilité qui le déborde et qui ne cesse de lui fournir.

La négation de la participation religieuse a pour origine la négation de la possibilité comme telle, ou du moins une contradiction classique et élémentaire que l'on invoque entre la possibilité et l'existence, et qui n'a de sens que pour celui qui confond l'existence avec l'actualité phénoménale. Mais peut-être cette participation rencontrerait-elle moins d'adversaires, si ceux mêmes pour qui elle précède et fonde

toutes les autres ne s'obstinaient pas à en faire une forme de participation indépendante au lieu de montrer qu'elle est toujours en œuvre dans quelque autre mode de la participation où elle découvre sa présence à celui qui dirige son regard comme il faut, c'est-à-dire qui ne considère jamais dans la participation son contenu, mais l'activité intérieure dont elle procède. Ainsi a-t-on raison de dire que Dieu est partout, si l'on considère toutes ces formes particulières d'existence qui ne sont rien que par la participation de son être même, et qu'il n'est nulle part si l'on considère un lieu où [on] pourrait le situer en le séparant de son efficacité créatrice, c'est-à-dire de cette participation constamment offerte qui est coextensive de son immensité. Et c'est une telle vue qui incline vers le panthéisme tous [3] ceux qui n'ont point suffisamment médité sur l'acte de participation qui étant une participation de l'être de Dieu, c'est-à-dire d'un être qui est *causa sui*, fonde ma liberté au lieu de l'abolir.

La participation religieuse ne possède pas d'originalité par rapport aux formes de la participation que nous avons décrites. Elle en est seulement le principe et la source. Il y a entre la participation et la vie religieuse une affinité qu'il est impossible de nier. Ceux qui ne veulent rien concéder à la religion font de la participation une superstition primitive dont l'homme s'est affranchi peu à peu ; ils en pourchassent les traces dans les connexions [mêmes] que le langage nous impose, et qu'ils prétendent réduire à de simples relations verbales jusque dans la communion entre les consciences, et qui ne les délivre point de la solitude : le participé se suffit à lui-même sans qu'il y ait de participable. Inversement il semble impossible de dissocier religion et participation : la participation n'est niée que par peur de l'impiété, par un souci de réserver à Dieu sa transcendance absolue. Mais l'on ne peut faire que la création, la révélation et la foi ne créent entre Dieu et nous une communication par laquelle il nous rend d'une manière indirecte et lointaine participant de la volonté même qu'il a sur nous : sans quoi il ne pourrait être ni adoré, ni même nommé. Mais l'essence de toute religion consiste sans doute non pas seulement dans le sentiment d'une présence qui nous dépasse et qui fonde notre propre présence à nous-mêmes, mais dans cette exigence intérieure par laquelle dans chacun de nos actes nous voulons tout ce que Dieu veut en nous et ce qu'il veut de nous, c'est-à-dire nous participons dans nos propres limites à sa puissance créatrice.

Le caractère fondamental de la participation religieuse, c'est donc beaucoup moins de nous détourner de l'expérience telle qu'elle nous est donnée vers un monde transcendant à toute expérience, que de remonter de toute forme de l'expérience, de chaque chose qui nous est offerte, de chaque action qui nous est proposée, jusqu'au principe suprême d'où elles procèdent et qui leur donne leur signification et leur valeur. Elle est à chaque instant un retour à la source. Elle est au point de jonction de l'immanence et de la transcendance. L'élan vers la transcendance n'est rien s'il sacrifie l'immanence et ne trouve point en elle une application et une expression continues. L'esprit le plus religieux n'est pas le plus apte à une contemplation séparée, mais celui qui retrouve le visage de Dieu dans la moindre rencontre qu'il fait et son appel dans la moindre besogne qui le sollicite.

Quand nous définissons la participation religieuse par un retour à la source, nous comprenons sans peine qu'elle enveloppe toutes les formes [4] particulières de la participation et donne à chacune d'elles un arrière-plan spirituel. Elle est l'affirmation à la fois de notre dépendance et de notre indépendance, de notre dépendance puisqu'il n'y a rien de ce que nous pouvons voir ou faire qui puisse nous suffire, et de notre indépendance, puisque dans chaque chose et dans chaque action nous communions avec le principe intérieur qui les fait être. Que cette participation s'abolisse, ce monde formé de tous les effets réunis de la participation subsiste seul ; il contraint notre volonté et nous ne pouvons pas échapper à son esclavage ; il contraint notre pensée qui ne parvient pas à la rendre intelligible.

Infinité et premier commencement absolu.

Mais si l'on voulait préciser les caractères qui appartiennent en propre à la participation religieuse, il faudrait dire qu'elle exprime toujours pour notre conscience et notre vie une démarche d'ouverture ou de dépassement. Partout où cette démarche s'accomplit notre existence prend une forme religieuse. La négation de la religion, c'est l'affirmation que nous sommes enfermé dans une situation particulière qui détermine notre destinée, ou dans les ressources de notre volonté propre, qui est la mesure de notre impuissance et de notre solitude et nous assigne des bornes que nous sommes incapable de franchir. Mais

la participation religieuse fait éclater toutes les barrières. Elle implique la présence d'un infini actuel à l'égard duquel tout objet d'expérience est pour nous une détermination ou une limitation. Il en est séparé par tout ce qui lui manque, mais il lui est uni par tout ce qu'il possède. Ainsi la ligne de séparation entre le fini et l'infini est elle-même fragile et évanouissante : elle ne disparaît jamais, mais elle peut reculer indéfiniment : et elle est si l'on veut perméable, en entendant que tout ce qui pénètre dans le fini vient de l'infini et en exprime le retentissement, comme chaque vague est portée par tout l'océan.

On exprimera la même idée en disant qu'au-delà de tout ce qui nous est donné ou imposé, la participation religieuse nous découvre l'absolu de la possibilité non seulement sous cette forme transcendante et ontologique qui nous oblige à adorer Dieu sous le nom de Tout-Puissant, mais encore sous cette forme immanente et engagée qui, quel que soit le poids de nos actes ou de notre situation, nous propose toujours quelque issue nouvelle qui les passe et semble les démentir. Et c'est pour cela qu'on a dit justement que la suprême vertu religieuse, c'était l'espérance, en entendant [5] par là qu'un avenir reste toujours ouvert devant nous jusqu'à la mort où notre vie se réduit tout entière à un avenir pur. La foi religieuse, c'est la foi dans l'actualité en soi de tout le possible avant qu'il s'actualise dans l'expérience d'aucune conscience individuelle.

On pourrait dire encore que la participation elle-même se développe toujours dans le temps de telle sorte que la connaissance ou l'action ne tiennent compte en général de rien de plus que des relations que nous pouvons établir entre les modes particuliers de l'existence participée. Nous expliquons chaque phénomène par son environnement, et chaque détermination par les conditions qui l'ont précédée et qui préparent son avènement. Mais la participation religieuse rompt avec cette solidarité de toutes les parties de l'expérience dans un monde capable de se suffire. A chaque instant, elle remonte à la source, en tant que cette source dont le monde dépend n'est jamais tarie, qu'elle n'a pas dû commencer à couler une fois pour toutes, qu'elle est toujours jaillissante, ou encore qu'elle est elle-même éternelle, c'est-à-dire au-dessus du temps et que son flux seulement entre à chaque instant dans le temps. Dans chacun des états du monde, dans chacune des démarches de notre conscience, c'est le monde tout entier, c'est toute la destinée de la conscience que la participation reli-

gieuse met en question. Et c'est la raison pour laquelle, là où elle intervient, il n'y a aucun aspect du réel qui ne nous apparaisse nécessairement comme un miracle. Non pas qu'il y ait contradiction entre le devenir tel que la science nous le fait connaître et l'événement qui s'y introduit et que nous jugeons comme miraculeux. Car on peut dire que le même événement peut être interprété comme un anneau dans la chaîne des déterminations et comme l'effet d'une opération divine selon la perspective sous laquelle nous le considérons, c'est-à-dire selon que nous sommes attentif seulement à son contenu ou à sa signification proprement spirituelle. Et s'il n'y a de réalité que pour une conscience et dans la manière même dont elle appréhende et interprète tout ce qui lui est donné, on peut dire que ces deux aspects du même phénomène peuvent coexister sans contradiction : entre eux chaque conscience non seulement choisira la vérité qui lui est propre, mais encore lui donnera ce caractère de réalité qu'il emprunte à son opération et qu'il n'aurait pas sans elle. De cette analyse on pourrait trouver une autre confirmation en observant que l'aspect que présente pour nous le monde est toujours l'effet, l'image ou la trace de notre participation à cet acte suprême dont il est comme l'ombre portée. Il est naturel que nous retrouvions dans celle-ci la configuration de notre propre activité participante et le dessin de ses limites ; mais à travers ses limites, nous pouvons [6] discerner quel est le foyer d'où elle procède et dont elle circonscrit la lumière.

En prenant la chose d'une autre manière nous pouvons dire que la participation religieuse traduit un recouplement de chaque instant du temps par l'éternité. Car le même instant peut être considéré comme pris dans la chaîne des instants qui le précèdent et des instants qui le suivent, ou comme une trouée dans le présent éternel. La participation religieuse prend le second parti : pour elle le monde recommence toujours. Elle fait sans cesse appel de la suite des états de la création à l'acte premier de la création. Et pour montrer que la participation religieuse se trouve toujours impliquée dans les autres formes de la participation, peut-être pourrait-on invoquer la participation volontaire qui est au cœur de cette expérience initiale dans laquelle notre être s'inscrit lui-même dans l'absolu. Car on peut faire deux observations sur la volonté : 1° en elle-même elle est une rupture du déterminisme de telle sorte que le moi devient ainsi le premier commencement de lui-même. Mais comment pourrait-il devenir le premier commencement

de lui-même autrement que par cette puissance qui lui a été donnée de participer à un acte qui est le commencement éternel de lui-même et de tout ce qui est ? - 2° Cette liaison est si étroite que ceux qui nient toute participation à l'absolu, en tant qu'elle est l'essence même de la participation religieuse, nient aussi la possibilité pour la volonté d'être le premier commencement d'elle-même, et la replongent dans la série indéfinie des causes secondes. Cependant ni l'acte volontaire ne s'affranchit du déterminisme autrement que pour le subordonner et lui emprunter les moyens mêmes qu'il met en œuvre, ni la participation religieuse ne nous arrache au monde autrement que pour faire du monde lui-même le véhicule qui la réalise.

Si l'on voulait exprimer par une métaphore le sens de cette analyse il faudrait dire que la participation réalisée se présente toujours sous un aspect horizontal, où tous ses modes se lient et s'enchevêtrent, mais que la participation religieuse, c'est dans chacun de ces modes ce redressement vertical vers un sommet dont ils dépendent tous et qui plonge dans un infini de hauteur, comme ils s'étalent eux-mêmes dans un infini de largeur.

[7]

*Rapport de l'activité et de la passivité
(La volonté et la grâce).*

La participation religieuse transforme aussi la relation entre l'activité et la passivité en tant qu'elle définit l'essence de la participation, et elle en renverse le sens. En effet le propre de la participation, c'est d'exprimer l'assomption dans l'absolu d'une possibilité particulière par une opération qui l'actualise. Mais si l'acte dont nous participons est lui-même indivisible, tout ce qui déborde notre propre opération lui est encore présent sous la forme d'une donnée qui déborde infiniment cette opération bien qu'elle soit toujours en rapport avec elle. Par conséquent l'activité ici, c'est le dedans même de mon être en tant qu'il procède d'une intériorité à laquelle il ne parvient pas à s'égaliser, et la passivité, c'est le dehors en tant qu'il s'impose à moi sous une forme sensible et limitative. Mais dans la participation religieuse, je n'ai point de regard pour ces déterminations particulières qui bornent de toutes parts tous mes mouvements et qui constituent pour moi proprement le monde. C'est la relation de mon activité propre avec la

source où elle puise qui retient seule toute mon attention. Et quand je me tourne vers Dieu, c'est pour moi comme si le monde n'était pas. Je me replace toujours à l'origine de la création ou plutôt au point même où mon existence ne cesse d'émerger de l'absolu. Alors je découvre que mon activité même est une activité reçue ; elle est d'autant plus parfaite qu'elle est plus docile ; elle n'est jamais qu'une réponse à un appel qui vient de plus haut. Il faut seulement qu'elle cesse d'opposer aucun obstacle à cette activité souveraine qui, en éveillant le moi à l'existence, lui assigne, dans la situation où il est placé, une vocation qui lui est propre. Notre liberté réside alors dans le consentement pur : elle est d'autant plus parfaite que nous intervenons moins, que nous nous laissons davantage porter. Dès lors en nous l'activité et la passivité coïncident et, si l'on peut dire, notre activité ne s'exerce avec plénitude que lorsqu'elle se réduit à une sorte de puissance d'accueil attentive à maintenir en nous cette immobile passivité qu'aucune intervention venant de nous ne viendra plus troubler. Et par une sorte de paradoxe, c'est cette activité strictement individuelle, qui a sa source dans la volonté propre, et qui est toujours inséparable de l'amour-propre du corps qui fait écran à notre activité profonde et essentielle et l'empêche de s'exercer. On dirait donc qu'il y a ici un curieux retournement qui fait que l'activité est devenue passivité et la passivité activité, s'il n'était pas vrai en même temps que cette activité ne se change en passivité qu'à condition que cette passivité soit un acte suprême qui est à la fois abandon et don de soi-même, et que [8] cette passivité ne se change en activité qu'à condition qu'elle emprunte à l'activité dont elle dépend la force même qu'elle a de lui résister, c'est-à-dire de défendre ses propres limites, au lieu de les dépasser.

