

René LE SENNE

Philosophe français, professeur à la Sorbonne

(1955)

LA DÉCOUVERTE DE DIEU

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole,
professeure retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi
Courriel: mcpaquet@videotron.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, sociologue
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 Gemma Paquet, bénévole, professeure retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi. Courriel: mgsaquet@videotron.ca

à partir du livre de :

René Le Senne

La découverte de Dieu. [1955]

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

Polices de caractères utilisée : Comic Sans 12 points.

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

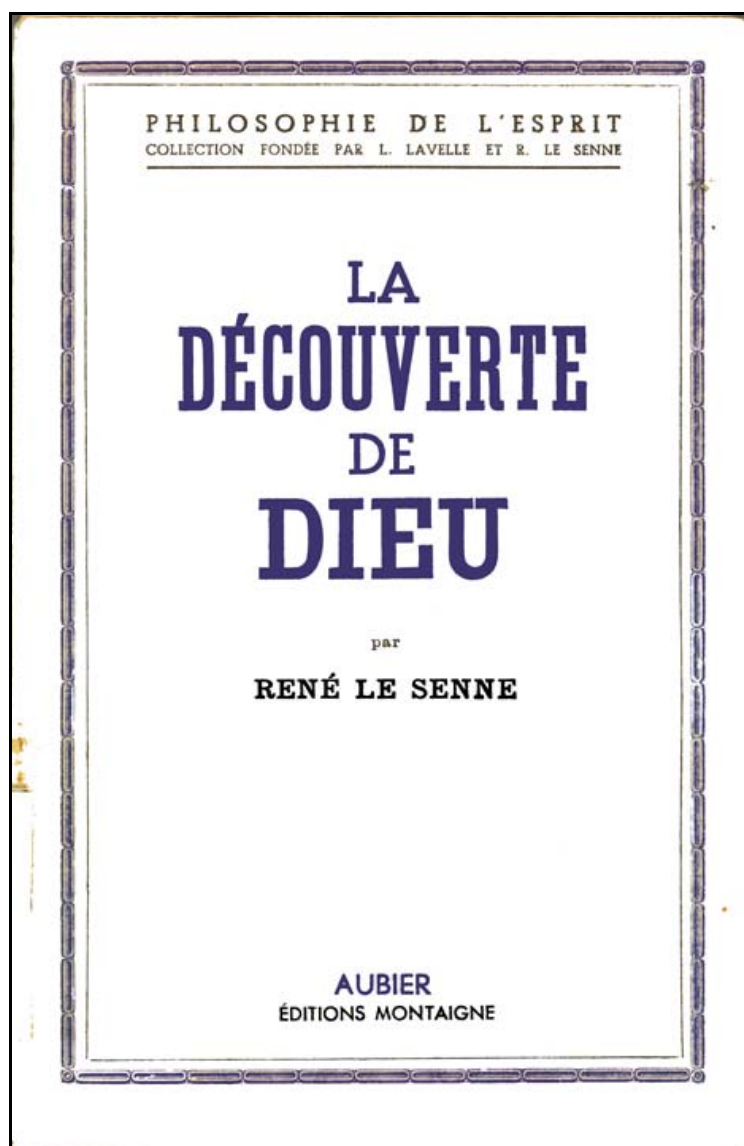
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition complétée le 3 décembre 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



René Le Senne

La découverte de Dieu
[1955]



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

[287]

Table des matières

Avant-propos

Chapitre I.	<u>Pensées sur l'idée et l'existence de Dieu</u>
Chapitre II.	<u>Sujet et personne</u>
Chapitre III.	<u>La relation idéo-existentielle</u>
Chapitre IV.	<u>Le lien humain</u>
Chapitre V.	<u>L'homme et la valeur</u>
Chapitre VI.	<u>Le problème en axiologie</u>
Chapitre VII.	<u>Bréviaire de métaphysique axiologique</u>
Chapitre VIII.	<u>L'expérience de la valeur</u>
Chapitre IX.	<u>Immanence et transcendance</u>
Chapitre X.	<u>Introduction à la description de l'espérance</u>
Chapitre XI.	<u>La découverte de Dieu</u>

[5]

La découverte de Dieu

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

René Le Senne, il y a quelques années, avait songé à réunir en un livre certains des articles qu'il avait publiés après 1945 et consacrés à quelques-uns des grands problèmes de la métaphysique axiologique. Le plan de cet ouvrage a été retrouvé et suivi scrupuleusement : il correspond à la suite des chapitres V à VIII. Le titre choisi alors était « Signification métaphysique de la valeur ».

Cependant, au moment même où la collection « Philosophie de l'Esprit » s'achève par la publication de deux ouvrages de ceux qui en furent les généreux créateurs, puis les ardents animateurs, il a semblé opportun d'élargir ce projet. Il ne s'agit pas simplement de réunir des articles importants et difficiles à trouver pour en faire un livre, mais de donner un dernier témoignage de ce qui fut pour René Le Senne le centre de trente années de méditations philosophiques : la valeur ou Dieu.

L'ébauche d'un livre commencé en 1952, dont il ne reste que le plan et les premières pages que nous donnons ici comme épilogue, rappelle ce qu'est la vocation philosophique : *La Découverte de Dieu*, - une découverte à travers les malheurs et les joies, dans la mort et dans la victoire, et toujours profondément dans « le meilleur de soi ».

Nous avons cru respecter une ultime pensée en donnant [vi] ce titre *La Découverte de Dieu* à l'ouvrage en son entier. Pour René Le Senne la philosophie a toujours été promotion de la confiance en Dieu, c'est-à-dire redressement de conscience face à l'obstacle et épanouissement d'une grâce spirituelle. Les articles qui pour la plupart ont été publiés dans des revues étrangères, - en particulier *Giornale di Metafisica* pour « L'expérience de la valeur » et « Bréviaire de métaphysique axiologique », la *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne* pour « L'homme et la valeur », *Tijdschrift voor Philosophie* pour « Immanence et Transcendance », la *Revue Internationale de Philosophie* pour « Le lien humain », *Die Tatwelt* pour « La relation idéo-existentielle » (« Le problème en axiologie » a été publié dans les *Actes des Entretiens de Lund* en juin 1947), développent et approfondissent cette idée sous différents aspects.

À cela nous avons joint des pensées sur Dieu, son essence et son existence, extraites d'importants *Cahiers intimes* inédits, écrits en 1931 et 1932. Ainsi peut être constatée la continuité d'une métaphysique portée par une grande tradition qu'elle a su renouveler et rendre sensible à l'homme d'aujourd'hui. Ce livre apportera aussi aux thèmes *d'Obstacle et Valeur* certaines précisions et quelques compléments. Il réaffirme encore que la métaphysique est la seule pensée universelle et concrète, - le seul langage qui apporte à l'homme des motifs d'action et des raisons d'espérer.

L'arrêt de la Collection « Philosophie de l'Esprit » qui, commencée en 1934, a tenu une place de premier plan dans l'édition philosophique pendant vingt ans, - qui était ouverte à tous ceux pour qui la recherche métaphysique était l'unique expression de l'esprit, - cet arrêt n'a pas la signification d'un achèvement historique. La Collection a été l'œuvre de deux hommes : cette œuvre [vii] devait rester leur. Mais elle leur survivra par et dans l'esprit qui a inspiré une telle œuvre. Et on peut espérer que cet esprit trouvera demain de nouveaux hérauts pour qui, comme dans ce passé si proche et si vivant, qui est celui du spiritualisme français, la métaphysique est la révélation d'un salut.

E.M.S.

[9]

La découverte de Dieu

Chapitre I

Pensées sur l'idée et l'existence de Dieu ¹

[Retour à la table des matières](#)

1er mars 1931.

Preuve de l'existence de Dieu. - Si l'un objectif était la fin de nos visées, on ne pourrait que n'y pas être ou y être, car cet un exclut le degré, comme le point est sans parties. Entre la mort dans l'un et l'anéantissement hors de l'un, il n'y aurait pas de vie. Je suis et vis. En tant que j'existe, je dois participer de l'un ; en tant que je désire n'y réussir qu'en partie, je ne dois pas l'épuiser immédiatement ni jamais. Donc l'un comporte la multiplicité du degré, comme tout autre ; et,

¹ Ces pensées sont extraites de Cahiers Intimes inédits, écrits entre le 1er mars 1931 et le 17 septembre 1932. Ces Cahiers sont faits d'une suite de « pensées » datées, numérotées, distinctes les unes des autres, de sorte que les extraits qui suivent n'exigent pas d'autre contexte que la philosophie du Devoir. Ces « pensées », comme prélude aux autres écrits de ce livre, sont les fragments d'une théologie idéaliste sur le point de se convertir en un spiritualisme axiologique. (Note de l'éditeur.)

puisque l'un d'un moi est le seul à permettre une multiplicité en soi, l'un suprême est une personne et doit être appelé Dieu.

[10]

17 mars 1931.

On retrouve l'infini dans l'expérience quand on y retrouve la singularité : cette table-ci à cet instant, c'est tout l'univers, non seulement en ce qu'il est, mais dans le dynamisme profond qui le soutient et dont les lois expriment des aspects. Il faut ajouter que la singularité réelle ne nous est accessible que par un épluchage, car nous ne pouvons en avoir que l'idée et quelque connaissance ; en outre ce serait encore céder à l'abstraction que la poser à part de l'éternité.

20 mars 1931.

- Que rien ne puisse être compris que par l'idée d'infini, c'est une nouvelle preuve de l'existence de Dieu. Si Dieu est, c'est lui qui doit faire tout comprendre. À ajouter à la preuve par la contradiction et à la preuve par la stérilité de l'un objectif.

25 mars 1931.

- J'appelle *un inférieur*, l'unité d'identité ; *un supérieur* l'unité de finalité ; *un suprême* l'unité subjective, le moi absolu. Mais il faut établir contre Bradley que l'un suprême ne se réduit pas à l'un supérieur. - Cela peut-il s'établir ? Sans doute pas sans le concours de la volonté morale. La philosophie de Bradley est en effet inquiétante en ce que la moralité y est réduite à une apparence comme les autres qui doit être engloutie et transfigurée (*swallowed up*) dans l'Absolu. N'est-ce pas mettre la moralité et l'immoralité sur le même plan et en somme les renvoyer dos à dos ?

[11]

31 mars 1931.

- S'il y a une unité du monde, la seule question est de chercher si cette unité est subjective ou objective. En pensant qu'on ne peut dire autre chose de l'Absolu sinon qu'il est un, Bradley, déclare le problème insoluble mais si l'on affirme le moins en décidant qu'on ne peut savoir le plus (quand du moins l'un et l'autre font deux), on se comporte comme si le réel, c'était le moins et rien que le moins.

En outre il y a déjà un objectif, l'idée phénoménale de un, se rapportant au premier élément du multiple. Ce n'est pas cette unité là qui est l'absolu puisque ce n'est qu'un phénomène parmi les autres. Si l'absolu ne peut être l'un objectif, il doit être l'un subjectif.

En tout cas il est la réalité la plus haute. Mais comme la conscience ne peut connaître de réalité plus haute qu'elle-même, qu'elle fasse comme elle voudra, emploie un vocabulaire ou l'autre, elle ne peut concevoir l'un absolu que comme un subjectif. L'idéalisme absolu c'est l'absolu idéalisé. Il équivaut donc à l'affirmation de l'existence de Dieu.

En effet l'absolu comporte avec le relatif une opposition sans pareille. Car il en est inséparable sans lui être corrélatif puisqu'il ne serait que relativement s'il était en relation avec lui. Autrement dit l'absolu doit conférer l'être aux relations mais non l'inverse et celles-ci ne peuvent que l'affecter. C'est la définition même de la conscience où les relations constituent l'objet, où le moi indispensable pour qu'elles soient est affecté par elles. Si en effet le moi était un terme de l'enchaînement des relations, il serait objet et non sujet.

Enfin, si Bradley a raison et que tout soit englouti et transfiguré (*swallowed up*) dans l'absolu, la moralité ne [12] mérite plus le primat qu'elle requiert. Comme l'immoralité, et toutes les apparences, elle est un ingrédient, à traiter comme les autres. Cela ne me paraît vrai que de la morale et Bradley l'a confondue avec la moralité parce qu'en logicien, il a méconnu le sujet devant l'objet.

L'agnosticisme est vrai pour autant que la contradiction est donnée mais la foi morale consiste à ne lui conférer qu'une vérité subordonnée. Il exige donc que l'identification de la conscience particulière et de la conscience universelle soit commencée dès maintenant. Ce qui suppose une conscience universelle.

2 avril 1931.

- L'idéal de toute conscience est Dieu tel qu'il est pour soi. C'est l'absolu. Mais si Dieu s'est diffracté en consciences particulières, la liberté de celles-ci fait apparaître pour lui un objet. En conséquence de cet objet, Dieu devient par nous, de Dieu tel qu'il est pour soi, Dieu tel qu'il est pour nous, puisqu'il nous devient comparable en tant qu'il est lié au monde et Dieu tel qu'il serait pour soi devient un idéal pour Dieu tel qu'il est pour nous. Mais comme il ne peut cesser d'être Dieu, le je de Dieu est ambigu entre sa nature d'absolu, et sa nature de Dieu personnel, comme le nôtre entre le moi divin et le moi particulier.

 Tout cela a sa raison dans la nature du fait de conscience.

 La conscience est.

7 avril.

- Faire rendre tout ce qu'elle contient à l'idée que Dieu est en crise. C'est la vérité de l'athéisme. Mais si [13] Dieu ne s'était pas mis volontairement en crise, nous ne serions pas.

- Idée profonde du P. Laberthonnière, que « l'orthodoxie dans les esprits c'est un idéal qui n'est pas atteint... puisque ni en nous ni autour de nous la vérité n'est assez explicite pour informer pleinement les esprits ». - Il n'y a que Dieu qui puisse être orthodoxe.

9 avril.

- Dieu est du parti de la liberté, et l'autorité n'émane légitimement de lui qu'en tant qu'elle est une expression de la liberté morale.

- Des doctrines qui s'opposent à propos du principe de la réalité chacune doit y trouver sa raison d'être affirmée. Ce sont :

1° *L'agnosticisme* : la nature absolue de la réalité est inconnaissable. C'est vrai d'abord en ce qu'il doit toujours y avoir de l'inconnu en Dieu ; et même Dieu pour soi, Dieu sujet doit nous échapper, puisque c'est déjà vrai de toute conscience subordonnée. C'est ici le lieu de répéter que l'infinisme de l'être entraîne le relativisme de la conscience particulière.

2° *L'athéisme* : il n'y a pas de Dieu. En effet absence de Dieu. La conscience particulière, si elle se cantonne dans ses limites ne peut trouver Dieu, car elle ne trouve qu'elle-même et même ne se trouve que comme un produit. Il n'y a pas de Dieu pour qui ne veut pas qu'il y en ait. L'athée est un partisan du sacrifice absolu. Il se sacrifie absolument. C'est un suicide.

3° *Le théisme*, qui est un déisme affectif : il y a une personne divine. En effet après fractionnement Dieu devient une personne parmi d'autres. On peut l'appeler le personalisme.

[14]

4° *Le finitisme personaliste* de W. James. Met en évidence la limitation que Dieu subit après fractionnement par l'initiative et l'aveuglement relatif des autres consciences.

5° *Le polythéisme*. Exprime l'intériorité de Dieu par rapport à toutes les autres consciences.

6° *L'absolutisme impersonnel* par exemple de Bradley : l'un dont on ne peut rien dire sinon qu'il est. C'est Dieu pour soi, Dieu-sujet, mais il faut le montrer.

10 avril.

- Deux mouvements dans la conscience de l'athée d'abord il ne croirait à Dieu que s'il le saisissait, c'est-à-dire s'il était Dieu lui-même ; puis ne l'étant pas, il se nie en se refusant de participer à l'infinité divine. Il est victime de l'abstraction deux fois : il tire l'idéalisme jusqu'au bout dans le sens du moi absolu, puis jusqu'à l'autre bout dans le sens du moi onirique. Il échoue dans l'usurpation et au lieu de se convertir, il se punit de son échec par le suicide.

- L'être, en tant que tout, n'est pas pour moi ou pour n'importe quelle autre conscience finie, particulière, car ma connaissance de l'univers est misérablement restreinte. Être pour soi, c'est se connaître et s'il y a une limitation de cette connaissance, l'être n'est pas entièrement pour soi. Il faut donc si l'idéalisme est vrai, que l'être en tant que tout soit pour soi, soit une personne, donc que Dieu existe. L'idéalisme ne se laisse pas mitiger. Il faut l'accepter tout entier ou pas, quitte après l'avoir accepté, à le dégrader à notre taille.

[15]

11 avril.

- On ne sait trop ce que fait Hamelin. Ce n'est pas la théorie de la conscience divine car celle-ci ne permet plus la distinction d'éléments principaux. Elle doit être intériorité parfaite (Dieu pour soi). Dieu n'a pas besoin de s'épeler. Ce n'est pas la théorie de la nôtre qui est troublée par la contingence. L'Essai n'est donc qu'un modèle offert par la conscience divine à la nôtre. Une révélation à la manière chrétienne, mais par Hamelin et pour métaphysicien.

- Sans l'un absolu, Dieu, n'ayant pas d'idéal, ne créerait pas, ne serait pas vivant ; mais sans Dieu qui se le propose et qu'il exprime cet absolu serait fictif. En somme la contradiction oppose les consciences particulières et Dieu entre l'un inférieur qui est le devoir et l'un supérieur qui est l'absolu.

13 avril.

- Il y a deux consciences qui ne doutent pas, Dieu et le fou.

15 avril.

- L'expérience du bonheur est la théologie expérimentale.

18 avril.

- Révélation. Aucune révélation n'est qu'une demi-révélation. Elle est un mixte d'esprit et de matière. En trois sens, :

1° Elle doit exprimer à la fois Dieu qui l'émet et la [16] conscience qui la reçoit. Par conséquent il ne peut se faire qu'il ne s'y mêle de l'insuffisance. Il y aura une évolution dans l'interprétation de cette révélation ; et cette interprétation exprimera aussi la valeur morale de la conscience qui interprétera.

2° Toute révélation doit s'incarner dans une matière pour être transmissible. Elle doit donc y perdre sa pureté spirituelle.

3° Enfin l'esprit ne s'épuise pas dans une de ses manifestations. Par conséquent toute révélation a la limitation d'une expression.

- En tant qu'il se diffracte en nous, pour nous conférer l'existence, Dieu accepte pour lui-même d'entrer en crise. Il en résulte ce caractère dramatique du monde, cette indécision relative de l'avenir, qui n'est après tout que la contrepartie objective de la liberté et de la moralité.

Mardi 21 avril.

- Les formes confessionnelles sont à la volonté religieuse de communion affective avec Dieu ce que les hypothèses scientifiques sont à la volonté scientifique de communier avec Dieu par des techniques et des méthodes.

- Celui qui agit moralement a Dieu pour lui, mais dès qu'il le prétend, il ne l'a plus, car il s'attribue une certitude qui n'appartient qu'à Dieu. C'est pourquoi Dieu est silencieux : il ne pourrait ordonner qu'un acte infiniment concret, mais d'abord cet ordre anéantirait la liberté et par conséquent l'existence de l'individu, si, en outre, - cet ordre devait être complètement inintelligible à celui qui le recevrait, puisque

celui-ci ne peut penser que l'abstrait ou le partiel. Dieu parle, mais par des faits, des expériences.

[17]

Mercredi 22 avril.

- L'idéalisme n'est actuellement et complètement vérifié que pour Dieu ; mais dans cette vérification parfaite il s'anéantit, puisqu'il n'a plus de raison d'être comme doctrine où il n'a plus à être affirmé.

- La découverte philosophique du moi par lui-même est la condition préalable de la découverte de Dieu. Car la découverte du moi, par l'idéalisme personnel, enlève à l'idolâtrie de l'objet. L'idolâtrie consiste à prendre une partie pour le tout, et le principe spirituel du tout.

- Spinoza pense que nous ne connaissons que deux attributs de Dieu, à savoir l'étendue et la pensée. Il n'y a donc rien en nous que la perception ou l'imagination, expressions de l'étendue, et la raison. Si l'on pense que l'étendue intelligible doit se résoudre en vérité, en raison, le but de la vie rationnelle est de dissiper la *confusion*. C'est conforme déjà à la pensée de Descartes, pour qui en somme confusion et esclavage de l'âme par rapport au corps sont termes synonymes. Mais en dissipant la confusion, ce sont la qualité et le sentiment que l'on dissipe. Ce qu'on a aimé dans Bergson, c'est qu'il les sauvait. C'est ce que Delbos appelle « dispositions subjectives ».

Mais en professant que la confusion doit être dissipée, on la traite comme une illusion, qui doit se résoudre dans un pur néant. Le néant est ici comme partout une disqualification morale. Convertissons le néant en infini : celui-ci porte la confusion, elle est confuse, non en ce qu'elle masque un trou, mais en ce que notre conscience finie ne peut déployer sa richesse. Ici encore l'idée de Dieu sauve la réalité de la qualité : vérification réelle.

- Il ne suffit pas de montrer des preuves de l'existence de Dieu, il faut montrer en quoi il est bon d'y croire.

[18]

Vendredi 24 avril.

- Le personalisme de Dieu est logiquement avant l'impersonnalisme : c'est le personalisme nié. Une fois que le personalisme a été posé, il ne peut plus être retiré. Mais nous craignons que le nom de personne ne réduise Dieu à nos limitations et nous nions par l'impersonnalisme, non ce que notre personnalité met de positif dans la personnalité, mais ce qu'elle y met de négatif. Autrement dit, au lieu de nier la personnalité, divine, nous la portons au suprême degré. Un impersonnaliste est infiniment personaliste. Conversion du néant dans l'infini.

Pour moi la principale preuve de l'existence de Dieu est la joie que j'éprouve à penser que Dieu existe.

Samedi 25 avril.

Le silence de Dieu. Dieu ne parle pas : 1° parce que parler, c'est commencer à se matérialiser ; 2° parce que toute parole est un événement sensible, dont la circonscription objective correspond (et elle la représente dans l'espace) à l'abstraction de l'idée exprimée : ce caractère de partialité la rend inadéquate à l'infinité divine ; 3° parce qu'il ne serait pas compris, puisqu'il devrait, pour que la vérité lui soit adéquate, exprimer une idée infiniment singulière, dont la compréhension serait toujours trop compliquée pour une conscience finie et la déborderait infiniment. Il serait donc inintelligible ; 4° parce que par suite ses paroles seraient équivalentes aux événements réels et qu'elles n'auraient que cet effet de dispenser les consciences particulières de vivre ; 5° parce que, si enfin on observe qu'il pourrait simplifier son discours, sans compter qu'il s'humaniserait d'une [19] manière qui le dégraderait, il reste à répondre, que les événements, dans la mesure où ils nous portent au bien, sont équivalents à des paroles, et qu'ils ne dégradent pas Dieu, puisqu'il ne sont divins qu'à raison de l'infinité

qu'ils enveloppent et restent humains par la limitation que nous leur imposons.

La subjectivité divine, c'est l'infinité. Quand on s'étonne qu'il ne se comporte pas comme le ferait un homme, c'est qu'on lui attribue la limitation humaine. Il n'en résulte pas qu'on puisse le croire capable de monstruosité sous le prétexte qu'elles répugnent à notre nature ; car ce que nous devons nier de lui, ce sont seulement nos négations, et on les lui attribuerait, en en faisant par exemple un bourreau. En lui raison et infinité coïncident. *Il n'y a donc que la moralité pour l'exprimer et celle-ci exclut que l'homme doive être déterminé du dehors.* Toute détermination du dehors est une détermination partielle et par conséquent matérielle, non divine.

- À ceux qui s'étonnent qu'on puisse parler de Dieu et de ses volontés, il suffit de répondre qu'affirmer la vérité d'une proposition et la valeur morale d'un acte, c'est en faire tout autant ; et que personne ne peut vivre sans le faire cent fois par jour.

La méthode du bonheur est donc en définitive d'extraire de chacun des petits succès que nous pouvons remporter, tout ce qu'ils contiennent de promesses particulières et de moyen de confiance dans l'Absolu. Il faut presser tout succès comme une éponge.

- Ce qu'on dit contre la personnalité divine vaut contre la personnalité humaine : leurs causes sont liées. C'est par la même abstraction que la science est athée et qu'elle est « anégoïste », impersonnelle toujours.

De même la sublimité du moi correspond à l'impossibilité morale de confondre Dieu avec aucune des déterminations [20] objectives. Personne n'a le droit d'attribuer aucune autre volonté à Dieu que le devoir universel.

Dimanche 26 avril.

- Chaque état, chaque moment du monde est parfait et comme tel exprime Dieu ; mais la perfection, concept formel, objectif, n'appartient pas à Dieu, qui est plus-que-parfait. L'infinité au contraire ap-

partient au sujet et ne peut jamais être dans l'objet que le reflet, l'expression du sujet.

Si chaque état du monde ne nous apparaît pas avec sa perfection, c'est qu'il faut être actuellement infini pour voir la perfection de ce qui procède de l'infini. Mais nous trouvons dans les choses particulières des échantillons de perfection.

Lundi 27 avril.

- Il est essentiel à ma pensée de maintenir au centre de toute vie intellectuelle et pratique l'idée de sa communion avec l'Absolu.

La valeur, c'est l'un refusé à la contradiction, qui n'en offre que la promesse dans le devoir. Sans l'un, tout s'émiette à l'infini pour se dissoudre dans le vide, dans l'espace pur.

Mercredi 29 avril.

- Quand le moi particulier affirme l'existence de Dieu, il affirme sa propre éternité.

[21]

Jeudi 30 avril.

- Encore une fois, l'Absolu imprédictible c'est le sujet, en tant qu'au cœur de Dieu, il est infini.

Vendredi 1er mai.

- Il est essentiel que la philosophie ne reste pas en deçà et n'aille pas au delà de son but. Elle ne peut faire la philosophie de Dieu car il faudrait être Dieu pour la faire ; elle ne doit pas faire la philosophie de l'homme séparé de l'Absolu, car ce serait supprimer la valeur, à commencer par la vérité, indispensable à la philosophie. Comme la conscience claire, la philosophie se porte où il y a à débattre, aux confins, dans l'actualité. C'est pourquoi elle est essentiellement morale :

par le souci de ne pas rompre le lien avec l'Absolu ;
par le souci de ne pas se séparer du sujet ;
enfin par celui de se maintenir dans l'actualité claire.

La morale, en effet, c'est un commandement d'action, qui est fondé en tant que l'Absolu serait mort s'il n'était pas créateur : éternité éruptive. L'éternel s'égrène indéfiniment dans le temps.

- L'ontologie intellectualiste classique substituait la philosophie de Dieu à celle de l'homme. Le kantisme a inauguré la philosophie de l'humanité. Il faut faire celle du rapport de l'homme à Dieu.

Samedi 2 mai.

- Ma philosophie a trois centres : le devoir, le moi et Dieu, sujet divin ; *tous trois doivent venir concourir dans le bonheur*. La philosophie doit partir de l'actualité [22] et revenir à l'actualité. Pour avoir un point de départ, il faut qu'il y ait un point tel qu'on ne puisse partir d'un autre. Ce qui nous arrache à tout autre chose pour nous contraindre d'en partir, ce qui nous impose indiscutablement sa nature, c'est la souffrance : la souffrance est donc l'actualité de départ. Ce qui est tel au contraire que nous ne demandons pas autre chose, c'est le bonheur. Le bonheur est l'actualité d'arrivée. Toute pensée s'enferme entre la souffrance et le bonheur. Le bonheur est *transpersonnel*. Son principe est le devoir. C'est ce caractère transpersonnel du devoir qui fait son caractère catégorique.

- La communion avec Dieu dans la religion : la grâce ; dans l'art, l'inspiration ; dans la science, l'évidence ; dans la morale, la joie de vivre. Dans chacune de ces expériences celui qui la possède ne doute ni qu'il ne la possède, ni qu'il n'ait atteint l'objectivité. Mais le doute demeure en ce que ce succès dynamique reste partiel.

Lundi 4 mai.

- Notre idée de Dieu doit s'élever avec notre connaissance de Dieu. Notre idée de Dieu est un compromis entre Dieu et la limitation de la connaissance humaine, De même toute invention est un compromis entre l'unité absolue et les conditions dans lesquelles nous l'appréhendons. Mais par rapport à invention, compromis est un terme négatif.

Mercredi 6 mai.

- Si Dieu existe, toute intelligence, tout bonheur doit nous arriver par l'idée de l'infini. Il est essentiel de marquer que les preuves *réelles* en toute matière ne sont pas [23] celles qui aboutissent à des conclusions théoriques, mais à des actes réussis. La probation de l'existence de Dieu, dont la démonstration n'est que l'approche, l'introduction, le constituant intellectuel, c'est l'accès croissant au bonheur par la médiation des expressions de Dieu.

Mercredi 20 mai.

- Dieu se révèle à la conscience particulière par la nature même de la conscience particulière ; mais cette nature est liberté.

Jeudi 21 mai.

- Parmi les psychologues, sentiment vif de l'hétérogénéité d'eux à moi. Je serais évidemment mieux à ma place parmi des esprits religieux. Tous les émotifs-secondaires finissent par se réfugier en Dieu. Des sanguins sont peut-être satisfaits par les succès temporels et sociaux, argent, honneurs, succès sociaux. Pour un émotif-secondaire, le social, ce n'est que de l'humain et encore de l'humain inférieur, banalisé, dégradé. Aucun d'eux ne peut avoir le sentiment qu'il réussit, car tous mettent très haut leurs ambitions et ce qu'ils obtiennent et font ne peut que leur paraître trop peu par rapport à ce qu'ils désirent et voudraient faire et recevoir : ils doivent donc transporter avec eux le sentiment invincible de l'échec. C'est ce qu'ont vérifié les vies de

Pascal, Malebranche, Maine de Biran et même Descartes. Des sceptiques en conclurent que leur exigence de Dieu n'est donc que l'expression de leur caractère : mais que les caractères les plus puissants éprouvent cette exigence, cela est déjà un argument pour l'existence de Dieu et tout succès qu'eux et d'autres hommes ont obtenus suffit à vérifier [24] que Dieu est. La noblesse de l'homme n'est possible que par la valeur de l'Être.

- Nous sommes en face du bien et du mal. Le bien, c'est-à-dire la vérité, l'ordre, la beauté, le bonheur vérifient Dieu. S'ils étaient seuls, son existence serait sans conteste. Mais les erreurs, les guerres, les difformités, le malheur sont avec eux dans l'expérience. Est-ce le bien qui exprime le sens du monde et les maux ne sont-ils par rapport à lui que des accidents superficiels et provisoires ? Ou, au contraire, le mal exprime-t-il la véritable nature des choses et le bien, la finalité, notre existence ne sont-ils que de fragiles hasards ?

À cette question, il faut, me semble-t-il, répondre :

1° le positif, l'être sont métaphysiquement : premiers par rapport au négatif, au non-être ; car si le non-être avait été premier, rien n'en eût pu sortir, tandis que si l'être est progressif, il est à chaque instant limité et le non-être exprime cette limitation ;

2° être et non-être ne peuvent coexister que par la conscience ; mais inversement la conscience ne serait et ne pourrait pas être s'il n'y avait aussi le non-être et par suite le mal ; mais ce mal ne doit rien pouvoir absolument contre la conscience puisqu'il est lié à son existence ; et la valeur absolue de la conscience, c'est sous une forme supérieure, le primat de l'être ;

3° avec la conscience apparaît dans le monde la moralité. Pour qu'elle soit et pour qu'elle l'emporte sur le mal, le mal doit apparaître comme le repoussoir du bien. Dieu nous invite à collaborer avec lui.

Donc si le bien est premier, c'est-à-dire si Dieu existe, on peut expliquer le mal, mais si le mal était premier, on ne pourrait expliquer le bien. Je peux prier Dieu, c'est-à-dire me réjouir en lui.

[25]

Vendredi 22 mai.

- Maine de Biran a vu le plus nettement possible le dilemme : Dieu ou le corps : « Toujours le même doute sur cette question première, d'où dépend toute notre connaissance de l'homme : dans les dispositions et affections qui ne sont pas au pouvoir de l'action de la volonté, qu'est-ce qui vient du corps organique ou des variations spontanées du principe et du jeu de la vie ? Qu'est-ce qui vient d'une force supérieure et étrangère, qui peut diriger notre force propre de pensée et de volonté, l'exciter, l'élever quelquefois au dessus d'elle-même, la nourrir d'idées et de sentiments, qui n'ont plus de rapport avec les sensations et les choses environnantes ? » (*Journal intime*, éd. de la Valette-Monbrun, t. II, p. 254). Mais sur ce dilemme, il reste toujours indécis parce qu'il n'a pas pris une conscience assez nette du caractère idéal, relatif de l'objet en opposition avec le caractère réel, absolu du sujet. Le corps est défini objectivement. Explication expliquée. Suffisante ? Non. Car ces déterminations objectives spécifient l'esprit pur, qui ne fait qu'un avec Dieu. C'est donc évidemment de Dieu que nous vient tout ce qu'il y a de positif, de valeur, de confiance dans toutes nos expériences. Orientation vers un au-delà infini et indéfiniment nouveau. De cet au-delà le sceptique fait un néant : mais il anéantit alors la valeur, avec tout ce qu'elle enveloppe de référence à l'absolu. Maine de Biran a été victime de sa conscience analytique : celle-ci en définissant des objets les rend justiciables du corps. Mais il y a toujours inadéquation des définitions abstraites à la réalité absolue de l'esprit. Dans le bonheur notre esprit s'identifie à l'esprit ; mais nous ne pouvons penser comment, puisque la pensée objective n'atteint que du concept.

- Prouver l'existence de Dieu, c'est commencer à se [26] porter vers lui. Quand on discute de l'existence de Dieu, on parle comme si celle-ci devait s'imposer à nous sans notre participation. Cela encore est un idéal, comme tel limite de la pensée. Il y a le même orgueil métaphysique dans le solipsisme, où le moi se croit capable de tout faire,

et dans l'objectivisme, où il n'a qu'à recevoir. Si l'on songe que, dans le solipsisme, ce pouvoir de tout faire doit obtenir immédiatement satisfaction : il n'y a plus de différence entre tout faire et tout recevoir. Les deux limites coïncident.

Samedi 23 mai.

- La religion est l'ensemble des moyens par lesquels l'esprit concilie le contenu de la conscience à la théologie. Sa portée va jusqu'où va l'idée de Dieu ; mais l'idée de Dieu n'est pas Dieu.

- La mort ou le néant de conscience est la raison de craindre pour soi ; mais dans cette crainte pour soi, le je forme l'idée de lui-même. En acquérant l'idée de soi, il prend immédiatement conscience de l'inadéquation de tout moi au je, et par suite reconnaît Dieu au cœur de lui-même. La mort est donc indispensable à la connaissance de soi et de l'idéal de soi, Dieu.