Tout le monde reconnaît ici le problème de la grâce dont on peut dire qu'il est au centre de la participation religieuse et qu'il en exprime l'essence. De fait il y a toujours une opposition entre la grâce et la volonté. La volonté n'a point d'autre rôle que de s'incliner et même de s'effacer devant la grâce. La volonté par elle-même ne peut rien, elle ne fait rien. Elle n'est proprement qu'un pouvoir de résistance, puisqu'elle est l'activité dont nous disposons à l'intérieur de nos limites et par une initiative qui n'appartient qu'à nous seul. En tant qu'elle est volonté elle s'exprime toujours, comme le veulent les psychologues, par un pouvoir d'arrêt ou d'inhibition. Sa fonction est purement critique. Elle s'oppose aussi bien aux inspirations de la grâce

qu'aux impulsions de la nature. Elle donne libre cours tantôt aux unes et tantôt aux autres. Et son seul emploi légitime c'est de résister en effet à l'instinct dans la mesure où il nous emprisonne et de céder à la grâce dans la mesure où elle nous délivre. Ainsi il faut que la volonté ou bien résiste à la grâce, ou bien résiste à tous les obstacles qui lui font opposition et qui sont inséparables de la condition humaine.

Ce serait donc une erreur grave de penser que la grâce est une fatalité qui pèse sur nous et qui nous asservit, elle est tout justement le contraire. Dans tous nos mouvements, même les plus simples, la grâce c'est le don même d'une liberté qui jusque là subissait toutes les contraintes inséparables de notre situation dans le monde. Loin de supposer une liberté préalable que la grâce viendrait ensuite forcer, il faut dire au contraire que c'est au point où la grâce s'exerce que la liberté prend naissance. Et nous trouvons ici dans l'ordre religieux une application du principe suprême sur lequel repose toute cette doctrine de la participation, que c'est par la participation à un être qui est cause de soi que nous devenons à chaque instant cause de nous-même, ou par notre participation à une liberté parfaite que nous devenons nous-même une liberté imparfaite.

Cette observation suffirait à expliquer le conflit si violent qui s'est élevé sur le problème de la grâce et qui a divisé d'une manière si profonde les théologiens. Car d'une part, il n'y a rien dans la grâce qui ne vienne de Dieu, même l'appel que nous élevons vers elle, même le consentement que nous lui donnons. Et d'autre part, on a raison de penser que sans cet appel, sans ce consentement, la grâce serait comme une nécessité qui surgirait du dehors et qui non seulement ne serait rien pour [9] nous mais nous réduirait nous-même à rien. Par une sorte de mystère imperméable à la raison analytique, mais que l'expérience spirituelle pénètre de lumière, il faut dire que cet appel, ce consentement, c'est l'essence de nous-même et que l'extrémité de l'intimité réside au point même où nous le donnons, mais que la grâce pourtant n'est rien de plus que le pouvoir que nous avons reçu de le donner.

Il importe enfin de dissiper un malentendu qui dans le problème de la grâce ne cesse de renaître indéfiniment. On considère toujours la grâce comme une faveur, dont il est difficile de ne pas vouloir tirer avantage. Mais dès qu'il en est ainsi la grâce se retire. La grâce n'accepte pas d'être captée : dès que l'on commence à se complaire dans

la satisfaction qu'elle nous apporte, c'est l'amour-propre qui triomphe. Mais la grâce est une si parfaite union de l'âme avec Dieu que, comme elle abolit la distinction entre l'activité et la passivité, comme elle fait de l'acte qui lui cède notre acte le plus pur, elle fonde aussi à la fois notre existence la plus personnelle et notre joie la plus haute dans une entière dépossession à l'égard de tout ce qui nous appartient en propre ou que nous pourrions songer à retenir.

Participation totale ou communion.

On pourrait penser enfin que le propre de la participation religieuse, c'est d'abolir cette division qui caractérise toutes les formes particulières de la participation, qui donne au moi une sorte de subsistance propre et fait apparaître en face de chacune de ses opérations une donnée extérieure qui lui répond. Ici en effet il semble que le monde des données se dissipe, que le moi perd son indépendance, qu'en retournant vers son propre principe il cesse d'avoir une existence séparée. Aussi le mysticisme est-il regardé souvent comme une sorte d'acosmisme et d'immersion de la conscience individuelle dans l'océan de l'essence divine. C'est comme si la participation, en s'étendant indéfiniment, faisait évanouir dans une sorte de passage à la limite toutes les déterminations qui la [bornent] et nous permettait par conséquent de retrouver cette activité pure dont elle était toujours séparée par un intervalle où se formait le spectacle même que nous avons de l'univers. Ici ce spectacle disparaît parce que la participation est devenue totale. Dans une communion enfin réalisée avec Dieu on voit s'effacer cette ride que le moi avait creusée à l'intérieur de l'être pur et qui introduisait en lui toutes les [10] espèces du mal. Nous sommes désormais absorbés et comme perdus en Dieu.

Cependant une telle interprétation mérite d'être examinée et critiquée. Car ce qui nous est proposé, c'est précisément un retour à l'indivision, c'est-à-dire une remise en l'état où les choses redeviennent ce qu'elles étaient avant la participation. Ainsi la participation elle-même est inutile ; elle a montré sa stérilité. Tout notre effort doit viser à l'abolir. Elle est un mal et même l'origine de tous les maux. Et ce mal nous ne pouvons songer qu'à le réparer. Mais cette conception appelle deux observations : 1° cette abolition est sans doute une chimère que

l'on ne peut pas espérer d'atteindre, car l'acte par lequel la conscience se renonce est encore un acte de la conscience. Le jour où un tel renoncement échapperait à la conscience, il disparaîtrait lui-même en tant que renoncement ; il se détruirait par son propre triomphe. Ce qui compte ici en effet, c'est sans doute l'acte même par lequel nous nous renonçons, mais qui, au moment où il abolit en nous cet être auquel il renonce, appelle à l'existence un autre être qui est celui qui se renonce. 2° Dans cette indistinction entre Dieu et nous que l'on nous propose comme idéal et qui est la fin dernière que la conscience doit viser, ce maximum d'existence vers lequel on tend se confond avec le minimum d'existence et comme deux contraires qui viennent se rejoindre au terme d'une démarche cyclique, l'Être et le Néant finissent par coïncider. Que l'on ne dise même pas que dans cet anéantissement de la conscience individuelle, l'absolu de l'existence divine du moins se trouve sauvegardé et rendu en quelque sorte à sa pureté ; car nous ne pouvons dissocier l'idée que nous avons de Dieu de ce caractère de spiritualité, c'est-à-dire de conscience, sans lequel nous ne pourrions pas la distinguer de la matière, et qui implique une relation éternelle de Dieu avec lui-même et avec tous les êtres auxquels il demeure invinciblement uni dans la générosité sans mesure de l'acte créateur. De même par conséquent que la participation religieuse, au lieu de produire à la limite une sorte d'extinction de la conscience individuelle, ne cesse de la rendre plus vive, comme elle fonde notre liberté en la délivrant de l'esclavage des déterminations au lieu de l'annihiler, elle nous découvre en Dieu cette sorte de lumière pure qui éclaire tous les esprits, qui les révèle à eux-mêmes et par laquelle ils communiquent les uns avec les autres dans le même acte par lequel ils ne cessent de communiquer avec lui. Ainsi ce n'est pas la même chose, bien qu'on soit incliné souvent à le penser, que de se perdre en Dieu ou de s'y trouver. Là est sans doute la différence fondamentale qui sépare le théisme du panthéisme.

Ainsi la participation religieuse est toujours un dialogue vivant [11] entre Dieu et moi, un dialogue dans lequel Dieu me parle et je lui parle, et qui ne peut jamais être aboli sans que j'abolisse du même coup mon être propre et l'être de Dieu. Si ma conscience individuelle devait un jour disparaître en Dieu, et s'il ne subsistait alors que la perfection de la conscience divine, en quoi cette disparition différerait-elle de la simple restitution de mon existence corporelle à l'anonymat

des forces naturelles dans lesquelles elle viendrait se dissoudre ? Et comment pourrait-on parler encore d'une conscience divine, s'il est vrai que toute conscience suppose toujours une dualité, une relation incessante de soi avec soi et avec d'autres sans laquelle elle viendrait elle-même sombrer dans le monisme d'une substance d'où toute intériorité aurait commencé par être chassée ? Mais à quoi pourrait servir l'affirmation d'un Dieu sinon à servir de fondement à l'existence personnelle, de telle sorte qu'il soit lui-même le modèle et la source de toute existence personnelle, et que plus l'union est étroite avec lui, plus la personne elle-même s'affirme, plus elle multiplie et approfondit ses relations personnelles avec lui et avec toutes les autres personnes. Dieu est donc la pierre d'angle sur laquelle repose l'idée d'une société spirituelle, c'est-à-dire interpersonnelle ; et l'appel à l'existence d'un monde de personnes, dont aucune ne se réalise que par un acte qui lui est propre, mais dont Dieu lui donne la disposition, est à la fois le moyen par lequel Dieu réalise sa propre essence et le secret même de la création. Ainsi dans le rapport personnel de ma liberté propre avec la liberté divine, le monde trouve sa justification qui est d'être un instrument dont la loi est de périr sans cesse à mesure qu'il a servi.

Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation.

Si l'on scrute les dogmes les plus profonds du christianisme on y trouve une confirmation singulière du lien spirituel entre l'homme et Dieu qui a besoin du monde pour se réaliser. Que Dieu d'abord soit esprit ou conscience et qu'il soit une création éternelle de soi par laquelle il réalise un rapport éternel de soi avec soi, c'est ce qu'exprime admirablement le dogme de la Création, qui scandalise tant d'hommes aujourd'hui encore, mais dont il semble qu'il n'est rien de plus que la lecture dans l'absolu de l'acte constitutif de la conscience, c'est-à-dire de l'acte par lequel l'Esprit en tant qu'il est cause de soi est le fondement premier de sa propre existence et de toute existence. Mais le dogme de la Trinité est inséparable de celui de l'Incarnation par une relation plus étroite qu'on ne pense ; et c'est cette relation qui donne son sens à l'idée de [12] création. Et comme l'ont vu les théologiens les plus profonds, c'est l'Incarnation qui est la raison d'être de la créa-

tion. Que Dieu engendre son fils, c'est la même chose que de dire qu'il s'engendre lui-même. Et l'Esprit-Saint, c'est la relation du Père et du Fils en tant qu'elle est Dieu lui-même comme conscience ou comme Esprit, c'est-à-dire en tant que produisant et que connaissant indivisiblement. Mais le Fils lui-même n'est le Fils que par l'incarnation. L'incarnation qui est temporelle à l'égard de l'homme est éternelle à l'égard de Dieu. Il faut donc que la création du monde soit inséparable de la création du Fils ou que les rapports de Dieu avec le monde ne soient rien de plus qu'une autre forme des rapports de Dieu avec lui-même. Mais par là l'existence et la valeur du monde se trouvent singulièrement relevées : il faut que le monde se réduise à un champ de phénomènes matériels, comme le suppose la science, ou qu'il soit le lieu de l'Incarnation, ce qui est peut-être à travers des modes d'expression très différents l'essence de la foi religieuse dans tous les pays et chez tous les peuples. C'est dans l'idée de l'Homme-Dieu et dans l'imitation de l'Homme-Dieu que réside non seulement l'originalité de la participation religieuse, mais encore le foyer de toutes les autres formes de la participation qui la supposent, la divisent et en fournissent à la fois le moyen et la fin. Rien de plus instructif pour la métaphysique que de voir l'infini, en tant précisément qu'il est seul capable de se suffire, porter en soi toutes les conditions de l'existence finie au lieu de l'annihiler et, en tant qu'il est cause de soi, faire rayonner ce pouvoir d'être cause de soi dans d'autres existences au lieu de les engloutir.

Adoration et signification de l'acte créateur.

Les observations précédentes permettent maintenant de comprendre pourquoi Dieu a toujours été adoré comme créateur et en quel sens il faut interpréter l'idée même d'acte créateur. La création évoque toujours l'ouvrage d'un artisan et c'est pour montrer qu'elle est d'une autre nature que l'on ne présuppose pas une matière sur laquelle cet ouvrage serait modelé, que l'on pousse jusqu'à la limite l'acte qui le produit, et que l'on veut qu'il tire du néant à la fois sa matière et la forme qu'il lui impose. Mais comme dans tous les passages à la limite nous trouvons ici un objet de réflexion infini : tout passage à la limite est un changement de domaine, où l'on rapporte à leur source trans-

pendante commune une suite de termes qui s'ordonnent d'une certaine manière dans notre expérience. Il en est ainsi, en un sens, de toute explication métaphysique [13] à l'égard de toute explication proprement scientifique. Or ici, dans le passage à la limite la distinction de la forme et de la matière s'abolit. Au lieu de dire que l'on se trouve en présence d'un acte qui du néant tire la matière (puisque la matière est proprement la limitation de l'acte, ce que l'on pourrait appeler par antiphrase une sorte de participation du néant, et non pas un surplus qu'il est capable de se donner), il faut dire que l'on se trouve en présence d'un acte qui loin de créer rien d'extérieur à lui, se crée lui-même éternellement. C'est dans cette création éternelle de soi que la création du monde se trouve impliquée, non point en vertu d'une nécessité à la fois logique et ontologique comme dans le panthéisme, mais en vertu d'une liberté absolue qui dès qu'elle agit ne peut produire que des libertés et non pas des choses. Dira-t-on qu'une liberté est nécessité, doublement, parce qu'elle n'est pas libre de ne pas agir librement, ni d'engendrer autre chose que des libertés ? On sent bien qu'il n'y a dans cette argumentation qu'un abus de langage dans lequel il ne suffit pas de dire que la liberté est identifiée avec la liberté de choix (qui n'en est peut-être qu'une forme imparfaite et aveugle et finit par ressembler à une spontanéité sans raison plutôt qu'à une spontanéité créatrice de ses propres raisons), mais dans lequel la nécessité conçue comme une limitation de la liberté est invoquée pour annihiler la perfection même de la liberté. Or s'il n'y a qu'un acte créateur qui puisse être de notre part objet d'une adoration, ce n'est pas en tant qu'il crée le spectacle du monde, si admirable qu'on le suppose, mais en tant qu'il est création de soi, c'est-à-dire en tant qu'il n'y a rien en lui de créé, mais que tout en lui est créant, et que toute créature reçoit de lui non pas proprement sa nature créée, mais le pouvoir même qu'elle a, par participation à son essence, de se créer à son tour elle-même.

Ainsi quand nous disons que Dieu crée le monde, ce que nous voulons dire, c'est qu'il crée des libertés ou des consciences : alors le monde apparaît comme la condition de leur possibilité, le moyen par lequel elles se distinguent et elles communiquent. Mais on voit alors qu'il n'y a pas de différence pour Dieu entre créer et se faire participer, qu'il ne peut rien donner de plus à ses créatures que l'être qu'il possède, et que s'il ne [le] leur donnait pas, il ne leur donnerait rien.

Mais le don qu'il fait de lui-même est impliqué dans son être même et quand nous lui attribuons tour à tour les noms d'acte, ou d'infini ou d'amour, ce que nous voulons dire, c'est que son essence réside précisément dans cette puissance d'expansion par laquelle il appelle éternellement à l'existence d'autres foyers d'initiative auxquels il ne cesse de fournir de nouveaux aliments. Et il faut remarquer qu'il faut que ces foyers soient autres que [14] lui, sans quoi ils se confondraient avec lui, de telle sorte que, pour vouloir que tout ce qui est soit contenu en lui, par une sorte de paradoxe, il n'aurait lui-même aucun contenu. Et si l'on répugne à parler ce langage, car l'acte pur est en effet sans contenu, du moins faut-il reconnaître qu'il ne serait l'acte de rien et par conséquent ne serait pas proprement acte, s'il ne suscitait pas autour de lui d'autres actes à la manière d'une flamme qui, il est vrai, a besoin de matériaux qu'elle consume, mais qui ne vit qu'en se propageant c'est-à-dire en les changeant elle-même en flammes. Le mot infini implique la même idée, ou si l'on veut le même mystère, d'un être qui semble ajouter sans cesse à lui-même et qui pourtant n'y ajoute rien, puisque c'est son essence même d'y ajouter. Et l'amour lui aussi oblige l'être à sortir de lui-même, à évoquer un autre être dont on peut bien dire, dans le monde où nous nous trouvons placés, que l'amour suppose son existence, mais dont il faut dire aussi qu'il le pose, s'il est vrai que l'amour seul éveille cette intériorité spirituelle par laquelle deux êtres deviennent interdépendants dans leur dépendance commune à l'égard de la source suprême de toute spiritualité. De la source du pur amour, il faut dire qu'elle est absolument créatrice, et qu'elle ne cesse de jaillir en produisant toujours, sans recevoir jamais elle-même ni accroissement ni diminution.

Existence et justification du monde.

L'apparition du monde trouve maintenant son explication. Peut-on dire qu'il est l'objet d'une création indépendante ou même qu'il en soit digne ? Il n'est rien de plus que l'effet de la limitation mutuelle des différentes libertés ; à l'égard de chacune d'elles, il est le visage sous lequel se présente le Tout en tant qu'il la dépasse, qu'il n'est pas le produit de sa propre opération. Il semble donc que [chacun de nous] ne puisse que le subir et le décrire : et c'est pour cela que le monde

peut être considéré comme lui étant proprement extérieur. Mais cette extériorité du monde n'a de sens que par rapport à lui, ce qui veut dire non pas seulement qu'elle est pour lui un phénomène ou une apparence, mais encore un phénomène et une apparence dont il est lui-même le centre et le repère. Ainsi chacun d'entre nous a une vue du monde qui lui appartient en propre et qui ne vaut que pour lui seul, bien qu'il n'y ait qu'un monde, précisément parce qu'il existe des conditions générales de l'apparaître, c'est-à-dire de la représentation perspective que toute conscience en général peut se faire de l'Être dont il fait partie à partir du moment où [15] il en devient lui-même le centre. Toutefois, la représentation que nous avons du monde ne peut pas être réduite à la figure géométrique qui s'en forme en chacun de nous selon la position qu'il occupe. Nous savons bien que cette figure varie encore selon le degré de notre attention, la qualité de notre intérêt, la nature de notre curiosité et de nos désirs. Aussi peut-on dire que chacun de nous vit dans un monde qui est le sien, qui répond à ses sollicitations, et qui est en rapport avec ses mérites : ce qui est une première pierre pour construire une théorie de la justice immanente et pour contredire cette plainte presque unanime que le monde dans lequel nous vivons est un monde injuste, mauvais et absurde, indigne de nous et contre lequel nous n'avons d'autre issue qu'une révolte qui même si elle est inutile, du moins nous justifie. Mais il ne suffit pas de considérer le monde comme un spectacle qui se forme devant nous et qui est toujours en rapport avec le niveau de la conscience qui l'appréhende. Car ce monde nous contribuons aussi à le former. C'est par lui que nous manifestons notre activité intérieure ; c'est grâce à lui non pas seulement qu'elle porte témoignage d'elle-même, mais encore que nous réussissons à l'exercer. Autrement, elle n'est rien de plus qu'une possibilité pure. Il faut que nous entrions dans le monde pour exister, car on n'existe qu'avec d'autres avec lesquels on forme société, qui sont tels qu'ils puissent agir sur nous et que nous puissions agir sur eux, que l'unité de l'Être trouve son expression dans une multiplicité infinie de relations réciproques entre les êtres particuliers où chacun ne cesse de donner et de recevoir, où le monde enfin forme une sorte de terrain commun où se produisent entre eux tous les échanges.

Le monde est donc un effet de la participation. Il n'est pas l'objet immédiat de la création. Comment pourrait-il l'être s'il n'est rien de plus qu'un phénomène ? Mais s'il n'y a rien qui soit digne de l'acte

créateur qu'un esprit, si l'existence même d'un esprit n'est que cet acte même en tant qu'il communique la puissance dont il dispose et par laquelle il ne cesse de se créer lui-même, alors la genèse du monde est inséparable de la genèse de l'esprit : elle en est la suite. Et la création considérée dans toute sa généralité comporte en quelque sorte trois étapes : puisqu'elle est d'abord à l'égard de Dieu la création de soi par soi, ensuite à l'égard de chaque esprit, la puissance qu'il a de se créer lui-même en tant que cette puissance est elle-même reçue et qu'elle exprime la surabondance et la générosité sans limites de l'acte créateur, enfin à l'égard du monde les relations entre les différents esprits en tant qu'ils se limitent au contraire mutuellement et qu'à travers les limites qui les séparent ils ne cherchent pourtant qu'à s'unir.

[16]

On comprend maintenant pourquoi, si l'on fait abstraction de la participation, c'est-à-dire si le monde est considéré comme capable de se suffire, il faut nécessairement le réduire à la phénoménalité pure, comme le font toutes les formes possibles de l'empirisme, qui ne trouvent pourtant une explication philosophique que dans l'idéalisme subjectif, ou bien aux lois communes à toute représentation, comme le font toutes les formes possibles du scientisme, qui ne trouvent leur explication philosophique que dans l'idéalisme transcendantal. Seulement ni l'idéalisme empirique ni l'idéalisme transcendantal ne peuvent nous contenter. Car ni le sujet individuel ni le sujet en général ne peuvent se soutenir ni soutenir l'existence du monde autrement que par leur rapport avec l'absolu où ils puisent l'un et l'autre l'activité d'où ils procèdent et à laquelle ils participent, et qui fonde leur distinction et leur liaison dont l'apparition du monde est à la fois le témoignage et l'effet.

On considère presque toujours qu'il y a entre la création et la participation une sorte de contradiction. C'est que l'on considère faussement la participation comme étant le partage entre des consciences différentes d'une réalité qui existerait elle-même de toute éternité. Seulement il n'y a pas d'autre participation que la participation à un acte dont l'essence est de se créer lui-même et de se faire participer dans ce pouvoir auto-créateur par lequel il se définit. Or on sait que le monde apparaît à l'intérieur de chaque conscience comme la mesure même de sa propre participation à un tel pouvoir, c'est-à-dire comme exprimant à la fois ce qui la dépasse et ce qui lui répond. Dès lors dès

que ma conscience naît, dès qu'elle commence à se séparer du Tout dont elle fait partie et à s'ouvrir pourtant sur ce tout dont elle se donne à elle-même la représentation, elle fait surgir le monde devant elle. Elle est assujettie par conséquent pour être à créer un monde, et non pas seulement un monde qui soit un simple reflet d'une création déjà faite (ce qui est proprement le monde de la vision), mais un monde auquel elle ne cesse d'ajouter et qui est jusqu'à un certain point le produit même de son action. De ce monde il faut dire qu'il est le moyen par lequel notre vie spirituelle s'accomplit, c'est-à-dire le moyen par lequel il nous est possible d'entrer en communication avec l'absolu, mais qu'il est capable aussi de nous retenir et de nous emprisonner dans ses limites, de capter et d'annihiler notre vie spirituelle au lieu de la servir, de nous séparer de l'absolu, et même de nous permettre de le nier. C'est parce que notre existence nous engage nécessairement dans le monde qu'elle a elle-même un caractère tragique. Le tragique ici est un effet d'une part de cette insuffisance du monde dans lequel nous sommes plongés et de l'impossibilité de nous [en] [17] affranchir et d'autre part de ce lien inéluctable entre la phénoménalité et la transcendance qui fait que nulle action ne se produit ailleurs qu'à travers la phénoménalité, mais procède de la transcendance et y retourne. On peut donc se contenter de la phénoménalité et y chercher ces satisfactions illusoire que le scepticisme ou le dilettantisme accompagne et que la mort vient tout à coup interrompre. Le tragique de la vie, c'est non pas seulement qu'elle se termine par la mort, mais encore que la mort était présente dans chacune de ses démarches. Or c'est de la mort elle-même en tant qu'elle nous dénoue de l'existence phénoménale que dépend la signification de notre vie elle-même. Et le héros tragique a les yeux fixés sur la mort, soit qu'il l'attende soit qu'il la provoque, de telle sorte que chacun de ses états, chacun de ses actes doit recevoir une interprétation de son rapport avec la mort, c'est-à-dire avec l'absolu qui lui donne tout à coup une profondeur sans mesure. Tout ce qu'il est, tout ce qu'il fait dépasse infiniment ce qu'il montre. Et nul ne saurait dire que ce rapport de chaque chose avec la mort est destiné seulement à nous découvrir le néant de chaque chose, car alors [il] apparaîtrait aussitôt comme frivole. Il est destiné au contraire à nous découvrir l'insuffisance du monde des phénomènes, l'impossibilité de trouver en lui une signification qui nous contente, sa relation avec une existence qui ne doit pas être confondue avec la sienne, mais

qu'il contribue à former et qui souvent ne peut être atteinte que par le sacrifice même qu'on en fait.

Il y a une parenté étroite entre l'émotion tragique et l'émotion proprement religieuse. Et il arrive qu'elles s'associent comme on le voit dans *Polyeucte*. Mais on ne peut pas les confondre et même on peut dire de l'émotion religieuse qu'elle suppose l'émotion tragique, mais qu'elle la transfigure. Elle la suppose parce qu'elle met en jeu aussi la corrélation du phénoménal et du transcendant et l'impossibilité de les disjoindre. Mais elle la transfigure parce que l'émotion tragique, en nous rendant présente cette corrélation ne nous fait rien pressentir sur son dénouement. Elle nous oblige à toucher, dans notre existence même, cet absolu auquel cette existence essaie toujours de se dérober. Mais l'émotion religieuse commence au moment où cet absolu, au lieu d'être un précipice éternel dans lequel nous sommes entraînés, devient le sommet de toutes les aspirations de la conscience, la source d'où jaillissent tous ces mouvements de l'âme auxquels le monde opposait des obstacles contre lesquels nous n'avons cessé de lutter, mais que notre propre consentement à la mort peut seul nous permettre parfois de traverser et de dépasser. L'émotion tragique ne connaît rien de plus que l'absolu de la [18] mort qui « absolutise » telle action de notre vie et par son moyen notre vie tout entière, mais l'émotion religieuse fait de cet absolu même un absolu positif dans lequel notre vie reçoit la signification qui la consomme et qui la délivre.

Mais la participation religieuse ne joue pas seulement dans le rapport de notre existence même telle qu'elle s'est formée au cours du temps avec l'infini d'où elle procède et où elle puise. Elle ne peut pas non plus être réduite à ce dialogue interpersonnel entre Dieu et nous qui nous rendrait aveugle et indifférent à l'égard du monde où nous sommes plongé. Au contraire, en nous montrant l'impossibilité pour ce monde de se suffire, elle nous oblige à découvrir dans chacun de ses aspects même le plus humble la marque de la présence de Dieu et un chemin qui nous permet de remonter jusqu'à lui. Le propre de la religion c'est de nous enseigner qu'il n'y a pas de coupure absolue entre le monde des déterminations et le monde de l'Être en soi, c'est de nous faire sentir à travers chaque détermination notre participation à une réalité spirituelle qui la transcende. Ainsi loin de dire comme on le fait souvent que l'essence de la vie religieuse, c'est de nous obliger à tourner le dos au monde des phénomènes qui pour la plupart des

hommes est le seul qui existe, afin de fuir dans un monde imaginaire, il faut dire au contraire qu'elle donne à ce monde une densité et un relief qu'il ne peut pas acquérir autrement : car elle fait de l'apparence elle-même non pas simplement une manifestation de l'absolu, mais l'unique moyen par lequel chaque existence particulière est capable de se réaliser c'est-à-dire de pénétrer elle-même dans l'absolu. Il semble donc que l'on puisse faire un double usage de toute détermination, ce qui explique assez bien l'opposition irréductible entre les consciences qui sont indifférentes ou hostiles à la vie religieuse et celles pour qui elle est la vie véritable qui éclaire et vivifie tous les modes possibles de la vie sur la terre : c'est que chaque détermination peut être considérée comme fermée en quelque sorte sur elle-même, comme nous révélant par suite notre misère, que le flux indéfini des déterminations accuse encore au lieu de la réparer, ou bien chaque détermination peut être considérée comme une ouverture sur l'infini, elle est un don qui nous fait remonter toujours jusqu'à l'origine du don et qui crée entre Dieu et nous une communication qui ne s'épuise jamais. Déjà dans la participation esthétique et dans la participation morale nous pouvions observer les mêmes caractères : car aucun objet de spectacle ne peut prendre pour nous une valeur esthétique s'il est considéré soit dans sa particularité, soit dans l'usage que nous en pouvons faire, mais dès qu'il devient pour nous un aspect désintéressé [19] sous lequel l'Être tout entier nous est révélé dans une présence qui rend toute analyse impuissante, aussitôt l'émotion esthétique commence. Et de même aucune action n'a de valeur morale si elle est circonscrite dans certaines limites ou appropriée à une fin définie ; au contraire elle acquiert une signification morale dès qu'elle engage à la fois la destinée de l'être qui l'accomplit et sa relation avec l'univers dont il fait partie. Il y a une vie morale pour chacun de nous parce qu'il est créé créateur c'est-à-dire à la fois solidaire d'un univers dont il ne peut se détacher sans s'anéantir, et responsable, dans cet univers même, à la fois de l'être qui lui est propre et de tous les autres êtres dont il est indivisible. La participation religieuse c'est l'unité suprême de toutes les formes particulières de la participation ; elle réalise l'union intime de notre âme avec le principe vivant dont elles dépendent toutes. La beauté du monde nous découvre, au-delà des déterminations qui nous limitent, une présence cachée que nous ne pouvons pas percevoir autrement que sous la forme d'une donnée qui surpasse notre puissance d'agir ; de telle sorte que la nature chante la gloire du Créateur. La bonne vo-

lonté morale nous oblige à reconnaître, au-delà de tous les échecs qui nous découragent, une grâce secrète qui les surpasse et qui ne cesse de nous inspirer. Et peut-être faut-il dire que dans cette opposition même entre le spectacle que le monde nous apporte et une action créatrice qui le modifie, nous rencontrons les deux aspects opposés de l'acte de participation, qui ne reçoit toute sa signification que s'il nous permet de remonter jusqu'à sa source première et toujours présente, avant que son flux se divise. Et telle est en effet la relation que l'on peut établir entre la participation esthétique et morale et la participation proprement religieuse.