- Je n'ai commencé à rendre une valeur à l'idée de Dieu qu'après avoir admis la réalité du moi et l'intériorité de tout objet par rapport à lui. En effet jusque là je circonscrivais plus ou moins étroitement le moi dans les confins d'une conscience s'arrêtant au cerveau et l'excluant, puis dans les limites de mon épiderme, au plus dans le territoire battu par mon action. Donc l'homme fait Dieu à son image, mais quand il s'est préalablement fait à l'image de Dieu.

Il faut donc pour convertir quelqu'un à l'idéalisme [27] l'amener à faire sauter cette barrière idéale que le sens commun met entre le moi et le monde. Il faut mettre la lune vue dans le moi ; et montrer que cette lune vue enveloppe le monde tout entier.

- La vérité relative du solipsisme est un grand argument pour l'existence de Dieu. Sans elle, contradiction absolue. Car, d'une part, il est vrai que nous ne pouvons pas sortir de nous-même, de l'autre il est vrai que nous sommes limités et ne pouvons accaparer l'être entier. Seule issue : l'intériorité universelle de Dieu à nous-même. Chacun de nous est limité en Dieu.

- Pour s'avancer vers l'absolu, il ne faut pas le chercher en dehors des phénomènes, mais à travers eux. Le soleil derrière la verrière.

Mercredi 27 mai.

- Bradley a été dupe de l'abstraction du théorique. Son langage même prouve qu'il a réalisé des abstraits : par exemple « Deity », au lieu de « Dieu ». Mais qu'est-ce que peut être une divinité qui ne se connaîtrait pas ?

Dimanche 31 mai.

- L'existence de Dieu, c'est l'absence de l'infini, pour nous. Nous ne pouvons rien comprendre que par lui et il nous manque.

[28]

[29]

La découverte de Dieu

Chapitre II

Sujet et personne

I

[Retour à la table des matières](#)

On pourrait soutenir sans paradoxe que, dans toute l'histoire de la pensée humaine, ceux des philosophes qui ne se sont pas expressément proposé pour idéal suprême la connaissance de l'objet intelligible ont fait figure d'opposants et de suspects. Cette prédilection ordinaire de la philosophie ne fait au reste qu'y prolonger un parti-pris qui se retrouve dans tous les modes de l'activité humaine. Il suffit d'une description sommaire pour en reconnaître les mobiles profonds et universels.

Comme en tout ce que nous faisons, ceux-ci se laissent répartir en deux groupes. Les uns, qu'on peut tenir pour moralement inférieurs, même si on les croit enracinés dans ce que notre nature congénitale comporte de plus instinctif, sont des mobiles négatifs ; ils tendent à écarter une pression ou une menace ; ils repoussent ; leur essence émotionnelle est la répugnance, l'aversion. Les autres échappent à tout ce que la peur met de disgracieux dans ce qu'elle produit. Ce sont des mobiles positifs, à essence d'amour, qui nous portent, ou objectivement vers un bien, ou intimement vers une joie, mais plus haut que tout

[30] bien ou toute joie, vers la valeur, dont biens et joies ne sont que le rayonnement. Quand nous éprouvons le charme de ces puissances ravissantes, nous ressentons aussi notre faiblesse, car nous mesurons combien notre nature attiédit l'ardeur que, pour notre bonheur et notre bienfaisance, elles devraient nous inspirer.

Mobiles d'aversion et d'attrait, répugnances et espérances se composent dans la propension de l'homme à l'objectivisme. L'objet en tant que l'esprit cherche à le penser, c'est essentiellement la nécessité logique. Même si, après la critique de la conception analytique du jugement, on se refuse à la réduire à l'identité pure, il reste vrai qu'elle est l'unité qui conditionne l'intériorité, la participation mutuelle des termes qu'elle relie, comme l'un arithmétique est l'élément commun et génétique de tous les nombres. Dans les choses, elle fait leur cohésion ; dans les sociétés, leur solidarité élastique ; partout, ce qu'il y a de solidité, donnant un fond à la contingence.

1° Le premier avantage de la solidité, c'est de promettre un apaisement sans duperie à toutes les craintes qui s'entremêlent dans nos besoins de sécurité. On parle souvent de l'homme en montrant ou en impliquant que sa vie ne se comprend jamais que si l'on y reconnaît une aspiration infinie. C'est indiscutablement vrai, mais ce n'est que la moitié de la vérité, car ce n'est pas assez de comprendre le positif, il faut s'expliquer aussi pourquoi cette positivité comporte des limites, des retards, demande du temps, pourquoi cette aspiration ne se rassasie pas, est contrariée. Elle se reconnaît même au cœur de la détresse, puisque, sans l'exigence intérieure, la misère, faute d'être reconnue, ne serait pas misérable ; il n'en est pas moins vrai que l'aspiration y est déçue, trahie, démentie par l'échec qui est l'occasion de la dépression mentale. Par la [31] médiation émotionnelle de l'accident, la spontanéité, en elle-même heureuse et confiante, se dégrade et se diffracte en douleurs et en répulsions, en défiances et en méfiance : le moi se met sur la défensive.

Au sein de cette atmosphère asphyxiante, la sécurité semble devenir la seule valeur. Souffrant du doute, qui, nous faisant perdre du temps dans l'urgence, nous empêche d'affirmer et d'agir, précisément au moment où ce nous serait le plus utile, et par suite nous met à la

merci des choses et des hommes, souffrant de l'incohérence, qui nous condamne à nier et détruire le lendemain ce que nous avons dit et fait la veille, de l'imprévision, qui nous prive des ressources de l'action par l'ignorance de ses effets, et de la déception, que l'imprévoyance entraîne, nous en venons à oublier toutes les autres valeurs au profit de la vérité, fille de la nécessité, sans laquelle toute valeur manque des conditions objectives de son actualisation. On peut appeler *validité* cette valeur-minimum, faute de laquelle aucune autre valeur ne peut se condenser de rêve en possession présente et en puissance disponible. Sous l'influence de la peur, la recherche de la validité, de ce qui est capable de nous porter sans que nous ayons à faire effort, se substitue insensiblement à l'amour des autres valeurs qu'elle a pour destination de médiatiser, comme il arrive à ces avarés vieilliss, dont la sensibilité, par l'effet d'une méfiance invétérée, meurt dans la manie de collectionner des objets, monnayés ou non, comme il advient aussi à l'humanité, présentement menacée de perdre son âme dans le service du machinisme.

Ce n'est pas en effet de notre temps que cette dégradation de la visée de valeur dans la poursuite exclusive de ce qui est intellectuellement et pratiquement utile peut être considérée comme un mal exceptionnel. En faisant de [32] la technique l'armature de l'humanité et de l'histoire, au point que, par rapport à elle, tout ce qu'il y a d'intellectuel et de spirituel dans l'homme ne serait plus qu'épiphénomène, le marxisme est vrai comme symptôme, parce qu'il exprime cette adoration de l'objet fait idole, qui distingue une société s'asservissant à la science sans la critiquer. Il n'en reçoit que la vérité d'une image virtuelle. Car d'abord il se discrédite lui-même comme doctrine, si une doctrine n'est jamais rien de plus qu'un élément d'une superstructure onirique de la matière ; en outre il compromet la création spirituelle qui procède éternellement de la confiance dans la priorité de l'esprit par rapport à l'objet.

Encore reste-t-il, et restera-t-il toujours vrai, que la conscience humaine en tant que finie, si elle vise éternellement au delà de la nature, ne peut rien obtenir que par sa permission. Nous nous sentons vivre sous la menace, lointaine ou urgente, de son hostilité, qui finira par nous tuer. Plus elle est instante, plus brutalement elle nous arrache

l'aveu que la sécurité est une valeur. Aussi l'objectivisme, qui conseille de découvrir et d'appliquer les lois, se présente-t-il toujours aux hommes comme une condition, sinon de salut, du moins de sauvetage. La conscience humaine oscille entre le tourment, origine du désespoir violent et explosif, et l'ennui, matrice du dégoût de vivre. La réduction de la conscience à la nature serait un assoupissement sans réveil ; mais le tourment nous fait désirer le sommeil, au cours duquel l'objet règne sans que notre volonté le gouverne. Avant que nous nous résignions à abdiquer en lui, la théorie, même quand elle n'est pas encore imprimée par ses applications dans la perception, apaise les mouvements trop violents de notre sensibilité. Spinoza a posé le principe que les passions étaient réductibles à une géométrie pour amortir [33] les oscillations de la *fluctuatio animi* et s'élever au-dessus de l'*humilitas*.

Si en effet l'idée de l'objet n'était susceptible d'accrocher quelque intérêt du moi, celui-ci ne disposerait jamais de l'énergie nécessaire pour le penser. Une fois que le péril nous a rendu l'objectivisme précieux, il ne nous est que trop facile d'user de l'universalisation abstraite, qui extrapole sans vérifier pas à pas la portée du principe généralisé, pour~ réduire à l'objet le contenu de l'expérience. Le moi se forge ainsi le mythe transcendantal d'un ordre, par lequel il n'aurait plus qu'à se laisser véhiculer comme dans un sleeping-car. En chaque perturbation de notre conscience, l'objectivité nous promet la restauration d'un équilibre éternel, qu'on suppose avoir été troublé, comme si la possibilité même de ce trouble ne supposait pas aussi autre chose, comme si la contingence et la liberté n'étaient pas appelées nécessairement par la nécessité.

2° Si ce mythe de la systémativité parfaite, de la détermination complète est condamné à n'inspirer jamais que des applications partielles, il n'en suit pas que sa possession idéale, sous réserve des déceptions qu'il doit amener si on se livre à lui passionnellement, ne soit pas un bien pour la conscience finie. C'est un bien esthétique, dont il faut jouir comme de toutes les œuvres de l'art, en sachant que ce n'est pas arrivé. Non seulement l'objectivité nous fournit, soit dans les choses de la perception, soit dans les lois de l'intelligence théorique, des instruments qui permettent toujours à notre volonté de pas-

ser quelque part de l'impuissance à la puissance ; non seulement, en soutenant les identités communes aux hommes, elle leur permet de communiquer et de coopérer ; mais encore elle séduit l'intimité émotionnelle du moi en proposant à [34] l'imagination l'idéal d'une beauté cosmique qui ne laisserait rien en dehors d'elle. Par là elle sollicite et satisfait des besoins d'admiration. Le mal est toujours au point de rencontre d'un désordre entre les choses et les idées, et de l'attention, souvent trop complaisante, du sujet. En nous invitant à concevoir, malgré les démentis de l'expérience, une réalité qui ne serait qu'ordre et harmonie, l'objectivisme change en jouissance intellectuelle la paix qu'il nous a permis d'atteindre en nous donnant la sécurité.

Malheureusement il faudra avouer bientôt, sous la pression de la souffrance, que cet ordre n'est qu'un idéal, dont la réalisation est et doit rester contradictoire à la condition de la conscience finie. Car, pour appréhender la beauté totale du monde, l'homme devrait dominer tout l'objet. comme ce serait le dépasser, le déborder, il échapperait à sa limitation. Aussi est-il destiné à rester à la fois intérieur et extérieur à la nature : engagé dans le monde en tant qu'il est toujours situé quelque part, emprisonné par sa situation, défini par un passé ; et maître du monde, mais abstraitement, en tant qu'il le conçoit, l'embrasse, s'y situe. C'est ainsi que le présent du même coup nous attache à un instant qui nous exclut des autres et, en nous invitant à opposer en lui-même le passé et l'avenir, les met sous notre prise.

II

L'objet vient de nous apparaître avec son ambiguïté essentielle. D'une part il s'impose à nous comme objet de connaissance, comme nature ; comme tel il est censé antérieur à l'esprit, indépendant de lui, à découvrir par une rétrospection analytique. D'autre part il s'offre [35] comme objet à réaliser, comme idéal ; il doit être alors l'œuvre de l'esprit, conçu et accompli par lui, à créer par un mouvement en avant, par une proversion, qui reste formelle tant qu'on demeure dans le domaine de l'éthique. Ainsi le mot *ordre* signifie, tantôt l'unité d'une structure établie, tantôt le contenu intellectuel d'un comman-

dement à exécuter. Cette ambiguïté prouve l'impossibilité de réaliser l'objet en soi comme un être se suffisant à lui-même. Il n'est jamais que la projection théorique ou éthique d'un mouvement, dont l'objectivisme définit la direction, sans que cette direction puisse avoir aucune existence à part de ce mouvement.

Il faut donc que l'objet ait sa raison d'être en dehors de soi. Il la trouve en suggérant l'entrée dans la vie oscillante et contrastée de l'esprit. Si celui-ci n'était jamais sollicité de se mouvoir que suivant une direction, il ne pourrait se distinguer comme existence de cette direction objective ; et de plus il n'y aurait aucune cause, intervenant comme principe de retard, pour l'empêcher de se trouver instantanément porté au terme indiqué par cette direction. La relation de l'objet et du sujet se réduirait à l'objet ; l'unité pure se substituerait à la conscience.

Il n'en est pas ainsi puisque nous sommes conscients ; il n'en peut être ainsi, puisque la conscience est toujours suspendue entre les conditions issues du passé et l'impatience de l'avenir. Incertain de l'objet, l'esprit se réveille à lui-même, avant toute philosophie, dans toutes les hésitations que la pratique lui impose ; par la philosophie, dans la méditation sur le doute. Un médecin est toujours à la fois un savant qui oublie son malade pour commencer la théorie impersonnelle de la maladie, et un thérapeute, même un ami, qui, pressé par l'urgence, doit anticiper sur l'achèvement de la nosologie pour choisir un remède et guérir : il ne peut pas, dans cette situation [36] équivoque, ne pas ressentir profondément sa responsabilité. Il s'y retrouve lui-même. De la même façon la philosophie renvoie du système, qu'elle ne peut jamais qu'ébaucher, à la conscience, dont ce système n'est qu'une expression, moins utile comme signe de la réalité faite ou à faire que comme symbole indispensable à la suggestion mentale.

Revenons donc maintenant, suivant cette invitation, dans l'intimité de nous-même. Dans le secret du moi, l'objet ne se présente plus que sous la forme de quelques données s'offrant à l'attention perceptive et intellectuelle. Toute conscience est en même temps et nécessairement analytique et atmosphérique : elle distingue des événements, mais ceux-ci baignent dans une ambiance, qui, en les embrassant tous, les étreint inégalement. Ici l'élément d'objet est la détermination,

perceptive et intellectuelle, transparente jusqu'où elle est pensée, opaque en tant qu'elle comporte toujours un fond d'inintelligibilité et d'empiricité pure.

Émergeant de l'ambigüité spirituelle, la détermination la reflète ; et d'elle sur l'esprit reviennent deux influences, qui obligent à lui rapporter deux noms. Nous allons d'abord les justifier. Résistante par sa cohésion sans laquelle elle se serait immédiatement dissoute dans la fluidité mentale, arrêtant l'intelligence à proportion de son défaut de transparence, la détermination impose à l'esprit le sentiment de sa limite. Par son hostilité plus ou moins brutale, c'est un absolu négatif. L'esprit se sent relativement nié par elle. L'échec irrémédiable du solipsisme manifeste cette puissance irréfutable de conviction que l'absolu révèle partout où il se montre. Nul moi qui puisse se croire l'esprit total et unique, nul moi qui ne s'oppose un non-moi et ne s'avoue fini. Le pourrait-il si, comme la réflexion rapide sur l'expérience [37] du temps nous amenait tout à l'heure à le pressentir, l'esprit ne se sentait en même temps supérieur à ce non-moi, qu'il doit bien aussi saisir et penser pour pouvoir le mettre en relation, serait-ce en relation d'extériorité, avec le moi ? Appelons *sujet* l'esprit en tant qu'il se sent entravé, barré, gêné, conditionné par la détermination, qui ne perd, pas tout à fait son caractère d'obstacle même quand la théorie, œuvre du loisir, toujours plus ou moins utopique et esthétique, en fait un objet ; nous appellerons au contraire *personne* l'esprit en tant qu'il se reconnaît à la source de la détermination, la comprend, la manie, plus profondément se la donne comme le créateur sa créature. Entre le sujet et la personne, une détermination objective, insulaire ou continentale, n'est plus qu'une médiation, tantôt destinée à servir la motricité intellectuelle et pratique quand elle conduit à quelque autre détermination,, tantôt propre à suggérer une phase de l'atmosphère émotionnelle, quand elle nous aide à éprouver la beauté des choses ou un surcroît de confiance.

Soulignons tout de suite que la différence du sujet et de la personne ne se réduit pas à une différence du moins au plus. Il s'agit ici moins de contenu que d'orientation de valeur ; et ce ne sont pas toujours les consciences les plus riches de connaissances qui sont les plus nobles. Ce qui distingue essentiellement le sujet de la personne, je di-

rai « au pied de la détermination » comme on dit « au pied du mur », c'est l'option que le moi y commence. Ou l'esprit inaugure un glissement, une renonciation, abdique devant la difficulté, ou il adopte l'obstacle comme l'occasion de se spiritualiser plus avant. À faire d'un sujet un objet de pensée, on le change en chose. La personne naît au contraire dans le sursaut par lequel, niant à son tour la détermination qui la niait, elle [38] commence à en faire l'instrument de l'esprit. La métaphysique est la connaissance des commencements.

En manière de contre-épreuve, supposons coupée, non relativement, mais absolument, la relation entre l'Esprit en tant que personne et l'esprit en tant que sujet : l'esprit est condamné à déchoir. Même quand nous n'arrivons pas à jongler avec les déterminations, comme le grand artiste avec les couleurs et les sons, nous éprouvons en nous un élan, qui, par la prétention au moins, commence à nous soulever au-dessus des obstacles. Il fait notre dignité ; mais qu'il perde peu à peu son efficacité et sa puissance, la conscience tombe à cette condition de témoin sans valeur, à laquelle l'épiphénoménisme la réduit. À cette quasi-limite, elle n'est plus guère que le double de l'objet ; et il ne reste qu'à se demander pourquoi l'objet s'est doublé d'une ombre vaine. La limite inférieure de la subjectivité serait la limite inférieure de la sujétion. L'esprit y mourrait. Maintenant portons-nous à l'autre terme, si terme il y a, que la section entre sujet et personne réalise à part du et des sujets. Ce que nous y trouvons, c'est une limite supérieure de la personnalité qu'on peut appeler Dieu-sans-nous, dans lequel on peut bien voir l'esprit triomphant, mais sans percevoir sur quoi il triomphe. Car, devant l'esprit qui ne consentirait, par résignation ou grâce, à se laisser affecter par des objets, dont la détermination ne vienne pas seulement de lui, il n'y aurait rien pour lui donner un contenu. Vide, il serait indiscernable du néant.

Écartons ces fictions, issues de la rupture complète d'un rapport. La conscience est la relation de l'Esprit en tant que premier par rapport à toutes les déterminations, posées ou éventuelles, par conséquent en tant qu'infini positif, et la multiplicité des esprits particuliers, qui doivent être, chacun limité, et tous séparés, sans que ce [39] soit jamais absolument. C'est ce que suppose aussi l'idée de création. Quand le savant invente une théorie, le poète son poème, le héros une

belle action ou un régime social, l'apôtre une structure confessionnelle, l'Infini positif sort de l'indétermination, on dirait mieux de la surdétermination ; mais cette émission, en même temps qu'elle manifeste sa préexistence par rapport à la créature, le réduit, l'abaisse, puisque la quantité d'être de cette œuvre finie ne peut être que misérable par rapport à l'Infinité qui la sécrète. C'est ce que vérifie à tout instant l'expérience sociale. L'inintelligence, le défaut de sympathie, la grossièreté d'une masse de sujets engourdis ou passionnés ralentit et peu à peu use le génie de l'homme inspiré par l'esprit, élu par la valeur ; mais il ne créerait rien si les obstacles mêmes qui l'enserrent ne lui servaient à grossir son élan, comme l'industrie fait un barrage, et même ne contribuaient à lui fournir ces données résistantes, solides, dont il a besoin pour son œuvre. En cette intimité de l'âme où l'œuvre émane de lui, en l'étonnant toujours à demi, celui qui n'était que sujet quand le monde extérieur l'opprimait, participe de la personnalité absolue. L'homme monte vers Dieu ou Dieu descend vers lui. La matière, c'est ce qu'il y a d'aveuglement dans l'esprit.

III

Ce schème sommaire suffit pour autoriser l'appréciation de l'objectivisme. Quand celui-ci se tourne contre la subjectivité pour montrer l'arbitraire de ses intuitions, le désordre de, ses caprices, la cécité et la nocivité de son énergie irréfléchie, pour en faire en définitive la source du mal, il n'a raison qu'en tant qu'il ne considère dans le moi que les aspects par lesquels celui-ci apparaît [40] justement comme l'esclave de la nature. Heureusement tout esprit est toujours mieux qu'un sujet : si fanatique ou si lâche que ce soit un homme, il reste un homme, et si l'on cherchait, non à corriger, mais à anéantir sa subjectivité, on tuerait aussi sa personnalité, car l'une et l'autre sont unies par une contamination, qui se confond avec l'existence. L'idéal d'impersonnalité est une arme à deux tranchants : il peut entraîner la personne à s'épurer de ce qui l'asservit, mais il peut inaugurer le règne de la mort. La loi, où elle médiatise la valeur, vivifie ceux auxquels elle

s'applique ; ailleurs c'est une abstraction homicide ; et elle est toujours plus ou moins l'un et l'autre.

Il convient donc, après avoir reconnu le prix de l'objectivité, de ruiner sa prétendue suffisance. La manière la plus directe consiste à montrer que l'abstraction, qui est l'essence constitutive de toute objectivité offerte et accessible à l'homme, révèle au plus haut point, de façon éclatante, sa subjectivité.

À quoi en effet servirait-il de dégager une loi physique, modèle de précision et de rigueur objectives, une loi juridique, même la plus purement impartiale, si elles n'étaient pas susceptibles de s'appliquer dans les conditions les plus diverses ? Si c'est possible, c'est que chacune des expériences d'où elle a été induite et où elle est appliquée a été ou est dépouillée de sa singularité historique, mutilée de ses relations avec le reste des choses, desséchée et appauvrie. bref objectivée, à peu près comme on se fait un bâton en dépouillant une branche vivante de ses rameaux et de ses feuilles. On a éliminé les différences pourtant solidaires de l'identité, puisque le jugement *A* est *A* lui-même suppose que l'esprit ait distingué les deux *A*, pour en affirmer l'identité, qui n'est jamais que partielle, avant de devenir fictive quand elle est posée absolument. [41] L'abstraction est un moyen commode Pour un esprit fini d'oublier, ou de « mettre entre parenthèses » le reste de l'expérience, mais ce reste reste là ; et l'on s'en apercevra. L'objectivité pure, seule est une passion.

La prétendue universalité d'une loi n'est rien de plus que l'envers de cette abstraction. Elle consiste à attribuer au contenu de l'abstraction le pouvoir suffisant pour engendrer les différences, indépendamment de l'esprit. Dans l'ordre théorique comme dans l'ordre pratique, l'idéal de l'objectivisme est la machine, un système capable de fonctionner sans nous. C'est cet idéal qui se sublimise dans le principe spinoziste que l'idée se suffit et que la notion de volonté n'est qu'une notion confuse. De même la machine, c'est l'esprit absent. Mais tout le monde sait que toute machine doit avoir été inventée par l'esprit, que celui-ci doit lui chercher toujours des aliments et que, laissée à elle-même, elle finit bientôt par s'arrêter, se rouiller, enfin se défaire.

C'est donc parce que l'objectivité manifeste sa dépendance envers la subjectivité qu'il faut la dépasser, au même titre que les autres as-

pects de la subjectivité, considérée à part de son opposé. La philosophie est le portrait de l'esprit ; un bon portrait ne se contente pas de reproduire les traits d'un visage, il y montre l'expression d'une âme. Nous devons nous désobjectiver indéfiniment, mais c'est pour nous personnaliser de plus en plus.

IV

Cette critique de principe vaut pour ses applications. L'idolâtrie de l'objet, sous des formes grossières et raffinées, entraîne trois conséquences fâcheuses, même pernicieuses.

[42]

1° Elle amène à méconnaître que toute pensée et toute action humaine n'entre dans l'existence que par la puissance, l'efficace d'une énergie, qui est plus, autre, que toutes les trajectoires qu'on peut lui assigner. La connaissance ne devient théorique que par un refroidissement intime, qui remplace des entreprises par des plans. La foi s'y détend en curiosité, le génie en ingéniosité. L'exigence spirituelle y est localisée par une situation, qui réduit la visée de l'infini en tir sur une cible déterminée. À l'inverse du « décollage », qui ouvre l'espace à l'aviateur, s'y fait un atterrissage. Le savant, qui est le plus important exemple de la pensée objective, sautille d'une détermination à une autre à la surface de l'objet. Il trouve plutôt qu'il ne cherche. Il en résulte que la surrelation idéo-émotionnelle de l'objet et du sujet se localise dans une relation entre un terme objectif, qui sert de point de départ, par exemple la prémisse matérielle d'une déduction, et un autre, qui sert de point d'arrivée, par exemple la conclusion de cette déduction. Mais cette exigence canalisée qui va animer un raisonnement, une médiation, n'est que l'expression d'une exigence ouverte, l'effluent d'une puissance qui n'est pas esclave de l'objet et qu'il ne faut pas anémier. On peut périr en se laissant glisser au découragement comme en se précipitant dans une catastrophe. De ce que la spontanéité subjective peut être trahie par l'irréflexion et pervertie

par l'égoïsme, il ne résulte pas qu'elle ne soit pas la force motrice de toute réflexion et de toute action. Quand la valeur l'inspire, elle a déposé sa subjectivité pour devenir l'âme harmonieuse et expansive d'une personne ; son énergie n'est plus physique, mais spirituelle, car il n'y a que les forts qui puissent, non seulement survivre, mais être généreux.

2° Non seulement l'objectivisme, s'il lui était possible de supprimer toute subjectivité, tarirait les sources mêmes [43] de la vie, mais il dessert la connaissance en détournant des opérations intimes, qui sont à l'origine de tous les mouvements observables. L'erreur de la psychologie de comportement n'est pas de chercher dans les actes corporels la matière d'une connaissance de l'homme, c'est de ne pas remonter assez avant jusqu'à l'origine intime, jusqu'à la gestation mentale des mouvements visibles, dont le déploiement dans l'espace n'est qu'une trace et une ombre. À vouloir limiter la connaissance à ce qui se passe dans l'objet, on ignore ce qu'il y a d'émotionnel au cœur de toute pensée, même la plus purement abstraite. Car avant les systèmes mathématiques ou les tables de catégories, aussi bien qu'avant la rédaction d'un livre ou d'une constitution, un tumulte secret d'opérations non encore formulées a mûri des mouvements, dont les systèmes théoriques ne seront que des expressions et, on peut dire, la publicité. Qu'on vienne à l'oublier, même la réflexion sur la science en sera faussée, car, au lieu d'une épistémologie, s'efforçant de remonter jusqu'aux sources de l'invention, de manière à respecter l'originalité de l'inventeur, on sera réduit à cette rétrospection objective, qui ne fera que courir après les produits de la science pour les constater.

À plus forte raison, sera-t-on condamné à méconnaître et par suite à affaiblir et contrarier cette intelligence du cœur, aussi précieuse que celle des idées, qui s'exerce dans l'intimité des fonctions émotionnelles de la conscience, Part et la religion. On peut et on doit même penser qu'une intuition n'est qu'un complexe de jugements rapides : on rend ainsi justice à l'intellectualisme. Il ne faut pas en conclure qu'on soit autorisé à en réduire aucune à quelques-uns de ses éléments les plus rudimentaires, comme y amène presque fatalement le glissement vers l'objectivisme. D'un mot on sacrifierait à l'instruction, [44] plus

propre à instituer un conformisme verbal et pratique, qui est condamné à dégénérer dans le formalisme, l'éducation, dont le nom latin, si expressif, rappelle qu'elle consiste à faire sortir du sein d'une âme ce qu'elle recèle de virtualités à déployer, de germes à faire pousser, fleurir et fructifier.

3° Enfin l'objectivisme séparé, que son abstraction contraint à rester toujours misérablement en deçà de son idéal d'universalité complète, doit tristement aboutir à sacrifier la valeur des âmes. Derrière ces actes, ces gestes et ces paroles, qui constituent l'objectivité quand on ne se soucie que de leurs rapports propres, et qui manifestent la subjectivité quand on y réduit celui qui les fait, fermente une masse émotionnelle, qui monte de beaucoup plus bas et est inspirée de beaucoup plus haut que ce monde de déterminations, ou distinctes ou reliées, que la vision sensible ou intellectuelle installe en cercle autour du moi. S'il n'y avait que l'objectivité, l'homme ne posséderait que la valeur marchande d'une chose, que l'on achète et vend, de sorte que l'amour se réduirait à l'échange ; s'il n'y avait que la subjectivité, il ne serait rien de plus qu'un rêve, et l'amour serait illusion. Il ne peut y avoir de valeur absolue que par l'infini et c'est lui qui suscite la personnalité des âmes.

V

Élevons-nous donc maintenant au-dessus de la subjectivité. Négativement une personne se reconnaît au double refus d'abdiquer sa responsabilité dans un ordre tout fait, qu'elle n'aurait pas à maintenir et à améliorer sans cesse, et de se livrer à un individualisme négatif, qui confond la protestation et la revendication avec la [45] liberté créatrice. Positivement la personnalité est idéo-émotionnelle. Partout où l'homme touche à la personnalité, ce qui ne se fait parfois que pendant une heure de sa vie, ce qui peut aussi se renouveler par son effort, partout où il participe de l'Esprit en tant qu'un et infini, les idées, en ce qu'elles ne dépendent pas de lui, mais des autres et de Dieu, versent leurs énergies canalisées dans une action où elles confluent avec

la puissance encore presque indéterminée de ses sentiments. Au cours de cette croissance, l'homme s'épure de sa faiblesse et de ses passions ; mais c'est tout le contraire d'un mouvement par lequel il tomberait dans l'impersonnalité, par lequel il cesserait d'être aimable ; c'est s'élever à une vie divine.

La pensée théorique se meut à travers la relativité. On est invité à en sortir par la relativité même, puisque celle-ci renvoie à l'absolu. À ce moment dialectique on peut encore subir le prestige de la pensée théorique ; mais si l'on s'arrête là, on ne fait toujours qu'objectiver la relation de la relativité à l'absolu. L'absolu auquel on est parvenu y est frappé de relativité par l'effet de sa corrélation avec le relatif ; et puisqu'il est vide de toutes relations pensables, ce n'est qu'un mot, le dernier mot.

- Il ne peut qu'indiquer, comme un doigt tendu, l'absolument Absolu, l'On-ne-sait-quoi-primitif, dont l'essence ultime resterait complètement inconnue tant qu'on aurait à son égard l'attitude d'un témoin absolument indifférent. La vie, avec ses menaces et ses espérances, ne le permet pas. Nous ne pouvons pas être absolument froids. C'est alors de notre liberté qu'il dépend de remplir ce vide, laissé par ce mot d'Absolu. Si nous nous livrons aux passions destructrices, ou seulement à l'inertie, nous impliquerons par notre conduite que l'Absolu est une sorte de machine infernale, un volcan qui, à la manière de la volonté schopenhauerienne, si on la considère à part de [46] l'union des âmes dans la contemplation et l'amour, ne produit que pour détruire, bref qu'il nie radicalement toute intelligibilité et toute valeur ; si au contraire nous réussissons à éviter les périls opposés de l'impersonnalité pure et de la subjectivité, nous faisons de l'Absolu une source de lumière intellectuelle et d'énergie spirituelle. En tant qu'elle doit nous être homogène pour que nous puissions en participer, c'est une, ou mieux la Personne, et c'est elle qui nous personnalise. Par ce choix, qui ne porte pas sur des partis déterminés, car il élève au-delà de leur opposition, le sujet décide entre devenir quelque chose ou quelqu'un, mourir ou naître.

[47]

La découverte de Dieu

Chapitre III

La relation idéo-existentielle

[Retour à la table des matières](#)

La connaissance, spéciale ou philosophique, n'a jamais fait, ni ne pourra jamais faire autre chose que décrire l'expérience, soit celle des objets perceptifs, soit, généralement, celle des mouvements, sensibles, intellectuels ou émotionnels, dont ces objets sont les repères, les pivots ou les œuvres. Mais, tant qu'elle n'est que spéciale, la connaissance arrache à l'expérience des lambeaux, qui ne sont que les champs de valeur de principes limités. Quand elle est philosophique, elle se propose au contraire d'accéder à celle des expériences qui est la source universelle des autres, afin, autant, qu'elle le peut, d'en dériver la diversité des principaux types d'expériences spéciales. - C'est en l'estimant telle que nous allons sommairement décrire celle que nous avons dénommée, en tête de cet article, la relation idéo-existentielle.

I

On ne fausserait pas le sens de la philosophie moderne dans ce qu'elle a de plus original et de plus fécond en la présentant comme une *intimisation*. Précisons d'abord la [48] signification de ce mot sur un exemple artistique. - Tant qu'une phrase musicale n'est connue par nous que comme un objet de pensée, quelque chose dont l'acoustique traite, elle reste dans le domaine de la connaissance la plus abstraite, la plus éloignée de l'intimité du moi, puisqu'il n'y saisit qu'un pensé, qu'il ne fait qu'en dessiner la structure, qu'elle n'est même pas sonore. - Deuxième temps : le moi vient à l'entendre. Aussi longtemps que la mélodie se tient encore dans cet éloignement relatif de la qualité non aimée, elle est plutôt touchée et vue qu'entendue. La sensibilité auditive est à la transition de la sensibilité kinesthésique, tactile et visuelle, en laquelle se maintient le sentiment de l'extériorité du perçu par rapport au percevant, à la coenesthésie qui ne fait qu'un avec le mystère du moi. Au début d'une audition, quand elle n'intéresse pas, n'émeut pas encore l'auditeur, le son est un choc et un spectacle. Il reste dans l'espace et le temps de la perception, et celle-ci à son début est ce qui nous expulse du perçu. - Que cette mélodie poursuive son travail de pénétration, s'insinue en nous, elle devient de la musique. Mais encore ici deux moments sont à distinguer. Le plus souvent nous ne faisons que nous prêter à elle. Tout à l'heure nous dessinions avec le physicien une vibration dans l'espace ; maintenant nous commençons à danser avec la mélodie. On peut danser en restant à peu près froid : à ce point du mouvement vers l'intimité, la musique est *pour* nous, elle n'est pas encore nous : nous sommes *avec* elle, nous ne sommes pas elle. - Quand la musique achève de se spiritualiser, ce qui est toujours rare, c'est que nous avons épousé la mélodie si consubstantiellement qu'elle n'est plus du tout une audition. Nous nous sentons appeler et engendrer, les notes à mesure qu'elles se déposent. Elles ne sont plus extrinsèques, mais endogènes : ce [49] ne sont plus des perceptions. Le musicien est devenu sourd, non plus au sens où la surdité le maintiendrait en deçà du son, mais en cet autre où il se trouve porté au delà.

C'est exactement le même mouvement vers l'intimité qui fait passer de la relation des savants et des logiciens à la relation idéo-existentielle. À la limite de l'objectivité, la relation se présente comme une forme. Une aperception presque instantanée nous la fait saisir comme un tout dont les parties sont simultanées. À la rigueur ce n'est plus une relation, c'est une unité, une détermination. L'habitude qui soude les éléments de tout pensé est devenue assez forte pour que nous ayons peine à les y discerner ; et nous ne l'appellerions plus une relation, si le souvenir des opérations par lesquelles les parties de ce tout ont été rapportées les unes aux autres, ne flottait autour de lui.

Déjà la mobilisation de la relation est moins difficile quand l'esprit se porte vers une relation fonctionnelle. Il faut quelque mouvement pour penser une loi physique. On voit bien sa formule étalée ; mais de même que tout dessin provoque une circulation mentale d'une de ses lignes à l'autre, cette formule invite l'esprit à passer d'un de ses termes à son opposé. - Elle perd même son caractère objectif au moment où cette circulation ne se présente plus comme un déplacement sur un terrain, mais comme une opération purement intellectuelle. Penser le carré d'un nombre, c'est le multiplier par lui-même, et cette multiplication fait corps avec l'esprit. Il est vrai qu'il ne s'y sent que superficiellement intéressé, à peu près comme il le serait par le geste de jeter un disque.

L'intimité de la relation s'accroît quand elle est promue à la condition de méthode, puisque l'opération dont [50] elle fournit la trajectoire y devient indépendante des termes qui ne sont plus que les occasions de son application. Ils sont renvoyés dans le champ de la perception ; ils deviennent des inconnues ; et l'opération, relativement délestée de son contenu, se change en une action où le moi se sent plus avec lui-même qu'avec les choses. À mesure que la détermination de la relation s'appauvrit, le moi naît au sentiment de l'à priori, qui est la démarche par laquelle le résultat d'une induction profonde est séparé de ses origines historiques et se représente comme une émanation de l'esprit même.

Il suffit maintenant que les termes et leur rapport objectif accroissent leur indépendance mutuelle, se séparent des habitudes qui en font une structure, que les mouvements dont ils sont les expressions

s'assouplissent, pour que l'esprit doive reconnaître dans la relation sa propre liberté. Il en naît une possibilité indéfiniment croissante de démarches. De deux déterminations, il est toujours possible à l'esprit, soit, en ne retenant que la négativité de chacune, d'en susciter une contradiction relative, soit, en les faisant se succéder devant son regard, d'en faire une alternative, soit, en partant de leur dualité pour arriver à leur totalité, d'en faire une construction, et ainsi de suite. À la mesure de cette libération, la relation se décivilise ; elle fait éclater les postulats qui la tenaient en laisse, récupère l'originalité de l'invention. C'est le jeu même de la vie ; mais ce jeu peut être grave, soit par l'importance des besoins qu'il cherche à satisfaire, soit par l'intensité des tendances qui s'y emploient. Quand elle était objet, la relation canalisait l'énergie de la pensée, comme une voie ferrée le mouvement d'un train ; au cœur de l'intimité, en deçà de toute catégorie, et même de toute dialectique, c'est un tâtonnement, qui n'est comparable qu'à [51] une exploration, où l'on part à l'aventure avec le ferme dessein de ne pas périr. - À l'origine, à la limite antérieure de l'intimidation, la relation n'était, ne serait qu'idéelle ; à son terme final, elle ne serait qu'émotionnelle.

II

Ce n'est ni à l'une, ni à l'autre de ces limites que nous nous placeons ; c'est dans l'entre-deux, en un milieu où des déterminations et leurs rapports perçus ou pensés se discernent à demi de l'existence continue, comme des glaçons à moitié pris à la surface d'une eau. Pour que la relation soit existentielle, il faut que la continuité entre les déterminations ou leurs rapports et le tout de conscience ne soit pas réduite à la contiguïté pure ; mais elle est idéo-existentielle, si inversement cette continuité n'est pas partout si intime que les déterminations y soient parfaitement dissoutes. L'expérience comme nous la connaissons n'est jamais exclusivement, ni une structure ou un archipel de données, ni une confusion où rien ne soit discernable, ni discerné. Elle met toujours en relation ce qu'il y a de clair et de distinct, d'analytique et de pensé en elle, avec un halo, une atmosphère de mys-

tère émotionnel. Elle est toujours cartésienne et bergsonienne. Elle peut pencher vers ces extrémités, mais à mesure qu'elle en approche, il lui devient de plus en plus difficile d'insister, car, s'il n'y a rien en dehors de l'esprit, ce qui doit éventuellement le, retenir, ce ne doivent pas être des barrières, mais des impuissances-à-poursuivre.

Comme elle apparaît dans l'intervalle, la relation idéo-existentielle est ce centre d'où l'expérience entière peut être dérivée. Cherchons d'abord ce que la description doit y reconnaître d'essentiel :

[52]

1° Ce que tout homme ne cesse d'éprouver dans son intimité, c'est une exigence d'inégale tension, de masse plus ou moins dense, d'où l'existence lui semble se répandre et s'étaler. - On peut, si l'on veut, réduire cette exigence à une opération intellectuelle et dialectique, dont l'essence serait une itération, par laquelle une première position serait suivie d'une seconde et celle-ci s'ajouterait à la première. Il suffira de décrire les divers aspects de cette opération pour obtenir une table de catégories ; et même autant qu'on en voudra, si l'on préfère varier la description. De toute façon cette issue abstraite de l'exigence n'en est qu'une expression pauvre et schématique. Elle en méconnaît les aspects énergétiques ; elle oublie la diversité inépuisable des situations où l'exigence se retrouve ; elle trahit l'histoire et la liberté ; elle détourne de l'étude de l'émotionnel.

2° Nous approchons de l'exigence pure dans la spontanéité la plus ingénue ; mais il n'y a pas de vie sans quelque difficulté, et la spontanéité la plus ardente ne peut faire que quelque détermination ne soit assez résistante pour provoquer *l'achoppement de l'exigence*, et ouvrir la réflexion. De cet obstacle, la pensée théorique fera un objet à analyser et à utiliser, la morale, une occasion de courage et d'action, l'art, un épisode dramatique à tourner à la gloire de l'esprit, la religion enfin, le témoignage de notre faiblesse et la raison d'une prière. Ce sera chercher et commencer sa spiritualisation. Il n'y aurait pas eu lieu de la rechercher si la détermination consolidée, définie, n'avait été ressentie comme un arrêt et une menace, comme la péripétie d'où

peut toujours sortir le bonheur du salut ou le tragique de la perte. Toute rencontre, toute nouvelle provoque un ébranlement, que la joie viendra peut-être ultérieurement noyer ; en tant qu'elle a été inévitablement provocante, elle nous a [53] arrachés à l'existence ralentie et ennuyée de la connaissance froide.

3° Cet obstacle agit comme une pierre qui étoile une vitre : il produit un *effet universel de diffraction*. L'existence jusque-là indivise, ou plus exactement qui resterait indéfiniment indivise si l'obstacle n'émergeait, se fêle ; mais elle n'éclate pas, puisque l'expérience ne peut tomber dans la multiplicité pure. L'obstacle suscite le sérieux, peut-être la peur, éventuellement même l'angoisse, il n'autorise jamais le désespoir. Qu'il soit intellectuel comme un fait démentant une théorie, artistique comme une dissonance, moral comme une trahison ou religieux comme un sacrilège, il ne dispense pas d'espérer dans une réintégration, d'y travailler, il en est au contraire l'occasion.

La forme primitive de diffraction est la subdivision par laquelle *l'énergie de l'exigence se distribue*, suivant un rapport qui dépend de la brutalité de l'obstacle, *en énergie d'application et en énergie d'émigration*. - Pour préciser un peu cette distinction, et en même temps faire pressentir la généralité de cette description, ouvrons l'extension de l'obstacle en hauteur. À sa limite inférieure, la détermination qui en constitue la nature serait absolument simple, sans parties, sans opposés : ce qui manifeste l'inanité de cette limite. Ce serait l'unité d'un concept sans compréhension ; et ce ne peut être que l'idéal asymptotique d'un mouvement de réduction à l'unité objective, le nom de l'universalité de médiation. Plus haut au contraire, la détermination, à laquelle l'obstacle confère sa réalité existentielle, lui donne une réalité intellectuelle en ce qu'elle est un complexe, plus ou moins systématisé, qui définit *une situation*, un rapport de structure et d'accidents. C'est la situation qui, en même temps, permet au moi de se découper dans la relation idéo-existentielle, lui propose, [54] en fonction de l'exigence, ses problèmes et ses instruments, contraint la pensée de sortir de l'utopie ; C'est sur elle que, sous la forme inférieure de l'instinct, sous la forme supérieure de l'attention-aux-choses, travaille l'énergie d'application. - Peut-il en résulter que l'exi-

gence, accrochée par l'obstacle, limitée par lui, ne vise pas au-delà ? Derrière la surface d'un mur, nous pressentons son épaisseur, et au-delà il y a l'espace. Tandis que, au sein du Présent, l'énergie d'application commence à faire surgir le passé de la situation qui en paraît sortir, l'énergie d'émigration, se tournant vers l'autre, l'inconnu, ouvre devant la relation idéo-existentielle un avenir encore sans futurs. Être dans le monde, c'est à la fois se trouver au dessous du monde et se mettre au dessus du monde.

Arrêtons ici un instant la description. L'existence, animée par l'exigence, en train d'achopper, mais se portant déjà au delà de la détermination émergée, est comme penchée vers l'avenir, qu'elle regarde sans y voir encore rien. Elle est en suspens ; un écart s'ouvre entre l'être et le devoir-être. Cet écart est la conscience. Elle est la partie vive de la relation idéo-existentielle : elle oppose et relie en elle la connaissance, au sens strict du mot, qui est l'identification de l'existence avec l'obstacle et généralement les déterminations qui l'affectent, et la visée, qui est son identification avec l'énergie d'émigration.

4° Reprenons maintenant cette esquisse et achevons-la. - Supposons qu'au freinage par l'obstacle, l'exigence réponde, avec le retard inévitable, par un atterrissage. Soit que la détermination, apportée par l'obstacle, serve aussi de médiation objective, comme il arrive quand on ajoute 1 à 1 pour obtenir 2, soit que l'attention, animée par l'énergie d'application, en ait découvert une autre, au sein de la situation, pour la faire servir comme moyen terme, soit enfin, comme il arrive d'ordinaire, par [55] l'union de ces deux mouvements a priori et a posteriori, *la relation objective, pensée, celle de laquelle nous sommes partis tout à l'heure pour accéder à la relation intimisée, se dessine avec son essence trinitaire et se consolide, grâce à une part de l'énergie, fournie par l'exigence, qui lui donne sa cohésion. Une fois construite, elle apparaît à la fois comme la créature et l'expression de la relation idéo-existentielle.*

Nous avons maintenant tout ce qu'il nous fallait pour donner une image, sommaire, mais exacte, de celle-ci. La relation idéo-existentielle est à la croisée de deux oppositions. L'une est idéale : c'est celle de deux déterminations, définies jusqu'à un certain point,

semblables c'est-à-dire mêmes et autres, mais d'une manière indiscernable, car l'identité et les différences que l'analyse pourra en tirer auront été comme telles créées par elle. L'autre est existentielle : c'est le face-à-face de l'existence et de la structure relationnelle qui lui fait sentir ses limites provisoires. *Le tout de la relation idéo-existentielle est l'esprit. C'est lui qui, par la manière dont il orientera l'exigence suivant les directions que ces deux oppositions indiquent, se fera sa destinée.* Si l'obstacle n'est pour lui qu'une raison de les tirer dans le sens de la contradiction absolue, il se déchirera et se dégradera, sans pouvoir s'anéantir ; s'il sait au contraire les tourner dans le sens de leur convergence, il ouvrira devant son exigence un essor heureux. C'est l'esprit lui-même qui se fait ses drames, puis ses tourments ou sa gloire. La philosophie a pour mission de servir son épanouissement en lui donnant la connaissance de ses ressources.

[56]

III

Si la construction des catégories n'est qu'un symbole objectif de la gestation de l'esprit par lui-même, il faudrait maintenant entreprendre, pour être fidèle à la mission de la description philosophique, de dériver de la relation idéo-existentielle, cœur de l'expérience, la diversité des expériences, aussi bien transcendentales et professionnelles que caractérologiques, et idiologiques. Nous ne pourrions ici qu'indiquer les directions de la *diffraction transcendentale*, dont nous avons déjà reconnu l'origine dans le dédoublement de l'énergie d'application et de l'énergie d'émigration.

Cette diffraction, opposée à celle qui produit la distinction relative des esprits particuliers, est le jaillissement des démarches par lesquelles l'esprit, contradictoirement, alternativement ou simultanément, prolonge les possibilités que lui offre la bidimensionalité de la relation idéo-existentielle. Deux couples de mouvements sont à sa disposition. Suivant la direction du passé à l'avenir, il peut, par *rétroversion*, se retourner sur la situation ou l'existence en tant que donnée ; ou au contraire par *proversion*, accumuler son énergie, élever sa ten-

sion, pour se porter vers l'indétermination de l'avenir. Suivant la direction de l'existence à la détermination, il peut, par *extraversion*, se tourner vers les déterminations, extérieures les unes aux autres ; ou enfin par *introversion*, revenir vers l'épreuve de l'existence intime et continue. Il va de soi qu'aucun de ces termes ne doit être entendu en un sens exclusivement psychologique. Tout homme est partout pénétré par l'Esprit universel.

Il suffit de composer deux à deux ces options transcendentales pour obtenir les démarches, qui définiront [57] les conditions et les épreuves, sur lesquelles les esprits particuliers pourront s'unir, par rencontre objective ou communion émotionnelle.

De toutes les opérations qui composent rétroversion et extraversion, la science est la plus rigoureuse. Le double postulat enveloppé dans la schématisation scientifique est l'antériorité de la nature par rapport au sujet et sa réductibilité en déterminations mesurables et en relations pensables. En permettant à l'esprit de retrouver et de reproduire les opérations par lesquelles il a édifié le passé qu'il entraîne en lui-même, le savant, tout en résolvant l'obstacle, ne donne pas seulement à l'esprit les médiations grâce auxquelles celui-ci peut remanier sa structure, il le confirme aussi dans la foi qu'il est la seule source de tout ce qui est.

À mesure que la science s'élève des régions les plus solides de la nature vers les œuvres les plus récentes et les plus délicates de l'esprit, elle éprouve son insuffisance. Insensiblement la prévalence de la nécessité sur la volonté se renverse, et la rétroversion le cède à la proversion ; la nature, qui est l'existence en tant que donnée, se subordonne à l'idéal, qui est l'existence en tant que donnante. Celui-ci est toujours une relation entre une forme déterminée et une âme énergétique : la proversion doit donc être à la fois et corrélativement extraversive et introversive. Le moraliste commande à l'avenir quand il indique la norme suivant laquelle les futurs doivent s'ordonner. Mais que pourrait être le devoir ? Rien qu'un mot vain, si le courage du héros ne lui prêtait sa force et ne la recevait de l'amour.

Il est aisé à la connaissance intellectuelle, scientifique ou éthique, de s'en tenir au formalisme, parce qu'elle est l'œuvre de théoriciens aussi éloignés de l'urgence que de la création ; et les hommes ont rai-

son de traiter la métaphysique [58] comme un jeu abstrait tant qu'ils n'y reconnaissent pas le retentissement de leurs souffrances et de leurs espoirs. On accorde à l'intuitionnisme son dû quand on se laisse ramener par l'introversion vers les remous intimes où se livrent les drames énergétiques de notre existence. C'est à peine si la philosophie a commencé la description de cette énergétique spirituelle, dont l'énergétique physique n'est que la substructure naturalisée.

Deux expériences s'offrent à son étude. La première, indiquée par la rétroversion, consiste à ménager les énergies qui jaillissent du passé de manière à ce que leur harmonie engendre la joie de l'esprit. Il faut s'être réjoui de ce qui est, avant de vouloir y ajouter ce qui doit être - cette glorification du donné est la mission de l'art. C'est à une esthétique, non objective, mais idéo-existentielle, qu'il convient de reconnaître le jeu des mouvements raffinés, par lesquels l'objet devenu beauté sert à transfigurer l'énergie naturelle. La science élabore la matière dans sa profondeur ; mais elle doit s'arrêter loin de l'intimité, puisque les lois ne peuvent servir de médiations générales qu'à raison de leur abstraction. Où la science cesse de fonder la motricité intellectuelle et pratique, l'art commence à charmer.

À lui devrait s'arrêter le travail de l'esprit si celui-ci pouvait, sans se démentir, aboutir à quelque état final. Puisque l'infinité lui est essentielle, il faut que l'introversion se fasse proversive. Au pôle opposé de la science, à la rencontre mystérieuse de l'exigence de l'inconnu et du retour vers le plus intime de nous-même, se meut la religion pure, dont la description est la deuxième tâche de la philosophie émotionnelle. Ses postulats transcendants sont l'antériorité de l'existence spirituelle par rapport aux déterminations et de l'énergie par rapport à l'analyse. Ce n'est que par une sympathie aussi généreuse, que celle [59] de l'art est délicate, et par le truchement d'une symbolique plus propre à suggérer qu'à montrer, que la philosophie peut essayer de représenter les opérations émotionnelles, par lesquelles la religion s'acquitte de sa mission, qui est de spiritualiser la spontanéité en amour.

IV

En engendrant les œuvres et les mouvements qui permettent aux esprits particuliers de s'unir, la diffraction transcendente en suppose une autre, la *diffraction idiologique*, qui suscite les histoires individuelles de sujets distincts : l'effet, maintenant le plus intime, de l'obstacle est le fractionnement relatif de l'esprit en âmes singulières. Dès qu'une situation a relativement circonscrit, découpé, éjecté un secteur de la relation idéo-existentielle, au sein duquel l'esprit doit se sentir plus ou moins bloqué et entravé, il y naît à la subjectivité, s'y incarne dans un moi comprimé et menacé. Il ne cesse pas d'imaginer au delà de ce qu'il perçoit, mais son impuissance à préciser suffisamment ce qu'il imagine lui fait ressentir sa réclusion. Savoir est toujours intermédiaire entre croire et voir : il ne voit pas ce qu'il ignore, mais il en sait déjà beaucoup en sachant que c'est le reste. Il ne cesse pas non plus d'éprouver en lui-même l'ardeur de l'exigence ; mais son impuissance à bousculer instantanément l'obstacle le force à distinguer entre l'exigence infinie et la sienne. Enfin il ne peut se concevoir lui-même comme attaché à telle situation, sans commencer à sympathiser avec d'autres esprits attachés à d'autres situations, et en définitive avec l'esprit universel, qui est premier par rapport à toute détermination.

L'indignation est le désespoir vaincu : elle commence [60] la conversion par laquelle tout sujet se délivre de la condition humiliée qu'exprime le nom même de *sujet*. Les démarches transcendentales s'offrent à lui comme les intentionalités, dont il doit, dans la situation historique où il s'est trouvé naître, faire les directions de son développement et de celui de l'esprit. Elles se prolongent dans sa psychologie par la perception et la volonté, par la mémoire et le sentiment ; autour de lui, elles se manifestent par les fonctions sociales, l'enseignement et l'armée, le théâtre et l'église.

À mesure que le moi s'élève de son humilité initiale vers une connaissance élargie et une puissance accrue, les démarches transcendentales, qui s'offraient à lui comme des moyens de sauvetage, de-

viennent des voies de salut. Peu à peu, suivant que les mobiles de peur, les soucis de sécurité, les sentiments négatifs se changent en mobiles d'amour, en générosité, en sentiments positifs, elles se changent elles-mêmes en valeurs. La science concilie au moi la vérité, qui n'est pas seulement la constatation d'un donné, mais le pressentiment de son importance ; la morale change le devoir en bien, et le moi ne peut plus ne pas l'aimer quand il y a reconnu le chemin de son épanouissement ; l'art lui présente la beauté, qui n'est pas seulement l'ordre, mais l'ordre ravissant ; et la religion lui apprend à se donner aux autres par l'amour, sans se perdre.

La philosophie est destinée à s'exprimer par des déterminations : toute détermination, en ce qu'elle a de négatif, manifeste la subjectivité. C'est donc du point de vue du sujet que le philosophe jette son regard sur la relation idéo-existentielle. Comment pourrait-il faire plus que nommer l'unité spirituelle vers laquelle les sujets, s'en sentant séparés, s'orientent comme vers le soleil, pour en recevoir lumière et énergie ? L'homme la cherche en niant [61] les négations que lui imposent les obstacles de sa vie. Mais il y a toujours deux manières de nier, l'une qui supprime, l'autre qui transcende. La première est celle de l'immoralité, qui détruit et dégrade. L'autre ne peut envelopper qu'une visée, la Valeur absolue et infinie. C'est elle que nous supposons au plus intime de toute relation, si ses termes ne sont pas faits pour se supprimer mutuellement, mais pour lui prêter leur secours convergent. Que la Valeur sans restriction ni spécification fasse défaut, toute valeur spéciale et seconde se phénoménise : elle n'est plus qu'une lueur évanescence, l'instant défailant, enfin déception.

V

Depuis que Kant a transcendentalisé l'objet, la philosophie a été de plus en plus entraînée vers l'étude de l'existence. Le bergsonisme a poussé ce mouvement jusqu'à l'une de ses limites ; l'objectivité n'y est plus que le produit dégradé d'une spatialisation. Si précieux qu'ait été ce forcing pour rendre l'existence au sentiment de soi, il n'en est pas moins vrai que c'est le respect de l'existence même qui oblige

au respect de l'objectivité, puisque, en tant que l'objet nous heurte, s'étale devant nous, et toujours nous soutient, il est un des aspects majeurs de l'existence. L'objectivisme a traditionnellement proposé un idéal d'ordre, et par suite entretenu la confiance de l'homme. À l'oublier on risque de livrer la philosophie à un existentialisme négatif, qui bientôt, Parce que l'exigence y répugne, se sublime dans un existentialisme esthétique ; dans le calme de la méditation, éloignée de l'urgence, on goûte à l'angoisse, on savoure l'amertume, il est vrai atténuée, de la souffrance.

[62]

En cherchant dans la relation idéo-existentielle la source des expériences les plus concrètes et les plus précieuses, aussi bien celles qui conduisent à la participation intellectuelle et morale que celles qui permettent la participation artistique ou religieuse, on se garde de toute partialité pour l'un des modes de la Valeur au détriment des autres ; et si la négation de quelque obstacle, conflit ou lacune, y est toujours nécessaire, du moins le *Sein zum Tode* n'y est plus qu'une péripétie du *Sein zum Werte*. L'esprit n'y perd ni l'hétérogénéité qui fait la richesse des âmes et de l'expérience entière, ni les dénivellations où il puise son énergie ; il doit seulement tâcher que la diversité ne dégénère pas en inimitié, les ruptures d'équilibre en catastrophes. Où l'on sait guérir, la maladie s'achève dans les douceurs de la convalescence ; où l'on sait convertir, le péché ou la faute achèvent la suavité spirituelle de la grâce ; où l'on sait aimer, la douleur, que les amants se partagent, élève leur amour à son extrême puissance.

[63]

La découverte de Dieu

Chapitre IV

Le lien humain

[Retour à la table des matières](#)

La manière la plus assurée d'accéder à la connaissance du lien à la fois vivant et vécu qui entretient la solidarité et la distinction des hommes et généralement des esprits finis est d'écarter critiqueusement les vues partiales qui lui substituent un de ses aspects.

La partialité théorique. - La première à dénoncer est celle qui exprime le parti pris de toute affirmation théorique. En remplaçant une région de l'existence, plus ou moins solidaire de l'existence entière, par un système de déterminations, définitions, équations, discours, plan, le théoricien implique naturellement le postulat de l'identité et par suite de l'équivalence entre une expression théorique et ce qu'elle exprime. Ce postulat conduit à des vérifications qui manifestent son exactitude dans la mesure où l'esprit se préoccupe moins de respecter l'existence comme elle lui est donnée et comme il doit la vivre que de se la rendre pensable et maniable en vue, soit d'écarter les déterminations qui gênent ses désirs, soit de susciter celles dont il éprouve le besoin. Pour passer d'un terme objectif à un autre terme objectif, il se donne une médiation objective. Ainsi la théorie résulte d'une trans-

formation [64] de l'atmosphère mentale, dont elle devient le phénomène, par la médiation duquel la visée de cette transformation obtient un secours indispensable au succès de sa recherche. La science, forme la plus, précise de la théorie, est issue d'un complexe d'infériorité que nous ressentons dans l'urgence, puis, à proportion de ses succès, elle se convertit en volonté de puissance. Par le savoir déterminé, le théoricien, d'esclave de la nature, s'en fait le maître. Il se peut que l'existence lui échappe dans son intimité et sa valeur : il en, tient les rênes.

Comment ne serait-il pas tenté d'étendre des choses aux hommes, toujours plus ou moins engagés dans les choses, la portée d'un postulat qui lui a déjà assuré, dans beaucoup de cas, la domination sur la nature ? Les actions d'hommes à hommes s'exercent par l'intermédiaire de déterminations, et c'en sont encore que les manifestations des âmes dans l'objectivité spatio-temporelle. N'est-il pas possible, en forçant ou sautant l'intimité spirituelle dont le mystère s'intercale entre les unes et les autres, de lui imposer des pensées et des actes dont la science sociale découvrirait les conditions ? En s'élevant des choses aux hommes, la science, insensiblement, se change d'industrielle en militaire, puisque c'est le propre de l'action militaire d'user, pour déterminer la volonté et la docilité de ceux contre lesquels elle s'emploie, de conditions matérielles.

Il devait donc arriver que, par la seule vertu de son essence qui est de remplacer l'existence, par des déterminations, le savoir théorique aboutît à dégrader le vis-à-vis d'autrui, la relation du moi et du toi, dans le vis-à-vis des choses, qui installe comme un témoin le moi solitaire face à face au cela, dans lequel il se renonce. Dès que l'on se propose d'universaliser la science de la nature, sans se préoccuper de savoir si ce ne serait pas universaliser [65] le mécanisme ou la probabilité avec ce qu'ils comportent d'aveuglement et d'insensibilité, on pétrifie la relation vivante et infinie du moi et du toi en un ou des rapports pensés, en espérant qu'ils iront prendre leur place dans le système des déterminations naturelles. Les valeurs sont réduites à l'objectivité, mais réifiées avec elle. Le savoir complet se confond avec l'ordre parfait. Auguste Comte a fourni une fois pour toutes le schème de cette conception ; et si cette doctrine n'a triomphé que de notre temps dans les systèmes politiques qui englobent les individus dans

l'État, comme des parties dans un tout où elles deviennent indiscernables, c'est que le passage du philosophique au social devait bien prendre un siècle.

Faut-il donc accorder le postulat de l'identité des déterminations avec l'existence, concevoir celle-ci comme une nature définie dont les rapports déterminés seraient les éléments et les lois ? On s'y refuse dès qu'on a reconnu, sous la suggestion de l'expérience, la solidarité de l'indétermination et de la détermination, qui est empêchée par leur contamination d'atteindre jamais à l'absolu d'une chose. Il est vrai qu'à la limite inférieure de l'existence, l'indétermination ne serait qu'un pur néant, au plus un milieu sans influence sur les déterminations qui y seraient déposées ; au-dessus de cette limite, elle les dilue plus ou moins, leur ajoute la déterminabilité de telle sorte qu'elles ne sont plus que des approximations, plus ou moins poussées que des termes suspendus entre l'être et le non-être ; enfin, à la limite supérieure, elle est l'imprévisibilité d'action d'un Infini positif, qui est le tout et plus que le tout des déterminations qu'il a émises et retient, si bien qu'il ne peut être le sujet de ses propres créatures que dans la mesure où il se désiste, soit par embarras intérieur, soit par condescendance, de sa liberté et de son activité.

S'il appartient à la philosophie de sauvegarder cette [66] liberté et d'en servir la fécondité, elle doit maintenir contre le théoricien que, à l'intérieur des choses et, à plus forte raison, entre les hommes, les relations, toutes liées à l'infini, ne se réduisent jamais que partiellement et abstraitement à des rapports objectifs, définis, mesurables. La théorie résulte toujours d'une opération de l'esprit sur son contenu, d'une *cérébration* de l'existence : elle la mécanise pour la déterminer en excluant tout ce qui contredit le déterminisme, la contingence, la qualité, la limitation et l'initiative de l'homme, l'interférence fortuite des causes et l'originalité des inventions, la singularité du présent et l'imprévisibilité de l'avenir, bref tout ce que l'histoire ajoute d'antiscientifique et d'indéterminé à la détermination pour composer notre expérience. Dès lors comment admettre qu'on respecte l'originalité du lien humain quand on le réduit à un rapport théorique de nécessité entre deux déterminations, sur le modèle de la loi naturelle ?

La partialité individualiste. - Il faut s'attendre à ce que la naturalisation du lien humain provoque la réaction de la sensibilité, incapable de se complaire, et même de se reconnaître dans l'impersonnel, forcée de le ressentir comme elle ressent l'indifférence et la brutalité de la matière. Cette réaction devra consister à mettre en valeur ce que cette partialité déprécie et omet : l'ardeur incoercible de la liberté qui ne veut pas abdiquer. De l'objectivité elle ramènera vers la subjectivité, à l'universalité de l'objet elle opposera la multiplicité et l'indépendance des sujets. L'objet est rationnellement conçu comme une loi, les sujets seront faits des volontés arbitraires, sinon toutes-puissantes. C'est par l'objet que les hommes communiquent, la subjectivité sera censée enfermer le moi et le toi en eux-mêmes, en faire des secrets inviolables, [67] autant de mondes clos ; et si la force de conviction que l'existence ne perd jamais complètement fait oublier l'abîme supposé entre leurs solitudes, ils seront imaginés sortant chacun de soi pour entrer en rapports avec autrui, à la façon de potentats se faisant diplomates sans rien livrer d'eux-mêmes.

Sur le naturalisme objectif, qui finit par confondre les hommes dans la continuité de la matière, cet atomisme humain a certes la supériorité de reconnaître la réalité du mental, que l'autre thèse évapore en en faisant un épiphénomène, un néant ou une résultante. Mais à sa manière, en coupant le moi et le toi de l'objet, il inanise l'esprit, l'enferme dans des sujets auxquels il refuse tout ce que l'objectivité et les autres valeurs doivent leur fournir pour qu'ils soient plus que des illusions intérieures. Il est indiscutable que le moi se trouve dans la négativité de l'indépendance ; mais ce doit être pour s'épanouir par la positivité de la liberté, qui ne peut tenir de moyens, ni d'énergie, ni généralement de valeur que de son union avec la nature, la générosité de tous les hommes et l'existence entière.

Faut-il insister sur la misère du moi qui se replie sur lui-même au point de prétendre se passer d'autrui, atteindre à cette limite où le solipsisme serait vrai ? Il trouve d'abord dans la pudeur de sa solitude une protection contre les blessures que les autres pourraient lui porter ; même il fortifie la conscience de sa propre existence ; mais bientôt il l'exaspère, et comme il rompt peu à peu les communications qui

lui permettraient de s'enrichir de l'expérience d'autrui, il se stérilise et ne tarde pas à vérifier la malédiction qui pèse sur celui qui est seul. Il n'y a que Dieu qui pourrait se suffire à lui-même : si nous sommes, c'est qu'il ne s'est pas contenté de soi. Se subjectiver, ce n'est pas se spiritualiser, c'est se [68] livrer à des dialectiques d'évanescence, au lieu de puiser aux sources d'où chaque moi doit recevoir ce qui lui manque.

Il y a contradiction absolue à ce que le moi trouve le bonheur dans une phase de conscience où, au moment où il nie l'existence des autres, il les suppose puisqu'il ne peut nier la conscience d'autrui sans déjà la connaître, plus ou moins confusément, si le concept ou même le nom de ce qu'il nie a un sens. En fait, quand le solipsisme n'est pas un jeu du loisir théorique, il est l'expression d'une misanthropie ardente qui fuit les hommes parce qu'elle leur demandait trop. La négation de l'empirique en fonction de l'idéal n'est pas moins dangereuse que sa négation par la contagion du néant. Comme le scrupule, elle manifeste souvent une hypertrophie du moi, qui y exagère sa propre importance, au lieu d'apprendre de l'amour que nous ne recevons qu'à proportion de ce que nous donnons. Mais précisément l'amour suppose l'intériorité des âmes de sorte que se porter vers lui, c'est se refuser à faire de l'atomisme spirituel la condition de l'humanité, réduite par lui à l'éparpillement d'une collection, livrée au nombre.

Principe commun de ces partialités opposées. - Il n'est pas nécessaire d'insister plus longuement sur ces postulats pour découvrir qu'ils procèdent, de façon divergente, mais ensemble, d'une même démarche préalable : celle-ci consiste à finitiser l'esprit, qui est originellement et perpétuellement un essor indivis, total et ouvert, chargé de toute la réalité et roulant toutes les déterminations, de manière à ne plus le considérer que comme une volonté poursuivant des fins déterminées et abstraites. En disant *essor*, nous signifions que le tout du moi se porte toujours vers son avenir d'un seul tenant. Peu [69] importe qu'il soit confus comme une spontanéité animale ou subdivisé comme dans ses mouvements les plus clairs et les plus complexes, il est toujours un mouvement d'ensemble, la multiplicité est en lui par transparence, ses tendances s'y distinguent sans le morceler. C'est à l'intérieur de ce

tout, qui enveloppe des divisions sans être divisé lui-même, que la volonté se détache et s'isole, autant du moins qu'elle le peut sans sortir du milieu intérieur qui lui fournit sa situation, ses problèmes, son énergie et ses raisons. Comme un homme devient un électeur, très différemment de ce qu'il est lui-même au point de voter pour ce qui lui répugnerait s'il ne le considérait sous un de ses aspects abstraits, l'essor se fait volonté de ce qu'une détermination, prise, en opposition avec les conditions empiriques, comme idéal, localise et concentre sur elle une plus ou moins grande partie de l'attention et généralement de l'énergie de l'esprit. La direction de la volonté est une intention ; mais aucune intention ne peut se comprendre qu'en relation avec une visée qui vient de beaucoup plus profondément qu'elle et prétend bien au delà. La détermination intentionnelle n'est jamais la fin dernière de l'esprit, si haute ou au contraire si brutale soit-elle, car vouloir, c'est toujours vouloir-pour. Par son essor, qui met le moi en relation avec l'essor universel, le moi fait un et) deux avec celui-ci ; par la volonté, il s'en détourne pour braquer une partie de sa puissance d'agir sur un objet. Il cesse de viser pour tirer.