Que notre vie en Dieu mérite le nom de participation, et que la participation même en constitue l'essence, c'est ce que l'on trouve exprimé dans ce mot de Saint Jean de la Croix : « ce que Dieu prétend, c'est nous transformer en Dieu et nous donner par participation ce qu'il est lui-même par nature », où le mot nature pourrait seulement produire une ambiguïté si l'on ne savait pas que l'essence de Dieu c'est d'être un acte pur et que la nature elle-même c'est cet acte encore, mais en tant qu'il est engagé dans les limites de la participation et qu'il exprime précisément en elle ses conditions limitatives.

Il faut remarquer enfin que la participation religieuse, par laquelle il semble que s'achève le cycle des formes particulières de la participation, qui ouvre ce cycle en révélant la présence de l'absolu inséparable de l'acte initial qui nous permet de dire moi et donne naissance [à ces formes], et qui le referme en faisant de cette présence le point d'aboutissement [20] et de convergence où elles reçoivent leur signification dernière, nous permet de comprendre pourquoi la dialectique elle-même a toujours suivi un double chemin à la fois ascendant et descendant. Car nous ne pouvons ni partir de notre existence en tant que déterminée sans remonter jusqu'à l'absolu qui la fonde (ainsi la vie religieuse est toujours une élévation ou une prière), ni fonder dans l'absolu l'existence qui nous est propre sans le mettre en œuvre dans le monde des déterminations (ainsi la vie religieuse est toujours une conduite ou une pratique). Cet aller et ce retour nous permettent de faire une double observation : 1° le temps nous découvre sa véritable nature qui est d'être l'instrument de la participation, et rien davantage : il n'a pas de valeur ontologique, et comme la mémoire le crée et l'abolit à la fois, d'abord par l'opposition de la perception et du souvenir, ensuite par la réduction de la perception qui périt en souvenir

qui est impérissable, ainsi l'aller, c'est-à-dire la participation considérée dans son mouvement descendant, ne cesse d'engendrer le temps par une sorte de rupture de l'éternité, alors que le retour, c'est-à-dire la participation considérée dans son mouvement ascendant, l'annihile c'est-à-dire le réintègre dans l'éternité ; 2° cet aller et ce retour nous permettent aussi de résoudre ce problème qui est impliqué dans les conditions mêmes d'une participation en tant qu'elle exprime à la fois notre dépendance à l'égard de l'absolu et la nécessité où nous sommes en entrant dans l'existence d'entrer aussi dans le monde : ce problème est le problème de la sagesse. Or il nous met en présence de deux partis entre lesquels il semble que nous soyons obligé de choisir, c'est l'engagement qui nous oblige toujours à vivre et à agir dans le monde et le détachement qui nous oblige à le quitter pour retrouver une pureté spirituelle dont il nous sépare. Mais les deux attitudes sont peut-être plus solidaires qu'on ne pense.

Ouvrages inachevés de Louis Lavelle
Une compilation des Classiques des sciences sociales

Troisième partie

ÉTUDE
SUR LA FONCTION
DU JUGEMENT

[Retour à la table des matières](#)

in *Archives de philosophie*, vol. 46, N° 1, janvier-mars 1983, p. 3-25.

[3]

Étude sur la fonction du jugement *

RÉSUMÉ : Dans la perspective de sa doctrine de la participation, Louis Lavelle brosse ici l'esquisse d'une théorie du jugement. Il en distingue trois types : le jugement d'existence, le jugement de connaissance et le jugement de valeur. Le jugement d'existence, qui est analytique, sert de condition au jugement de connaissance. Celui-ci peut être soit un jugement d'attribution qui n'a d'intérêt que s'il est synthétique, soit un jugement de relation qui se diversifie en autant de sortes qu'il y a de relations différentes : spatiales, temporelles, de causalité, de finalité interne. Tous ces jugements de connaissance sont à la fois des conditions et des moyens du jugement de valeur qui les commande et les informe. Ils sont tous orientés vers le discernement de la valeur et ne constituent en définitive que les degrés et les modes du jugement de valeur qui doit être considéré comme « la clef de toute la théorie du jugement ».



SUMMARY : L. Lavelle distinguishes three kinds of judgments : of existence, of knowledge, of value. Judgments of existence are analytical and condition judgments of knowledge ; judgments of knowledge are either judgments of attribution which are interesting in so far as they are synthetic, or judgments of relation according to different relations : in space, in time, of causality, of interior finality. All those judgments of knowledge are both subordinated to and informed by the judgment of value. They are all directed towards discerning value ; indeed they are just degrees and modes of the judgment of value which is the keystone of the theory of judgment.

* Après avoir revu la dactylographie de cette étude, Louis Lavelle avait inscrit sur la chemise qui la contient : « Article extrait du *Traité des valeurs*, à peu près prêt pour l'impression et que l'on peut donner à une revue ». Ce texte est, en effet, tiré du manuscrit de la première rédaction de ce *Traité* (Tome I). Mais il n'a pas été maintenu dans celle qui a été publiée. Nous avons ajouté le titre et, entre crochets, quelques mots qui manquaient.

Il ne peut pas être question ici d'établir une théorie générale du jugement ni de montrer comment elle se vérifie dans la structure du jugement de valeur ni quelle est la place qu'elle assigne au jugement de valeur parmi les différents types de jugement. Toutefois on ne comprendrait pas la possibilité même du jugement de valeur si on ne déterminait [4] pas brièvement la fonction du jugement et si on ne montrait pas comment elle implique toujours la valeur, bien qu'il y ait des modes incomplets du jugement qui la dissimulent. Et d'abord il semble que l'objet propre de la fonction judiciaire, ce soit précisément de reconnaître la valeur. Lorsqu'on dit « Ne jugez point », on veut dire « ne portez pas de jugement de valeur », comme si ce jugement supposait non seulement une connaissance secrète et totale, mais encore une balance parfaite qui sont les privilèges de Dieu et non point de l'homme. Ici par conséquent le jugement évoque toujours une référence à l'absolu et l'acte d'un esprit parfait qui est capable de mesurer toutes choses par une sorte de mise en rapport immédiate de toutes les formes particulières de la participation avec lui-même, c'est-à-dire avec le principe même dont elles participent. Toutefois chacune de nos actions est une sorte d'imitation de l'action divine. Nous ne pouvons accepter l'existence qu'à condition de juger c'est-à-dire d'introduire des différences de valeur entre les possibilités qui nous sont offertes, de ne pas les mettre toutes sur le même rang. Et même on peut dire que l'origine de la hiérarchie des valeurs réside précisément dans le fait même de la participation, qui crée une inégalité non pas seulement entre Dieu et nous, mais encore entre tous les modes de l'existence, selon qu'ils impliquent une acceptation de la séparation ou un effort pour la dépasser et la vaincre. Il est remarquable que le propre de tout jugement ce soit d'être juste, et qu'il n'y a rien de juste qui ne suppose un double ajustement aux exigences de l'esprit et à celles de l'objet. Ce que l'on retrouve également dans la justesse et dans la justice selon que cet objet est lui-même une chose ou une personne. Et l'on voit bien que le jugement n'est juste qu'à condition de découvrir et de respecter cet équilibre ou cette harmonie entre la partie et le tout qui, soit dans la connaissance, soit dans l'action, permet de reconnaître le véritable rôle de chaque terme, par lequel, manifestant son essence propre, il contribue à soutenir tous les autres,

comme ils le soutiennent à leur tour. Nous retrouvons ici tous les traits caractéristiques du jugement qui suppose toujours une double confrontation de l'objet avec la pensée et de tous les objets de la pensée les uns avec les autres, qui reconnaît et discerne les différences et les rapports entre les choses, et qui par la manière même dont il les détermine semble « constitutif » de la réalité elle-même. Tel est aussi le caractère que l'on attribue toujours au jugement synthétique qui est sans doute l'essence même du jugement et il sera intéressant de montrer comment il peut fonder la valeur.

Rappelons seulement les principes généraux d'une théorie du jugement. Nous pourrions dire alors que le jugement est toujours l'expression d'une relation posée par l'esprit entre les éléments de la représentation et dans laquelle l'esprit présente tout entier dans l'acte de l'affirmation transfère sa propre existence à l'objet affirmé grâce à une démarche qui permet de le construire. On trouve une sorte de témoignage [5] de cette définition du jugement dans le double sens que reçoit le mot sujet qui est d'abord l'esprit lui-même en tant qu'il est capable d'affirmer, et qui devient bientôt l'objet dont on affirme, c'est-à-dire le sujet de la proposition. Cependant ce transfert de l'existence impliquerait sans doute dans l'objet de l'affirmation une sorte de substance comparable à celle du sujet pensant, ce qui est encore possible quand on fait de ce sujet un individu (à condition de l'envelopper dans une conception monadologique), mais ce qui ne l'est plus quand il devient un concept, comme dans les propositions universelles, les seules qui forment le véritable contenu de notre connaissance. Le concept en effet est l'ouvrage de notre esprit et tout jugement qui le prend lui-même comme sujet dissimule l'opération par laquelle il est construit. De telle sorte que nous sommes naturellement invités à approfondir le caractère original de la relation qui unit les deux termes du jugement. Cette relation la logique classique la désignait par la *copule*. Et il est évident que la copule en distinguant et en réunissant les deux termes du jugement comme un sujet et un attribut les considère comme liés par un rapport de contenant à contenu, ou de support à chose supportée. Ce qui est l'expression et peut-être l'origine de cette métaphysique substantialiste et statique qui considère la réalité tout entière comme susceptible d'être décrite par l'opposition et la liaison de la substance et de l'accident, ou encore du stable et du variable, de l'être qui est soustrait au devenir et de l'être qui s'y trouve engagé.

L'image de ce rapport logique et métaphysique se trouve sans doute fournie par le rapport empirique de l'étendue et de la couleur. On sait bien que la logique classique réduit tous les jugements possibles à des jugements d'attribution : mais contre cette réduction et même contre le privilège de cette espèce de jugement sur tous les autres on peut élever un certain nombre d'objections :

1° La métaphysique de la copule nous conduit non seulement au substantialisme, mais au substantialisme moniste, et à un substantialisme qui à la limite ne fait qu'un avec le phénoménisme. Car le sujet substantiel si nous le distinguons des attributs qu'il supporte et que nous lui rapportons n'est rien de plus qu'un sujet indéterminé, de telle sorte que si un sujet absolument indéterminé peut supporter n'importe quel attribut, on est conduit à ne laisser subsister qu'un sujet unique pour tous les attributs réels et pour tous les attributs possibles. Ce qui est exactement le monisme. Dira-t-on qu'il faut distinguer entre les attributs essentiels et les attributs accidentels ? Mais il est évident que les premiers sont inséparables du sujet substantiel dont ils constituent l'essence même. De quel droit dès lors peut-on les considérer comme des attributs que l'on en distingue avant de les affirmer de lui ? Et quand nous considérons la chose dans sa réalité concrète et individuelle, dont le devenir est engagé dans le temps, où est la ligne de démarcation qui permettra de distinguer entre les attributs essentiels et [6] les attributs accidentels ? Ils sont tous également nécessaires à la constitution du sujet. Dès lors tout jugement d'attribution n'exprime rien de plus qu'une sorte d'analyse du sujet dont on détache un caractère parmi d'autres en vue de quelque fin particulière que l'on se propose d'atteindre. Mais le sujet n'est que le carrefour de tous ses attributs et il n'y a rien de plus en lui qui ne puisse former l'objet d'une attribution. Le sujet n'est qu'un x indéterminé ; la distinction que nous faisons entre les attributs essentiels et les attributs accidentels est une distinction arbitraire qui n'a de sens que par rapport à la direction actuelle de notre attention ou de notre intention. De telle sorte que le monisme substantialiste n'est qu'un point de vue abstrait de l'esprit qui se change en phénoménisme dès que l'on renonce à cet x verbal et stérile dont on ne peut dire ni qu'il est une existence, ni qu'il est une connaissance.