À partir de la volonté ainsi entendue comme une localisation momentanée de l'essor, comme une fonction du moi inadéquate au moi, deux glissements dialectiques sont possibles. On peut se laisser aller vers le voulu, cette détermination idéale, intentionnelle, qui est le rapport de moyens à une fin, d'un prix à un programme ; ou au contraire remonter vers le moi, vers l'indétermination [70] active dont la volonté s'est dégagée, vers le voulant. Dans le premier cas, Comme on laissera peu à peu la considération du but abstraitement pensé refouler le souvenir de l'essor, on aboutira à relier cette détermination à ses conditions d'opportunité ; et en fin de compte, les traitant comme des conditions de nécessité, le théoricien dépouillera la volonté de sa parenté avec la liberté pour en faire un lien objectif. L'esprit sera anéanti dans la nature. Au contraire, dans le deuxième sens, on fera peser sur le moi, en revenant de la volonté vers lui, la restriction de la détermination voulue, et l'on pensera comme si la volonté claire et distincte de chacun était aussi le moi complet et par suite une volonté toute-puissante, qui n'eût à tenir compte ni de l'essor total du moi ni de l'essor universel. Ainsi l'électeur se croit roi, le dictateur Dieu. Il résulte philosophiquement de ces opérations la double méconnaissance

du lien humain, réduit, dans un cas, à une unité objective, dans l'autre, à l'extériorité absolue des sujets, comme si une société spirituelle pouvait être une chose ou une population érémitique.

I

Il suffit d'en avoir pris nettement conscience pour s'en garder et s'élever par transcension à la reconnaissance de la manière dont le lien humain nous unit et nous sépare.

Il est commode pour le comprendre de commencer par préciser en quoi une pensée, même quand c'est une connaissance intellectuelle, scientifique qu'elle se propose, se distingue, au cours de son exercice, des expressions objectives qu'elle finira par laisser d'elle-même dans la perception, sur le papier, dans le souvenir. Penser, c'est mettre [71] en relation, mais l'acte de chercher comment on mettra en relation est tout autre chose que d'apercevoir, « avec les yeux de l'esprit », les rapports qui en résultent : il s'en distingue comme une opération opérante de son œuvre, comme une recherche de son issue, comme le vif du mort. - En conséquence, pour que la pensée se distingue d'un pensé, il faut que les relations ne soient pas seulement des rapports définis, fixés, comme le rationalisme nous entraîne trop souvent à l'admettre en nous invitant à découvrir la continuité logique, soit identitaire, soit génétique. Car à la limite de la systématisme universelle, vers laquelle cette conception pousse, le tout du système se trouverait dissoudre toutes les déterminations définies et discernables, de sorte que les données, les faits et les concepts sans lesquels aucune pensée n'est possible, aucune intuition n'aurait d'objets, ni aucune discursion d'étapes, manqueraient au savoir. - Il ne faut pas moins nécessairement que les relations ne soient pas, comme le voudrait l'empirisme classique, remplacées par une multiplicité de termes indépendants, même incomparables. auxquels il ne resterait plus qu'à se juxtaposer, à supposer que ce fût encore possible, puisque cela équivaldrait à rendre la réalité absolument impensable par la contingence absolue.

Quel parti nous reste-t-il donc sinon de concevoir chaque relation, aussi longtemps qu'elle n'est pas clichée dans un rapport de termes

conceptuels ou perceptifs, comme identique à l'esprit lui-même en exercice, comme un mode de son opération plénière, qu'on suppose ainsi tissée d'une infinité d'opérations composantes, d'où résulteront successivement et simultanément des conjonctions et des exclusions ? Penser, c'est aller et venir entre des rapports qui manquent de termes et des termes privés de rapports. Les rapports ne sont ni absolument extérieurs, [72] ni absolument intérieurs aux termes : la première hypothèse exclurait toute intelligibilité, la seconde la contingence de l'histoire. C'est précisément à cause des contradictions relatives et des discontinuités qui en résultent que l'esprit est indispensable à la gestation de tout ce qui est et se fait et que jamais la possibilité d'un avortement n'est exclue.

Schème du lien humain. - L'esprit est le même partout. En indiquant sommairement ce qu'il doit être en tant que pensée vivante, encore tournée vers la connaissance théorique, on se trouve reconnaître ce qu'il doit être quand il anime le lien humain. Nous n'avons donc qu'à transférer ce qui vient d'être observé de la relation entre les déterminations à la relation entre le moi et le toi, forme élémentaire du lien entre les hommes, et en général entre les vivants. - Il doit comporter les trois traits suivants :

a) De même qu'il n'y aurait pas de relations intellectuelles possibles si les termes excluaient toute intériorité, un moi et un toi doivent toujours en comporter entre eux quelque-une, ne serait-ce que pour rendre possible leur négation mutuelle ou leur éloignement. Mais comme nous ne sommes plus ici sur le plan de l'objet, que le moi et le toi sont deux existences, leur intériorité doit être aussi dite existentielle c'est-à-dire première par rapport à toute détermination que la pensée abstraite en fera sortir par analyse ou enrichissement. En fonction de ces déterminations, le moi et le toi pourront se *penser* séparés ou se *penser* unis, se détourner l'un de l'autre ou se rechercher, se tolérer ou se haïr, se rapprocher pour se combattre et se faire souffrir ou pour s'aimer et s'entraider ; cela ne sera possible que parce que l'un est relativement l'autre, l'autre relativement l'un. De même que nous pouvons [73] faire des divisions dans l'espace sans le diviser lui-même,

scander le temps sans l'arrêter, des communications, susceptibles, comme des portes, de s'ouvrir ou de se fermer, déterminent, mais supposent, comme une impression le papier, le tissu infini de l'existence spirituelle et inter-spirituelle ;

b) Cette union n'est pas une confusion : le moi et le toi ne sont pas, par rapport à l'existence dans laquelle ils s'anastomosent, comme des modes fondus dans une unité substantielle. Leur distinction est aussi réelle que leur contamination. Si avant, si intimement que puisse aller la communauté des sentiments entre eux, elle laisse subsister en eux des différences telles que par la liaison de ces différences avec l'identité, chacun se trouve à la fois un et deux avec l'autre, comme un lecteur fait un et deux avec l'auteur qu'il lit et à la fois s'assimile en s'assimilant à lui, mais partiellement. L'amour même n'est pas la distinction supprimée, c'est la distinction sublimisée ; c'est pourquoi il unit toujours le respect et l'admiration de chacun à l'intelligence des mouvements les plus intimes de la pensée et du cœur de l'autre ;

c) De ces deux traits, un troisième résulte nécessairement, cette fois non plus dans l'existence considérée comme indivise, mais dans l'ordre des déterminations. - De la rencontre de l'intériorité et de l'extériorité existentielles du moi et du toi doit provenir l'émergence d'une détermination, comme en nous naît une idée de la rencontre entre un désir et une impuissance ; et de même que cette idée est déjà positive parce qu'elle donne et promet, mais négative en ce que le désir qui la suggère ne peut l'achever dans une satisfaction suffisante, ainsi la détermination qui va servir de communication entre le moi et le toi tient sa positivité de sa continuité avec l'existence entière, et sa négativité d'une interruption entre l'expérience [74] du moi et celle du toi. Par le fait de cette détermination l'union existentielle du moi et du toi s'objective, en se restreignant et se fixant, dans une unité de représentation et de pensée, à propos de laquelle ils décideront de la qualité de leur relation. Une parole ou une poignée de main, un clin d'œil ou un baiser peuvent servir à l'intelligence mutuelle et à la communion ou à la trahison ; ils sont toujours indispensables à l'ici-maintenant de la rencontre. Par elle les âmes deviennent des acteurs

sociaux et historiques, descendent dans l'espace et le temps, prennent un état civil, se font matriculer, deviennent officielles, et aussi risquent l'esclavage.

Si l'on veut bien accueillir une image du lien humain, tel qu'il vient d'être décrit, nous le comparerons au cours des vicissitudes, corrélatives, mais de façon élastique, qui entraînent quelque temps dans une même aventure un cheval sauvage et deux valets de ferme occupés à le dresser. À l'intérieur du sort commun qui est fait à ces deux hommes par leur action sur le cheval et sa réaction, le cheval joue le rôle d'un système de rapports variables, mais définis, qui leur impose une objectivité de détermination ; mais en même temps chacun des deux valets constitue un moi, relativement autonome, qui vise une valeur devant résulter du dressage du cheval. L'ensemble du cheval et des valets n'est ni une objectivité exclusivement pure et nécessaire dont on pourrait faire la science, ni une dualité de sujets imperméables l'un à l'autre : c'est l'existence solidaire d'une objectivité, relativement pensée, relativement empirique, et d'un couple de partenaires doués chacun d'initiative, mais limités en moyens et en énergie et inégaux en ingéniosité. L'imprévisibilité partielle des actions du cheval symbolise ici le mixte de nécessité et de contingence de l'histoire ; celle des valets, la possibilité de la maladresse et de l'invention humaines, [75] qui frappe d'aléa toutes les prévisions que l'on rapporte. Souvent à un moi comme s'il n'était qu'un objet.

En opposition avec les postulats que nous avons dû écarter à cause de leur partialité, ce schème idéo-existential respecte le sérieux du lien humain : il maintient son ambiguïté en empêchant de dissoudre l'intérêt de vivre dans l'indifférence théorique, sans pourtant le livrer au tragique des âmes closes et séparées. L'esprit déborde tous les malheurs et tous les bonheurs qu'il est capable de se faire ; mais ils doivent trouver leur raison dans l'intelligence qu'il se donne de lui-même, qui est la philosophie, comme ils l'ont en lui. La solidarité des hommes ne peut être ramenée à la totalité déterminée d'un « Grand Être » qui pourrait fournir le contenu d'une sociologie ; car chaque progrès de la connaissance scientifique ne fait que déplacer le point d'application des libertés personnelles ; de même qu'en accroissant la portée et la puissance des armes de jet, la science augmente les mas-

ses qui lestent la stratégie, mais ne la supprime pas. Inversement on ne peut rien comprendre à l'histoire de l'humanité si l'on ne tient pas compte et des limites imposées à toute liberté finie par sa situation singulière et de l'intarissabilité de son besoin de valeur. Liberté et valeur transcendent l'objet, mais la limitation liée à la détermination en rend la considération indispensable.

De toutes les conséquences de ce schème nous ne retiendrons ici que les deux utiles à sa vérification. - De ce que toute conscience est à la fois engagée et libre, il résulte que chacun des partenaires du couple humain est à la fois le je et un moi, le tu et un toi. Comme moi ou toi, il est déterminé, tel ou tel, pensable, nombrable, comporte une situation et une structure dont le maniement, plus ou moins ingénieux et expédient, permet de le déterminer autrement, ce qui veut dire : imprimer [76] dans la représentation du toi et du moi des déterminations, sur lesquelles ils auront à réagir, serait-ce en s'abstenant. Mais derrière ce toi, au foyer de ce moi, qui ne sont pas des choses, vides d'intimité, énucléées, brûle sans cesse un feu, que même le sommeil qui le ralentit ne peut éteindre, c'est une initiative, dont peut toujours sortir une flamme capable de fondre ou de consumer tous les obstacles. C'est à cette initiative qu'il faut réserver les noms de je et de tu ; et même comme du tu et du je, on ne peut proprement penser rien de déterminé, qu'ils ne se distinguent qu'extérieurement, par les coordonnées de leurs points d'action dans l'espace et le temps, nous devons tout à l'heure les unifier, au moins originairement, sous le même nom de je.

Seconde conséquence : comme ce que nous venons de dire ne vaut pas de tel moi ou de tel toi seulement, mais d'un moi ou d'un toi en général, c'est-à-dire sans autre détermination que la déterminabilité, le schème précédent implique que toutes les consciences finies, au travers de l'espace et du temps, forment, non certes un tout systématique, ni un archipel de rocs, mais un tumulte de vivants, à demi intriqués dans les choses, à demi souverains d'elles, à chaque instant menacés d'être écrasés ou subordonnés par elles et les autres, à chaque instant faisant effort, solidairement, sinon harmonieusement, et avec plus ou moins de succès, vers les valeurs qui leur conviennent et la valeur d'où celles-ci jaillissent toutes. Nous sommes tous ensemble ; avec un ami,

par ses paroles ; avec Platon, par ses œuvres, avec n'importe qui, par l'idée de conscience en général ou telles autres déterminations à découvrir dans notre subconscience ou à en émettre. Mais si ces objets nous enchaînent, odieusement ou amoureuxment, c'est au sein de l'existence, que nous nous partageons, inégalement, non qu'elle comporte le [77] défaut, car ses possibilités sont infinies, mais parce que nous sommes chacun limité par le degré de notre propre grandeur.

II

Le lien humain vient de nous apparaître comme le mixte de deux initiatives, participant diversement de l'existence commune, et d'une détermination, qui situe et conditionne leur interaction. À cause de la continuité de l'existence, que ses hiatus ne morcellent pas, leur inter-pénétration ne peut cesser ; mais, pour que cette union, d'intuitive et de muette, devienne volontaire, il faut qu'une identité, simple, comme un signe, ou complexe, comme le système astral, intervienne pour leur permettre de communiquer par une médiation de guerre ou d'amour. - Voilà l'hypothèse idéo-existentielle à autoriser. De même que le contenu d'une induction objective exige une déduction qui la rende intelligible à quelque degré et une application qui en vérifie l'empiricité, nous devons maintenant nous demander comment peut se comprendre ce schème du lien humain, puis comment il permet de comprendre la variété inépuisable des modes de la relation inter-humaine. Elle se trouverait alors fondée et féconde, valide et valable.

Continuité et distinction existentielles des esprits. - Pour répondre à la première question, il convient d'écarter toute influence des postulats que nous avons commencé par condamner. Il va de soi que si l'on traite le moi et les autres esprits comme des « êtres » qui seraient des objets, si strictement définis, qu'ils ne pourraient être qu'identiques et se confondre ou contradictoires [78] et s'exclure, aucune liaison ne pourra subsister ni même s'instituer entre eux. Si notamment un moi devait saisir un autre moi faisant, arithmétiquement et qualitativement, deux avec lui, il ne pourrait devenir l'autre qu'en cessant

d'être soi ; et si au contraire il restait soi, c'est qu'il resterait en soi et ne saisirait que ses propres affections.

Comme toute dialectique qui consiste, à quelque degré que ce puisse être, à traiter des esprits, à la manière des logiciens, comme des termes objectifs, ne peut que révéler ou confirmer, par les erreurs auxquelles elle conduit, l'irréductibilité de tout esprit à ses représentés, celle-ci méconnaît la conviction, commune à tous les hommes et inséparable d'eux, qu'ils peuvent toujours en quelque mesure se connaître les uns et les autres et que la mésintelligence entre eux enveloppe toujours un certain degré d'intelligence. C'est, disons-nous, une conviction. Elle n'a pas en effet la valeur d'une certitude qui exclut jusqu'à la possibilité de l'erreur ; mais une certitude, qui se ramène toujours à une identification d'objets, reste abstraite ou partielle ; supérieure à elle, la conviction ne porte pas seulement sur le passé, mais aussi sur l'avenir vers lequel elle lance. Ce n'est pourtant pas une croyance toute subjective, car elle tient à l'objet par les raisons qu'elle suppose. Ainsi, idéalement inférieure à la certitude, la conviction, quand du moins elle vaut, lui est réellement supérieure, parce qu'elle fait vivre. C'est de convictions que nous nous nourrissons ; ce ne sont jamais que des convictions qui nous font risquer ; et si nous devons leur refuser toute confiance, l'humanité eût, depuis longtemps, péri de leur inanité. Notre conviction de l'existence d'autrui conduit à des erreurs dans un musée de personnages de cire ; mais elle exclut ce désespoir absolu qui empêcherait toute conversation, toute science, toute société.

[79]

Admettons donc l'intuition immédiate et indubitable de ce devoir-être d'une union entre nous et autrui, et nous n'avons plus qu'à dégager le principe dont cette conviction enveloppe la vérité. - Il doit se formuler *le principe de l'unipluralité de l'esprit*. Par esprit, il faut entendre simultanément une unité d'enveloppement universel, qui, opposant en elle-même la dualité de l'espace et du temps sans privilégier l'un ou l'autre, embrasse et émet tous les événements de l'univers, et des unités restreintes, qu'on présentera comme des secteurs de la première quand on pensera l'unité de leurs rapports, comme des esprits indépendants d'elle quand la pensée passera du côté de leur distinction. Du premier point de vue l'un illimité, dont les lois abstraites-

ment universelles ne sont que des expressions objectives, fournit, par son activité éternelle, leur source immanente aux unités restreintes, qui en reçoivent leur énergie mentale ; mais cette immanence doit être pensée une intra-transcendance quand, du second point de vue, on se représente que l'un universel est, par l'immensité de son implication, l'idéal transcendant de tout un limité. Le *cogito* doit être un *double cogito* parce qu'il faut comprendre également tout ce qui vaut et par suite enveloppe la référence à un Absolu spirituel, et nos erreurs ou nos fautes, déterminées ou intimes, qui ne doivent se référer qu'à nous-mêmes pour pouvoir être telles. La vérité, serait-ce d'un rêve, renvoie à l'intelligence infinie ; la limitation, éventuellement l'inopportunité de toute vérité déterminée et séparée, à nous-même. Est incomplète toute philosophie qui ne tient compte, que de l'un de ces deux aspects.

C'est ce que nous vérifions dans notre existence même. D'une part nous n'embrassons et n'engendrons que des expériences limitées, un passé restreint à nos connaissances historiques et à notre mémoire, un avenir borné [80] aux limites de notre prévision et de nos projets, un présent enfermé dans un horizon ; mais l'acte même par lequel nous appréhendons ces connaissances les dépasse. Car le connu est réel pour nous parce qu'il a l'inconnu pour fond, notre temps est découpé par nous dans le temps, notre horizon nous fait penser à l'espace total où il nous cantonne, de sorte que l'infinité d'appréhension de l'Esprit universel s'immisce déjà en nous quand nous reconnaissons la finité de notre aperception propre et actuelle. - Bref chacun de nous, est à la fois je et moi (ou toi), l'Esprit avant toute détermination, supérieur à toute, l'Esprit pur ; et le limitant, un moi situé, conditionné, contraint de dévider l'infinité qu'il sent l'animer et éventuellement l'inspirer en une progression indéfinie, dont la loi est le pas-à-pas. Chaque détermination, chaque qualité de l'existence est comme flottante entre le je et le moi ; en tant qu'elle vaut, elle les rend, si l'on peut dire, ponctuellement indiscernables et les fait coopérer ; en ce qu'elle comporte de négatif, elle sépare provisoirement le moi de la plénitude de l'Esprit. L'arrêt et le passage se disputent notre vie ; *l'Antithétique de la Raison pure* a été une description de conscience. Dès lors on pourra comprendre, non que le je sorte de soi, mais que le moi puisse sortir de

lui-même pour éventuellement s'unir au toi par la vertu universelle du je, intérieur et supérieur à nous tous.

C'est au pied d'un obstacle qu'au sein de cette expérience ambiguë le mouvement du moi vers le toi s'esquisse. Toute détermination inopportune, durcie, hostile à l'un de nos désirs, fait éclater la continuité pure de l'existence, sans pourtant la rompre, et, dans une intuition multiversive, le moi arrêté découvre une fois de plus, à la fois la matière, soi, Dieu et autrui. Il découvre la matière parce que la solidité de l'obstacle force à lui supposer [81] un arrière de causalité qui en soutienne la pression négative sur l'esprit ; il se reconnaît lui-même parce que, au cours d'un rebroussement qui engendre la conscience de soi, il se trouve, dans la limitation qui lui est brusquement et brutalement imposée, comme moi situé, borné ; et il désespérerait, si l'intra-transcendance de l'infinité du je à lui-même n'entraînait en lui une aspiration, qu'il faut appeler tout de suite une inspiration, le lançant déjà au delà de l'obstacle. Il doit dès lors pressentir une liberté de l'Esprit pour lequel il n'y aurait d'autres déterminations que celles qu'il se donnerait, la divinité.

Ainsi poussé par l'urgence de l'obstacle et l'espérance indéterminée de la Spiritualité absolue, le moi ou, si l'on veut, le je dans le moi est mis en état, comme par l'ouverture béante, laissée devant lui entre la chose et Dieu, d'éprouver dans le besoin d'un autre moi la possibilité de son existence. Il suffit que, soulevé au-dessus de l'obstacle par l'exigence spirituelle qui l'invite, le moi commence à faire effort pour imaginer émotionnellement une épreuve de conscience dans laquelle cette détermination l'affecterait autrement qu'elle ne fait, sans qu'il puisse pourtant obtenir de cette imagination une possession suffisante à le satisfaire. Cette imagination émotionnelle est la première ébauche de la sympathie naissante avec un toi, car le je ne peut la rapporter au moi, puisqu'il éprouve invinciblement la contradiction, l'incompatibilité entre les deux épreuves mentales, l'une, celle de l'obstacle et de sa brutalité, l'autre, celle, toute naissante, d'une autre situation impossible à concilier avec la première. Pourtant ce toi éventuel ne peut être une chose, car l'imagination émotionnelle qui ébauche le toi est, par le désir qui l'anime, homogène spirituellement à n'importe quelle autre du moi ; et si celui-ci n'avait pas cette lourdeur qui est la limitation mê-

me, il transformerait bien vite son [82] contenu et s'identifierait comme je au tu du toi ; mais il se confondrait alors avec Dieu.

Il faudrait une longue étude pour reconnaître les mouvements déterminés ou émotionnels qui interviennent dans cette expérience initiale de l'autre ; nous ne pouvons ici que constater que cette contradiction, relative, mais incessante, du moi et du toi alimente la vie humaine. L'oscillation du toi, alternant du lui au tu et du tu au lui, ne finira pas ; et le moi ne saura jamais parfaitement si, derrière le toi, le tu sera présent ou absent, distrait ou attentif, indifférent ou guettant. Ici ou là elle sera transcendée par la moralité qui fera l'unité du moi et du toi dans la vérité ou l'amour ; mais ces succès mêmes, en changeant les points d'applications de la moralité, ne la suppriment pas, de sorte que la certitude de cette union, en s'objectivant dans de nouvelles identités de communication, sera toujours subordonnée à la conviction de pouvoir et devoir la renouveler, sans laquelle elles anéantiraient le moi et le toi dans l'objet. Qui s'en plaindrait ? Ce que nous désirons, ce ne sont pas des états où nous ne pourrions que nous assoupir, des repos mortels, c'est une vie où les problèmes provoquent la mobilisation de nos énergies, où les solutions ouvrent la possibilité de nouvelles aventures. Aimer, ce n'est pas mourir à deux, c'est se ressusciter l'un l'autre.

Soulignons que l'autre n'est pas encore, à cette aube de la découverte, un toi incarné : il n'est guère que le mythe d'un besoin, d'une visée, au cœur de laquelle le moi ne le connaît guère que par le sentiment de sa propre insuffisance. Ce passage du toi possible, éventuel, au toi présent se fera par le concours de la perception ou du raisonnement, substitut de la perception. Quand un homme fait un geste que je ferais, ce geste ne pourrait me le faire reconnaître comme un esprit si je n'ajoutais [83] par un sympathie prévenante une âme existentielle au contenu objectif de ce geste, car il reste le même que je sois convaincu que ce geste est celui d'un automate ou l'expression de quelqu'un. Mais inversement si le toi en restait à l'indétermination d'une conscience pressentie, il ne deviendrait pas le nom d'une certaine conscience avec laquelle entrer actuellement en rapport. Une perception est l'invitation à laquelle le moi répond par une dialectique de personnalisation.

À propos de toute détermination en effet, nous avons toujours le choix de la naturaliser ou de la personnaliser, d'y chercher l'occasion de lui appliquer la catégorie de causalité et de la relier par elle à la suite des événements naturels, ou au contraire d'en faire le visage ou le masque d'un sujet plus ou moins comparable à nous-même. La première issue conduit à la réduction des hommes aux choses, comme à la substantialisation de Dieu : c'est elle qui se manifeste dans la science ou s'exprime dans le réalisme objectif ; et il n'y a guère de raison que nous en sortions tant que nous nous livrons à l'indifférence théorique et à l'analyse. Mais que l'urgence ou l'amour commencent à nous émouvoir, que tout d'un coup la peur ou le désir de ne plus être seul nous convainque qu'un imprévu de réactions possibles, mais intelligentes, dont nous devons nous garer ou que nous pouvons espérer, est devant nous, voilà un corps qui devient « le siège » d'une âme. Les passants que nous croisons sur un trottoir ne sont guère pour nous que des objets ; l'un d'eux naît à la condition de toi au moment où il nous aborde, ce qui nous inquiète toujours, ou quand un accident éveille en nous notre pitié pour lui. Un système de déterminations, leur analogie avec des déterminations déjà classées comme humaines, assurent la médiation grâce à laquelle le toi éventuel devient un tu présent, *entre en scène*, en union [84] existentielle avec le moi, non plus de manière tacite, mais expressément pensée par lui. L'objectivité n'est plus dès lors qu'un moyen de communication entre le moi et le toi : ils vont décider de sa valeur.

III

Stratégie mentale. - Ce n'est pas une science, ce ne peut être qu'une description idéo-existentielle qui décrive les modes et les intentions de la stratégie qui s'inaugure dès que le moi et le toi sont convaincus l'un et l'autre de leur face-à-face. Innombrables en sont les variétés ; le commerce, la discussion, l'escroquerie, l'obéissance, la propagande, l'indignation, la compétition, l'assistance ne sont que quelques échantillons des péripéties dont l'étude est presque entièrement à faire, parce que la philosophie s'est beaucoup plus occupée du vis-à-

vis du moi à Dieu ou aux choses qu'aux autres hommes. On pourrait pour les classer partir comme tout à l'heure de l'étude des positions possibles de la relation intellectuelle ; on verrait celle-ci évoluer de la contradiction presque absolue entre ses termes à leur juxtaposition, puis de celle-ci à leur identification. Mieux vaut puisque nous arrivons ici sur le plan de l'expérience détaillée que nous ne considérons de description dialectique qu'investie dans une description empirique.

Cette description devrait comporter d'abord la reconnaissance des situations historiques, comparables aux situations dramatiques, dont la diversité résulte de ce que la référence de l'identité de communication à plusieurs sujets n'est jamais identique puisque cette identité les confondrait. C'est le théoricien ou le juge qui déduit des [85] conclusions ou prononce des verdicts dans des conditions symétriques parce qu'ils supposent des situations abstraitement simplifiées. Mais ce n'est jamais que sous réserves, car notre vie s'écoule historiquement dans des situations relativement fermées, relativement ouvertes et il dépend toujours d'une initiative que ce qui est fermé s'ouvre. C'est pour cette raison que la science est ici débordée, comme le reconnaît l'instinct du savant qui l'entraîne toujours à redescendre vers l'élémentaire et le brut, au lieu de monter s'égarer dans l'historique et l'original, où précisément la philosophie, impatiente du plus, doit venir accompagner l'esprit.

Mettons-nous donc, comme les dieux de l'Olympe suivant le combat d'Achille et d'Hector, dans le face-à-face du moi et du toi. Tous deux ils sont conditionnés par une situation propre ; tous deux ils ne connaissent qu'une partie des moyens dont l'autre dispose ; tous, deux ils se réfèrent à une réalité qui les déborde, tous deux ils sont éventuellement servis par des secours inattendus ou trahis par leurs défaillances ou leurs maladresses. Mais la peur mutuelle ou l'amour les attache l'un à l'autre par une détermination dont il dépend d'eux de faire un mur ou un pont, voire une arme ou un tombeau. Ce ne sont plus deux nécessités dont le savant pourrait calculer la résultante, ce sont deux activités en liaison par une nécessité abstraite et incomplète. Comment vont-ils se comporter ? De tous les modes du lien humain lequel vont-ils choisir pour en faire leur relation originale et changeante ?

Il apparaît tout de suite qu'il dépend d'abord d'eux, dans la mesure possible, qu'ils se fuient ou qu'ils se rapprochent, ce qui veut dire qu'ils multiplient et facilitent les déterminations de communication entre eux ou en réduisent le nombre et la viabilité. Se tourner le dos, c'est encore une manière de se mettre face-à-face, car il [86] arrive que l'on pense d'autant plus aux autres que ce qu'ils font nous échappe davantage. Chaque détermination peut être l'objet de dialectiques négatives qui équivalent à son dédoublement de telle sorte que le moi et le toi, au lieu d'être réunis par elle, se trouvent séparés. La solitude n'est pas une condition physique, c'est le résultat émotionnel d'opérations mentales qui naturalisent les autres ou nous les aliènent. Le statisticien renvoie les assassinats et leur responsabilité dans la criminalité « sociale » ; l'envieux discrédite l'originalité en en faisant le concours fortuit et passif d'actions extrinsèques. Si le martyr était assez saint pour traiter le bourreau en tant que bourreau comme une « brute » c'est-à-dire comme un déterminisme naturel, il le déchargerait de sa cruauté. Dans l'intervalle de ces limites où, l'autre est renvoyé dans l'engourdissement de la nature et de l'automatisme ou au contraire doté de responsabilité infinie, le moi et le toi composent des démarches par lesquelles ils se rendent l'autre mystérieux ou intentionnel. Ce qui dramatise les relations humaines, c'est que jamais l'un des partenaires du couple ne sait dans quelle mesure l'autre est présent ou absent et surtout comment, de même qu'il ne sait si son assistance oriente ce qu'il fait et va faire dans le sens de leur union ou de sa dictature.

Ce jeu de péripéties ne peut atteindre à aucune de ses deux limites. Il ne peut ni se perdre dans la solitude complète, ni se parfaire dans l'amour infini qui rendrait le moi et le toi indiscernables. Le moine enfermé dans sa cellule vit dans la communion des saints et des fidèles qui ont partagé sa foi ; les amants déterminent et varient indéfiniment leur amour pour renouveler le sentiment de leur bonheur commun. C'est donc dans l'intervalle de ces limites idéales que l'ambiguïté de la guerre et de l'amitié va faire osciller la relation du moi et du toi, [87] comme au-dessous et au-dessus d'une position moyenne, la tolérance.

La guerre. - Que l'individualisme pur qui n'admet que des sujets étrangers les uns aux autres, ne puisse rendre compte de la guerre, il n'y a pas à s'en étonner ; mais la sociologie objective n'en est pas moins incapable. Si la société est une nature dont les articulations sont instituées par la nécessité, on ne voit pas comment le conflit des âmes est concevable. Le naturel ne peut être ni normal, ni pathologique ; il est naturel et c'est tout. A chaque point d'un système, tout événement est tel qu'il doit être, le seul événement possible et l'on ne conçoit comment la conscience peut s'en représenter un autre pour le regretter ou le désirer. A la limite guerre et paix se confondraient dans l'indifférence au bien et au mal. Il n'en est pas ainsi parce que la guerre et la paix ont un sens en rapport avec la valeur. C'est calomnier et dénaturer les belligérants que de les présenter comme des esclaves qui ne feraient que manifester leur ignorance et leur passivité. Elles ne peuvent expliquer qu'ils soient capables de tant d'efforts et de sacrifices, jusqu'à celui de la vie par lequel ils témoignent de leur fidélité à une valeur transcendante par rapport à eux-mêmes en tant que sujets limités. La faute des belligérants, quand c'est l'injustice qui les pousse et non le devoir qui les inspire, c'est de privilégier une valeur au détriment d'autres valeurs, de ne pas chercher à les composer toutes dans une harmonie qui manifeste la valeur absolue et complète. De tous les caractères de cette harmonie, le plus intime est la coopération des âmes dans le je devenant source de la valeur : la partialité de la violence l'empêche.

Pour pénétrer jusqu'aux racines de la guerre, en commencer la philosophie, ce qu'il faudra donc, c'est entreprendre [88] et approfondir l'étude des démarches émotionnelles et des dialectiques intellectuelles, justes ou injustes, par lesquelles des esprits clivent la relation du moi et du toi de telle sorte qu'au lieu de chercher une collaboration féconde, ils entretiennent entre eux une division qui les fait souffrir, et même contre laquelle ils protestent pendant qu'ils s'y livrent. En tout cas n'en faire qu'un mauvais calcul, c'est oublier qu'il ne peut y avoir de calculs que par la détermination des partis que la délibération compare et que, quelque rôle que joue l'intelligence théorique dans la délibération, il est partout transcendé par des énergies sans lesquelles il n'aurait aucun sens. Dans les mouvements mentaux d'où la ; guerre procède, l'indétermination de l'esprit, de l'avenir et de la valeur, les

discontinuités de l'obstacle et de notre limitation, l'abstraction et l'extériorité relative du moi et du toi importent plus profondément encore que la détermination de l'intelligibilité, de la nature et du passé.

La tolérance. - Que, par rapport à la stratégie de guerre et de rivalité, la tolérance doive apparaître comme un havre de grâce, qu'elle soit une vertu, il n'y a qu'à le reconnaître. Au sein des urgences les plus tendues, le calme froid de la connaissance théorique, l'indifférence objective apparaît idéalement comme le retour à la possession de soi et surtout à la possibilité d'un essor cruellement retardé. Si la vraie tolérance consiste à tolérer ce qu'on ne tolérerait pas sans elle, c'est dans l'amitié même que la tolérance intervient quand un des amis n'a pas compris et approuvé une réaction de l'autre. De ce point de vue la tolérance est à l'origine de l'union des âmes. Mais c'est à la condition que le moi et le toi ne s'en satisfassent pas, car aussi longtemps que les deux partenaires d'un couple humain ne font que se tolérer, chacun réprouve [89] implicitement l'autre ; et ce n'est que leur éloignement, la restriction de leurs rapports, la prévalence de leur contiguïté sur leur continuité qui leur permet de vivre l'un « à côté » de l'autre. Le toi y devient un lui pour le moi ; il est son voisin, non son prochain. La juxtaposition, dont on ne sait si elle enveloppe une unité de raison ou non constitue leur relation. Elle est sans fièvre, mais sans aménité.

Aussi cela ne pourra toujours durer. Par la référence, essentielle à notre condition, du moi au je, de la finité des déterminations à l'infinité de l'exigence qui nous anime, il intervient toujours quelque heurt qui provoque l'émotion, avive le besoin ou l'ardeur, de sorte que la tolérance, qui suppose la conservation d'un équilibre des conditions de vie, sera menacée par l'irruption de forces plus puissantes que sa propre force de stabilisation. Si la police est un trait ineffaçable de toute société, c'est que la tolérance ne peut suffire ; et il ne faut pas que les injustices ou les lâchetés qu'elle permet aillent au delà d'un certain point. Aussi, au regard de l'histoire, la tolérance universelle ne peut apparaître que comme un idéal abstrait, une fiction intellectuelle, manifestant la destinée de la théorie, qui est par son abstraction de

supprimer tous les problèmes, un impératif bon pour l'enseignement, mais incapable de jouer dans l'expérience, comme tous les autres principes, plus qu'un rôle aléatoire et limité. La guerre doit en sortir si les hommes ne savent pas faire, de la médiation de la tolérance, la condition de leur accès à la sympathie mutuelle et à l'amitié, qui va nous introduire dans la valeur du lien humain.