2° Mais l'indétermination n'appartient pas seulement au sujet du jugement d'attribution. Elle appartient aussi à la copule. Rien en effet

de moins précis que le rapport de contenant à contenu ou de support à chose supportée. Il y a là une sorte de coexistence, mais non point de connexion. Entre le contenant et le contenu il y a bien une différence d'extension, mais nul ne nous dit comment ce contenu fait partie de ce contenant et contribue à le former, ni comment cette chose supportée a besoin de ce support et y adhère. De telle sorte que cette relation d'attribution dont on veut qu'elle soit la plus parfaite des relations logiques n'est en réalité qu'une relation purement empirique entre les deux termes. Si on nous presse en disant que, le concept une fois constitué, c'est en vertu de sa définition et d'une manière purement *a priori*, c'est-à-dire sans recours à l'expérience, que l'attribut est affirmé du sujet, on répondra que le véritable jugement est le jugement synthétique par lequel le sujet a été constitué c'est-à-dire par lequel le caractère exprimé par l'attribut a été lié systématiquement avec d'autres dans la définition même du sujet. Mais le jugement d'attribution ou bien est un jugement purement empirique parce qu'il repose simplement sur le fait que nous avons déjà défini le concept de telle manière, ou bien traduit un jugement d'une tout autre nature qui est le jugement par lequel le concept du sujet est lui-même constitué par l'énoncé de la découverte d'une connexion réelle entre tel attribut et tous ceux qui formeront avec lui le tout de sa compréhension.

3° D'où cette conséquence que dans tout jugement réel nous avons affaire à une relation qui exprime la transition réelle d'un terme à un autre, telle qu'elle peut être réalisée par une opération de l'esprit. Là est la source de cette distinction établie par les grammairiens et par les logiciens contemporains entre la phrase nominale et la phrase verbale. Mais il est facile de voir que le lien entre les noms et leurs qualités est toujours un lien empirique, au lieu que l'action exprimée par le verbe établit un lien générateur entre le sujet qui agit et l'effet de son action. [7] On a espéré pendant longtemps pouvoir ramener le deuxième type de proposition au premier. Nous voudrions aujourd'hui opérer une réduction de sens opposé, ce qui introduirait des changements considérables dans la logique et la métaphysique en substituant à des rapports que l'on constate des rapports que l'on produit.

Il est facile maintenant de distinguer différents types de jugements dont aucun ne se suffit à lui-même, mais qui, dans l'ordre où on va les énumérer, expriment assez bien les différentes étapes de cette opération indivisible.

1°) Tout jugement nous établit dans l'être et sous sa forme élémentaire un jugement est toujours un jugement d'existence. Ce jugement est toujours de la forme *A est*. Ce n'est pas encore un jugement de connaissance, il suppose la connaissance, il l'appelle : il la suppose semble-t-il puisqu'on ne peut dire qu'un objet existe qu'en sachant ce qu'il est, et il l'appelle parce qu'il faut d'abord que l'on sache qu'un objet existe pour entreprendre de le connaître. Le jugement d'existence oscille donc entre un jugement de la forme *x existe* qui pose un problème à la connaissance dans lequel il s'agira pour nous de déterminer *x* ou de le transformer en *A* (ce qui n'est possible qu'à condition que *x* soit pourtant déterminé de quelque manière, comme la présomption de *A* ou une hypothèse que nous faisons sur *A*) et un autre jugement dans lequel *A* est non seulement nommé mais déterminé et qui peut se monnayer en une suite de jugements de connaissance par lesquels la compréhension de *A* se trouve analysée. Dans cette conception le jugement d'existence n'est que la condition et le schéma de tous les jugements de connaissance, ou bien la conclusion ou l'abrégé de toutes ces connaissances. Ce qui nous permettra de considérer la connaissance elle-même comme n'étant rien de plus que l'analyse de l'existence. On dira de ce jugement qu'il est lui-même l'acte par lequel j'inscris tel terme particulier dans le monde, et il a toujours une portée ontologique ; il est donc toujours fondé dans une expérience qui peut être une expérience objective portant sur une manifestation de l'être, ou une expérience subjective portant soit sur l'un de mes états soit sur l'acte même par lequel je produis ma propre existence spirituelle. Le jugement d'existence qui se termine à l'affirmation de l'existence est analytique, mais n'est pas discursif ; l'existence qu'il pose est toujours individuelle et concrète. Il tend toujours à se développer soit par la mise en relation du terme qu'il pose avec tous les autres, soit par son approfondissement, où l'on montre qu'en lui la totalité du réel se trouve représentée et de quelque manière présente.

Il est facile de voir que le jugement *A est* n'est jamais rien de plus lui-même qu'une spécification du jugement *l'Être est*, qui n'est pas comme on le croit tautologique puisqu'il consiste à unir l'objet que l'on affirme à l'acte même qui affirme, ce qui implique à la fois la distinction entre la donnée et l'opération sans laquelle il n'y aurait [8] aucune connaissance réelle et leur identité sans laquelle cette connaissance elle-même n'aurait aucun fondement légitime. L'important ici

quand on passe de *l'Être est* à *x est*, puis à *A est*, est toujours de savoir comment se fera peu à peu dans l'être cette circonscription que trace en lui l'attention ou le désir.

On n'oubliera pas que le jugement d'existence est fondé sur l'expérience de ma propre existence telle que je l'engendre dans le Cogito qui la communique à tout objet de pensée possible considéré dans son rapport avec moi, à mes propres états d'abord, puis à chacune des choses que je puis rencontrer dans le monde. On n'oubliera pas pourtant que le mot existence désigne d'une manière privilégiée l'être en tant qu'il est indépendant de la pensée ou l'être manifesté, ce qui exige qu'il prenne une forme sensible. Il en est ainsi du corps et des choses corporelles qui n'ont elles-mêmes de sens que pour mon corps et par comparaison avec lui.

2°) On comprend maintenant aisément le rôle joué par l'attribution dans la description de tous les caractères qui appartiennent en propre au jugement. Le jugement d'attribution convertit le sujet *x* en un sujet *A*. Il répond à la question : qu'est-ce que *x* ? Comment peut-on le déterminer pour qu'il devienne le sujet *A* ? C'est dire que *x* doit être qualifié ; il ne peut l'être que par un jugement d'attribution qui donne un contenu au sujet *x*, qui fixe tout ce qu'on en peut dire. Cela explique assez bien l'oscillation où l'on se trouve entre *A* et *x* quand on fixe le sujet du jugement d'existence. Car en tant que sujet existant il est pleinement déterminé, il possède tous les caractères qui permettent d'en faire un sujet *A*, mais il est un sujet *x* si l'on veut contradictoirement le considérer en lui-même abstraction faite de ces caractères. Le jugement tautologique *A est A* exprime assez bien cette ambiguïté où l'on montre que le sujet est constitué et épuisé par tout ce qu'on peut dire de lui, par tout ce qu'on peut lui attribuer. Par là le jugement d'attribution peut être considéré comme analytique, s'il énonce un caractère particulier faisant partie déjà de la compréhension de *A* : nous dirons par exemple que *A est à la fois a, a', a'', ...* et qu'il est lui-même la somme il est vrai inachevée et réellement inépuisable, du moins s'il est un sujet concret, de tous les caractères qu'il est possible de lui attribuer. Comme le jugement *A est* circonscrit *A* dans la totalité de l'expérience, le jugement *A est a* circonscrit *a* dans la compréhension totale de *A*. Et il ne faut pas comme on le fait toujours considérer comme tout à fait différents et indépendants l'un de l'autre le verbe de l'existence et la copule, car la copule suppose l'existence et la porte

pour ainsi dire en elle, bien qu'au lieu de la considérer dans le tout du sujet elle la considère dans le lien interne qui unit entre eux ses éléments ; on pourra dire tour à tour du même jugement d'attribution qu'il est analytique ou synthétique selon que le sujet est déjà constitué et que le jugement [9] se borne à rappeler ses parties constitutives ou que l'on veuille montrer comment il se constitue, ce qui ajoute toujours à sa compréhension, et contribue à la produire. Cette différence est plus apparente que réelle : il est classique de dire qu'elle correspond à la distinction entre la connaissance déjà faite et la connaissance qui se fait, entre l'attitude du disciple qui la reçoit et du maître qui la possède. Elle exprime le rapport entre ces deux modes d'expression du même jugement : *x est A* quand on ne sait rien de *x*, et *A est a* lorsqu'en sachant tout de *A*, on veut circonscrire ce savoir total et attirer l'attention sur l'une de ses parties. Tout jugement d'attribution réel est à mi-chemin entre ces deux extrêmes, c'est-à-dire à la fois analytique et synthétique, puisqu'il n'est possible que par une détermination insuffisante du sujet *A* que le rôle de l'attribut est de compléter progressivement. On comprend sans peine que cette détermination porte sur les caractères les plus stables, ceux sans lesquels ce sujet même disparaîtrait et qui constituent comme on le dit son essence, et que ce soient les caractères les plus variables qui jouent le rôle d'attributs, bien qu'il faille faire deux observations : la première c'est que les caractères essentiels eux-mêmes peuvent être énoncés sous la forme d'attributs, la seconde, c'est que les caractères accidentels à leur tour sont nécessaires pour donner au sujet son individualité concrète c'est-à-dire pour le faire entrer dans l'existence.

Quand on essaie de formuler le jugement d'attribution on hésite toujours entre la forme *A est A* dont on peut dire non seulement qu'elle est vaine mais encore qu'elle est absurde, puisqu'elle consiste idéalement à convertir en une qualité de la substance le support même de la qualité alors que l'essence même du jugement d'attribution, c'est de supposer entre les deux termes une hétérogénéité véritable — (ce qui nous conduit à penser que cette distinction est fragile et artificielle et à opter en faveur du déterminisme) — ou la forme *A est B* dont on voit tout de suite qu'elle est fautive et qu'elle justifiera éternellement des critiques analogues à celles que les Mégariques ont soulevées autrefois contre la possibilité du jugement en général. De là on peut tirer des conclusions importantes sur le rôle joué par la copule, car il faut

ou bien qu'elle indique une identité véritable comme dans le premier énoncé, [ou bien qu'elle ...], ce qui conduit la pensée à demeurer éternellement sur place, ou à aller sans cesse au-delà de ce qu'elle a d'abord affirmé sans que l'on puisse jamais légitimer cette opération au nom de la première affirmation.

3°) Le jugement attributif n'a d'intérêt pour nous que quand il affecte la forme synthétique, puisque sous sa forme analytique, il suppose en quelque sorte la synthèse dont il explicite seulement le contenu. Or si l'on ne veut pas que la synthèse à son tour soit empirique, comme l'analyse l'est en fait, sinon à l'égard de la démarche [10] logique qu'elle traduit, du moins à l'égard de la démarche créatrice qu'elle suppose et dont elle développe pour ainsi dire les effets, alors on s'aperçoit que derrière le jugement attributif se dissimule l'acte même par lequel le concept du sujet se constitue. Si l'on admet que c'est seulement l'expérience qui justifie l'assemblage de ses différents éléments, alors on peut dire que cet assemblage réside dans une coïncidence de hasard et l'expérience peut défaire ce qu'elle a fait. On n'a pas affaire par conséquent à une véritable connaissance : celle-ci n'apparaît que par le jugement qui décide que les choses sont ainsi parce qu'elles ne peuvent pas être autrement, qui fonde par conséquent le fait sur le droit. L'unité du jugement réside donc bien dans l'acte d'appréhension de l'esprit, mais cet acte ne s'élève au-dessus de la constatation pure, il ne mérite le nom de jugement qu'à condition qu'il substitue à l'attribution qui ne dépasse pas le simple rapport de contenant à contenu ou de support à chose supportée une connexion réelle dans laquelle on montre comment les deux termes se trouvent liés de telle manière que l'on passe de l'un à l'autre par une opération de l'esprit c'est-à-dire que l'un d'eux pose l'autre et l'appelle : c'est là ce que l'on appelle proprement la relation. Il est aisé de voir à quel point l'attribution reste insuffisante par son indétermination même : nous voilà donc obligés de dépasser le rapport d'inclusion pour chercher entre les termes un rapport de conséquence. Ainsi à l'attribution vient se substituer l'implication. On pourrait exprimer les choses autrement, en réfutant l'objection selon laquelle l'inclusion est une forme d'implication : car l'inclusion n'est possible que là où on a affaire à une détermination générique sans laquelle la détermination spécifique ne pourrait pas être posée ; toutefois il faut être prudent car si le genre contient l'espèce dans l'ordre de l'extension, c'est l'espèce qui contient le

genre ou du moins le suppose dans l'ordre de la compréhension. L'ordre des notions ici c'est l'ordre même selon lequel elles peuvent être construites lorsqu'on va du simple au complexe, de l'abstrait au concret. Seulement il faut observer qu'un tel passage, rien ne l'autorise. Le problème est toujours de savoir pourquoi le simple, le genre, l'abstrait ne se suffisent pas à eux-mêmes, pourquoi il faut y ajouter pour obtenir le complexe, l'espèce, le concret. Si l'on dit que c'est parce que ces notions sont à elles-mêmes l'indice de leur pauvreté et qu'elles appellent, comme le veut Hegel, dès que l'esprit s'en empare, ce processus d'enrichissement par lequel elles nous permettront de retrouver le réel, on peut faire remarquer d'une part que ces notions elles-mêmes sont obtenues par une sorte d'appauvrissement du réel posé d'abord, ensuite que dans l'activité infinie de l'esprit on se donne d'emblée l'acte qui les produit et qui les dépasse, enfin qu'on ne saurait pas dans quel sens il faudrait orienter cette activité elle-même si on n'avait pas l'expérience de la fin vers laquelle elle tend et qu'elle [11] cherche à produire : de telle sorte qu'elle ne se donne l'illusion de la créer que parce qu'elle la connaît déjà et qu'elle espère la rejoindre. On pourrait exprimer maintenant la différence entre le jugement d'attribution et le jugement de relation en disant :

a) que le jugement d'attribution est la condition et le schéma du jugement de relation, comme le jugement d'existence était la condition et le schéma du jugement d'attribution.

b) que dans le jugement d'attribution nous avons toujours affaire au rapport entre le tout et les parties qui le forment dont on montre seulement qu'elles sont inséparables du tout, bien qu'elles puissent être considérées tour à tour comme les différents genres dans lesquels le sujet est contenu ou comme des qualités qui permettent de le définir, tandis que dans le jugement de relation nous avons affaire à des termes différents (et non plus inclus l'un dans l'autre) entre lesquels l'esprit essaie d'établir un passage pour que le tout qu'ils parviendront ainsi à constituer affecte la forme d'une unité véritable c'est-à-dire d'un système. D'où il suit facilement que dans le jugement d'attribution bien qu'on n'ait affaire qu'à un terme unique et à ses parties, le rapport de ces parties entre elles ne peut être déterminé que par le jugement de relation.