L'amitié. - Si en nous l'amour, âme de toute valeur en tant qu'elle est rapportée au je, à l'intimité absolue des esprits, spiritualisation de l'énergie que le corps met à [90] chaque instant à notre disposition, doit être, par nécessité existentielle, lié à des déterminations qui y introduisent des limites, ce ne peut être l'amour pur, limite divine de l'union des esprits, qui constitue la phase supérieure, la valeur originale du lien humain en tant qu'humain. Il doit en être le cœur, il ne peut en être le tout. Où il serait pur et infini, il équivaldrait à notre divinisation, non plus partielle et progressive, mais absolue et définitive. - C'est donc dans l'amitié, qui relie l'amour aux déterminations, communes ou propres, du moi et du toi, que nous devons, au sommet de cette description sommaire, retrouver les traits essentiels du lien humain, maintenant glorifié.

Il faut d'abord, pour que l'amitié soit possible entre deux hommes ou deux groupes d'hommes, qu'ils se rencontrent, non seulement sur quelque détermination universelle, mais dans des situations qui tissent entre eux assez de ressemblances ou de corrélations, entre leurs caractères, leurs habitudes, leurs réflexions, pour qu'elles médiatisent la possibilité d'échanges nombreux d'actions ou d'influences. Toute amitié doit être nourrie ; mais comme ce sont les mêmes ressemblances ou oppositions qui conditionnent la rivalité ou l'amitié, l'envie mutuelle ou la collaboration, c'est, au cœur de l'amitié, la liberté des amis qui leur permet de devenir tels. Trop souvent des prédispositions à l'amitié tournent en haine pour qu'on puisse oublier que l'amitié, comme toute valeur, tient de l'art. En multipliant les occasions de se rencontrer, en choisissant et en orientant les déterminations par lesquelles ils y réagissent intimement, les amis en tirent autant d'occasions de se sentir distincts et différents, pour s'enrichir l'un par l'autre et s'aider l'un l'autre, que de se penser unis pour associer leurs

connaissances et leurs efforts, concerter leurs émotions et faire [91] concourir leurs sentiments. Encore l'amitié garderait-elle la fragilité de ce qui ne se réclame que des individus, si cette valeur propre n'allait puiser sa profondeur et son énergie dans la source commune de toutes les valeurs, la Valeur sans spécification. Nulle part l'amitié n'est plus pure et plus noble qu'où, dépassant l'altruisme à deux, elle met la vie des amis au service des valeurs les plus hautes. Le dévouement désintéressé à la Valeur doit être ici comme partout la générosité par laquelle on mérite ses grâces les plus intimes.

L'anamorphose de l'esprit. - Au cours de la conversion par laquelle le lien humain, de compétition, puis de tolérance mutuelle, s'est fait amitié, s'est opérée la transformation qui permet de relier l'amour de soi et du prochain à l'amour de Dieu. Dans la guerre le moi et le toi ne cherchent chacun que sa suprématie sur l'autre ; et c'est même ce qui fait la guerre, car celle-ci serait bientôt réduite au commerce si le guerrier de cœur ne tenait pas plus à la gloire de sa victoire, toujours coûteuse, qu'à ses profits. Quand on en arrive à penser que chacun doit chercher la défaite et la subordination de l'autre pour trouver dans le risque et la domination l'estime de soi, mieux le sentiment de sa propre existence, il devient indifférent que la guerre « paie » ou non ; mais on implique alors une dialectique dans laquelle le moi et le toi, comme séparés de l'Esprit universel, se tiennent chacun pour la fin absolue de l'histoire. L'amour-propre et l'orgueil se sont substitués à l'amour de soi et d'autrui.

À cause de son âme d'amour, l'amitié ne compare plus ; elle suggère à chaque instant la conciliation des intérêts vitaux et spirituels du moi et du toi. Plus de compétition - un ami se réjouit de ce qui le fait inférieur à son ami, puisqu'il y trouve l'occasion de l'admirer et de s'élever [92] soi-même, et il ne se glorifie pas de ce qu'il est seul à posséder, puisqu'il est prêt à le donner. L'amour est toujours à deux composantes : l'une, d'admiration, qui fait s'assimiler à l'aimé, et par suite s'élever au-dessus de soi, sans avoir pensé à soi ; l'autre, de pitié, qui entraîne à l'aider et le secourir, de façon à l'élever au-dessus de lui-même. Encore cette dialectique, qui continue de distinguer au moment où elle réunit, exprime-t-elle davantage la réflexion sur l'amour et

l'amitié que la conciliation existentielle qui s'opère entre l'unité et la dualité par la communauté de deux âmes dans un même essor. Quand les amis reçoivent de leur amour le pouvoir de tourner les déterminations qui les distinguent et pourraient les diviser au profit de leur union, c'est qu'ils trouvent dans leur commun dévouement à la valeur l'harmonie inspiratrice qui ne peut nous venir que d'elle.

Cette métamorphose des âmes ne peut se faire sans la métamorphose du je, dont elles ne sont que des expressions, partiellement séparées. - À l'étage de la guerre, l'unité de l'Esprit universel n'est pas moins requise qu'à tout autre, car il faut au conflit des consciences une unité d'enveloppement qui continue de les porter et de les animer, de même qu'il faut à la contradiction presque absolue de deux termes objectifs, incapables par cette contradiction même de subsister en soi, un témoin déconcerté qui tente de les penser ensemble. Mais tant que la guerre dure, par l'effet de l'injustice d'un ou des deux belligérants et par la permission de l'Esprit universel qui, dans les limites convenables, doit respecter leur liberté pour ne pas les traiter comme des choses, le je déchiré n'est que le milieu d'un chaos, un vide où se heurtent des forces passionnées. - Quand la tolérance apaise ces conflits, établit un calme spéculatif dont on peut alternativement juger qu'il est un désintérêt ou un désintéressement, [93] tout se passe, à cette moyenne idéale, linéaire, comme si le je, qui jusque-là n'était que l'unité d'un vide, devient l'unité d'un monde. À la rigueur, sinon pour le théoricien, il n'y a pas de monde, car l'infinité spirituelle ouvre indéfiniment la réalité. Mais dans les limites d'une phase momentanée d'apaisement, de refroidissement, l'unité spirituelle d'un embrassement devient l'unité objective d'une totalité où chaque objet et chaque sujet, réduit à son corps, se loge à sa place dans le voisinage du reste. La lumière spirituelle s'y fait un espace éclairé par la connaissance théorique ; l'ardeur amoureuse s'y étale dans le déroulement, le courant d'une durée sans heurts et sans fièvre, presque sans joie. Tout est partes extra partes. - Ce n'est qu'au moment où la vérité fonde l'intelligence des amis et le devoir associe leurs efforts où la beauté fait le concert de leurs sensibilités et l'amour, la communion de leurs énergies, que l'esprit infini, le je actualise sa vocation pour la valeur, et que, par la coopération des esprits subordonnés, elle peut enfin émaner de lui et s'infuser en eux. Dans cette union, Dieu s'ac-

complit ; car, s'il est vrai que la paix entre les hommes exige leur bonne volonté, c'est qu'Il veut être, c'est-à-dire se manifester, où ils veulent qu'Il soit.

[95]

La découverte de Dieu

Chapitre V

L'homme et la valeur

[Retour à la table des matières](#)

Avant qu'un homme se préoccupe de religion ou de philosophie il ne sait guère de la valeur qu'une chose, c'est qu'aux divers moments de son existence il la vise. - Il convient ici de distinguer entre *vouloir* et *viser*. La volonté, dès qu'elle est réfléchie, c'est-à-dire qu'elle est sortie des limbes de la spontanéité, se propose une fin, et cette fin a pour structure un concept. Ainsi on veut prendre un train, trouver tel numéro de telle rue, signer un contrat. Agir, c'est, après avoir cristallisé une visée dans une fin expresse, rassembler et organiser des moyens physiques et organiques vers cette fin, bref tirer sur elle.

Mais il faut alors se demander : pourquoi vouloir cette fin plutôt qu'une autre ? Si elle mérite son nom de fin, c'est qu'elle n'est plus le moyen de rien d'autre : ne paraît-elle pas alors sans raison, arbitraire, gratuite ? À ce de question on ne peut répondre d'abord que par un mot, celui de valeur, Si nous voulons telle fin et non telle autre, c'est que, dans les conditions où besoin ou désir nous presse d'agir, telle fin vaut, tandis que les autres ne valent rien. Ce qui autorise la fin, c'est sa valeur. Que tout à coup la valeur déserte la fin, nous cessons brusquement de la vouloir, de même que nous [96] nous désintéressons

d'une « action » industrielle si nous apprenons que l'industrie dont elle représente une part est sous la menace de la faillite. Cela prouve qu'au moment où nous voulions la fin, c'est la valeur, telle valeur que nous visions.

Il faut bien dire *viser*. En effet tandis que la fin est déterminée, qu'en un sens, en tant qu'elle est un concept, nous la possédons déjà en la pensant, la valeur dont elle doit médiatiser l'émergence dans notre expérience n'est pas actuellement offerte au regard ou à la jouissance de l'esprit. Elle ne se voit pas, à la manière dont se voit une essence intellectuelle. Tout au plus, elle est rêvée, pressentie, espérée ; elle jette un premier éclat sur la fin voulue comme à l'aube le soleil, encore invisible, sur une cime déjà lisérée de lumière. Mais, au moment où ce halo de valeur fait de la fin comme une promesse, l'inadéquation de ce que la valeur nous donne d'elle-même au besoin que nous en avons nous fait cruellement ressentir son absence dès que le moindre obstacle nous impose un retard dans son avènement.

Ainsi, qu'un homme emprisonné dans une chambre essaie pour sortir d'en faire jouer la porte. Sa fin est de l'ouvrir ; mais s'il n'y avait dans son activité que la volonté de cette fin, ce ne serait qu'un serrurier, et moins qu'un serrurier qui, lui aussi, travaille pour une fin autre. Au delà de ce qu'il veut, le captif vise une valeur, sa valeur, cette fois la liberté. À l'opposé de la fin qui doit la médiatiser, la liberté n'est pas ceci ou cela, même on pourra ne pas, ou guère, en user, elle n'en recélera pas moins cette fécondité infinie qui se retrouve en toute valeur, puisque la liberté est le pouvoir d'engendrer une suite indéfinie d'actes, tout comme la vérité est la matrice de toutes les vérités particulières, la beauté le principe générateur de toutes les belles choses.

[97]

De là suivent tous les caractères corrélatifs de la fin, qui est une détermination, et de la valeur, qui la transcende comme une indétermination positive, une surdétermination. La fin se pense, la valeur s'éprouve. Un homme doit enfermer dans le concept de sa fin le contenu entier de l'acte à faire, puisqu'il ne peut le réaliser qu'en y rassemblant tous les éléments essentiels de ce contenu. En fait, réaliser une fin, c'est construire son concept. - Au contraire accéder à une valeur, c'est se faire soi-même ; car, à mesure qu'à l'intérieur d'une

âme l'influence de la valeur s'étend et s'approfondit, la valeur qui a pénétré dans cette âme à la manière d'une qualité finit par se confondre émotionnellement avec le contenu total du moi qu'elle teint de ses couleurs, jusqu'à ce qu'elle s'identifie avec l'énergie jaillissante qui anime son initiative. Ainsi la liberté est cette joie, non circonscriptible, de vivre et de créer, où le moi reconnaît sa propre puissance.

C'est que la valeur s'oppose encore à la détermination, à commencer par celle de la fin, comme l'infini au fini. La fin est le résultat de la conceptualisation imposée, au sujet qui cherche la valeur, par la pression de sa situation : son prix est de braquer le tir du moi sur le point où il doit agir, et par suite de le détourner du reste du monde. Comme la fin toute détermination est ce qu'elle est, et n'est que ce qu'elle est. Elle exclut le reste, s'en sépare, le refuse, le nie. En opposition avec elle, la valeur est mue par un pouvoir d'épanouissement qui la pousse à envahir toute l'existence, c'est un mystère créateur d'où doivent redonder des déterminations nouvelles, en droit innombrables, comme si par leur succession infinie elles espéraient rejoindre la valeur et lui devenir équivalentes. N'importe quelle définition restreindrait la valeur en lui substituant une de ses manifestations. Ainsi les libertés [98] expriment la liberté, mais elles la compromettent, tout en la présupposant ; et ce n'est qu'en s'identifiant, au delà de toutes fins, à la liberté vivante, valeur de sa vie, qu'un homme en épousera la puissance créatrice.

Pour achever ces indications sommaires sur la relation de fin à valeur, marquons que la valeur ne doit jamais être confondue avec le désir. Certes elle peut s'y mêler et il ne suffit pas de vouloir désirer pour le pouvoir : aussi, en tant que le désir est une puissance, et d'autant plus que cette puissance est plus noble, c'est la valeur qui l'inspire. Encore n'en résulte-t-il pas, comme l'ont admis certaines axiologies psychologiques, que le valable doive être réduit au désiré. Il se trouve, en effet, malheureusement, des hommes, et, en chacun de nous, un « vieil homme » pour désirer éventuellement le mal, la mort, le crime. Ce qu'il faut donc entendre par valeur, ce n'est pas seulement le désirable, c'est ce qui est digne d'être désiré ; de sorte que ce ne peut être qu'au terme supérieur de sa pureté que le désir peut s'identifier avec la valeur, tandis que la valeur ne doit s'unir au désir qu'au

terme et en vue de son humanisation. Le désir doit être contrôlé, tonifié, épuré pour pouvoir atteindre à la valeur ; et corrélativement celle-ci, pour être participable par nous, doit se déterminer en s'adaptant à nos conditions de nature et d'existence.

Ainsi, de la valeur cherchée, au moins au début de la recherche, on ne peut dire autre chose sinon qu'elle est visée. À chaque instant tout homme a sa visée : refuge, solution, victoire, trouvaille, communion ; mais le désir varie indéfiniment d'un individu à l'autre. Des gens qui s'entrecroisent dans une rue, l'un va à une bibliothèque, parce que sa valeur est la vérité ; un autre revient vers sa fiancée ou sa femme, parce que sa valeur est l'amour ; un autre encore se rend à ses affaires, parce qu'il aspire à [99] la richesse, et ainsi de suite. De chacun il est vrai et à chaque instant que, au delà de toutes les fins qu'il peut vouloir et avec tout son pouvoir de désirer, vivre, c'est viser une valeur. - Quels caractères possède et doit essentiellement posséder une valeur, c'est ce que nous voudrions rapidement, mais exactement reconnaître.

I

Des trois caractères que nous allons avoir à mettre en évidence, le premier c'est *que la valeur, qu'aucune valeur ne provient de nous*. Si l'on veut rapporter à la valeur le mot de production, il faut avoir auparavant décelé son ambiguïté. Tantôt *production* signifie création : un agent conscient engendre une créature de toutes pièces et par ses seules forces. Produire, c'est alors faire que ce qui n'était pas soit. Non seulement le produit a été, donné à la connaissance qui le prend pour objet ; mais de la production il a reçu l'être. Ainsi, dit-on, le poète produit ses poèmes, la mère produit l'enfant. Tantôt, au contraire, la production ne consiste qu'à mettre au jour, à faire connaître, à révéler ce qui existe par une vertu indépendante de l'acte second qui le produit, c'est-à-dire qui le manifeste, lui assure une publicité. Produire, ce n'est plus que faire découvrir. Par exemple l'éditeur produit les poèmes du poète, l'accoucheur produit l'enfant issu de la mère. La production, au sens de création, de fabrication, est réelle : elle enri-

chit la réalité ; au second sens de mise à jour, elle est subjective : elle n'enrichit que la connaissance. - La thèse que nous venons d'introduire, c'est que la valeur ne peut être produite par l'homme qu'au second sens du mot produire. En produisant une valeur, il la manifeste, la révèle, mais il ne la fait pas. [100] Toute valeur a l'essence de la grâce religieuse. Elle peut se recevoir, s'offrir dans notre expérience humaine ; on la découvre, on la trouve, comme un panorama au détour d'un chemin de montagne, rien de plus, et, même si nous n'étions pas là pour lui fournir l'occasion de se manifester, elle contiendrait dans son germe, dans sa virtualité, tout ce qu'il lui faudrait pour valoir.

Commençons par vérifier cette thèse sur un exemple qui fournit une image élémentaire, mais universelle des valeurs, celui de l'aliment. Un aliment enveloppe bien une valeur, car il rassemble tous les traits déjà mentionnés comme essentiels à toute valeur : quand nous réclamons un repas, c'est, par cette fin, l'aliment que nous visons ; la faim est le désir qui nous porte vers lui et nous en attendons, avec la satisfaction de notre appétit, des matières plastiques et de l'énergie. Mais si précisément nous n'appelons pas aliment quelque moyen de tromper la faim qui nous laisse maigre et faible, ce que nous escomptons dans l'aliment véritable, c'est ce que, nous ne pouvons pas remplacer, ce qu'il nous apporte ; c'est ce dont nous ne disposerions pas sans lui et qu'il recèle. Bien loin que l'aliment manifeste notre richesse et notre force comme le ferait une émanation de nous-même, il est destiné à combler notre besoin, c'est-à-dire un désir issu de notre double défaut de matières et d'énergie. Qu'il ne nous apporte rien de nutritif, qu'il ne soit qu'un succédané, une apparence d'aliment, un *Ersatz*, ce n'est plus un aliment et il ne vaut plus rien. Ainsi ce que nous cherchons en lui, ce n'est pas nous, c'est lui, ou plutôt en lui quelque chose de cette finalité efficace que Berkeley, au moment où il écrivait la *Siris*, prêtait à l'eau de goudron comme à une panacée. Le monde, dont toutes les lois produisent ou permettent la merveilleuse correspondance de l'aliment et de notre appétit, y rassemble pour nous [101] les protéines, les hydrates de carbone, ou les graisses sans lesquels nous ne pourrions subsister ; et le mieux-être, l'allégresse vitale, le renouveau de forces et d'ardeur que ressent l'homme après la digestion de l'aliment lui témoignent de sa valeur. Il ne songe guère à y trouver une preuve de sa propre toute-puissance, car au contraire il célèbre les

climats et les saisons dont il vient de recevoir les bienfaits et se sent invité, s'il est, si peu que ce soit, métaphysicien ou religieux, à un *Deo gratias*.

Nous venons de dire que l'univers, en tant qu'il l'émet et le permet, concourt dans l'aliment. Celui-ci ne serait en effet qu'un rêve et une illusion décevante s'il ne nourrissait pas ; mais, dès qu'un sujet peut discerner des illusions dans son expérience, c'est qu'elles s'y opposent à des valeurs, et, comme l'illusion est justement ce qui procède de nous et même, en tant qu'illusion, exclusivement de nous-même, si je conçois et distingue, dans ma vie, de l'illusoire et du subjectif, c'est qu'elle ne comporte pas que de l'illusoire et du subjectif : au décevant doit donc s'y opposer le satisfaisant, à l'illusoire, le valable, bref à la subjectivité individuelle l'universalité en toutes ses formes, les valeurs. La valeur, c'est l'universel concret ; mais cet universel concret, quand il se donne à nous dans une valeur, manifeste que s'il n'est pas de nous, c'est afin d'être pour nous. Ainsi cette universalité objective d'où émane l'aliment est pour la subjectivité, puisqu'un homme y trouve non seulement des matériaux et une énergie corporelle, mais aussi les conditions indispensables à toute action et à toute connaissance spirituelles. L'homme trahit le crédit qui lui est accordé par la nature s'il ne fait, de ce qui est fourni, par tous les intermédiaires naturels, à sa subjectivité, le moyen de s'élever au-dessus de son individualité égoïste en mettant ce qu'il vient de recevoir au service de l'Esprit.

[102]

Accédons maintenant à quelque une des valeurs, intellectuelles ou affectives, déterminées ou émotionnelles, dont l'universalité éclate aux yeux de tous, en commençant par la valeur objective des déterminations, la vérité. Aucune détermination comme telle n'est une valeur : le pur concept de triangle euclidien n'est en lui-même qu'une fiction, comme celui de cyclope ou de dryade ; mais qu'on lui rapporte un jugement, cette détermination apparaît comme vraie ou fausse, elle manifeste une valeur positive ou négative ; et par suite, en tant que cette détermination est connue ou connaissable, elle est digne d'être remémorée ou poursuivie. Quelle est donc l'essence de la valeur de vérité, sinon qu'elle est accessible à toute subjectivité particulière dans les conditions convenables et abstraction faite de sa singularité et de ses

partis pris ? La vérité en tant que vérité ne dépend pas de Pierre ou de Paul. Aucun tyran n'a le pouvoir de la décréter, aucun homme le droit de la déformer en mentant : elle requiert de chacun, quel qu'il soit, un respect inconditionné. Le vrai n'est pas vrai parce que je le pense ; je dois le penser parce qu'il est vrai.

L'expression de Pirandello et de bien d'autres « À chacun sa vérité ! » comporte deux acceptions, l'une excellente, l'autre détestable. Signifie-t-on que, la vérité absolue étant infinie, les hommes, limités en savoir par la capacité de leur esprit, ne peuvent connaître que des vérités abstraites et distinctes, à savoir celui-ci la vérité géométrique, tel autre la vérité historique, et ainsi de suite, et qu'en conséquence ils doivent accueillir humblement toute vérité en réservant le droit dû à la valeur qu'elle recevra de toutes les autres vérités encore inconnues d'eux, l'expression est non seulement acceptable, mais précieuse. L'emploierait-on au contraire pour signifier qu'il dépend du décret de chacun que le carré de [103] 5 soit 25 ou 26, l'expression équivaldrait exactement à sa contraire : « À chacun son erreur ! », même pour celui qui décréterait 25, puisqu'il n'atteindrait le vrai que par une décision irrationnelle qui impliquerait l'arbitraire de l'arithmétique.

En reconnaissant l'universalité de la valeur de vérité, son antériorité logique par rapport à la connaissance humaine, on ne fait que retrouver le postulat principal de la tradition philosophique, sans lequel il n'y aurait pas de philosophie puisque chaque philosophie ne serait plus alors qu'un goût, l'expression d'une humeur. Ainsi l'empiriste cherche la vérité dans la perception, mais il prétend l'y constater, l'y lire, et il ne doute pas que tout autre lecteur, doué de sens normaux, ne lise, dans les mêmes conditions que lui, la même vérité. Rien à reprocher à cette attitude tant qu'on ne désire pas plus que la vérité d'un fait. Que le rationaliste attende la vérité de l'évidence d'une intuition intellectuelle ou d'une déduction menée conformément à des principes universels, il fait de la vérité l'armature d'une science interdite au caprice de chacun. Malebranche a donné à la raison son expression la plus haute en professant que nous voyons les idées vraies en Dieu. Le positivisme ne dispose que d'une médiocre théorie de la connaissance ; il restreint la vérité aux lois de la science. Comte n'en a pas été moins

sévère pour les prétentions de l'individualisme arbitraire que le plus dogmatique des ontologistes. Si le pragmatisme a soulevé tant de méfiance, c'est justement parce qu'il paraissait livrer la vérité à la contingence des situations et des fins individuelles ; mais il faut être juste envers les plus nobles des pragmatistes en reconnaissant que ce qu'ils appellent l'unité est tout autre chose que l'intérêt propre d'une prétention individuelle, que c'est le service d'une cause universelle, telle que la science ; de sorte que [104] l'on se trouve ramené par un détour à la surhumanité de la valeur. Enfin toute philosophie transcendente, soit à la manière de Kant, soit à celle de Husserl, en opposant l'*ego* transcendantal au *moi* psychologique, enlève les intuitions pures et les catégories ou les essences intentionnelles au volontarisme du moi psychologique. Le sceptique même, qui ne croit pas la vérité accessible à l'homme, manifeste au moins par sa réserve qu'il en a une notion très pure, puisqu'il nous en exclut pour la sauver elle-même de toute contamination par la subjectivité contingente.

Nous pourrions poursuivre la même vérification et sous cent formes diverses pour toutes les valeurs. - Que la morale se mette au service du bien ou du devoir, il est évident qu'elle n'est fidèle à sa destination, la valeur morale, qu'à la condition de subordonner le moi empirique, donné, au moi supérieur, idéal, dont le premier caractère est qu'il ait déposé la paresse ou l'avidité égoïste pour le désintéressement. Le bien moral n'est certainement pas le premier venu, la satisfaction donnée à n'importe quelle impulsion : il définit le bien que tout homme doit rechercher pour accéder à l'universalité d'une bienfaisance digne de l'amour des autres et de la valeur dont tous doivent participer. Quant au devoir, Kant a mis définitivement en évidence qu'il doit rendre l'action indépendante des modes « pathologiques » de la sensibilité du sujet. - Au reste se réclamerait-on d'une morale du cœur, il faudrait bien admettre qu'une modalité du sentiment n'est quelque chose de plus qu'un instinct que si le moi y trouve le moyen de se dépouiller de tout ce qui l'enferme dans sa passivité et sa partialité. Si nous admirons l'amour maternel, c'est que la mère s'y renonce dans une valeur qui est, non seulement la santé corporelle, mais la destination spirituelle de son enfant. De même que la [105] vérité, de même que le bien, l'amour n'est une valeur que s'il n'est pas le faux nom de l'amour-propre. Aimer, c'est d'abord se dévouer à un autre ; mais

l'amour ne serait qu'un esclavage immoral, un transfert d'égoïsme de l'agent de l'amour à son bénéficiaire, si l'aimé n'était aimable comme l'incarnation actuelle ou éventuelle d'une valeur. Qu'y a-t-il d'estimable dans une mère qui se fait la servante des vices de son fils, sinon ce reflet qui disperse entre toutes les mères la sublimité de la maternité noble dont elles participent toutes plus ou moins par leur dévouement quotidien à leurs enfants ?

De l'universalité de la thèse que nous sommes en train de défendre on viendra peut-être à douter si l'on se tourne vers l'art, et vers sa valeur, la beauté. Il n'est que trop usuel de notre temps que l'artiste se présente, non seulement comme l'auteur de l'œuvre d'art, mais comme la source et l'inventeur de sa valeur. Il ne viserait qu'à s'exprimer, et ce qu'il faudrait admirer dans son poème, dans sa statue ou sa sonate, ce serait lui-même. Tant pis pour les autres s'ils n'y réussissent pas. Ce n'est pas lui qui doit changer de manière, ce sont eux qui doivent se forcer à le comprendre. Il y a tout juste autant de modes de la beauté que d'âmes individuelles. - On peut agréer à ces paroles, mais à condition de les entendre en un autre sens que celui qui leur est couramment attribué. Oui, l'art exprime, il ne peut pas ne pas s'exprimer, il doit exprimer le moi de l'artiste. Mais quel moi ? Celui dont le contenu résulte de la conjonction fortuite de déterminants mendéliens, un paquet d'instincts, éventuellement, au hasard, bien ou malfaisants, un moi irrationnel, dont les impulsions ne manifesteraient qu'un déterminisme anarchique, ou bien un moi désintéressé, approfondi, cultivé et raffiné, que l'art a transfiguré en coopération avec toutes les valeurs et élevé à la hauteur de ce [106] que notre vie peut comporter de plus noble ? S'il ne fallait pas tenir compte de cette dénivellation intime, comment pourrait-on comprendre que le service de la beauté ait exigé des plus grands artistes tant de travail et de recherche, l'oubli de soi, c'est-à-dire la victoire sur les résistances de la nature donnée, le sacrifice et l'amour ? En fait, pour un artiste, c'est une seule et même chose de chercher le meilleur de lui-même et d'atteindre à la beauté dont il se fait le serviteur et l'interprète. En tout domaine ce n'est pas le moi qui fait la valeur aussi bien de soi que de ce qu'il produit ; c'est au contraire en tant qu'il atteint une valeur, pour l'artiste par exemple, la beauté, qu'il accède au mieux de lui-

même, à sa sensibilité la plus noble et la plus délicate et, à l'imagination la plus ardente et la plus riche.

Ramassons ces considérations dans leur principe commun. Elles nous ramènent à la thèse suivant laquelle la valeur ne procède pas de nous. Par son universalité et son infinité elle s'oppose à notre particularité et à notre limitation. Si savant et si fort que puisse devenir un homme, il est condamné à demeurer ignorant et faible, puisqu'il est et sera toujours fini au centre d'une réalité infinie. S'il ne fait que s'asservir aux nécessités qui résultent de sa limitation, il sera toujours partial et violent ; et, en laissant à l'individu sans contrôle sur lui-même le droit de définir le vrai et le bien, de mettre la laideur au-dessus de la beauté, de préférer la haine à l'amour, bref d'élever le vil au-dessus ou seulement à la hauteur du précieux, on livrerait le monde à l'incohérence des égoïsmes et à la guerre des avidités ; on livrerait aussi l'individu lui-même à lui-même, puisque, réduit à la pure subjectivité, il ne lui resterait que l'être pour la mort entendue comme l'anéantissement.

Il faut renverser ce rapport. La valeur ne vient pas de [107] l'homme et, si elle est pour lui, c'est pour qu'il se donne à elle. C'est elle qui lui inspire les seuls mouvements par lesquels il puisse s'élever au-dessus de ce qu'il est ; c'est elle qui peut seule le soutenir au cours des épreuves qu'il doit traverser pour atteindre à sa propre dignité ; c'est elle enfin qui peut seule lui promettre cette participation métaphysique de l'Absolu qui a toujours été le but véritable de la philosophie. On répète volontiers de divers côtés que l'homme doit se dépasser, mais se dépasser, ce n'est pas seulement devenir autre, car l'altération n'a rien du dépassement ; ce n'est pas seulement se compliquer et s'enrichir, car ce ne serait qu'augmenter la masse du même moi. Pour se dépasser il faut être transcendé par quelque chose qui ne provienne pas de soi, mais qu'on puisse accueillir et avec quoi on puisse coopérer pour ne faire qu'un avec lui. Ce quelque chose ne peut être que la valeur ; et c'est parce que nous le pressentons dès le début de notre vie que, sous toutes ses formes, nous la cherchons.

II

En raison du premier caractère essentiel de la valeur nous venons d'écarter cet individualisme prétentieux qui consisterait à n'y voir que le prolongement naturel de l'individu : nous l'appellerons le mauvais individualisme. Mais n'y en a-t-il pas un bon ? Évidemment oui, si l'on ne doit pas absolument et définitivement couper entre la valeur et l'individu. Si l'extrinsécité de la valeur signifiait que la valeur dont l'origine est plus haute que nous-même doit nous rester étrangère, il en résulterait nécessairement cette conséquence fatale qu'il n'y aurait pas pour nous de différence entre elle et rien. On ne comprendrait [108] même pas que nous puissions la concevoir et la nommer. Faut de se faire connaître, soit à la sensibilité, en lui permettant la fruition d'elle-même, soit à l'intelligence, en se déployant dans un système de concepts, elle resterait une virtualité éternellement avortée. Deux aspects de la valeur s'imposent corrélativement à la réflexion sur elle : par elle-même c'est une vigueur, une santé, une puissance et, sous cet aspect, valoir, c'est *valere* ; mais, dans le rapport avec le dehors, avec un milieu, valoir, c'est se faire valoir. Ainsi pour qu'une pièce de monnaie vaille, il lui faut l'aloi convenable ; mais que lui importerait cet être authentique, si elle n'avait pas légalement cours ? La valeur ne vaudrait actuellement rien. Comme de l'Un de Plotin, il doit surabonder d'elle-même une exigence à se diffuser, à créer, à se faire aimer et connaître par les hommes.

Nous reconnaissons tous cette exigence dans l'impériosité avec laquelle la valeur sollicite une conscience. L'essence absolue de la valeur se révèle en chacune dans l'inspiration par laquelle tout homme, à la mesure de son élévation, se sent, non certes nécessité, car il peut s'en détourner et s'y refuser, mais obligé d'y répondre par sa recherche, son travail, ses sacrifices. Dans les souffrances de la contradiction et du doute, la vérité oblige l'intelligence à chercher en elle l'unité absente ; comme dans les difficultés de l'action, elle commande de la respecter en ne mentant pas. De la beauté se dégage un charme dont la séduction n'est pas moins catégorique à sa manière que l'ordre reçu

par toute conscience morale de la représentation du bien ou du devoir. L'amour ravit l'âme qu'il dilate et qu'il échauffe si, du moins, par un refus préalable elle n'écarte pas d'elle la force bienfaisante et joyeuse dont il l'arme au plus intime d'elle-même.

Sous toutes ces formes l'inspiration de la valeur tombe [109] dans une subjectivité qui ne peut lui opposer que son indigence. Supprimez, en effet, par la pensée, d'un homme tout ce qui lui vient des valeurs, il est vide : sans la vérité, valeur de l'intelligence, vide de savoir ; sans la beauté, valeur de l'imagination, vide de joie ; sans le bien, valeur de l'action, vide de courage ; sans l'amour, valeur du cœur, vide d'énergie. Le subjectivisme est condamné à ne trouver dans la conscience humaine qu'une opération de « néantisation », s'il commence par dépouiller le sujet de tout ce que, par l'intermédiaire de l'objet et la médiation des autres, il a pu ou peut recevoir des valeurs. Avant l'inspiration propulsive qui l'élève à la pensée et à l'invention, au courage et à l'amour, il n'y a dans l'homme que le besoin dans lequel l'indigence propre du moi se rencontre avec un début d'aspiration, c'est-à-dire une inspiration naissante qui lui indique la valeur à rechercher. La curiosité du monde et de la vie qui éveille tout esprit à la connaissance, les sollicitations héroïques que l'histoire apporte au jeune garçon, l'imagination des entreprises nouvelles qui enchante le convalescent, l'aspiration vers l'amour chez le jeune homme ou la jeune fille, autant d'épreuves ravissantes où la valeur commence de se faire aimer par la vie qu'elle apporte à une âme sortant du vide de sa pure subjectivité.

Encore faut-il que des obstacles extérieurs et des empêchements intérieurs, des préjugés, de la paresse, de la mauvaise volonté, un faux orgueil, ne se jettent pas à la travers de la révélation naissante. Autour du moi, un jeu intriqué de déterminations peut élever à chaque instant des difficultés, barrières ou tentations, qui peuvent, non seulement entraver le libre mouvement de l'âme vers la valeur, mais même la dévoyer et lui suggérer le mépris des valeurs et le ressentiment contre elles ; au sein du moi, persiste souvent une inertie qui peut peser lourdement sur [110] toutes les invitations au dévouement, à l'héroïsme, à l'enthousiasme et à la persévérance et abaisser son niveau de tension spirituelle. Que ces esprits diminués soient alors des victimes à plaindre autant que des coupables à blâmer, cela n'enlève rien à

la gravité de leur défaillance et de leur perversion ni à la menace de la contagion qu'elles peuvent diffuser autour d'elles.

Suivant les circonstances où se conservent les effets de la moralité ou de l'immoralité passées, c'est une recherche, quelquefois ravissante et sans peine comme le paraît l'art de Mozart, le plus souvent contrariée et difficile comme le montre celui de Michel-Ange, qui doit s'ajouter à l'inspiration d'une valeur, de la même façon qu'à une force motrice, pour la changer dans la perpétuité d'une vocation. Il est de la destinée de l'homme qu'il marche à la valeur comme un voyageur égaré dans la nuit marche à une lumière lointaine qui grandit à sa vue quand il suit la direction qui y mène. C'est cette recherche qui fait le pathétique de la vie humaine. Tout homme se fait sa destinée ; mais si cette destinée vaut, c'est à raison de désintéressement qui, au cœur de tous les mouvements égoïstes et utilitaires, en même temps que) de toutes les maladresses issues de l'empire du mécanisme, oriente et élève le moi vers la valeur que sa situation et son élection lui destinent.

À partir de là il est aisé de comprendre la fonction métaphysique de l'individu. Pour qu'il y ait des valeurs et qu'elles soient dignes de tout respect, il faut qu'il ne les fasse pas ; mais il faut aussi, pour que les valeurs manifestent leur fécondité, que l'individu s'emploie à les actualiser dans l'expérience. Le Royaume de Dieu, c'est la valeur ; l'empire de l'homme, c'est l'histoire. Que les hommes deviennent de plus en plus nombreux à trahir la valeur, la société se déchire ou se délite ; qu'au contraire chacun d'eux, dans le secret de son intimité, se dévoue à [111] la valeur élue par lui, celle-ci s'épanouit en lui, et par lui elle se diffuse à travers les autres âmes et transforme le monde, au lieu de s'exiler de notre expérience, comme le fit Astrée. Cet exil n'est heureusement jamais complet et définitif et la valeur apparaît aux confins du transcendant et de l'immanence, à la manière d'une étincelle jaillissant entre deux silex et elle y révèle sa nature de relation entre la source métaphysique des choses et une âme humaine.

S'il fallait enfin préciser pourquoi c'est sous les espèces de la beauté ou du courage que la valeur, indéterminée avant toute spécification, s'offre à tel homme plutôt qu'à tel autre, il serait nécessaire d'étudier comment le caractère d'un homme, formant sa situation congénitale et permanente, entre en rapport avec sa liberté à qui il

appartient de l'exploiter et de le spécifier. Notre vie est toujours un compromis d'être et de devoir-être. Ce que nous sommes est défini par notre caractère ; ce que nous devons devenir, par notre idéal. Au cœur de leur rapport joue l'inspiration par la valeur que le caractère et l'idéal contribuent ensemble à déterminer.

III

C'est cette détermination qui nous amène au troisième des traits essentiels de la valeur telle que nous la connaissons. Si, comme il vient d'être marqué, la valeur doit se révéler à nous, mais s'il est vrai qu'elle ne le peut qu'en pénétrant dans les conditions de l'expérience humaine, et particulièrement celles que lui font les hommes qui doivent lui servir de porteurs volontaires, il faut bien qu'elle y sorte de l'infinité et reçoive une détermination caractéristique, qu'elle devienne probité ou poésie, charité ou principe. Il en résulte en troisième lieu que la valeur [112] originelle doit nous apparaître comme soumise à une diffraction qui disperse la valeur primordiale, une, universelle et transcendante, en un rayonnement de valeurs distinctes, dérivées, diversement qualifiées et humanisées. Au sein du Principe Réel des âmes et des choses il ne peut y avoir qu'une valeur indivise et première. On l'appelle l'Absolu, quand on se porte vers elle par la voie de la connaissance, à qui il faut un universel concret : on l'appelle *l'Acte*, quand on en fait la source morale de toute opération ; c'est *l'Être*, quand on s'élève vers elle, à la manière de l'Étrangère de Mantinée, par la contemplation de la beauté ; enfin son nom est *Dieu*, quand la religion nous la fait aimer comme source de la Charité. Mais la pluralité de ces noms ne doit pas nous cacher l'âme commune qui est la seule à fonder notre adoration : la Valeur, qu'il faut appeler absolue pour la distinguer des valeurs déterminées, manifestant à la fois sa fécondité et sa diffraction dans l'expérience des hommes.

De cette diffraction résulte une conséquence dont la gravité se manifeste par les diverses formes du *malheur de la conscience* en tous et en chacun. En se déterminant dans une certaine valeur, la Valeur absolue, supérieure en sa source à toutes les déterminations, se limi-

te : toute limitation comporte quelque degré de négativité. Nous n'avons ni le cœur ni l'intelligence assez larges pour déborder toute limitation, nous imposons notre partialité à la valeur absolue qui ne peut nous animer qu'en s'adaptant à notre situation et à notre caractère. Sans doute chaque valeur reste fidèle à sa source, dont elle manifeste un aspect. Ainsi la vérité montre l'aptitude de la valeur à fonder par son unité l'ordre d'un monde ; la beauté fait voir qu'elle unit dans son éternité l'actualité et la suffisance ; l'amour nous fait ressentir la générosité de son énergie inépuisable ; le bien nous vérifie son aptitude à [113] produire la perfection des choses et, ici ou là, des âmes. Ainsi par la médiation des valeurs, la valeur se fait effeuiller, épilucher par nous ; mais dans ce passage, chute ou création, de l'infini au fini, la valeur trouve l'actualité de l'expérience humaine.

Cela ne peut se faire sans un risque très grave. S'il faut que, pour s'humaniser, la valeur explose en valeurs déterminées, il peut en résulter que le mouvement de l'homme vers la valeur se restreigne sur l'une de ses expressions et que, cédant aux limitations de son propre caractère qui le prédispose à celle-ci plutôt qu'aux autres, il laisse se transformer son amour de la valeur infinie en un culte exclusif, idolâtre et négatif d'une valeur partialement privilégiée. Nous venons de parler comme si un homme pouvait se refuser à la valeur, comme s'il pouvait y avoir dans le moi une force capable de rivaliser avec l'inspiration par la valeur. En fait, c'est toujours en vue de quelque valeur que le moi en trahit une autre, mais par ce mépris des autres il destitue la valeur servie de sa bienfaisance. L'avare cherche la sécurité et, par peur et méfiance, il se refuse à la générosité ; le conquérant vise la grandeur, mais il ne s'aperçoit pas que la poursuite obstinée de la puissance débouche bientôt sur le mépris de la bonté, de la justice, de la beauté et même de la vérité. Ainsi, par l'effet de la perversion de son énergie inspiratrice, la valeur, une fois diffractée, puis appauvrie par l'étroitesse de notre conscience, peut devenir une tentatrice, qui entraîne les hommes au fanatisme d'une valeur séparée. *Trahit sua quemque voluptas.*

Ainsi la science devient l'occasion d'une idolâtrie quand le savant, ne se souciant que de dégager la vérité de la confusion du donné, se désintéresse des terribles conséquences qui résultent du savoir si les

exigences intellectuelles ne se composent pas avec les autres exigences [114] spirituelles. Ainsi la beauté se dégrade quand son culte amo- lit les âmes, se corrompt dans la recherche du plaisir et du luxe, en- traîne l'indifférence au bien et le mépris de l'amour. Ainsi encore l'amour dégénère en une sensiblerie lâche et corruptrice quand il ne tient compte ni de l'indignité morale de ses objets, ni de la malhonnê- teté de ses moyens, ni de ce que la connaissance doit mettre d'intelli- gence dans son action. La guerre est l'expérience cruciale dans laquel- le le fanatisme d'une valeur suscite la violence de l'un, sinon des deux belligérants.

Il suffit de convertir cette analyse en morale pour obtenir la règle suprême de notre conduite suivant laquelle aucune visée de valeur ne reste pure que si elle maintient, au delà de la valeur déterminée qu'elle indique, l'exigence de la Valeur absolue, universelle et infinie. À l'ori- gine de toutes valeurs humanisées, dont le passé nous a donné ou dont l'avenir nous promet l'expérience, il faut reconnaître un foyer absolu de valeur, dont les valeurs empiriques, si pures soient-elles, ne sont que les rayons, comme la lumière qui nous éclaire et la chaleur qui nous réconforte du même soleil. Par son infinité ce foyer échappe à notre embrassement ; mais nous savons que ce n'est pas un infini négatif, un typhon destructeur comme celui que redoutaient les Grecs, parce qu'il en émane des valeurs indéfiniment diverses, qui sont autant de liens substantiels, de relations existentielles entre lui et nous.

Bref, toute visée humaine de valeur doit être métaphysique sous peine de devenir imaginaire, parce qu'elle ne serait qu'humaine, et passionnée, parce qu'elle serait partielle. On pourrait dire que la connaissance de l'homme s'enferme entre la psychiatrie et la méta- physique comme entre ses pôles. La psychiatrie est la description de la [115] conscience séparée de la valeur, livrée à elle-même, du moins au- tant qu'il est possible, esclave du mécanisme et de visées passionnel- les. La métaphysique n'est pas le rêve d'un no *man's land* dont l'homme ne pourrait parler qu'arbitrairement parce qu'il lui serait étranger ; c'est la description de la conscience heureuse, serait-ce dans la souf- france même, quand elle reconnaît dans son enthousiasme pour la va- leur le lien vivant entre elle et Dieu.

Reste la dernière question, la question morale et pratique : comment faire pour maintenir l'axe de notre vie dans la direction de la valeur absolue dont justement l'infinité exclut la détermination pour nous ? La solution, au moins jusqu'où elle est possible, de cette difficulté, exigerait une longue étude : nous devons nous contenter ici d'une indication. Puisque l'originalité de la valeur absolue consiste essentiellement en ce qu'elle contient le germe de toutes les valeurs, en ce que celles-ci y sont comme ramassées, concentrées, et par suite indistinctes, la meilleure imitation empirique de la valeur absolue ne peut-être que l'une de ces expériences complexes où des heurts atténués se fondent dans une expression par laquelle une valeur se présente comme le carrefour de toutes les autres. Une riche délicatesse apparaîtrait alors comme la valeur dont la fonction est l'accomplissement de toutes. - Ainsi, pour n'en juger que sur un exemple, l'artiste a raison de défendre la doctrine de l'art pour l'art, qui signifie le droit absolu de la beauté à être aimée et servie pour elle-même. L'artiste ne doit être ni un commerçant ni un moraliste ; il n'est pas fait pour se mettre au service d'une politique ; il ne doit pas subordonner [116] son art à ses intérêts privés. Mais le principe de l'art pour l'art ne serait qu'une tautologie, si l'art pour lequel est l'art était indiscernable par sa compréhension de l'art qui est pour lui. Pour reconnaître en quoi l'art visé ajoute à l'art pratiqué, il ne reste qu'à analyser l'œuvre des artistes auxquels l'admiration perpétuelle de l'humanité accorde le privilège d'avoir manifesté l'art sous ses formes les plus hautes et les plus pures. L'art visé par Dante, Beethoven, Michel-Ange, Rembrandt avait pour contenu l'humanité entière dans son rapport avec la nature et avec Dieu. Dans la beauté ils faisaient concourir les reflets de toutes les valeurs qui sont susceptibles d'animer la vie humaine. C'était la condition indispensable pour que la beauté n'apparût pas dans leurs œuvres comme la restriction de la valeur infinie, mais comme son expression, tantôt tumultueuse, tantôt apaisée. Ainsi, dans un bouquet artistiquement ajusté, les valeurs de forme et de couleur à la fois s'opposent et se composent de manière à suggérer une joie vivante.

C'est qu'au cœur de l'artiste comme du savant, de l'homme d'action ou du fidèle, il y a le moi tout entier, l'homme indivis, l'intimité pour laquelle la discontinuité des déterminations est en filigrane dans la continuité de l'existence. En nous l'intégrité du foyer intime de tou-

tes nos activités résiste à l'écartèlement dont leur discord le menace, comme au-dessus de nous le foyer absolu de toutes les valeurs doit résister à leur querelle. Dès lors il n'y a plus qu'à identifier dans le mot unique d'Esprit ces deux unités vivantes qui doivent dans la réalité n'en faire qu'une, et la Valeur ou l'Esprit se révèle à nous, au delà de l'enchevêtrement des déterminations où l'homme se débat ainsi que dans un fourré, comme la donnée première dont il cherche à accroître indéfiniment sa participation.

[117]

IV

Avec la reconnaissance de ces trois éléments d'une philosophie des valeurs s'achève l'esquisse que nous devons faire. Chaque fois que la visée de la valeur débouche et s'accomplit dans l'épreuve actuellement vécue d'une valeur, l'homme y trouve, à proportion de sa dignité et à sa mesure, l'éternel dans le temporel, un moment de salut, où la mort s'évanouit pour lui, dans la fruition de la valeur qu'il aime. Quand le savant, qui a poursuivi, des années durant, la recherche d'une vérité, est illuminé par sa découverte, l'intellection l'identifie avec le mouvement générateur de la vérité nouvellement connue à partir de ses raisons. Quand l'artiste, au terme de ses efforts et de ses échecs, trouve les modes d'expression par lesquels une beauté jusqu'alors attendue se révèle à l'âme enchantée de son interprète et de ses admirateurs, la joie qu'il éprouve le confond avec la vie dont la beauté accomplit l'exigence vers la perfection. Le héros sait que, par le rayonnement de la vertu que le bien concède à son acte, il sauve son pays, crée l'avenir, fait le monde. Enfin le mystique, quand il éprouve son union avec l'amour divin, a-t-il besoin d'autre chose, dans cet instant présent qui est aussi un instant éternel ? - Dès que la sécheresse sera revenue, l'esprit qui a été élu par la valeur s'interrogera sur celle de l'expérience qu'il vient de traverser ; mais quand elle l'emplissait, il ne pouvait douter, et son incertitude actuelle n'exprime que la déficience de sa propre subjectivité dans laquelle il est retombé et demeurera

jusqu'à ce qu'il retrouve une nouvelle voie pour rentrer dans la confiance métaphysique, aube de la certitude, où règne la valeur dont il fera une nouvelle épreuve.

Est-ce à dire qu'il faille, à la suite de saint Augustin [118] et de ceux qui ont répété l'expression de son idée, professer que l'homme vit pour le bonheur ? Oui, si l'on veut, mais en ajoutant « indirectement ». Bien des expériences, en effet, renouvellent dans notre vie la faute d'Adam et d'Ève, préférant au jardin d'Éden le péché et l'infini. Que de gens jouissant d'un bonheur solide et aimable le quittent pour l'aventure ! Ce que le jeune homme préfère, est-ce la sécurité et la tranquillité ? On sait que la plus sûre manière de manquer le bonheur est de concentrer sa pensée et son effort dans sa poursuite, comme on sait que le désir exclusif du bonheur est le principe de toutes les lâchetés et de tous les abandons. Si vraiment l'homme vivait pour le bonheur, comment le désintéressement, le sacrifice, l'amour des malades et des faibles, tout ce qui comporte le don inconditionné de soi pourrait-il s'insérer dans la vie humaine ?

La réalité nous ramène en ce débat à notre analyse du début : c'est que l'homme au cours des jours vit en visant, non le bonheur, mais la valeur. Mais qu'il réussisse à l'atteindre, qu'elle se donne à lui comme une grâce méritée, son identification avec cette valeur et, par elle, s'il évite le fanatisme, avec la valeur métaphysique, lui fait un bonheur, qui est par suite comme le sous-produit de la valeur. Même le kantien doit estimer que le terme ultime de la moralité, c'est d'aimer la moralité. De même, chaque fois que n'importe quelle valeur ravit et emplit l'âme de celui qui se dévoue à elle, il emporte, parfois jusque dans le sacrifice et la mort, la joie suprême d'être uni, serait-ce au cœur de la souffrance, avec ce qu'il aime : ce qui est l'essence du bonheur. Mais ce bonheur n'a plus rien d'un bien-être égoïste et superficiel, c'est un bonheur noble et profond : celui qu'il faut souhaiter à tous les hommes.

[119]

La découverte de Dieu

Chapitre VI

Le problème en axiologie

[Retour à la table des matières](#)

1. **DU PROBLÈME THÉORIQUE AU PROBLÈME AXIOLOGIQUE.** - Quand on quitte l'étude du problème dans la connaissance théorique, par exemple dans la science positive, pour aborder celle du problème en axiologie, on passe de la considération privilégiée, même séparée et abstraite, de l'objet, sur lequel porte la science, à la réflexion existentielle sur notre vie, telle qu'elle est toujours orientée par la recherche de quelque valeur. Le problème en axiologie, c'est le remous où nous éprouvons la difficulté de vivre, soit par l'effet d'une impuissance, soit par l'intrication des visées qui se disputent notre vie, aimantée par l'attrait des valeurs.

Cette conversion de l'objectif à l'existence enveloppe l'opposition entre détermination et valeur qu'il importe de préciser avant toute autre analyse.

La détermination est la matière et la fin du savoir en tant que tel : savoir, c'est savoir quelque chose, qui peut être distingué d'autre chose. L'idéal du savoir, c'est de se déterminer dans la vérité. Il recherche une identité susceptible d'être définie, puis retrouvée, reproduite, communiquée. Peu importe le chemin parcouru par l'esprit pour sa-

voir, ce qui importe, c'est ce qu'il obtient. Le [120] savant ne s'intéresse pas à lui-même, au mouvement de son esprit, à son histoire : il est impatient d'aboutir, de trouver, bref de déboucher sur la détermination vraie, un chiffre, un concept, un rapport, comme le marchand, de gagner de l'argent. Le physicien n'est pas un épistémologiste, ni un théoricien de la connaissance, ni un historien de la science, ni un psychologue : il ne veut que connaître les choses telles qu'elles sont, de manière aussi déterminée que possible. Même s'il lui arrive de se retourner sur les modes de son activité propre, ce qui l'intéresse, ce n'est pas cette activité dans son historicité et son intimité mentale, ce sont éventuellement les rapports déterminés qui servent de médiations intellectuelles, de méthodes à son activité, encore des objets définissables.

Peut-on s'en tenir à cette attitude ? Si utile soit-elle à l'avancement du savoir positif, elle n'est tout de même que le résultat de l'abstraction qui privilégie l'objet dans l'esprit. Le philosophe est l'homme dont la pensée ne peut se satisfaire d'aucune abstraction. Il est donc nécessairement amené à replonger les déterminations dans l'esprit en recherche et par là à prendre la conscience nette de ce que les déterminations comportent de propre en opposition avec l'existence et les valeurs visées par l'existence. - Cela nous contraint à recourir à la réflexion existentielle, à une introversion analytique, mais pour laquelle l'analyse ne consistera pas tant à obtenir des vérités qu'à suggérer et orienter le sentiment de l'existence humaine.

2. **CARACTÈRES DES DÉTERMINATIONS.** - Une détermination, ainsi le nombre 3, un livre pour la perception, une parole, un geste, est un élément d'objet. L'esprit le saisit réalisé ; il le voit : c'est devant lui un tout circonscrit d'où le « flou » est exclu, autant du moins qu'il est [121] possible, puisqu'une détermination parfaite serait fascinante. L'analyse y cherche des parties pour y trouver la matière d'une définition. Descartes décrivait la détermination quand il opposait aux « qualités occultes » la considération des idées claires et distinctes. - Cette cristallisation, cette dureté de la détermination qui la prédispose à la mesure et fait par suite son prix pour la science, a cet effet de l'isoler facilement de la continuité mentale. En se pétrifiant,

la détermination reçoit une indépendance solide qui permet de la découper dans l'espace, dans le temps, dans l'esprit particulier, où elle est vue. La détermination est ainsi devenue une chose pour tous, un universel abstrait, une place publique.

3. **VALEURS CAPTÉES PAR LES DÉTERMINATIONS.** - Ces caractères, et ceux qui en suivent, se retrouvent dans les valeurs lorsqu'il arrive qu'elles soient captées par les déterminations et aussi longtemps qu'elles demeurent captées. Le meilleur exemple de ces valeurs est la pièce de monnaie, le billet de banque. Une pièce d'un franc, un billet de cent couronnes semblent confondre en eux-mêmes leur nature qui les fait métal ou papier et leur valeur qui les fait estimer pour l'échange ou l'épargne. Aussi, sans plus d'explications, on appelle « valeurs » une pièce de monnaie, un billet de banque, de même qu'une action industrielle, un bijou, une couleur à telle place dans un tableau, comme s'il était indiscutable qu'une valeur pût être une chose.

Il n'est certes pas besoin d'une longue analyse pour reconnaître qu'il n'y a pas identité entre la valeur ainsi signifiée et son signe matériel. Il suffira d'un événement, la démonétisation de la pièce de monnaie, une émission de billets, une crise industrielle, un changement dans le goût artistique pour changer la valeur de la chose à [122] laquelle cette valeur était identifiée par un raccourci du discours ; et par là il se manifestera, avec une évidence décisive, que le rapport entre la valeur et la détermination est toujours synthétique et contingent. La monnaie, la tache de couleur ne sont que des médiations en vue de valeurs qui, comme les autres sont des modes de plénitude mentale, comme la sécurité, la richesse, la beauté ; mais, dans les limites d'une situation constante, ces utilités sont restées constantes et une simplification du discours les confondait avec leur destination mentale. Réellement, on ne peut réduire la valeur à la détermination et par suite, il faut reconnaître les caractères propres de la valeur indépendamment de ceux de la détermination, ne serait-ce que pour ne pas les confondre quand elles sont associées.

4. **CARACTÈRES DES VALEURS.** - Allons donc vers la valeur en nous portant aussi près que possible de sa pureté à la limite. Les caractères qu'elle nous oblige à lui attribuer sont opposés à ceux de la détermination.

Une détermination, disions-nous, est un objet à contours durs. L'esprit la possède, mais, la découpant en lui-même, il la déborde. Toute valeur, au contraire, est une épreuve consubstantielle à l'esprit lui-même : il devient cette valeur. Est-elle absente, il la vise comme quelque chose d'inconnu, d'indéterminé, au moins de mal déterminé ; est-elle présente, elle l'imprègne, le teint, se confond avec son existence. Ainsi le malade trouve dans le remède la détermination qui pourra médiatiser son retour à la santé, mais la convalescence sera ressentie par lui comme le renouveau même de son existence, une renaissance dont la fraîcheur l'emplira et le contentera : aussi longtemps au moins qu'elle ne sera pas fanée, il n'aura pas besoin d'autre chose. Par la valeur, l'esprit est à la fois [123] apaisé et tourné vers l'espérance. Comme la détresse, la valeur est une manière d'être, c'est une totalité existentielle, mais où celui qui l'éprouve ratifie ce qui lui est donné. C'est cette adhésion que signifient tous les mots par lesquels est exprimé le rapport du moi à la valeur, tels que : ivresse, enthousiasme, enchantement, confiance. En tant qu'une valeur rappelle la connaissance, elle est lumière et les déterminations ne sont que les objets qu'elle colore ; en tant qu'elle anime celui qui l'éprouve, elle est énergie et les déterminations ne font que baliser la continuité intérieure où elle se diffuse. La valeur est l'existence où l'existence se complaît dans ce qui fait sa dignité.

5. **LE PROBLÈME ET SA STRUCTURE IDÉO-EXISTENTIELLE.** - D'après ce qui vient d'être dit, tout problème est *un certain mode de la relation*, comme toute relation, simple et double, *entre un jeu de déterminations et l'esprit orienté*, en contact avec elles, *par la visée d'une valeur* ; mais l'essence de ce mode est *de nier la stabilité*. - De cette relation mettons-nous entre parenthèses l'esprit. Le problème, considéré sans l'intention qui en dirige la recherche, sans les forces qui l'entretiennent, sans les péripéties de son histoire et son aléa, n'est plus qu'un problème théorique ; mais veut-on au contraire em-

brasser toute l'ampleur idéo-existentielle du problème en scrutant sa richesse intérieure, son importance vitale pour celui, qui en poursuit la solution, on est amené à son étude axiologique.

D'après la relation même qui constitue l'axe du problème, cette étude doit se dédoubler. - On aura à examiner d'une part les déterminations qui provoquent l'anxiété de l'esprit ; d'autre part, l'esprit lui-même, ou, si l'on préfère, sa subjectivité en tant que, avant toute rencontre [124] de déterminations provocatrices, il comporte comme trait constitutionnel une inquiétude orientée, que nous appellerons sa *problématicité*, c'est-à-dire sa vocation à engendrer des problèmes.

Les déterminations peuvent provoquer des problèmes de deux manières. - Ce peut être, en premier lieu, à cause de leur *incompatibilité*, provisoire ou définitive ; des valeurs entrent en querelle à cause des déterminations qui leur sont respectivement associées ; ainsi quand deux peuples se disputent une terre, l'un pour ses blés, l'autre, pour en faire le glacis de sa frontière. Tout bien non partageable devient ainsi motif de guerre. Au cœur de ces problèmes, que nous appellerons les problèmes de conflit, réside une contradiction qu'un esprit habite, car les deux termes contradictoires seraient restés des termes juxtaposés et séparés s'il ne se trouvait une exigence mentale d'unité pour faire jaillir entre eux une contradiction. - Dans les autres cas, c'est l'*insuffisance* d'une ou de plusieurs déterminations, en rapport avec une exigence mentale d'au-delà, une exigence indéfinie d'infini, qui suscite la revendication de l'esprit par son incapacité à la satisfaire : ainsi au désert, la soif. On peut appeler cette sorte de problèmes des problèmes d'indigence.

En fait, si l'on y regarde bien, on trouvera en tout problème des aspects, de conflits et des aspects d'impuissance ; de sorte que toute provocation déterminée intéresse, en le sujet, à la fois le besoin d'unité et le besoin de dépassement, qui, justement, par leur exercice simultané et opposé dans l'esprit, font ce que nous avons dénommé sa *problématicité*, c'est-à-dire cette disposition à engendrer des problèmes dans la recherche des valeurs. Le problème, envers de la valeur, valeur négative, éclate comme un orage au choc de l'objet et du sujet, à la rencontre des choses et de notre volonté, tandis que la [125] valeur, une fois obtenue, les réconciliera dans l'unité de l'esprit satisfait

sinon saturé. Un problème est toujours l'effet d'une déflagration mobilisant une explosivité dans une explosion. Si l'esprit était un équilibre toujours stable, l'inconsistance ou l'insuffisance des déterminations ne l'affecteraient pas plus que le désordre et la stérilité d'un amas de ruines ; et il ne se trouverait personne, faute de curiosité, pour en faire des problèmes. Il fallait que Champollion connût la pierre de Rosette, mais il fallait à la pierre de Rosette Champollion. Et sans doute il ne serait pas nécessaire de le redire si notre penchant naturel, fortifié par les nécessités de la vie pratique, à aliéner l'esprit dans ses objets, n'entraînait ici un risque mortel pour l'intelligence du problème axiologique.

Terminons cette courte introduction par deux observations :

1° C'est évidemment en tant que toute détermination est négative qu'elle peut être l'occasion provocatrice d'un problème ; mais comme, de ce fait, des esprits finis ne cesseront jamais de rencontrer, soit des privations, soit des contradictions, l'objet qui n'est jamais un tout massif, ni une pure poussière, fournira toujours ce qu'il faudra pour que des problèmes éclatent sous leurs pas. Et même la contingence croît dans un esprit à la proportion de son épanouissement : il y a plus de problèmes, de vérité pour un savant que pour un ignorant, plus de problèmes de délicatesse morale pour un saint que pour un rustre.

2° On pourrait en tirer une conclusion partialement favorable pour le pessimisme ; mais c'est qu'on oublierait la corrélation par opposition du pessimisme et de l'optimisme. La problématique de notre condition nous interdit un optimisme tout fait, inévitable, perpétuellement garanti, [126] un optimisme ontologique ; mais elle nous donne la « glorieuse incertitude » de la vie où les menaces les plus graves sont faites, si nous avons à y répondre, pour nous élever aux victoires les plus hautes.

6. **DEUX PARTIES DE CETTE COMMUNICATION.** - Nous commencerons par un inventaire, nécessairement elliptique, des modes, du problème axiologique, en tant qu'ils proviennent des conflits et des insuffisances des déterminations, puis en tant qu'ils engagent et spé-

cifient la problématique de l'esprit même. - Mais, dès que les valeurs sont amenées devant la pensée, celle-ci ne peut pas rester théorique et froide et les descriptions appellent des appréciations. Ce que nous aurons donc à chercher, c'est comment l'esprit peut tirer, de la méditation du problème, une politique du gouvernement de soi-même en vue de son propre épanouissement. Les problèmes théoriques sont destinés à engendrer des solutions ; tout problème de valeur engage l'exigence du salut. - Au cours de cette dernière recherche nous écarterons trois réponses qui nous paraissent insuffisantes pour conclure en faveur d'une métaphysique axiologique à laquelle nous conduira une courte méditation sur la guerre.

I

7. LES PROBLÈMES DE LA VALEUR RÉSULTENT, NON DE LA VALEUR EN ELLE-MÊME, MAIS DES SITUATIONS. - Il est nécessaire de marquer dès le début que l'émergence des problèmes de valeur n'est pas une conséquence de la valeur seule. Une valeur est par nature purement spirituelle. Tant que des esprits se repliant sur leur intimité et, ne communiant que par la valeur absolue, se détournent [127] de ce que le corps et le monde mettent en eux de déterminé, il ne peut y avoir de rencontre et de heurt entre eux : rien n'empêche deux poètes de rêver à l'écart l'un de l'autre. Mais nous sommes finis et situés : la nature nous circonscrit et nous pénètre ; et la valeur serait un fantôme si elle était sans importance pour le monde. Mais dès que les valeurs sont engagées dans le monde, qu'elles doivent s'accommoder, pour être assimilables à des esprits, aux conditions dans lesquelles ces esprits incarnés peuvent les recevoir, subir les limitations de leurs élections, les valeurs doivent se contaminer, au contact des déterminations, avec elles, et par suite toute valeur historique, humanisée, descendue dans l'objectivité spatio-temporelle, doit aussi se déterminer, devenir partiellement négative comme les déterminations qui la marquent. La religion s'étale, à l'entour de la spiritualité pure de l'amour, pour se manifester par des dogmes et des rites ; la beauté cesse d'être le contenu inexprimable d'une pure émotion pour se revê-

tir de rythmes et de formes ; la moralité cesse d'être une pureté intime pour se faire plus ou moins militaire ; la vérité absolue se diffracte en théories et en systèmes, tous plus ou moins abstraits. À ce moment le conflit des valeurs déterminées suivra du conflit des déterminations.

Au même cas se ramène l'indigence de notre ambition de valeur en tant qu'elle est débilitee par l'insuffisance des déterminations. Notre exigence d'infini est condamnée à demeurer une velléité, une aspiration impuissante, la plainte d'une revendication vaincue par avance si nous ne trouvons dans notre corps et dans le monde qui l'entoure les instruments et les énergies qu'il nous faut pour agir et persévérer. Ici l'obstacle n'est pas une barrière, opposée par des déterminations hostiles à celles dont nous pouvons disposer ; c'est un éloignement, une absence, un [128] vide, un fossé que nous n'avons pas les moyens de surmonter. En fait, contradictions et insuffisances se composent dans tout problème de valeur, mais inégalement, de sorte que, tantôt le problème fait figure de conflit ' tantôt il est ressenti comme une expression de notre misère. Dans les deux cas la valeur ne se présentera d'abord à nous que comme un rêve, pour devenir une prière, puis une espérance quand nous commencerons à pressentir notre pouvoir d'y accéder par le concours de la « faveur divine », du secours d'autrui et de notre propre inventivité.

8. **MODES DES PROBLÈMES DE VALEUR.** - D'après les analyses antérieures, il est naturel de procéder des problèmes de valeur où c'est l'action des déterminations sur l'esprit qui impose à un esprit, d'ailleurs essentiellement disposé à l'instabilité et à la recherche, les problèmes où il va se débattre, jusqu'à ceux où au contraire, c'est l'initiative de cet esprit, à qui l'immobilité est impossible, qui va susciter le conflit. Alternativement la guerre court après des peuples et des hommes qui ne voudraient pas s'y engager et y sont contraints ; mais c'est que d'autres, impatients d'aventure, l'ont lancée sur la terre.

A. *Les divers modes de problèmes suivant les fonctions des déterminations.* - Il est aisé d'abord de distinguer entre les divers modes de problèmes d'après la diversité des *fonctions* assumées par les déterminations provocatrices dans la genèse des problèmes de valeur :

a) Les déterminations peuvent intervenir d'abord comme éléments de la situation, c'est-à-dire comme *conditions* : *il y a* des problèmes qui semblent sortir immédiatement de la situation, l'individu n'a même pas l'obligation [129] de les ratifier expressément, car ils ne font guère que manifester l'empire du besoin sur lui ; ainsi les problèmes d'alimentation pour les individus, ceux de matières premières pour les peuples. On y subit le problème plus qu'on ne le fait. L'importance, dans ce type de problèmes, des biens non partageables est considérable ; mais on pourrait montrer que, avec l'intensification de l'activité et l'élargissement de la portée des consciences, tous les biens deviennent non partageables en ce sens que, si mon voisin a une plus grande quantité de biens, de quelque nature que ce soit, que moi, il en recevra une puissance qui lui permettra éventuellement de me dépouiller de mes propres biens. Il importe à ce propos de marquer que la gravité d'un problème résulte souvent moins de ses données que de l'émergence des possibilités qui peuvent en jaillir. La conscience n'est jamais fermée ; et ce n'est pas la moindre tare d'un objectivisme en ces matières qu'il méconnaît toujours le primat de la possibilité sur la réalité dans les actions humaines. Les hommes s'entre-tuent pour des anticipations.

b) Dès que la tension de valeur de la conscience s'accroît, que pour ainsi parler le moi surplombe de plus haut le théâtre de son action, il fait, avec des conditions de plus en plus lointaines, des *moyens* éventuels de ce qu'il cherche. Ce sont les peuples armés par des énergies et des instruments plus puissants qui se disputent des détroits ou des isthmes éloignés, des lieux situés à des milliers de kilomètres pour y établir des bases militaires. Il faudrait étudier la différenciation subie dans la conscience par des problèmes de valeur suivant qu'ils émergent dans une conscience plus étroite ou plus ample. - Un conflit de tensions est à plus longue portée qu'un conflit de besoins : il a le temps de s'exprimer avant d'arriver à la guerre par un essai de for-

ces, une [130] *Machtprobe* qu'il faudrait examiner à part comme un cas particulièrement original de problèmes axiologiques en ce qu'il oppose, non des forces actuellement en exercice, mais des présomptions d'actions.

c) Au-delà est le conflit de *fins*. - Nous devons distinguer avec soin entre fin et valeur. Si la fin est conceptuelle, pensée, définie et la valeur existentielle, la fin n'est pas une valeur ; et en effet, elle ne vaut que par la valeur dont elle doit médiatiser l'actualisation dans notre existence, comme dit William Stern, « l'introception ». Pourquoi donc apparaît-il une fin ? C'est que la situation où se trouve le moi élève une barrière ou creuse un fossé entre le moi et la valeur. L'alpiniste aspire aux joies de la montagne ; mais, s'il est à deux cents kilomètres des Alpes, il doit prendre le train pour s'y rendre et l'obligation d'aller à la gare lui crée une fin. Dans cette fin : prendre le train, se conceptualise dans une certaine mesure la valeur visée, et le problème de visée devient un problème de volonté. En effet, nous nous portons par un essor indivis du moi vers la valeur ; au contraire, la volonté est l'action localisée suivant une détermination. Par la fin, un conflit de valeurs devient un conflit de volontés, une escrime, qui peut être, qui est toujours, à quelque degré, machiavélique.