Maintenant la relation demande à être précisée. Elle se présente sous des formes très différentes à travers lesquelles nous voyons se

réaliser d'une manière de plus en plus précise le rapport de l'un et du multiple et éclater la variété infinie des aspects du monde. Partons de la forme la plus rigoureuse et la plus stérile du jugement d'attribution, celle qui s'exprime sous la forme $A \text{ est } A$. On a pu montrer qu'ici la fonction de l'attribut n'est pas la même que celle du sujet et qu'en distinguant les deux termes avant de les confondre on engendre la conscience même qui en prend possession. C'est là seulement une vue théorique de l'esprit dont il faut chercher maintenant à définir les applications.

Or nous voyons que :

A) Au delà de l'identité purement logique entre deux termes dont on peut dire qu'ils ne sont séparés l'un de l'autre que par une distinction de raison, on peut concevoir une relation qui unit deux termes entre lesquels il existe une distinction réelle, bien qu'en fait toute différence entre eux soit abolie et que l'on puisse dans toutes les opérations que l'on pourra faire sur eux leur faire jouer le même rôle. Ainsi comme tous les termes qui existent dans le monde ont entre eux une différence plus que numérique, on peut conclure que la distinction réelle que l'on établira entre eux doit négliger en eux toutes leurs qualités pour ne tenir compte que de leur propriété d'être deux. Cette identité qui ne détruit pas la distinction entre deux termes, mais laisse de côté leurs différences qualitatives, est l'égalité. Il est évident qu'elle n'a de sens que pour celui qui réussirait à se placer lui-même dans un [12] monde sans qualités, mais non pas sans diversité. Cette diversité à la fois affirmée et niée, c'est l'égalité. Elle introduit dans le monde la considération de la quantité qui est étrangère elle-même à la qualité comme le montre l'exemple des mathématiques, mais qui servira à comparer entre eux des continus qualitatifs de même ordre. On voit donc le progrès réalisé de l'identité à l'égalité. Avec l'identité nous n'avons affaire qu'à l'unité de l'esprit se retrouvant éternellement dans tout objet auquel elle pouvait s'appliquer. Avec l'égalité nous avons un instrument par lequel cette unité pénètre déjà dans la diversité et commence à la réduire. Ajoutons que cette égalité non seulement maintient cette diversité, mais exige qu'elle s'exprime. Ainsi deux grandeurs égales ne s'énoncent pas de la même manière. Il faut les réduire à l'identité. Et l'on peut dire que l'égalité n'a de sens qu'à condition qu'elle soit une égalisation qui doit toujours être opérée. Il faut aller plus loin et constater que nous partons toujours de

l'inégalité et que l'égalité n'est qu'une exigence de notre esprit. De telle sorte que le propre de la pensée, c'est ici de réduire toutes les inégalités qui sont dans le monde par le moyen de certaines égalités qui nous obligent à introduire l'idée de l'unité et la différence entre les grandeurs par la composition de l'unité avec elle-même. Par là se dessine un premier effort pour reconstruire l'univers dans l'abstrait par l'intermédiaire du nombre. Il y a une sorte de confusion qui s'est introduite dans le vocabulaire entre la signification de la copule et la signification du signe de l'égalité. Mais il est facile de la démasquer non pas seulement comme on l'a fait bien souvent en montrant que la copule n'exprime pas nécessairement un rapport susceptible d'être converti, et même que dans les propositions qui expriment une véritable connaissance, qui sont les propositions universelles, il y a une inégalité indéterminée à la fois d'extension et de compréhension entre le sujet et l'attribut, mais en montrant surtout que dans le jugement d'attribution on n'a affaire en réalité qu'à un seul terme, le sujet qu'on analyse, au lieu que dans le jugement de relation on a affaire à deux termes que l'on compare, dont on peut dire qu'ils sont sur le même plan, afin que le jugement montre à la fois leur diversité apparente et leur identité réelle.

B) Le passage de l'ordre logique à l'ordre spatio-temporel se manifeste par la transition de l'identité à l'égalité. La question se pose maintenant de savoir comment cette relation à laquelle nous avons donné jusqu'ici une forme purement abstraite peut devenir une relation réelle. Pour cela il est nécessaire que l'on ait affaire à une continuité qui soit telle que nous puissions d'une part introduire une distinction entre ses parties sans que ces parties perdent pour cela leur homogénéité, et que nous puissions les comparer les unes aux autres en abolissant leur distinction, en les amenant à coïncider. Or tels sont les caractères précisément qui appartiennent à l'espace : il est continu, c'est-à-dire [13] qu'il garde une parfaite unité dans la diversité même de ses parties ; cette diversité est la loi même de l'espace, puisqu'il se définit lui-même par la différence des lieux, cette différence locale est indépendante de toute différence qualitative, enfin tout objet réel ou idéal peut être amené à occuper des lieux différents et, par conséquent, un même lieu, en servant de terme de comparaison à des objets différents, peut, par l'intermédiaire du mouvement, sans abolir leur diversité, les réduire à une sorte d'identité spatiale, ce qui explique suffisam-

ment le rôle privilégié joué par la superposition dans la méthode géométrique. Ici se trouve effectuée non pas l'abolition du divers, mais sa confrontation incessante avec l'un. C'est cette confrontation qui fait l'intérêt et la fécondité des mathématiques. Il est facile de voir que la relation spatiale ne peut pas être exprimée dans les termes de l'inclusion. La copule alors est remplacée par une relation qui s'exprime par des termes comme extérieur à, à côté de, près de, loin de. Et là s'introduit par conséquent une notion nouvelle qui est celle de distance. Et par l'intermédiaire de l'égalité ces distances peuvent être mesurées, toutes les inégalités étant susceptibles d'être ramenées à des égalités. Le calcul devient un moyen d'opérer sur l'espace, mais la relation que nous avons en vue ici est singulièrement plus concrète que la relation numérique ; à l'espace géométrique s'oppose l'espace sensible, mais que l'on puisse passer de l'un à l'autre cela prouve tout à la fois que l'espace est susceptible d'être pensé, et que la pensée qu'on en a est capable d'être appliquée à tous les objets de l'expérience.

C) Cependant toute opération que nous réalisons s'exerce elle-même dans le temps, la superposition par laquelle nous introduisons l'égalité à l'intérieur de l'espace suppose le mouvement, c'est-à-dire encore le temps, et enfin la différence des lieux qui exprime la diversité même des choses avant toute autre détermination suppose une distinction entre l'espace et la qualité qui n'est possible que si la même qualité se retrouve en des lieux différents et si le même lieu peut être occupé tour à tour par des qualités différentes. Dès lors nous sommes amenés à introduire la relation temporelle qui est subjective et invisible et qui intéresse beaucoup moins l'objet lui-même que l'opération par laquelle nous le pensons. Le temps exprime la condition de possibilité tout à la fois de la pensée, de la mesure et du mouvement. On comprend qu'il soit subjectif par essence, car il n'y a pas de pensée sans un sujet, ni de mesure sans comparaison, ni de mouvement sans mémoire. Cette relation met en jeu notre vie elle-même ; non seulement elle est plus émouvante que les autres, mais encore c'est elle peut-être qui introduit la sensibilité à l'intérieur de la conscience. Elle s'exprime par la distinction de l'avant et de l'après qui est irréductible à la copule, à l'égalité, à la distance. Mais elle introduit par là aussi la notion de l'ordre dans le monde, et même d'un ordre empirique ou chronologique [14] qui demande à être transformé en un ordre construit ou logique : il est remarquable d'ailleurs que dans cet ordre

construit ou logique le temps est utilisé pour distinguer les moments de la recherche et pour les enchaîner, mais il est aboli en droit puisque le corollaire est contemporain du principe et que le simple n'a par rapport au complexe qu'une antériorité de droit, mais nullement une antériorité de fait. La distinction de l'avant et de l'après produit aussitôt d'autres oppositions, celle de l'accompli et du désiré (ou sous sa forme négative du craint), celle de l'objet (déjà réalisé) et de l'acte toujours à faire, celle du nécessaire et du possible. C'est de l'analyse du temps que les mots mêmes de naissance et de mort reçoivent leur signification. On n'oubliera pas surtout que la relation de l'avant et de l'après introduit ici la notion d'irréversibilité qui est caractéristique du temps, qui donne à notre vie sans doute sa valeur et son poids, et qui, bien que nous parlions de distances plus ou moins grandes dans le temps ne nous permet de les mesurer que par un retour vers la simultanéité spatiale où le mouvement trace dans des temps inégaux des chemins qui peuvent pourtant être comparés. On pourrait dire que c'est parce que le temps est l'instrument de la mesure qu'il ne peut être ni mesuré ni mesurable. L'avant et l'après n'est encore qu'une relation empirique comme on le voit dans la succession des événements que nous devons nous borner à constater. Il en est ainsi de la juxtaposition des objets ou plus simplement des points à l'intérieur de l'espace. La pensée jusqu'ici s'est contentée d'y chercher ces rapports d'égalité qui s'obtiennent dans l'espace par le moyen de la superposition, et dans le temps, puisque la superposition est impossible, par une sorte de substitution aux temps de parcours des espaces parcourus. Peut-être pourrait-on faire une autre observation mais plus subtile : on n'a pas résolu encore la question de savoir s'il n'y a qu'un temps ou s'il y a une pluralité et même une infinité de temps distincts les uns des autres comme les différents rythmes du devenir. Mais nous trouvons ici toutes les difficultés inséparables du rapport entre l'un et le divers. Ces différents temps se trouvent compris en un sens dans le même temps, mais ce temps ne peut lui-même être saisi que dans une des formes particulières du devenir. Y en a-t-il une qui soit privilégiée ? Ou bien l'une d'elles est-elle adoptée comme repère par un acte purement arbitraire de l'esprit ? On remarquera seulement que ces différents temps sont contemporains les uns des autres et que bien que compris entre les mêmes limites ils peuvent être comparés par leur contenu si ce contenu est lui-même assez homogène, comme la dis-

tance parcourue dans le mouvement, la grandeur d'un travail effectué ou toute autre trace mesurable de notre action.

D) Il n'en reste pas moins que l'esprit exige de pouvoir établir encore une transition entre les moments du temps comme entre les points de l'espace. Il veut dépasser l'ordre de la succession, comme [15] l'ordre de la juxtaposition. Ici le temps reconquiert sa supériorité sur l'espace. Car la contiguïté spatiale ne peut être qu'observée du dehors tandis que la contiguïté temporelle est réalisée et vécue. C'est celle-ci qui doit expliquer celle-là. Seulement le passage d'un terme à l'autre n'est possible que si ces termes se trouvent qualifiés d'une certaine manière : la juxtaposition des lieux comme la succession des instants n'exprime rien de plus qu'un ordre abstrait qui a besoin d'être déterminé et qui ne peut l'être que par le caractère original de l'objet qui occupe le lieu et de l'événement qui occupe l'instant. Car n'importe quel lieu est semblable à tous les autres lieux, sauf par sa situation dans l'espace, comme n'importe quel instant est semblable à tous les autres instants, sauf par sa date dans le temps. Cette distinction reste donc purement théorique aussi longtemps que l'on n'a pas réussi à penser la relation concrète de tout lieu déterminé avec ceux qui l'entourent, de tout instant déterminé avec ceux qui le précèdent ou ceux qui le suivent. Ce qui n'est possible que si on tient compte du caractère non-spatial du lieu et du caractère non-temporel de l'instant, c'est-à-dire si on fait intervenir la réalité même qui remplit l'espace et le temps. Le privilège du temps, qui est la condition de toute opération par laquelle nous établissons un lien entre des termes différents nous conduit à considérer d'abord de quelle manière nous pouvons penser dépasser la succession abstraite et rendre intelligible la succession empirique. Tel est le rôle précisément de la causalité qui est un lien privilégié de l'avant et de l'après, qui montre pourquoi dans la suite des événements celui-ci vient nécessairement avant et celui-là après. Le propre de la causalité, c'est si l'on peut dire d'être l'irréversibilité pensée. La causalité n'est ni l'inclusion, ni l'égalité, ni la succession, bien qu'on ait essayé tour à tour de la réduire à ces trois sortes de rapports qu'elle suppose d'une certaine manière. Elle n'est pas l'inclusion, bien qu'on pense toujours qu'elle contient jusqu'à un certain point son effet comme le principe contient la conséquence et le grain la plante qui en sort. Mais la difficulté est précisément de savoir pourquoi l'effet ne reste pas à l'intérieur de la cause : il est toujours

quelque chose de nouveau par rapport à la cause. Il n'est en elle que comme possibilité. Le problème reste de savoir pourquoi cette possibilité s'actualise. En ce sens on peut dire que l'effort de Hume et celui de Kant pour montrer que le rapport de causalité est un rapport synthétique, soit qu'on le fonde sur l'ordre réalisé dans l'expérience, soit qu'on le fonde sur les exigences de la pensée pure, ont contribué à maintenir le caractère original et irréductible de l'effet par rapport à la cause et l'irréductibilité du rapport qui les unit à la pure attribution. De même tout l'effort de la science c'est de montrer qu'il y a égalité entre la cause et l'effet et tous les principes de conservation ont pour objet de justifier cette égalité. Mais cette égalité est de l'ordre de la quantité. Elle n'abolit pas la différence entre la cause et l'effet, différence [16] temporelle et qualitative à la fois qui après avoir été le scandale qu'il fallait surmonter devient maintenant le fait qu'il importe de retrouver. De même la causalité suppose la succession, mais ne s'y réduit pas puisqu'une succession même répétée reste purement empirique, et que nous connaissons tous des cas dans lesquels elle ne se convertit pas en causalité. Le caractère original de la causalité c'est d'impliquer tous ces caractères mais de les dépasser, de laisser subsister la dualité des événements, mais en établissant de l'un à l'autre un passage qui pourra être une éclosion ou une chute, et qui implique au lieu de les abolir les deux caractères de la temporalité et de l'irréversibilité. La causalité, c'est l'intelligibilité du temps, bien qu'elle paraisse surpasser le temps, précisément parce qu'elle est le lien entre ses moments. Il n'est donc pas étonnant que la causalité ait été de tout temps considérée comme ayant son origine et son modèle dans une opération que l'esprit accomplit et qui se présente sous une forme particulièrement saisissante dans l'action volontaire. Mais l'action volontaire suscite précisément des difficultés particulières qui proviennent de la disparité entre la nature spirituelle de la cause et l'effet matériel qu'elle produit : en nous rendant la causalité sensible, elle altère sa pureté logique. Elle introduit de nouveaux problèmes : ceux du rapport entre l'acte et la manifestation, entre l'être et le phénomène. Elle nous conduit à examiner la nature de l'intention, les conditions qui permettent au possible de s'actualiser et pour ainsi dire de s'incarner. Ici la causalité se présente sous une forme ontologique et comme une mise en œuvre de la participation. Cela n'arrive que dans une expérience personnelle sentie en même temps que pensée, dont l'avantage est de nous permettre de rapprocher sans cesse la causalité de sa

source, c'est-à-dire de l'esprit considéré dans sa fonction proprement opérante. L'action volontaire comme Maine de Biran l'a bien vu fait une sorte de transition entre notre activité subjective et le monde des objets. De là proviennent les difficultés qui lui sont propres, et son caractère privilégié qui fait d'elle le centre même de la spéculation métaphysique : mais elle se scinde en deux perspectives relativement indépendantes, qu'elle est seule capable de rejoindre. C'est d'abord une causalité purement intérieure par laquelle l'esprit ne cesse de s'engendrer perpétuellement lui-même en engendrant ses propres opérations, mais qui entre toujours en contact avec la résistance des choses, de telle sorte qu'à toute opération s'associe quelque état qui la limite et ne cesse de lui répondre. Mais cet état lui-même nous met en rapport avec cette causalité physique, qui à la limite n'est qu'une liaison entre des choses, et affecte alors un caractère purement empirique, mais qui tend toujours à devenir elle-même une opération de l'esprit c'est-à-dire une liaison entre des concepts, sans que celle-ci puisse jamais se suffire. (Ici il semble que la causalité résulte presque immédiatement de la [17] synthèse du temps et de l'espace : c'est pour ainsi dire une double contiguïté spatiale et temporelle entre deux événements à laquelle elle donne en quelque sorte un fondement dans la pensée). Mais il ne faut pas qu'elle le puisse, sans quoi le rapport de principe à conséquence ne serait qu'un ordre logique qui abolirait au lieu de la rendre intelligible la relation de l'avant et de l'après. L'ordre chronologique ne peut pas être absorbé par l'ordre logique. Car il faut maintenir leur séparation pour ne pas détruire le lien même qui les unit. Il ne faut pas que le réel puisse être réduit à l'opération qui le pense : si le temps en effet est nécessaire à l'opération c'est parce que nous sommes nous-mêmes dans le temps, mais ce temps peut être raccourci autant qu'on le voudra sans que l'opération change de nature, ni que sa vérité s'en trouve altérée. Il élimine la durée que le propre de la causalité est de fonder mais non pas d'abolir.

E) Mais le jugement de causalité à son tour ne peut nous suffire. La causalité ne tient compte que de la série des phénomènes successifs considérée dans une étroitesse absolue et d'une manière plus idéale que réelle. Il faut retenir maintenant toutes ces séries à la fois et les lier entre elles dans le sens transversal de la même manière que les termes de chacune d'elles sont liés entre eux dans le sens longitudinal. Nous avons affaire alors à une relation nouvelle qui nous montre à

chaque instant la solidarité des parties dans l'unité du même tout et que l'on peut appeler la relation de systématicité [sic] ou de finalité. Elle est appelée finalité parce que la causalité est une pure détermination du présent par le passé, tel qu'il était, au lieu qu'ici il semble qu'il y ait une sorte d'arrangement des parties entre elles dont l'idée doit préexister comme un but à atteindre à l'action par laquelle elles s'assemblent. Mais de même que la causalité telle que nous l'avons décrite ne faisait point intervenir nécessairement l'acte de la volonté, mais seulement un ordre conceptuel entre les termes de la succession, de même il ne s'agit ici que de cette finalité interne dont parle Kant ou de cette finalité sans intelligence comme l'appelle Goblot qui exprime une unité conceptuelle entre les termes du simultané. Par là ce que nous rejoignons, c'est la possibilité même de l'objet concret conçu comme un tout ayant un caractère d'indépendance. Ce qui n'est possible que si toutes ses parties sont liées entre elles par une causalité réciproque, qui est le seul fondement intelligible de leur solidarité. Car une partie ne tient à une autre partie que si elle appelle son existence, ce qui est la fonction propre de la causalité. Mais le rapport de causalité est encore un rapport temporel, c'est-à-dire tel que la cause est abolie quand l'effet vient à l'existence. Il faut donc pour que cet effet forme un même tout avec sa cause qu'il soit cause de sa propre cause, c'est-à-dire que la causalité elle-même soit réciproque. La systématicité ou finalité interne est au simultané ce que la causalité est au [18] temps ; il faut remarquer que le simultané ici ce n'est pas l'espace, ou plutôt c'est l'espace dans son rapport avec le temps : c'est la diversité considérée non pas hors du temps, mais dans le même temps. C'est cette diversité qui se trouve ici organisée. Elle l'est de telle manière qu'on a affaire alors à un ordre qui est toujours réversible, puisqu'on peut commencer par n'importe quel élément qui détermine tous les autres comme il est déterminé par eux. L'ordre circulaire semble donc s'être substitué à l'ordre linéaire. Mais ce cercle à son tour entre dans le temps au lieu de l'exclure ou de l'abolir. Car la causalité réciproque ne se produit en apparence dans le même instant que parce qu'elle assure la stabilité et l'équilibre du tout, mais par une action qui s'exerce et qui se continue dans le temps. De telle sorte qu'à chaque instant le tout se trouve maintenu dans l'existence et garde son unité. Cette finalité interne aboutit par conséquent à triompher de la disparité des événements qui remplissent le temps à chaque instant. C'est parce que la simultanéité spatiale les supporte qu'elle paraît la forme d'organisa-

tion qui lui est appliquée d'une manière privilégiée. Mais l'espace et le temps se trouvent unis ici d'une manière beaucoup plus parfaite que par la causalité. Nous avons affaire à un développement organique où le sens du temps se trouve conservé et pourtant dépassé, puisqu'un changement ne cesse de se produire, mais dont on peut dire qu'il maintient plus qu'il ne détruit. Il faut ajouter cependant que le temps reçoit lui-même de cette totalité réelle qui se trouve pour ainsi dire engagée en lui une forme d'organisation concrète à laquelle la causalité unilinéaire et purement conditionnelle ne peut pas prétendre. Ainsi se trouvent introduits dans le temps ces rythmes différents dont chacun semble caractéristique de chaque forme originale de l'existence. La relation organique telle que nous venons de la décrire enveloppe toutes les autres et les suppose ; celles-ci en expriment seulement les conditions et peuvent être retrouvées en elle par analyse. En réalité ce que nous retrouvons, c'est le sujet lui-même que nous avons commencé à poser d'abord comme le support indéterminé de toutes les relations ; sa détermination ici est achevée, son unité, sa permanence que l'on voulait réaliser sous le nom de substance en considérant celle-ci comme le simple support des qualités se résoud dans un nœud de relations spatio-temporelles. En dehors de celles-ci il n'y a rien de positif dans la substance ; la distinction de la substance et de la qualité isole l'un du divers. La notion de tout systématique les rend seule inséparables. Mais il fallait que l'*x* dont on avait seulement affirmé l'existence fût pour ainsi dire traversé par toutes les relations que l'on a décrites tour à tour et qu'il les intégrât en lui pour que sa connaissance se réalisât. Il y a plus : c'est son existence même que nous retrouvons maintenant car qu'est-ce que l'existence sinon la connaissance achevée ? Dire qu'un objet existe c'est l'inscrire dans l'univers, ce qui [19] n'est possible que par le jeu de toutes les relations qui unissent entre elles ses parties et l'unissent lui-même au tout de l'univers dans lequel il se trouve pour ainsi dire suspendu. La liaison entre l'espace et le temps se trouve réalisée alors d'une manière singulièrement plus concrète et plus parfaite que par le mouvement. L'ordre spatial et temporel cesse d'être donné pour être construit, d'être empirique pour devenir rationnel, mais aussi d'être statique pour devenir dynamique et d'être inerte pour devenir vivant. Ici le propre de la relation c'est d'être l'affirmation constitutive de l'être, soit qu'il s'agisse de l'individu, soit qu'il s'agisse de l'univers. Cette conception des différentes formes de jugement imbriquées l'une dans l'autre et hiérar-

chisées, entre l'existence indéterminée et l'existence déterminée, peut être considérée comme exprimant un tableau des catégories qui ne sont pas seulement coordonnées, mais subordonnées entre elles de manière à nous permettre de construire par degrés l'univers tel qu'il nous est donné.

Pourtant une telle affirmation est incapable de se suffire dans la mesure au moins où elle possède encore un caractère d'objectivité. Ce qu'elle nous permet de poser c'est l'intelligibilité de l'objet tel qu'il est donné, ce sont les conditions concrètes de sa possibilité. Mais le jugement qui retrouve la réalité de l'objet ne le justifie pas encore. Cela n'est possible que si cet objet lui-même est mis en rapport avec le sujet considéré non point seulement comme la faculté de le penser, mais encore comme la faculté de le vouloir. A ce moment-là le jugement devient un jugement de valeur et l'on peut dire qu'il justifie tous les jugements que nous avons distingués antérieurement et qui apparaissent comme ses conditions et ses moyens et même en un certain sens comme ses éléments intégrants ou comme les étapes successives qui expliquent son accomplissement. Le jugement de valeur que nous décrivons ici comme un point d'arrivée est en réalité un point de départ : c'est lui qui produit tous les autres dans l'acte même par lequel il se produit. Et l'on peut dire qu'on les discerne en lui par analyse. Le jugement de valeur met en relation l'intelligence avec le vouloir : il détermine ce qui est digne d'être voulu. On ne peut ni dissocier la volonté de la valeur, car alors comment serait-elle ébranlée, ni dissocier la valeur de la volonté, car poser la valeur, c'est la préférer, c'est vouloir qu'elle soit. Telle est la raison pour laquelle le jugement de valeur intéresse tout à la fois le sentiment et le vouloir, le sentiment par qui la valeur est saisie immédiatement, et non pas discursivement, dans une intuition qui en fait une appartenance personnelle, et le vouloir qui en prend possession et qui ne peut en prendre possession qu'en la réalisant tout à la fois en nous-même et dans le monde. L'action du sentiment et celle de la volonté ne peuvent pas être séparées : ces deux fonctions expriment la condition même de notre existence finie qui éprouve sans cesse dans sa passivité les effets et la limitation de sa [20] propre activité. Cela ne veut pas dire sans doute que le jugement de valeur ne relève pas de l'intelligence : il est si l'on peut dire l'intelligibilité du sentiment et du vouloir comme le jugement de connaissance est l'intelligibilité des données des sens. Dans son usage théo-

rique et dans son usage pratique l'intelligence engendre tour à tour l'idée et l'idéal.

On voit maintenant comment le jugement de valeur s'articule avec les jugements précédents. Il suppose un jugement de finalité interne sans lequel il n'y a point d'objet réel, c'est-à-dire tel que l'esprit puisse se retrouver en lui en y retrouvant sa propre unité. Mais il faut que cette unité soit voulue et non point seulement pensée. Quand elle est simplement pensée dans un objet qui est offert à notre contemplation, elle s'offre à nous sous ce double caractère de la vérité ou de la beauté, selon que nous considérons l'ordre qui règne entre ses parties ou l'accord d'un tel ordre avec les vœux de la sensibilité. Ce sont là aussi deux aspects de la valeur, mais à condition que la vérité elle-même soit voulue, le premier dans cette forme abstraite qui lui donne la seule intelligence pour séjour, le second sous cette forme sensible où nous ne cessons d'apprécier l'harmonie entre la chose telle qu'elle est donnée et les desseins que l'esprit pourrait former sur elle. Le propre de la beauté c'est de nous rendre heureux que les choses soient ce qu'elles sont. Cependant nous ne nous bornons point à contempler le réel tel qu'il nous est donné, nous participons à l'œuvre de la création, ce qui nous permet d'introduire ici des valeurs morales, où le propre de la fin c'est qu'il dépend de nous de la réaliser, et des valeurs spirituelles et religieuses dont le rôle est de nous montrer que le monde phénoménal n'a de sens que pour nous permettre d'accéder dans un monde qui le dépasse et dont il est à la fois le signe et l'instrument. Nous préjudons déjà ici à une classification des valeurs. Toute valeur est une valeur de contemplation ou une valeur d'action ; elle veut tantôt la représentation de la chose, tantôt la chose elle-même ; dans le premier cas il suffit que je la connaisse telle qu'elle m'est donnée ; dans le second il m'appartient de la créer, et la contemplation ne vient qu'après. De part et d'autre d'ailleurs on observe une subordination, dans le premier cas à l'égard d'une réalité déjà posée, dans le second à l'égard d'une valeur qui ne reçoit l'existence que de notre action. On comprend sans peine alors l'interpénétration des différentes valeurs puisque la vérité n'est rien si elle n'est pas une valeur qui doit être voulue, et que la valeur n'est rien à son tour si elle ne peut pas être pensée, c'est-à-dire si elle n'est pas une idée vraie. Dans les deux cas la conscience s'assujettit à un ordre qu'elle retrouve, mais qui la dépasse. Le jugement de valeur c'est si l'on peut dire une sorte d'en-

gagement du moi dans l'être par lequel il fonde sa responsabilité et donne un sens à sa destinée et à celle de l'univers. Il nous met en présence d'un acte de la personne dont on a bien montré qu'il est une sorte de synthèse de la [21] causalité et de la finalité. Il consiste à faire de cette solidarité des parties à l'intérieur d'un tout, qui est l'objet concret de la pensée, la fin de la volonté. Car la fin de la volonté doit être pensée sous peine de n'appartenir qu'à l'instinct : elle ne peut l'être que par une opération de synthèse qui la projette dans l'avenir comme une idée, un idéal, que nous avons décidé d'actualiser, afin qu'il intéresse non pas seulement notre être subjectif, mais l'être même du monde : ce qui nous permettra d'en prendre possession. Pour cela il faut que nous nous fassions nous-même cause. Et ce n'est possible qu'à condition qu'au lieu de laisser le passé agir par sa seule force comme dans la causalité physique nous en fassions la matière de notre propre opération. Ce qui suffit à montrer non seulement comment la liaison du passé et de l'avenir dépasse le pur ordre successif, le passé se changeant d'antécédent en moyen, mais encore comment il y a une sorte de retour de toutes les relations précédentes à leur origine subjective, la causalité exprimant notre propre opération spirituelle, et la fin, le repère de notre marche ascensionnelle. Le passé ici n'est pas le fait pur, il est le fait pensé par nous et l'avenir n'est pas l'idée pure, mais l'idée voulue et telle que par la transformation de cette matière qu'elle emprunte au passé, elle se change elle-même en fait.