Il arrive trop souvent que le problème de valeur se conceptualise et se volontarise ainsi : cette chute des valeurs aux fins ramène vers les déterminations et la nature ; et ce qui n'était qu'opposition lointaine de rêves devient la guerre militaire. Cela est d'autant plus facile que d'ordinaire, plus fréquemment dans des civilisations très intellectualisées comme les nôtres, la fin cache la valeur ; et il arrive fréquemment qu'un homme, un peuple continue à poursuivre une fin que la valeur a abandonnée, comme l'alpiniste qui se rend à la gare pour [131] gagner les terrains de ski quand il n'y a plus de neige.

d) Enfin, quand la détermination d'une fin devient un centre de systématisation où beaucoup d'autres viennent s'unifier, la fin est un *idéal*. Tantôt cet idéal prend la forme d'un principe, dont beaucoup d'applications éventuelles constituent l'extension ; tantôt, au contraire, l'idéal est une construction qui, dans sa compréhension, synthétise plusieurs fins. Dans les deux cas, le conflit entre un idéal et d'autres sera possible ; et la gravité ou la masse des idéaux, alourdis de tout ce

qu'ils entraînent, rendront ce conflit plus redoutable. - Il s'atténue provisoirement quand les idéaux prennent la forme de *jugements de valeur*, parce que le débat est ainsi ramené de l'action vers la pensée : mais que l'énergie mobilisée au service des diverses possibilités vienne à s'accroître et la guerre redeviendra imminente.

Il faudrait combiner de mille manières ces heurts de déterminations, voisines ou lointaines, pour obtenir quelque chose de l'infinie diversité de tous les problèmes de valeurs considérés sous leur aspect déterminé.

*B. Les divers modes de problèmes suivant les phases de la problé-
maticité de l'esprit.* - La solidarité, serait-elle oppositionnelle, de l'objet et du sujet, nous renvoie vers la considération des modes de la problé-
maticité de l'esprit en tant qu'elle conditionne du dedans la gé-
nèse des problèmes de valeur :

On esquisse un éventail assez précis de ces modes en marquant qu'en deçà et au-delà du *dramatique*, ils tendent, dans un sens, vers le *tragique* et dans l'autre, vers le *fastidieux*. La condition ordinaire, moyenne, de l'esprit est une *fluctuatio animi*, ayant pour axe une visée, autour de laquelle une situation plus ou moins hétérogène fait apparaître des accidents, qui en troublent l'exercice et [132] engendrent des oscillations. Par exemple on avance en s'adaptant plus ou moins vite aux difficultés du terrain. Il y a ainsi toujours quelque chose de dramatique dans notre vie, dont la conscience est sans cesse réveillée par des secousses et obligée de décider. Par là, le problème tient à l'essence même de l'esprit, mais sous des formes qui sont d'ordinaire plus intellectuelles que mouvantes, plus esthétiques que pathétiques.

Mais supposons maintenant que, par le double effet d'un rétrécissement de la conscience et d'un renforcement du désir, les déterminations susceptibles de s'opposer ou de décourager l'initiative se durcissent, que la concentration de la ou des attentions se fasse sur la négativité réciproque des déterminations en présence, que les énergies attachées aux partis opposés deviennent plus violentes, le dramatique se convertit, parfois très vite, comme dans un accès de colère, au tragique. À la limite, dans ce sens de l'aggravation du drame intérieur, se

ferait le déchirement de l'esprit lui-même, son explosion par l'insistance absolue de ses éléments. La contradiction pure est une des limites existentielles de la vie mentale : l'esprit peut s'en approcher, Bergson disait « frôler la contradiction », il ne doit pas pouvoir y atteindre.

Dans l'autre sens, la limite est ou serait l'identité complète, un monodéisme suppressif, à son tour, de toute vie mentale : elle ne se distinguerait pas d'une continuité sans événements susceptibles de ponctuer le temps pour y marquer une succession. L'ennui est le nom courant de ce mode de la vie intime où toute multiplicité est proche de se dissoudre devant le moi dans l'indistinction. Le sujet se sent s'y enliser et, s'il possède encore quelque capacité de réaction, il préfère se jeter dans une souffrance ou dans le risque pour y puiser la stimulation nécessaire à sa reviviscence.

[133]

Il faudrait ainsi étudier, en procédant de la limite où l'esprit éclaterait à celle où il s'amortirait jusqu'au nivellement, d'abord ces phases violentes qui enveloppent quelque *divorce intime* ; puis la phase, tragique encore, mais moins fatale, du *tourment*, dans laquelle le moi cherche à reconquérir, mais, au travers des plus grandes difficultés, la maîtrise de soi-même ; puis, plus près de la condition moyenne de la conscience, *l'anxiété*, *l'inquiétude*, plus prospective que le tourment, pour arriver à *l'hésitation* et au *doute*, qui sont les modes déjà civilisés, contrôlés, de la problématique de l'esprit. - De là, par une sorte de dégression successive, on glisserait au *désintéret*, qui est la désaffection du sujet à l'égard des tendances qui le sollicitent, puis à tous les degrés de *l'ennui*, tel qu'il résulte du défaut actuel de provocations extrinsèques, ou plus profondément de la lassitude ou de la déception, ou, plus gravement encore, devient *l'acedia* des couvents ou ce détachement radical de tous les intérêts et de toutes les tâches, qui, si souvent et si douloureusement, abat les déportés des camps allemands de concentration quand, rentrés dans leur pays et leur famille, ils tentent d'y reprendre leurs activités d'avant la déportation.

En rapprochant et en reliant les résultats des études portant sur les problèmes de valeurs en tant qu'ils dépendent des déterminations et ceux des analyses émotionnelles où sont sondées les phases de

conscience dont nous venons d'ouvrir l'éventail, on devrait se mettre à même de retrouver et de construire à volonté telle ou telle péripétie de la problématique de la valeur, telle que, pour notre peine actuelle ou notre joie prochaine, elle joue dans nos esprits.

[134]

9. **PREMIÈRE CONCLUSION.** - Rassemblons dans une intuition synthétique l'ensemble dont nous venons d'inventorier le détail. L'image qui nous y est donnée de l'esprit est tout autre que celle de la durée continue et créatrice comme Bergson l'a proposée. Celle-ci était obtenue par une épuration rétrospective, qui était censée nous ramener à une naïveté primitive et immédiate où tout serait composé et fondu dans autre chose. Mais, de même que, dans le spinozisme, il faut bien comprendre comment la substance a pu produire une chute où pût apparaître l'illusion de la contingence, dans le bergsonisme on se demande comment, dans cette continuité sans coupure, une détente a pu se faire d'où résulte la matérialité, et surtout comment ont pu émerger ces problèmes de valeurs dont l'intrication fait la difficulté ininterrompue de la vie personnelle ou sociale. Sont-ils présents dans notre esprit ? La description de l'esprit doit les dépeindre et ce n'est pas l'esprit tel qu'il a été, ni tel qu'il doit être, qui sera mis à l'origine de la philosophie ; mais l'esprit tel qu'il est, avec la diversité de ses poussées et la complication de ses déterminations.

Mais valeur oblige. Ce serait trahir la valeur que de se contenter de cette curiosité qui ne serait pas indemne de toute cruauté envers soi et les autres. Si, dans la perspective d'une conscience qui, comme l'a dit Pascal, se trouble elle-même, le problème de valeur apparaît comme l'expérience centrale de l'esprit, celui-ci ne se réfléchit, pour en faire l'étude, qu'avec l'espoir de dégager de cette étude le moyen d'assurer sa domination sur ce trouble. Dans ses rapports avec son contenu, le moi est tour à tour vainqueur et vaincu. Vainqueur, il ne l'est jamais parfaitement que pour un temps, ou du moins il faut qu'il reprenne la lutte et la recherche ; mais quand il est menacé d'être vaincu, il n'a de cesse qu'il ne récupère [135] la maîtrise de soi, si du moins il ne désespère pas de sa liberté et de la valeur.

Il doit alors se demander comment il tirera de tout problème de valeur la solution, et au-delà de toute solution partielle, son propre salut, À ce moment, doit s'esquisser la politique de l'esprit envers soi.

II

10. **LA POLITIQUE DE L'ESPRIT ENVERS LUI-MÊME.** - D'après ce qui a été dit, cette politique doit tenir compte de la nature des choses et des rapports entre les déterminations dont l'insuffisance ou les conflits constituent les conditions objectives du problème, en même temps que de la problématique intime de l'esprit. Nous allons procéder maintenant de celle-ci à celles-là, puisque nous allons maintenant de l'esprit vers les choses.

La préoccupation profonde de tout esprit est énergétique. La vie exige de nous que nous sachions à la fois stimuler et régler le débit énergétique qui, issu du corps, doit nous fournir la puissance de notre pensée et de notre action. D'une part, il nous faut donc provoquer en nous des dénivellations, des ruptures d'équilibre assez fortes pour que nous en recevions l'énergie nécessaire avec l'intensité et la tension opportunes ; mais il faut aussi que nous ne nous laissions jamais emporter par elle. Une alternance convenable d'accélération et de freinage est la règle de quiconque veut conduire. - Mais l'esprit est toujours à moitié l'esclave de la situation qui lui impose ses déterminations : il lui faut donc viser tantôt leur contradiction susceptible de l'animer lui-même, tantôt leur convergence, afin que la négation mutuelle de ses représentations [136] ne le condamne pas à défaire d'un instant à l'autre ce qu'il a fait, ou même ne l'enferme pas dans l'immobilité.

On voit tout de suite que la politique ainsi définie devra comprendre des moyens *tactiques*, dont l'objet est de résoudre un à un, successivement, les problèmes de valeur qui se présenteront sur le chemin de l'esprit. Mais la philosophie est partout l'effort pour atteindre à la plus grande généralité ou à la plus grande ampleur possibles ; et l'esprit devra par suite chercher aussi à dégager la *stratégie* par laquelle il pourra obtenir cette unité vivante de lui-même qui est sa valeur propre. Le problème de tous les problèmes en axiologie s'énonce : « Com-

ment tourner tous les problèmes en autant de sources, énergétiques et pratiques, en vue de l'épanouissement spirituel de nous-mêmes ? »

11. **TACTIQUES DE LA VIE SPIRITUELLE.** - Amorçons d'abord l'analyse des tactiques, en l'espèce des dialectiques, par lesquelles le moi doit chercher, dans l'intimité de lui-même, à animer, comme il convient, sa vie énergétique. L'art de sentir doit composer ou compenser deux orientations d'action :

a) Il devra disposer de *dialectiques d'apaisement* dont le but est la réduction des tensions qui doivent résulter dans une conscience de la lutte des tendances. On cherchera à fondre les déterminations vulnérantes, comme on cherche à diluer un acide dans de l'eau. La rigueur des déterminations sera atténuée ; les déterminations contradictoires, écartées les unes des autres. Le sens commun connaît déjà des moyens pour adoucir les douleurs, la diplomatie des formules qui tempèrent les oppositions. Ce serait un chapitre important d'une anthropologie de la vie concrète de l'homme qu'elle dégage la variété des [137] dialectiques par lesquelles l'esprit peut atténuer ou détourner les crises les plus violentes de la sensibilité de manière à dissiper les ferments de guerre ou de désespoir. On a trop souvent l'impression que les maux les plus graves peuvent atteindre un homme ou un peuple parce qu'à une certaine heure il s'est trouvé comme coincé dans un nœud dialectique dont on aurait pu distendre le resserrement. La politique sociale, en cristallisant les oppositions, souvent plus apparentes que réelles, entre les intérêts et les désirs dans des antagonismes doctrinaux, manifeste à la fois la gravité de la conceptualisation dialectique et l'utilité de prendre conscience des démarches spontanées de l'esprit pour en faire la critique. La conceptualisation aiguise les contours des déterminations ; la poésie, en ramenant vers la continuité d'une conscience large et fondue doit, comme le rêve, adoucir les oppositions. Au moi de chercher, par l'emploi des dialectiques d'apaisement, à libérer l'esprit de la sujétion à ses mouvements les plus violents et les plus dangereux.

b) En contrepartie à cette tactique d'atténuation, doivent se définir des *dialectiques de stimulation*. Nous devons naviguer intérieurement à égale distance du tourment qui nous déchire et de l'ennui qui nous paralyse. La joie de vivre est identiquement anéantie par le tumulte contradictoire d'actes trop violents et mal accordés et par la chute des intérêts. Certains ont dans la vie à se garder de la violence, d'autres à maintenir la force de leurs intérêts sans laquelle on n'a plus de goût pour la vie. Ceux-ci ne pourront qu'avoir recours aux deux variétés de *dialectiques de stimulation*, celles qui utilisent la répugnance humaine à l'égard de la souffrance pour faire de sa représentation un principe moteur et celles, plus nobles et plus pures, qui escomptent l'effet d'un pressentiment, le plus poussé possible, d'une valeur, pour [138] en faire la puissance décisive d'un attrait. L'injure, la sanction sont des exemples des premières ; la promesse, des secondes ; mais on peut mesurer ce qu'une analyse précise et systématique, un inventaire détaillé de ces dialectiques pourrait ajouter à cette action sur soi et les autres, qui relèverait plus de l'éducation et même de la religion que la psychotechnique.

Insistons un peu sur la supériorité spirituelle des dialectiques de stimulation par la valeur positive sur les dialectiques de stimulation par la souffrance. Sans doute l'humanité ne pourra jamais se passer de celles-ci ; sans doute, il se trouvera toujours des esprits ayant à vaincre une dépression profonde pour recourir volontiers au scandale ou à quelque mode perversi de sensibilité. Il n'en sera pas moins vrai que ces dialectiques manifestent l'infirmité spirituelle de l'homme et qu'elles ont l'effet redoutable de l'habituer à ne plus trouver l'intérêt de la vie que dans la violence sur lui-même et surtout sur les autres. L'extraordinaire épidémie de brutalité qui vient de se répandre sur le monde ne peut avoir pour remède que le goût renouvelé et approfondi pour les valeurs, pour leur charme et leur douceur, un goût qui ne peut être jamais violent parce qu'il doit être toujours délicat et comme pudique. Heureux l'homme ou le peuple qui fait le bien par amour du bien plutôt que pour lutter contre le mal !

À l'art de sentir, comme première composante de l'art de vivre, doit s'ajouter un art de penser : les dialectiques des déterminations doivent être parallèles aux dialectiques de sensibilité.

c) Les *dialectiques*, extrêmement variées, *d'unification* s'offrent à l'esprit dans tous les cas où l'impatience, issue de l'incompatibilité ou de l'indigence des données, est trop vive. Aucun esprit, quel que soit le domaine de valeur où son activité se déploie, ne peut se passer de [139] repos, d'oasis, de victoire, de concordance et de synthèses. L'ordre, au sens le plus large du mot, est alors la valeur dont la convenance s'imposera momentanément à l'esprit et il y aurait une longue étude à faire, dans tous les domaines, mais déjà dans celui de la recherche scientifique, des moyens, non seulement pensés mais vécus, dont l'esprit se sert pour faire de l'unité en lui-même à partir des incompatibilités plus ou moins graves que l'expérience jette au-devant de lui.

d) La réduction parfaite à l'unité entraînerait la souveraineté universelle de la nécessité ; mais dans la nécessité absolue l'esprit s'anéantirait. Aussi sa vie a-t-elle pour axe la relation de la nécessité, qui dirige les dialectiques de systématisation, et le besoin de l'ouverture, de l'aventure, de *l'autre*, de l'au-delà, qui multiplie les possibles. Si affirmer, c'est unifier, la pensée négative reçoit de son opposition nécessaire avec la pensée affirmative une fonction aussi précieuse que la sienne, mais sans qu'on puisse plus légitimement aboutir au nihilisme qu'à un positivisme absolu. Il en résulte qu'une multiplicité de *dialectiques négatives*, et à quasi-limite, de dialectiques de contradiction serviront à l'esprit pour se promouvoir : c'est par l'usage de ces dialectiques que se prouve la valeur des problèmes de valeurs. Le salut ne doit pas être entendu comme un total de solutions ; ce que nous voulons, ce n'est pas un état final, c'est la vie éternelle ; et quand nous réclamons la paix, c'est pour en faire le théâtre d'une nouvelle recherche, c'est-à-dire d'une inquiétude, dans laquelle, si elle tourne bien, nous trouvons un bonheur dont la paix n'est plus que le moyen. Ici il faudrait étudier en détail comment les dialectiques de négation provoquent l'activité, passionnent les problèmes, soutiennent le jeu, l'émulation, la concurrence, dissolvent la routine, élèvent l'homme au-dessus de la nature, pour trouver dans la [140] métaphysique négative le plus haut mouvement de l'esprit dans le respect pour l'Infini.

III

12. **STRATÉGIE DE LA VIE SPIRITUELLE.** - Si curieusement diverses que soient ces tactiques de l'esprit, les péripéties de son action sur lui-même, au cours desquelles il ne cesse de jouer avec les problèmes de valeur, elles restent, philosophiquement, moins importantes que les opérations générales par lesquelles l'esprit cherche, stratégiquement, à atteindre et à entretenir cette condition intérieure, rarement obtenue, où il arrive à concilier ce qu'il faut d'ardeur à l'âme pour qu'elle ait le sentiment de vivre et ce qu'il faut de convenance entre ses représentations déterminées pour que cette vie ne soit pas un tumulte stérile, une fièvre mortelle, mais une bienfaisante crise de croissance.

Comme il ne s'agit plus ici d'un problème particulier à résoudre, mais en général de l'allure et du rythme à imprimer à la vie problématique de l'esprit, nous sommes au niveau des doctrines ; et par suite ce sont des doctrines axiologiques qu'il nous conviendra de rappeler et de juger. Mais, encore une fois, ne pouvant, dans une communication, épuiser la matière d'un traité des valeurs, ce seront des échantillons de philosophies que nous indiquerons, à titre d'exemples.

Dans cette révision nous toucherons à trois politiques de l'esprit :

1° La politique de *systematisation* qui vise à supprimer tous les problèmes par l'organisation de toutes les déterminations, de manière, soit à dégager, soit à instituer un [141] univers constitué exclusivement de rapports nécessaires, sur lesquels la vie roulerait, comme un réseau ferroviaire normal, sans accidents ni incidents ;

2° La politique de *hiérarchisation* linéaire des valeurs qui établirait entre toutes nos actions un ordre définitif de prévalence, comme un rang de préséances ;

3° La politique de *gratuité*, opposée aux précédentes, qui, postulant l'indépendance radicale des instants du temps, ferait de chacun de nos

actes, extérieurs ou intérieurs, une qualité singulière, indépendante de toute connexion avec le reste du monde et du temps et par suite un événement arbitraire, irrationnel, gratuit.

1° Il y aurait, semble-t-il, une manière de supprimer tous les problèmes de valeur, comme la science tend à supprimer tous les problèmes théoriques. Si, en effet, il est vrai que le conflit ou l'indigence des déterminations soient à l'origine des problèmes de valeurs comme conditions nécessaires de leur possibilité, on les supprimerait en instituant un ordre de toutes les déterminations dans une systématisation qui ne laisserait plus de place ni pour l'insuffisance d'une détermination séparée, ni pour l'incohérence des déterminations.

Cet idéal a été trop souvent celui de la philosophie, notamment intellectualiste ; il est poursuivi trop systématiquement par beaucoup de savants pour qu'il soit utile d'insister sur sa conception. Par la logique même de son principe, il doit s'achever dans un totalitarisme social, entendu comme un État qui, par l'ordre de ses institutions et de ses lois, réduirait tout citoyen à n'être rien de plus qu'un carrefour de rapports.

Cet idéal doit être, de notre temps surtout, puissant sur les esprits parce que d'une part l'exigence de l'unité [142] travaille toutes les intelligences humaines et que d'autre part la science et sa servante la technique poursuivent la conceptualisation et la quantification de l'existence en lui substituant des rapports objectifs qui leur permettent de la penser et de la manœuvrer. - Il soulève des objections nombreuses et décisives.

a) Une antinomie apparaît à l'intérieur de cette conception en ce que l'on ne sait jamais, quand elle se définit, si le système doit être entendu comme un tout réalisé dans la nature ou à réaliser par la pensée et l'action. Est-ce l'Être ou le Devoir-être ? S'il était réalisé, cet objet parfait rendrait inconcevables et superflues la conscience et la connaissance ; et s'il est à réaliser, comment expliquer que la nécessité sur laquelle il se fonde ne l'ait pas immédiatement et définitivement posé dans sa totalité ?

b) L'idée d'un tout des déterminations est contradictoire, car si le tout est un, tel qu'il doit être, il doit fondre en lui les déterminations ; et il n'y a plus en lui de déterminations qui ne peuvent être claires qu'en étant distinctes et par suite plus ou moins séparées. Les déterminations sont-elles dans le tout dissoutes et noyées ? Le tout, alors vide, est indiscernable du néant ; s'isolent-elles entre elles et du prétendu tout, ce tout n'en est plus un. - C'est ici qu'apparaît la conscience. En fait, un tout n'est jamais qu'un moment d'une dialectique mentale qui opère vers ou contre lui au moyen de l'opposition entre tout et néant, entre Être et Non-Être ; mais si l'esprit enveloppe cette relation comme une de ses dimensions intérieures, il n'est pas destiné à s'objectiver dans le Tout des rapports objectifs, mais à opposer en lui-même l'exigence de l'Un total et celle de l'Infini qui met en question tout Un totalitaire.

c) Si de notre temps la redoutable prétention de supprimer tous les problèmes de la vie et son aléa par la systématisation [143] suscite des États totalitaires, c'est surtout qu'elle est appuyée par la science et l'industrie auxquelles il est essentiel de remplacer l'existence par des rapports, encore déterminés, entre déterminations. Mais cette tendance ne peut aboutir à son terme, s'accomplir, car l'existence, telle qu'elle est donnée à la seule connaissance qui puisse l'appréhender, celle d'un moi, ne se réduit pas à un tout de déterminations, de rapports, de lois, si grand soit-il, c'est une unité intime, indivise et infinie. Toutes les lois que l'on découvrira par induction dans la conduite humaine ne sont que des conditions immanentes à son existence et cette existence possède en son centre une liberté à laquelle, en raison même des découvertes qu'elle fait, il appartient toujours d'instituer ou de couper tels ou tels rapports entre elle et les existants. Il en résulte que si un homme ne décide pas d'abdiquer dans un ordre fait sans lui, plus simplement n'accepte pas de se conformer à une loi qui lui est montrée, il trouvera toujours le moyen de décevoir le théoricien et le législateur et cette loi produira d'autres effets que ceux que la science prévoyait.

d) Si l'on ne peut supprimer la liberté des personnes, un ordre de déterminations qui prétendait s'imposer à l'existence intime en se

prétendant suffisant, serait d'autant plus tyrannique que l'existence comporterait une initiative éventuellement plus puissante et plus riche.

e) En d'autres termes l'expérience humaine comporte définitivement contingence et liberté ; et par suite, il y aura toujours des problèmes de valeur, avec les risques, notamment les risques de guerre, qu'ils entraînent.

Bref, l'idée de système peut trouver beaucoup d'application dans le monde et elle peut servir souvent de principe régulateur à la pensée et à l'action ; mais l'idée de système total ne sera jamais rien de plus dans notre vie qu'un mythe transcendantal.

[144]

2° De nombreux penseurs ont attendu d'une hiérarchie des valeurs qu'elle donnerait le moyen de trancher les débats de valeurs qui suscitent les remous de notre vie. Ainsi, pour ne rappeler que deux exemples, Pascal professe que « tous les corps... ne valent pas le moindre des esprits... Tous les esprits ensemble... ne valent pas le moindre mouvement de charité » (*Pensées*, pet. éd. Br. p. 793) ; et Max Scheler range, de bas en haut, les valeurs sensibles de l'agréable et du désagréable, puis les valeurs vitales, puis les valeurs spirituelles (*geistige*), enfin le sacré, qui se réfère aux seuls objets « donnés dans l'intuition comme objets absolus » (*Formal. in der Ethik u.s.w.*, 3e édit., pp. 103-109). Faut-il suivre leur exemple et hiérarchiser les valeurs ?

Cette manière de penser nous paraît encore soulever des objections graves :

a) Observons d'abord la difficulté d'appliquer cette ordination, car, dans l'historicité de l'existence, celle-ci est nuancée et diaprée de tant de valeurs mixtes qu'on doit dire exceptionnelle la confrontation de deux valeurs pures.

b) Notre objection principale consiste dans la considération que toute valeur en tant que valeur est absolue : absolue en ce qu'elle nous oblige à la respecter et à la servir, absolue en ce que c'est pour elle que nous devons vivre, absolue en ce qu'elle contente sans comparai-

son. En quel sens mettre la beauté d'un chef-d'œuvre de Rembrandt au-dessus de la théorie newtonienne de l'attraction ou einsteinienne de la relativité ou le courage du soldat qui donne sa vie pour sauver son pays au-dessus de l'héroïsme du médecin mourant en soignant une épidémie ? Par là les valeurs ressemblent à des qualités pures et sont chacune ce qu'elles sont.

c) Il en résulte qu'où intervient une hiérarchie de valeurs, [145] c'est, comme n'a fait que le révéler l'utilitarisme de Bentham, qu'une hiérarchie des déterminations, connexes des valeurs humanisées, se glisse subrepticement à la place des valeurs en tant que valeurs. Toute hiérarchie de préférences cache mal une hiérarchie de grandeurs. La pensée conceptuelle y trouve volontiers un rapport du plus ou moins, mais cela vérifie le glissement intervenu, car ce à quoi convient le nombre, ce sont les déterminations.

d) Avec les déterminations reparaissent les négativités. D'abord, la valeur qu'on mettra au sommet de la hiérarchie linéaire, la valeur à laquelle on assignera le numéro 1 deviendra de ce fait la seule valeur de la série qu'elle surmontera car s'il y a une valeur supérieure aux autres, c'est celle-là qu'il faudra poursuivre et les autres ne seront plus que les degrés de l'itinéraire qu'il faudra monter pour y parvenir. Mais alors si une hiérarchie est opposée à celle-là, avec une autre valeur numéro 1, comment éviter que les esprits ne se partagent en fanatismes opposés et que la guerre n'éclate entre les apôtres des deux séries ?

Aussi pour respecter l'absoluité des valeurs et éviter leur dégradation dans les déterminations qui manifestent seulement la limitation des esprits finis auxquels elles se concèdent, nous ne concevrons pas la corrélation des valeurs comme une série verticale, mais comme un rayonnement ayant pour centre et pour source la Valeur absolue les émettant comme un Soleil spirituel.

3° Nous avons dénoncé dans ces deux conceptions l'empire illégitime de la détermination. Écartons donc toute détermination, respectons la singularité infinie de chaque valeur, davantage, faisons de chaque événement une épreuve incomparable, bref, livrons-nous à l'instant

[146] ineffable, recevons-le sans l'avoir voulu, et goûtons sa saveur propre, comme le conseillait déjà Aristippe de Cyrène.

Nous répondrons seulement à cet anarchisme de l'instantané qu'il nous porte, soit au-dessus, soit au-dessous de la condition humaine. Impossible à des hommes incarnés, à des esprits finis d'échapper à la détermination. Qu'on adore ou qu'on condamne l'irrationnel, la pure indétermination, ils ne s'offrent à nous qu'en opposition avec toutes les formes de la rationalité, de la conceptualité, de la déterminabilité. La fluidité universelle n'est qu'une fiction corrélative de la conception, également limitée, du déterminisme universel. Si donc notre vie doit comporter inéluctablement des déterminations, si des connexions, fâcheuses ou utiles, doivent toujours servir de ponts entre les instants, si des déterminations doivent entrer en conflit ou nous démunir par leurs négativités, il y aura toujours, dans des âmes destinées à la recherche des valeurs, des problèmes ; et elles aimeront ces problèmes parce qu'elles y trouveront les ferments de leur activité.

13. **LES « FAUSSES VALEURS »**. - Au terme de ces discussions par lesquelles nous venons d'écarter les théories dont on pouvait attendre que leur application pacifierait complètement et définitivement la vie mentale, il faut que nous ouvrons une parenthèse pour nous expliquer sur ce qu'on appelle souvent les « fausses valeurs » auxquelles nous avons indirectement fait allusion en parlant, (20, a) des « valeurs mixtes ».

On arrive à cette notion à partir des incertitudes de la vie au cours desquelles, semble-t-il, on peut en venir à prendre pour une valeur ce qui n'en serait pas une. - En elle-même, professerons-nous, aucune valeur ne peut [147] être « fausse » ; mais comme la valeur, telle que l'homme peut la connaître, est toujours à la rencontre entre une manifestation de la Valeur absolue qui est en elle-même absolument indépendante de nous, et une recherche humaine à laquelle il faut bien que la Valeur absolue s'adapte en se déterminant pour lui être accessible sans la violenter, il n'y a pas de valeur qui ne doive être en quelque mesure comme embuée, embrumée par notre propre confusion. Elle perdra sa pureté et nous risquerons de nous méprendre sur elle.

Mais d'abord cette méprise dont la raison est en nous ne constitue aucun argument contre la valeur ; en outre, ce ne sera pas l'épreuve de cette valeur que cette méprise mettra en question, mais seulement l'interprétation que nous donnerons à nous-même et aux autres de cette épreuve, de même qu'une erreur d'addition ne compromet pas la valeur de l'arithmétique ou de l'évidence intellectuelle, mais seulement la qualité du comptable. Un exemple amusant l'illustre. Au British Museum on avait mis, dans une salle consacrée à la petite sculpture italienne du XVe siècle, une fine et jolie statuette, que l'on sut par la suite avoir été produite dans un atelier parisien du XIXe. C'était une « fausse valeur » ; mais comme l'erreur sur son origine n'enlevait rien à sa grâce, le conservateur se contenta de la faire transporter de la salle florentine du XVe à la salle de la sculpture française du XIXe : de fausse, elle devenait vraie. Cette fausse valeur était seulement une valeur qu'il fallait dégager des fausses interprétations. - Mais cela prouve qu'il n'y a pas d'amour qui ne doive s'entourer de prudence critique, même si cette précaution reste en elle-même extérieure à l'évidence incluse dans une épreuve de valeur.

[148]

IV

14. **L'ANTINOMIE PRINCIPALE DE L'AXIOLOGIE.** - Cette discussion, si rapide soit-elle, suffit pour faire apparaître l'antinomie foncière, et de l'axiologie et de notre vie dans son rapport avec la valeur. Cette antinomie se résume dans la double évidence que tout esprit a pour destination de vivre pour la valeur, de la chercher, de la servir, de ne pouvoir trouver qu'en elle son contentement ; mais que ce mouvement même, s'il le détourne de l'ennui, risque, à proportion du feu avec lequel l'esprit s'y jette, de le précipiter dans le tourment, dans la division contre lui-même et contre les autres, bref dans la guerre, parce que les valeurs visées, étant déterminées par la condition humaine, deviennent négatives.

Insistons particulièrement sur le risque de guerre. Voici un homme, plusieurs hommes, ou des milliers d'hommes qui se dévouent à leur va-

leur : leur patrie, leur idéal social, leur confession religieuse, leur famille. C'est toujours une visée commune de valeur qui est l'âme d'un groupe social, car il ne peut y avoir de groupe que par l'association de ses membres dans une coopération aimée. Quel danger qu'en visant cette valeur, ces âmes se rétrécissent autour d'elle, qu'un fanatisme dont cette valeur est le ressort les ferme à l'intelligence des autres valeurs, à la puissance de charmes qu'ils n'ont rien fait pour découvrir, jusqu'à ce que la guerre éclate entre les apôtres de cette valeur et ceux d'une autre !

15. **MÉTAPHYSIQUE DE LA VALEUR.** - À cette antinomie nous ne voyons qu'une solution de droit, dont il [149] dépend de la moralité de tous, et de rien d'autre, dans toutes les circonstances, qu'elle s'actualise en fait.

Elle se résume dans les thèses suivantes :

1° En elle-même, la valeur doit être indépendante de nous, car si elle était le résultat de notre décret, une projection de notre désir et rien de plus, chacun se la donnerait sans retard : l'hypothèse du savant serait ipso facto la vérité ; n'importe quelle œuvre de n'importe quel artiste serait belle ; on aimerait quand on voudrait et on serait aimé de qui on voudrait, mais l'amour serait l'égoïsme ; faire le bien ne demanderait aucun courage car l'impératif moral serait remplacé par le bon plaisir. En tant qu'indépendante de nous, la valeur doit être indépendante de la multiplicité, de la nature des sujets qui la connaîtront, de l'histoire, des milieux, de la finité, bref de la détermination : elle est la Valeur absolue dont toutes les valeurs empiriques ne peuvent être que des aspects et des expressions.

2° Mais que vaudrait un Soleil spirituel qui n'illuminerait ni n'échaufferait aucun esprit ? Pour être plus qu'une virtualité, la Valeur absolue doit descendre dans les consciences finies, notamment dans les consciences humaines, et, quand elle y pénètre, s'y déterminer suivant le caractère et l'orientation de ceux qui reçoivent ses grâces. Elle y devient telle ou telle valeur, distincte de telle autre, sus-

ceptible d'engendrer une frénésie en ceux qui se livreront à la partialité de leur passion.

3° Il ne reste qu'une issue pour empêcher la guerre, c'est que chacun, visant comme au travers de chaque valeur singulière, la Valeur absolue, immanente et transcendante à toutes, comprenne qu'aucune des expressions de la valeur, serait-ce la plus noble et la plus séduisante, [150] ne tient son prix que de sa solidarité avec toutes au sein de la Valeur indivise, et que, par suite, si l'ardeur avec laquelle quiconque doit se porter vers une valeur constitue son âme même, cette ardeur doit être délicate, réservée, redisons pudique, pour que le culte et le service d'une valeur ne tournent pas à l'aveuglement et à la brutalité d'une passion.

C'est ainsi à la métaphysique, entendue comme la pensée et la visée de la valeur, qu'il appartient, et à elle seule, d'assurer l'orientation de l'esprit vers cette composition d'ardeur et de sagesse, où les divers problèmes de valeur ont pour destination dernière de l'introduire. En montrant l'immanence de la Valeur infinie dans les valeurs déterminées, la métaphysique éveille l'essor confiant des esprits ; mais en professant la transcendance de la Valeur absolue par rapport à toutes les valeurs historiques, elle ajoute à l'empressement de la confiance et du zèle l'avertissement de l'esprit critique. Elle favorise la composition de l'action et de la contemplation en compensant la vie qui engage l'homme dans la poursuite des valeurs terrestres par le respect et l'adoration dus à la Valeur éternelle d'où redondent toutes les valeurs qualifiées. Ainsi, au delà de toutes les solutions que nous pouvons chercher pour nos problèmes traités un à un, l'issue spirituelle de la problématique, telle que nous l'imposent les déterminations et notre intimité, est dans une ardeur équilibrée où l'élan ne dégénère jamais en fureur, ni la pondération en tiédeur, de manière que l'esprit ne cesse d'y trouver unies la joie de vivre et la maîtrise de soi.