La valeur s'exprime donc dans le jugement par un ordre préférentiel dans lequel la volonté éprouve les différentes possibilités (à la fois celles qui lui sont offertes comme déjà réalisées, et celles qui ne peuvent pas l'être sans elle) et cherche à déterminer quelles sont celles qu'elle met au-dessus de toutes les autres, c'est-à-dire qui sont telles que son vœu le plus profond c'est qu'elles cessent d'être des idées et qu'elles soient actualisées. Dans le jugement de valeur la volonté comparée d'actualisation ou d'incarnation constitue le véritable et unique critère : toute la conscience s'y trouve intéressée, et le propre de l'intelligence est simplement de discerner les conditions mêmes qui permettent de la satisfaire. Le jugement de valeur retourne donc vers le jugement d'existence, mais il n'y a que lui qui soit capable de le déterminer et de le justifier. Cette détermination s'opère d'abord par la connaissance qui met en jeu toutes les relations par lesquelles l'uni-

vers même se réalise par les différents modes de connexion entre l'un et le multiple. En réalité ces relations n'expriment rien de plus que l'exercice de nos propres puissances. Et cet exercice des puissances ne peut pas être confondu avec le développement de l'essence, à moins que l'on considère ce développement comme étant l'acte constitutif de la liberté ; dès qu'il entre en jeu c'est pour commencer à effectuer la construction du monde et de moi-même. Cependant les jugements de connaissance n'expriment qu'un ordre représentatif, c'est-à-dire un ordre idéal qui est pour ainsi dire le schéma de toutes les actions possibles. Les jugements de valeur intéressent l'action voulue [22] et atteignent le réel en tant qu'il dépend de moi qu'il soit ce qu'il est. Avec la valeur il ne s'agit plus comme avec la vérité d'une relation idéale du monde et du moi, mais d'une relation réelle qu'il m'appartient de découvrir ou de produire. C'est là sans doute un renversement paradoxal de ce préjugé commun, c'est que la vérité nous met en contact avec le réel et la valeur avec l'idéal. Mais dans la connaissance le contact avec le réel ne s'opère que par le moyen de l'idée, au lieu que la valeur, qui est considérée comme un idéal si on essaie de l'atteindre par la pensée, exprime la coïncidence même de la volonté et du réel, soit quand elle le rencontre, soit quand elle le produit. On comprend maintenant pourquoi le jugement de connaissance est une condition préalable du jugement de valeur : car non seulement la volonté quand elle pose la valeur met en jeu la conscience tout entière et la double connaissance de nous-même et du monde, sans quoi elle ne serait qu'une force aveugle et non pas la pointe extrême de la vie de l'esprit, mais encore la connaissance est toujours abstraite et générale, elle fournit donc à la volonté tout ce matériel de possibilités dans lequel la volonté ne cesse de choisir, mais en faisant de ce choix même un achèvement ou une actualisation du possible qu'elle a choisi. Sans doute on dira que la connaissance n'est pas seulement abstraite et générale, ou du moins que les lois qu'elle énonce sont les lois du monde tel qu'il nous est donné et que sous sa forme la plus concrète, comme on le voit dans l'histoire, elle enveloppe tout le passé, c'est-à-dire l'individuel en tant qu'il est accompli et irréformable. Mais cela même confirme notre thèse au lieu de la détruire : car le monde est engagé dans le temps et par conséquent n'est jamais achevé : nous ne pouvons considérer le donné comme séparable de l'opération qui s'y applique pour le réformer, ni le passé comme séparable de l'avenir qui ne cesse de le repenser pour l'utiliser, ni l'histoire comme séparable des ensei-

gnements qu'elle me donne et sur lesquels se règlent l'action individuelle et l'action politique. Par conséquent le monde de la connaissance est un monde qui est incapable de se suffire. Il n'a de sens que pour fournir un point d'appui à mon action créatrice. Et c'est parce qu'elle est une condition de la valeur qu'elle est elle-même une valeur : ce que j'exprime en disant qu'elle doit être une vraie connaissance, c'est-à-dire une connaissance vraie. Ajoutons encore que cette opposition entre l'acte de l'intelligence qui cherche à connaître la vérité et l'acte de la volonté qui cherche à produire la valeur exprime bien la condition de notre existence participée, car nous faisons partie d'un monde que nous n'avons pas créé bien qu'il nous appartienne d'en prendre possession par la pensée ; mais ce monde cependant n'existe point sans nous, il est en partie notre œuvre et c'est dans ce rapport du monde avec notre volonté que s'introduit la notion de valeur, soit que dans le monde même nous observions une coïncidence partielle entre [23] ce qui est et ce que nous voulons, soit que cette coïncidence, il appartienne précisément à notre action de la produire.

Quant au critère même du jugement de valeur, il est possible maintenant de le discerner. Nous sommes ici au sommet de la conscience. La valeur suprême c'est celle de la conscience, c'est-à-dire de l'esprit en tant qu'il se pose ou qu'il se veut lui-même, avec toutes les conditions sans lesquelles il lui serait impossible de se poser ou de se vouloir. Et s'il faut distinguer entre les valeurs positives et les valeurs négatives, nous rangerons dans les premières tout ce qui exprime son activité, la favorise, la purifie, l'exerce ou l'éprouve, et parmi les valeurs négatives tout ce qui l'empêche, la retarde, la corrompt, la combat ou la ruine. Tout jugement de valeur traduit le rapport entre un terme quelconque de notre activité, qui est pour elle un objet ou une fin, — et le procès intérieur par lequel notre conscience se constitue et s'enrichit. Cette valeur implique la participation et réside à la fois dans ce dont je participe et dans l'acte par lequel j'y participe. Il n'y a pas hétérogénéité entre ces deux aspects de la valeur, puisque ce dont je participe c'est aussi un acte mais qui s'exerce sans ces empêchements qui sont la marque même de mon individualité : la distance qui m'en sépare fait précisément apparaître l'existence des choses et c'est pour cela que les choses prises en elles-mêmes sont étrangères à la valeur sauf dans la mesure où elles gardent quelque rapport avec l'acte dont elles mesurent toujours en quelque sorte le niveau. Mais dans ce som-

met de la conscience où s'exerce l'acte libre, sans lequel l'idée de valeur ne pourrait même pas être posée, tous les modes antérieurs de la connaissance trouvent une justification : l'ordre logique est un ordre nécessaire qui exprime non seulement la condition de possibilité du réel, mais l'instrument même de mon action volontaire, l'ordre empirique lui fournit une matière qu'il ne cesse d'utiliser et de transformer. Ce qui montre assez clairement comment le jugement de valeur a son origine dans l'homme qui veut, et qui ne peut vouloir sans se vouloir et vouloir aussi le monde avec toutes les conditions qui le rendent possible en rendant possibles mon existence et toutes les actions par lesquelles je ne cesse de la réaliser et de la promouvoir. De là on peut conclure que la valeur réside dans la puissance affirmatrice de l'esprit ; or l'affirmation est l'acte propre du jugement ; il est l'essence même de l'être, ou l'être même considéré dans sa source et non point dans son objet. Et les différentes espèces de valeur sont en rapport avec les différentes espèces de l'affirmation selon qu'elle est plénière et totale, ou au contraire limitée et entravée. On comprend aussi comment l'existence et la vie peuvent être regardées comme indifférentes à la valeur, si on ne retient que leur caractère d'être données, comment elles sont les instruments même de toute valeur, et par conséquent des valeurs hypothétiques, si elles sont les moyens sans lesquels aucune valeur ne pourrait [24] être réalisée, comment enfin elles sont des valeurs absolues si on les définit seulement par la puissance d'affirmation qui est en elles, c'est-à-dire par leur exercice pur.

On voit maintenant pourquoi le jugement de valeur est la clef de toute la théorie du jugement, ce que l'on peut prouver en observant non pas seulement que l'acte de juger consiste toujours à affirmer une valeur, au moins une valeur de vérité, — si l'on songe que le jugement de connaissance peut être erroné c'est-à-dire manquer de valeur (de telle sorte que le mot de vérité caractérise non seulement le jugement vrai, mais le vrai jugement, même quand il s'agit d'une prétendue valeur séparée), — mais encore qu'il ne peut lui-même être défini que comme une intuition de la valeur, ce qui explique assez bien pourquoi on ne veut pas le confondre avec le raisonnement et même qu'il dépend du jugement d'apprécier la valeur du raisonnement, de telle sorte qu'il est un acte premier et le critère sans doute de toute valeur, mais aussi de sa propre valeur. Ainsi le jugement ce serait l'acte même par lequel la conscience prend possession de la valeur qu'elle porte pour

ainsi dire en elle. Ce discernement de la valeur dans le jugement paraît participer à la fois du sentiment et de l'intelligence, comme on le voit dans le jugement esthétique que l'on appelle pour cette raison le jugement de goût. (M. Le Senne dit dans le même sens qu'il y a un « tact des valeurs »). Mais ce *goût*, ou ce discernement des valeurs qui peut être d'une extrême délicatesse ne peut pas pourtant être réduit au sentiment ; il appartient à l'ordre de l'intelligence, mais l'intelligence ici va si l'on peut dire jusqu'à l'extrémité des différences les plus concrètes ; loin d'être sans raison, elle engendre sans cesse de nouvelles raisons, plutôt qu'elle ne les suppose. Elle engendre ainsi une sorte d'harmonie de tous les aspects de l'être et de la vie qui les justifie et nous oblige à les vouloir. Et la présence ici du sentiment est seulement le signe d'une adhésion et d'une possession dans laquelle la valeur est indiscernablement pensée et vécue. Ajoutons encore que l'essence de tout jugement c'est d'énoncer le droit et non point le fait, de telle sorte que lui seul est capable de donner à l'aspiration inquiète de la conscience un objet qui l'apaise et qui la comble. Dira-t-on qu'elle souffre encore de l'écart qui sépare le droit et le fait ? Mais l'effort de la volonté, qui seul peut donner un sens à notre vie, c'est précisément d'obtenir qu'ils coïncident. Dira-t-on qu'elle n'y parviendra jamais ? Mais il ne faut pas oublier alors que cette valeur c'est l'être même auquel il manque la manifestation. Et bien qu'elle reste pour nous à l'état de simple possibilité si elle est sans témoignage, on ne peut oublier que cette possibilité nous est toujours offerte, qu'elle seule est éternelle, que la manifestation ne cesse de passer et de se renouveler, de telle sorte que la foi dans la valeur demeure toujours pour nous une source de consolation et de force, de telle sorte que le désespoir est de perdre foi dans la valeur mais non point de mesurer l'intervalle [25] qui sépare ce qu'elle est au-dedans de nous de ce qu'elle montre au-dehors de nous.

L'analyse précédente montre par conséquent deux choses : la première, c'est que le jugement de valeur est l'essence commune de tous les autres jugements, de telle sorte qu'il est pour ainsi dire enveloppé par eux ; la seconde, c'est qu'à travers cette suite de jugements, — dont on peut distinguer trois types, le jugement d'existence, le jugement de connaissance (scindé lui-même en jugement d'attribution et jugement de relation), et le jugement de valeur proprement dit, — nous voyons l'existence, posée d'abord dans sa nudité abstraite par

une sorte d'affirmation indéterminée, se déterminer peu à peu par la connaissance ; celle-ci dans une première opération définit les termes par un assemblage d'attributs, pour établir par une seconde opération des relations rigoureuses soit entre les éléments de chaque terme soit entre les différents termes eux-mêmes à l'intérieur du tout de l'univers, jusqu'au moment où toute cette construction se trouve justifiée dans l'affirmation de la valeur. Celle-ci devient la raison même du tout en tant qu'il est voulu par nous, dans l'articulation de ses parties, comme une réalité donnée qui est la condition de notre action, sans oublier que cette action, pour fonder l'existence qui nous est propre, doit s'y inscrire, mais y ajouter toujours.

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc celle-là : le jugement doit être défini comme le discernement de la valeur, caractère que l'on rencontre dans toutes les espèces du jugement qui ne sont rien de plus que les modes et les degrés du jugement au sens plein et fort qui est le jugement que l'on appelle par une sorte de pléonasme : *jugement de valeur*. Remarquons aussi que tout jugement d'existence est un jugement dont le sujet est individuel ; ce sujet peut être soit le tout de l'univers, soit un être particulier x ; dans les deux cas il est pour nous d'abord indéterminé ; on ne peut le déterminer que par des jugements de connaissance, mais ceux-ci à leur tour ont besoin d'être justifiés ; ils ne peuvent l'être que par le jugement de valeur. N'oublions pas enfin qu'aussi longtemps que le jugement reste indéterminé, il suppose une distinction entre son objet et l'acte même du sujet qui le pose. Le rapprochement se réalise par degrés : la coïncidence est obtenue quand le jugement de connaissance est devenu un jugement de valeur. Un tel jugement comporte deux espèces différentes dont l'une énonce la valeur absolue et ne se distingue pas de la foi en Dieu, dont l'autre fonde toutes les formes particulières de la participation.

Fin