[151]

La découverte de Dieu

Chapitre VII

Bréviaire de métaphysique axiologique

[Retour à la table des matières](#)

1. *Dans la mesure où nous agissons, nous agissons pour des fins.* - L'homme est en même temps *dans* la nature, puisqu'il en subit les lois et les effets et *au-dessus de la nature* puisqu'il la connaît et l'utilise. En tant que la nature le contient, elle lui impose son mécanisme ; mais en tant qu'il l'emploie, il lui impose ses fins. Notre vie est ainsi un mixte de causalité et de finalité ; tantôt la finalité se réduit à juger la causalité, ce qui est commencer à agir ; tantôt au contraire le mécanisme est soumis à nos intentions. Ces intentions, axes de la volonté, proposent à notre esprit un concept à réaliser, un projet, suivant lequel informer l'avenir. Peu importe qu'un homme interprète son action dans le langage du déterminisme ou dans celui de la liberté, il est existentiellement indiscutable qu'il distingue entre tomber et marcher, qu'au cours de la vie tantôt il se sent entraîné par les choses, tantôt il se sent responsable de l'acte qu'il commence parce qu'il le réalise suivant la fin qu'il s'est proposée. Les mots de succès et *d'échec* n'au-

raient aucun sens si l'événement qui va résulter de ses efforts ne pouvait être confronté par lui avec la fin de son plan.

[152]

2. *Toute fin est un rapport entre une valeur qui la rend digne d'être poursuivie et une situation de laquelle elle tient sa détermination.* - Pourquoi nous assignons-nous telle fin ? Si je répons à cette question en énonçant une autre fin que la première doit préparer, la première fin n'est plus qu'un moyen et la question se renouvelle : pourquoi cette fin seconde, supérieure est-elle voulue par moi ? - Refuserai-je de répondre ou prétendrai-je que cette fin n'a d'autre raison que ma volonté, mon bon plaisir ? Ce serait avouer que je ne sais ce que je fais, que ma volonté est arbitraire ; ma fin et mon action perdraient toute autorité. - En fait il n'en est pas ainsi. Quand un prisonnier s'efforce de forcer la serrure du local où il est enfermé, il veut autre chose que l'ouverture de la porte, ou plutôt il vise autre chose, c'est la liberté ; quand un jeune homme fait une déclaration à une jeune fille, il veut autre chose que son propre discours, il vise l'amour. Bref, au delà de toutes les déterminations qui constituent la matière de nos fins, est visée une valeur : elle n'est guère connue que par un nom entouré d'un halo de rêves et quelquefois de souvenirs épars ; elle se distingue essentiellement de la fin en ce qu'elle n'est pas désirée comme une médiation pour autre chose, mais pour elle-même car nous en attendons au contraire une satisfaction, un contentement qui, pendant tout le temps qu'il durera, sera à lui-même sa propre légitimation, disons d'un mot : quelque chose d'absolu.

La fin a donc sa raison dans la valeur. Si elle s'en distingue par sa détermination, qualitative ou conceptuelle, qui en fait un objet, c'est que, dans le mouvement qui nous mène vers cette valeur, nous devons tenir compte de la situation où nous agissons ; c'est elle qui nous contraint de chercher la valeur par la médiation [153] d'une fin déterminée. À proprement parler la fin consiste à écarter quelque obstacle qui s'interpose entre la valeur et nous, un mur, une distance, un fossé : ainsi la porte fermée entre le captif et la liberté, l'indifférence de la jeune fille entre le jeune galant et l'amour. En un sens la fin est du temps perdu, mieux un retard inévitable et coûteux : ce que

l'homme cherche par elle, ce n'est pas elle, c'est la valeur. Le voyageur qui va de Paris à la Côte d'Azur pour y trouver la splendeur méridionale, ne prendrait pas le train, l'automobile ou l'avion s'il pouvait y arriver instantanément. La fin résulte des impuissances de notre condition humaine ; dès le début de l'analyse, la valeur apparaît comme la transcendant.

3. *Toute valeur est destinée à nous satisfaire, ce qui ne veut pas dire nous saturer ; mais cette satisfaction nous vient de ce que cette valeur nous apporte d'extérieur à nous.* - De ce qui vient d'être dit il résulte que chacun de nos actes est fait en vue d'une valeur. Notre vie est heuristique : elle va de recherche en recherche. Ce que chaque recherche se propose d'atteindre, c'est mieux que quelque détermination considérée comme fin, c'est un mode d'âme, qualitatif et dynamisant, la valeur, qui, comme l'aube les sommets, illuminait déjà les fins par lesquelles nous nous portons vers elle : par exemple l'amour, la consolation, la convalescence, la gloire, l'espérance, le courage, l'intelligence et ainsi de suite.

Quand cette valeur est obtenue elle satisfait en nous l'exigence d'unité parce qu'elle met l'unité, par exemple, l'ordre, la convergence où il n'y avait que le désordre, le conflit. Ainsi la découverte de la vérité unifie des faits et des idées jusque-là incoordonnés ; la beauté résout des dissonances qualitatives en harmonie et en concert ; la justice rétablit la paix et l'amour fait la concorde. - [154] Mais cette unité n'est pas une unité morte : elle renouvelle l'ardeur en promettant l'infini. Ainsi l'idée vraie ouvre la perspective sans fin de ses applications et de ses conséquences ; la beauté devient modèle et allégresse ; le bien nous apparaît comme tel à raison des autres biens qu'il nous rend accessibles et l'amour unit ceux qui s'aiment dans une vie confiante et ardente. Par là est satisfaite en nous l'autre exigence, l'exigence d'avenir, d'ouverture, d'infini créateur.

Située de la sorte au confluent de l'exigence d'unité et de celle d'infinité, toute valeur nous comble et nous anime ; mais il convient de mettre en évidence et de souligner qu'on fausserait la nature de cette satisfaction si l'on ne montrait qu'elle puise sa source dans le Réel qui nous déborde, dans l'autre-que-nous-même. La thèse, d'importance

majeure, qu'il faut ici autoriser, car c'est elle qui soutient toute la métaphysique, c'est *que nous ne nous donnons pas la valeur, que nous ne la créons pas, qu'elle est par son origine indépendante de nous, que nous n'avons qu'à la découvrir et à la recevoir.*

Ainsi nous nous forgeons une hypothèse ; mais en tant que nous la forgeons, elle n'est pas la vérité ; ce qui la fait vraie, c'est son identité avec la réalité ; plus encore, c'est qu'elle doit être introduite en nous par la réalité même ; car, si elle n'était vraie que par une coïncidence heureuse, mais fortuite avec le réel, elle ne serait encore que contingente et arbitraire. Par le vrai je sors de moi pour m'identifier avec le non-moi, qui n'est plus un obstacle, une barrière, mais l'intelligibilité même du réel. - De même la beauté n'est pas la création arbitraire de l'artiste, sinon pour une idolâtrie mensongère de l'humain. La preuve, c'est que l'artiste peine souvent longtemps pour la découvrir et qu'il n'y aurait pas de mauvais artistes s'il suffisait à chacun de décréter le beau. - De même encore [155] le devoir, le bien, la valeur morale n'est jamais le caprice, la décision arbitraire d'une volonté individuelle. Le devoir nous commande, nous devons lui obéir : il met l'absolu dans notre action comme le vrai dans notre pensée, comme le beau dans notre imagination, enfin comme l'amour dans notre cœur. Car l'amour ne mérite son nom et n'est une valeur que par le renoncement du moi à lui-même. En outre on n'aime pas qui on veut, on n'est pas aimé par qui on veut. Les deux amants se sentent les autels d'une valeur, ils sont animés par un feu qui s'est saisi d'eux sans qu'ils l'aient eux-mêmes allumé.

De proche en proche c'est tout le réel que nous sentons derrière chacune des valeurs qui nous sont départies. Derrière chaque vérité il doit y avoir les autres vérités et le tout de la vérité c'est-à-dire du monde auquel ces vérités se réfèrent. Dans la beauté d'une poésie ou d'une symphonie c'est, à proportion de leur profondeur, la vie humaine, avec toutes ses émotions et toutes ses images, qui vient se rassembler, s'épurer et se concentrer au point que toute beauté singulière apparaît comme un témoignage sur la beauté de l'univers entier. Le moindre bien serait-il possible dans le monde sans une solidarité secrète des biens et du monde avec lui ; et de même tout amour, non seulement enveloppe la réalité de toutes les conditions de production

et de permission qui l'ont rendu possible, mais il commence une religion à laquelle appartiennent déjà tous ceux qui sont capables de s'unir à lui.

D'un mot ce qu'un homme cherche dans la valeur, c'est ce qu'il n'avait pas, ce qu'il ne pouvait donc se donner, ce qui va combler en lui une indigence ; bref, ce qu'il y cherche, c'est une révélation.

4. *Toute valeur comporte deux faces : par l'une elle regarde l'Absolu qui la fait valeur ; par l'autre, celle qui [156] est tournée vers nous, elle est déterminée.* - De proche en proche c'est l'Absolu qui se révèle sous telles ou telles espèces dans telle ou telle valeur et c'est par l'instance de l'Absolu dans toute valeur qu'elle s'impose à nous catégoriquement, sans condition ni réserve. Le vrai doit être cherché : l'ignorance est un défaut, l'erreur est une tache ; et il doit être respecté : le mensonge est une faute. Le beau s'impose au goût par un charme invincible qui interdit de changer une note dans une mélodie parfaite ou une syllabe à un vers irréprochable. Le devoir ne permet pas la désobéissance ; l'amour ravit le cœur qu'il emplit et toute faiblesse envers lui est une trahison.

Il y a donc de l'absolu en toute valeur ; mais l'Absolu ne peut y être absolument-absolu car cela équivaldrait à notre confusion avec l'Absolu lui-même, tandis que notre limitation l'exclut. La vérité, la beauté, le bien, l'amour, n'importe laquelle des valeurs, par l'effet même des déterminations qui les laissent transparâître jusqu'à nous, ne peuvent donc être que relativement-absolus : les valeurs ne sont pas l'Un, elles ne sont que des modes de l'Un ; elles ne peuvent être infinies en tout genre, elles ne le sont chacune qu'en tel genre.

Par là doit se graver dans les valeurs, dans chacune des valeurs que nous pouvons et pourrons connaître, une détermination qui, en même temps qu'elle la distingue des autres, est le moyen de son adaptation à notre caractère et à notre vocation. Comment une valeur pourrait-elle nous être assimilable si elle ne s'ajustait à notre nature et à notre élection ? Tel est né pour aimer ; tel autre pour penser ; son caractère fait de tel homme un homme d'action qui ne pourra se satisfaire que par le commandement ; de tel autre il fait un physicien. L'époque, la

formation d'enfance, le choix, spécifiant les dispositions congénitales, prédestinent tel homme à accueillir la grâce de telle [157] valeur, et, s'il s'enferme en lui-même, à en refuser d'autres. Bentham n'était pas destiné à faire un poète, ni Berlioz un homme d'affaires.

Il nous faut donc conclure : en tant que *les* valeurs participent toutes de la valeur dans son universalité, elles sont absolues ; mais en tant que *la* valeur s'est spécifiée dans telle valeur, celle-ci doit être déterminée. De même la lumière se décompose en couleurs suivant les corps qu'elle éclaire et la spécificité par laquelle ces corps absorbent certaines de ses radiations et réfléchissent les autres.

5. *La détermination de chaque valeur, comportant, comme toute détermination, de la négativité, transforme, si nous nous y livrons, notre attachement à une valeur en fanatisme.* - De là résulte un danger grave pour l'humanité, l'individu, et l'histoire. En tant qu'unité originale, une valeur est un modèle ; en tant qu'enveloppant l'infini, elle est une énergie. Grande est la menace qu'une valeur, négative en tant qu'elle est déterminée, d'une part impose son idéal à notre esprit en éclipsant toutes les autres, d'autre part infuse en celui qui la sert une frénésie qui le tourne contre les apôtres des autres valeurs. Alors l'artiste raille le moraliste, le savant ignore et méprise l'amour, l'homme d'action devient iconoclaste, l'amour prétend se passer du devoir. La guerre est plus que l'effet nécessaire de la nature ; c'est un conflit de valeurs qui suscitent en tous les belligérants l'enthousiasme pour leur valeur et les rendent capables de sacrifices, mais risquent d'exciter en eux la haine de la valeur de l'autre.

6. *Si nous voulons nous garder du fanatisme, il nous faut, en reconnaissant la solidarité des valeurs, viser, au-dessus des valeurs déterminées, humanisées, la Valeur [158] indivise et infinie, la Valeur absolue.* - La liberté se retrouve à tous les pas de la recherche métaphysique. Si nous voulons échapper au fanatisme, si nous voulons, chacun, nous élever avec notre valeur, au lieu, comme l'a dit Virgile, d'être traîné par elle, il faut que, par l'approfondissement de chaque valeur, *d'abord* nous y retrouvions les amorces des autres valeurs ; *puis*, que

nous y reconnaissons l'universelle présence de la Valeur avant toute diffraction, de la Valeur absolument-absolue, nous dirons plus brièvement, de la Valeur absolue ou première.

Vérifions la première de ces deux idées sur l'une des valeurs, prise au hasard : la beauté, valeur de l'art. Il est certain que l'artiste, en tant qu'artiste, n'a pas à se préoccuper d'autre chose que de l'art. Comment se tournerait-il vers d'autres valeurs, puisque les chemins qui y conduisent sont étrangers à l'art ? En suit-il qu'il doive ignorer le vrai, le bien, la charité ? Évidemment non parce que, d'abord, il n'est pas seulement un artiste, il est un homme ; et qu'ensuite, du point de vue même de l'art, il ne peut négliger ce qui remplit le monde s'il veut en montrer la beauté. À toute valeur il faut un contenu infini : ce sont les autres valeurs qui l'y déversent. Que serait la beauté si elle n'était pas la beauté de la vie ? Comment peindre la vie sans y découvrir la victoire du vrai sur le faux, la lutte du bien contre le mal, l'imbroglio de l'amour et de la haine ?

Toutes les valeurs doivent ainsi apparaître, secrètement ou visiblement, comme intérieures les unes aux autres ; et par suite, - c'est la seconde des affirmations, - toutes les valeurs manifestent qu'elles ne sont en dernière analyse que des expressions, qualitativement diverses, mais essentiellement parentes de la Valeur non diffractée, de la Valeur qui n'est pas telle valeur, de la Valeur première, éternelle et universelle, entendue comme le Soleil d'où [159] toutes les valeurs rayonnent ou comme la Source d'où toutes les valeurs découlent.

7. La valeur suprême est transcendante à notre expérience humaine ; mais nous pouvons lui rapporter autant de noms qu'il y a de valeurs primordiales et même dérivées qui peuvent provenir d'elle vers nous. - Puisque cette Valeur suprême est supérieure à toutes les déterminations, conceptuelles ou qualitatives, qui servent à distinguer les valeurs dérivées, elle est transcendante à notre expérience ; en même temps qu'elle s'immanentise à nous-même, mais en se masquant, par les valeurs qui reçoivent d'elle leur positivité.

De la Valeur suprême, telle qu'elle est en elle-même, il n'y a donc rien à dire. Mais en tant qu'elle émet des rapports avec nous-mêmes

sous les espèces des valeurs primordiales ou dérivées, nous pouvons, sinon proprement la connaître, du moins penser et parler sur elle, et par suite lui donner des noms justifiés, puisque c'est elle qui jaillit à l'origine des valeurs d'après lesquelles nous la dénommons.

On pourrait classer les valeurs primordiales, avec leurs dérivations, en trois groupes : les valeurs statiques ou spatiales ; les valeurs dynamiques ou temporelles, les valeurs divines ou personnelles.

En tant que la Valeur première, statiquement, assure la cohérence de la nature en toutes ses manifestations, elle est l'Absolu ou l'Un ; comme telle elle joue donc d'abord dans le monde l'office d'un principe universel de systématisation sans lequel il n'y aurait pas de monde ;

En tant que cet Un est, à chaque instant du temps qui le déploie, manifesté par une abondance inépuisable d'événements, la Valeur absolue, alimentant les valeurs dynamiques, [160] énergétiques, doit être appelée l'Infini créateur. Par l'opposition de la systématisation et de la production, la prévalence de l'Un sur l'Infini ou la prévalence inverse de l'Infini sur l'Un doivent alterner et se rencontrer dans le monde sans que l'Infini, sous peine de devenir un Infini dévastateur, puisse jamais détruire l'empire de l'Un et sans que l'Un, sous peine de devenir la structure d'un monde mort, puisse jamais tarir l'expansion de l'Infini.

Au-dessus de cette opposition et la contenant en elle-même, la Valeur absolue, à laquelle les esprits doivent être homogènes pour pouvoir connaître la valeur et être seuls à la connaître, doit être dite elle-même Esprit ; et même puisque tout esprit ne peut dériver que d'elle, Esprit universel. Mais se donner aux esprits, c'est, de la part de la valeur, précisément leur donner la personnalité ; et par suite, achevant en elle-même la spiritualité dans la personnalité, la Valeur absolue doit être appelée aussi Dieu. Les valeurs qui apparaissent à la rencontre de Dieu et du moi en tant que personnes sont les valeurs religieuses.

8. Par la poursuite des valeurs et au delà des valeurs déterminées, l'homme doit chercher à approfondir et à accroître son union avec la Valeur absolue. - Nous pouvons maintenant définir le sens métaphysique de la vie humaine. - L'homme commence par être une expression de

la Valeur puisque, en naissant, il reçoit l'existence qui est une valeur, et même la valeur sans laquelle il ne pourrait accéder à d'autres. Cette valeur, il ne la tient certes pas de lui-même, mais de l'ordre du monde, du désir de ses parents de servir la vie ou au moins de céder à l'amour, bref, par l'intermédiaire de valeurs déterminées, de la Valeur absolue. L'existence est une valeur octroyée avant toute recherche ; il dépendra de l'homme qu'il en bénéficie pour se porter vers d'autres, promesses [161] à sa recherche, ou qu'il trahisse, en en mésusant, le don de l'existence.

Jusqu'à son union avec la Valeur absolue est implicite et passive : il peut ignorer l'immanence de la Valeur en lui-même, même la blasphémer comme on peut blasphémer toute valeur par orgueil du moi séparé. Mais le fait-il, et, généralement, puisqu'on ne peut vivre sans viser quelque valeur, fait-il de sa visée la raison d'un fanatisme, l'axe d'une passion, il livre le monde et la société à la guerre des valeurs, corrompt, autant qu'il le peut, l'unité du monde pour en faire l'unité d'un chaos.

Qu'au contraire, refusant de faire du moi le but de la vie, il pratique, par le service d'une ou de plusieurs valeurs, le culte de la Valeur absolue, il s'engage dans la vie métaphysique : il cherche alors consciemment, non à créer des valeurs, ce dont nul n'est capable, mais à servir l'actualisation des valeurs éternelles dans l'histoire en instituant les fins qui peuvent en favoriser la diffusion parmi nous. La valeur, encore une fois, ne dépend pas de nous ; mais il dépend de nous de la chercher, de la découvrir, d'aider les autres à la découvrir, d'écarter ce qui la cache, en espérant qu'elle se donnera à nous et à autrui quand et comment il le faudra.

Ainsi, en s'avouant la présence ininterrompue de la Valeur absolue au sein de lui-même et de la réalité, le moi ne se proposera plus que d'accroître l'identification entre lui-même et la Valeur en multipliant les occasions de servir les valeurs et de les manifester. Par la vérité il apprendra à comprendre le monde et à y reconnaître l'œuvre de l'Intelligence absolue ; par la beauté il jouira de la splendeur des choses et de l'univers, de manière à ratifier l'Acte d'où le monde procède ; par le devoir et le bien, il coopérera aux desseins de la Volonté suprême ;

[162] par l'amour il approfondira la communion entre lui, les autres hommes et l'Amour universel.

9. La vie métaphysique est inégalement médiatisée par les doctrines métaphysiques. - Il n'y a pas d'activité humaine qui ne se cristallise partiellement dans des habitudes, puis dans des principes. Ainsi chaque fois que l'union avec l'Absolu a été poursuivie par un philosophe, cette activité a fini par construire un système conceptuel au moyen des maximes de vie dont le philosophe avait éprouvé le bienfait au cours de sa recherche. Il n'est pas douteux que *l'Éthique* de Spinoza ne nous donne les conclusions de la suite d'épreuves intimes par lesquelles Spinoza, qui souffrait violemment de la *fluctuatio animi*, a trouvé, dans la méditation de la nécessité géométrique et de l'unicité de la Substance infinie, la valeur dont il éprouvait le besoin, à savoir la paix de l'âme. Comme telle *l'Éthique* sera toujours un manuel de vie pour les hommes qui n'attendent que de l'intelligence théorique le moyen de leur salut.

Mais chacune des métaphysiques comporte sa limitation, celle du métaphysicien : Spinoza était Plus disposé à l'intelligence spéculative qu'aux vertus de l'action ou du cœur ; et par sa métaphysique, il a certainement contribué à se durcir. Il doit donc y avoir d'autres métaphysiques possibles ; et même comme toute valeur déterminée peut être l'énergie de cette transmutation sacramentelle grâce à laquelle un esprit peut être conduit par une valeur à Dieu, il doit y avoir, non seulement des métaphysiques intellectualistes, esthétiques, pragmatiques, religieuses, suivant qu'elles cherchent l'union avec Dieu par la pensée, par l'émotion artistique, par l'action ou par l'amour, mais même autant de métaphysiques qu'il peut y avoir de valeurs dérivées, comme le seraient des métaphysiques des [163] fleurs ou, à la manière égyptienne, des animaux. En fait, comme les valeurs déterminées adaptent la valeur aux caractères individuels, une caractérologie métaphysique nous ferait comprendre leur diversité et leur spécificité.

Mais précisément, de même que le moi ne doit pas se laisser réduire en esclavage par son caractère, il ne doit idolâtrer aucune métaphysique. La métaphysique est au-dessus de toutes les métaphysiques doctrinales en ce qu'elle pourra toujours émettre de nouveaux systè-

mes métaphysiques et qu'elle devra les subordonner toutes à la visée de la vie métaphysique, c'est-à-dire du salut.

10. *Il y a donc place, au-dessus des métaphysiques doctrinales, pour une métaphysique existentielle, dont l'objet soit de mettre à la disposition de l'homme les dialectiques favorables au succès de son mouvement vers l'Absolu.* - On pourrait comparer la vie métaphysique à une course à travers la campagne : on risque d'être arrêté par un mur, on le saute ; par une rivière, on la passe à la nage et ainsi de suite ; mais on peut aussi commettre des maladresses, se décourager et renoncer. De même la vie métaphysique peut déboucher dans la confiance ou se corrompre dans le matérialisme, se perdre dans le scepticisme, se laisser pervertir par le mésusage de la négation. La tâche la plus précieuse du philosophe, dont la métaphysique est le but, sera donc d'analyser les péripéties de la vie consciente, de la destinée humaine, par lesquelles un esprit réussit sa vie intime ou la manque. De l'étude des échecs il dégagera les dialectiques, abstraites ou émotionnelles, qui font échouer, en engendrant la division, le subjectivisme nihiliste, l'aliénation dans la masse, bref le salut manqué, afin que l'esprit averti s'en écarte ; de la méditation des exemples humains les plus nobles il fera sortir au contraire les mouvements intérieurs [164] qui tournent à la recherche des valeurs les plus diverses, mais, pour éviter leur centrifugation, finissent par les concentrer dans la visée de la Valeur absolue, puis dans l'union consciente avec elle, pour que l'âme y trouve le principe d'une confiance métaphysique plus forte que la mort.

[165]

La découverte de Dieu

Chapitre VIII

L'expérience de la valeur

[Retour à la table des matières](#)

L'esprit humain ne cesse jamais d'être troublé. - Il est contradictoire que l'esprit humain puisse être jamais indifférent à l'égard de ce qui lui est présenté. Des théoriciens, rationalistes ou savants, surtout épris de connaissance, ont poursuivi un idéal d'objectivité pure, qui exclurait les soubresauts de la subjectivité ; et la sagesse a été souvent conçue comme la parfaite égalité d'humeur, où la conscience deviendrait neutre envers toutes les données qui lui seraient offertes. Ni prédilections, ni dénivellations ne surviendraient, soit pour provoquer de l'antagonisme entre elles, soit pour éveiller l'émulation ou la compétition des sujets. L'esprit ne serait que connaissance pure.

Qu'il y ait des phases de notre vie où le refroidissement des intérêts nous rapproche de la ligne idéale de la parfaite indifférence, qu'en outre certains hommes soient, par la faveur d'une émotivité plus faible, protégés contre les secousses trop vives de la sensibilité, il n'y a pas à le contester. Cela ne fait pas que le passage à la limite nous soit possible. L'idéal de l'objectivité pure peut être plus ou moins approché par nous : quelque chose en nous le dément toujours parce qu'il y est à la fois irréalisable [166] et indésirable. Quand nous nous pa-

raisonnements neutres, par exemple dans l'impartialité, toujours d'ailleurs circonscrite par des conditions, c'est que, par leur affrontement, deux groupes opposés de forces, celles qui soutiennent le pour et celles qui appuient le contre, viennent se bloquer les unes les autres sur une idée, sur un parti, sur une détermination, comme il arrive quand deux lutteurs font l'immobilité sculpturale de leur groupe par la neutralisation mutuelle de leurs efforts. L'indifférence n'est alors que l'apparence, immédiatement écartée, d'un conflit profond qui mobilise plus d'énergies encore qu'un acte en cours d'exécution ; et les vibrations, plus ou moins intenses, que cette apparence recouvre, révèlent une fois encore la vibratilité constitutionnelle de l'esprit. Un équilibre n'est pas l'inertie de l'indifférence ; c'est un combat de poussées qui, tour à tour, par l'effet d'une alternance rapide, se montrent supérieures (ou inférieures) les unes aux autres. Ainsi, jusque dans la passivité apparente de la matière, se joue une lutte sans fin d'actions et de réactions, qui conduit à dilater la subjectivité aux dimensions mêmes du monde ; mais celle-ci d'ordinaire s'y engourdit, tandis qu'en nous-mêmes, comme en autant de volcans, elle ne cesse d'exploser, d'entretenir son inquiétude et ses fièvres.

Deux raisons *a priori*, en fondant ces observations, leur confèrent l'universalité. - La première établit la nécessité de notre instabilité en la considérant du dehors, l'autre, en l'engendrant du dedans de nous-même. - Qu'est-ce en effet d'abord que l'objectivité donnée de la nature sinon, comme l'a montré Spinoza, le fait universel que tout esprit fini, comme nous le sommes définitivement, est constamment assailli par des actions qui viennent, de toutes les parties de l'univers, lui imposer leur trouble ? Parfois leur violence fait désirer, à qui l'éprouve [167] le plus cruellement, le calme et le repos ; et l'on croit aspirer à l'impassibilité : ainsi des marins, harassés par la tempête, réclament le port. Mais, huit jours après y être parvenus, ils ne pensent plus qu'à se rembarquer. Le tourment a été recouvert par l'ennui. C'est que les causes extérieures de trouble ont un complice dans le dynamisme de notre cœur. L'essence de la subjectivité est énergétique et le tumulte des désirs qui nous poussent à l'action y collabore avec l'incohérence des bousculades que nous recevons des choses. Ainsi toujours notre inquiétude est, corrélativement, causée par le dehors et voulue par nous ; et quand nous la maudissons à cause de ses res-

sauts, ce que nous réprouvons, ce n'est pas elle, c'est son excès, ou son défaut, ou ses inopportunités.

L'âme de l'existence est la recherche. - De l'impossibilité pour nous, ballottés entre le tourment et l'ennui, de demeurer dans l'immobilité, il ne peut pas ne pas résulter que notre vie ne soit une recherche. L'essence de l'existence est heuristique. Les phases et les modes qui diversifient l'existence sont innombrables : en nommant le besoin, le désir, l'impatience, la fuite, l'espérance, l'attaque, la défense, l'inhibition, la méditation, la flânerie, l'ambition, l'amour, l'aventure, l'entreprise, l'examen de conscience, on n'en énumère que quelques-uns. Ceux-là et tous les autres se distinguent dans une même condition de conscience qui exclut, en même temps, et le mécanisme pur, où l'après serait entièrement déterminé par l'avant, et la finalité parfaite, qui entraînerait aussi fatalement un homme à sa fin que, dans l'hypothèse inverse, la causalité le jetterait à son effet.

Il faut bien qu'au sein de l'esprit orienté par sa recherche, le mécanisme et la finalité continuent leur antagonisme car l'un ou l'autre ne pourrait triompher qu'en [168] supprimant en même temps son adversaire et la conscience. Supposons en effet d'abord que le mécanisme fût toute la vérité, il rendrait la conscience impossible et superflue ; eût-elle, par quelque arbitraire métaphysique, émergé au-dessus de la réalité physique et physiologique, nos actes ne pourraient s'y distinguer d'un frisson ou d'une crampe déterminés par la nature dans notre corps. Nous n'aurions rien à choisir parce que nous n'aurions rien à décider. - Que ce fût au contraire la finalité qui régnât sur notre vie, elle s'imposerait à notre choix avant même que nous en ayons discerné les termes et l'on ne voit pas plus dans ce cas que dans l'autre comment la conscience aurait pu s'ajouter à elle ou ce qu'elle pourrait y ajouter.

En réalité causalité et finalité pures ne sont que des limites dégagées et opposées par une partialité alternative de la pensée conceptuelle, au sein de la situation toujours mixte de notre esprit. Dans cette situation il est vrai en même temps que des conditions externes et internes s'imposent à nous toujours jusqu'à un certain point, mais que, par leur hostilité même, elles impliquent toujours que nous leur oppo-

sons des fins, pour lesquelles, toujours, nous travaillons avec quelque succès. Tantôt c'est le mécanisme qui nous emporte, nous ne pouvons que nous débattre contre lui, retarder le moment de notre défaite ; mais jusqu'à l'instant même où il achèvera notre perte, nous lutterons pour quelque fin, par exemple retrouver la terre ferme, ou éteindre l'incendie grandissant. À d'autres moments nous nous rapprochons, dans la richesse et le loisir, de la liberté de la toute-puissance et nous réussissons à informer quelque partie de la réalité suivant un modèle choisi par nous ; mais même dans ce cas la causalité continue d'exercer sa pression sur nous et, par les conditions qu'elle nous impose comme par les [169] moyens qu'elle nous offre, elle s'associe toujours à notre volonté pour orienter notre action.

À ce point de la description il faut bien que nous demandions : « Vers quoi notre action s'orientet-elle ? ». - La première réaction consistera à répondre : « Évidemment vers quelque fin ! ». Cette réponse est-elle donc définitive ? Il ne le semble pas, car les fins elles-mêmes, comment se justifient-elles ? Sera-ce par des désirs, par des forces issues de la nature, mais nous poussant du dedans de nous-même ? Ce serait revenir à la causalité et lui reconnaître un plein empire. Ces fins ne seraient que des effets. Nous venons d'écarter cette hypothèse qui ne permettrait même pas à la notion de finalité d'apparaître dans notre esprit. - Alléguera-t-on, pour sortir de la difficulté, une autre fin, une fin supérieure, qui devrait rendre raison de la fin à expliquer ? Celle-ci deviendrait *ipso facto* un moyen de la fin supérieure et, à propos de celle-ci, la question se poserait de nouveau : « Pourquoi l'esprit la cherche-t-il ? » Finirait-on par refuser de répondre à la question ? Ce serait avouer que la fin posée, sans raison, comme celle de notre action serait arbitraire, injustifiable ; et, par suite, cette action même, aveugle et folle.

Il ne reste plus qu'une issue, c'est de reconnaître que toute fin conceptualisée, définissable, est toujours pour quelque chose d'autre, d'ultra-conceptuel, où cette fin perdra la négativité, l'insuffisance inséparable de toute détermination ; c'est-à-dire encore : pour quelque chose dont l'esprit ne se distingue plus, où même il trouve ce contentement qui dispense de toute justification, bref pour une existence supérieure indiscernable du moi lui-même. Il n'y a pas lieu de

chercher longtemps le nom de ce quelque chose de qualifié et de subjectif : c'est ce que tout le monde appelle valeur. Aucune fin ne sera [170] jugée telle par nous que si elle *vaut* ; et pour elle valoir, c'est apparaître comme la médiation déterminée d'une valeur dont la lumière fait sa couleur. Le captif veut une lime pour limer sa chaîne parce qu'il vise la liberté ; le marchand passe les journées à son comptoir parce qu'il vise la richesse ; l'amant flatte une femme de propos et de cadeaux parce qu'il vise l'amour. Aucune fin n'est qu'un compromis conceptuel entre la valeur qui, au cœur de toutes les intentions, fait notre visée et la situation d'où nous partons pour aller vers elle en ne faisant encore que la pressentir, en ne la connaissant pas plus que Colomb, à son premier départ, ne connaissait l'Amérique. Tout espoir, a dit il y a longtemps Héraclite, est pour l'inespéré.

I

Deux phases de la recherche. - Si toute vie est recherche et si toute recherche poursuit une valeur, pour trouver ce qu'est la valeur, il faut épouser les mouvements de la recherche, s'embarquer avec elle. - Toute recherche humaine nous paraît comporter deux phases. Dans la première, que nous appellerons recherche de *quête*, nous connaissons aussi peu que possible ce que nous cherchons : nous n'en avons qu'un nom, de bien peu de contenu intellectuel, entouré, d'un halo d'intuition, d'un nuage d'hypothèses et de chimères. Cette quête est un tâtonnement, mêlé de reculs et d'erreurs, aidé par des essais et d'heureuses rencontres. Ainsi la pensée humaine a réussi à déboucher sur l'idéalisme, sur le calcul infinitésimal, sur l'aviation, comme au cours de l'évolution antérieure, elle avait découvert le langage et le feu. - Au terme de la recherche de quête l'âme sait, [171] à la joie qu'elle y trouve, au surplus d'expansion qu'elle en reçoit, qu'elle est au contact de ce qu'elle cherchait ; mais elle n'en a encore ni sondé la profondeur, ni mesuré la fécondité. C'est une chose de découvrir le soleil en ouvrant les persiennes de sa chambre, C'en est une autre, fort distante de la première, d'inventer la photographie. Le déiste à la manière de Voltaire a découvert l'existence de Dieu ; il n'en tire ni

plus de lumière ni plus de force. Il faut donc qu'à la première recherche s'en ajoute une autre qui est à la quête ce que l'exploitation d'un pays est à l'exploration qui en a obtenu l'accès. À cette autre recherche nous donnerons le nom de recherche de *fruition*. - C'est au cours de l'une et de l'autre que se déploie notre expérience de la valeur : à la première phase nous consacrons la première des trois sections de cet article ; au cours des deux autres nous examinerons, plus longuement, la seconde.

La valeur négative. - Aucun sentiment n'a plus imprégné la philosophie de notre époque que celui du « malheur de la conscience ». Il s'en est suivi trop souvent que, sous le prétexte de dépendre l'existence, on l'a mutilée de tout ce qu'elle comporte de noble, de sublime ou de charmant, pour puiser une ivresse maussade dans la méditation de l'angoisse, de la détresse, de la dérégulation ou du dégoût, dont on fait, tour à tour, l'essence existentielle, l'âme de la condition humaine. À cette partialité pour le pire nous ne substituerons pas la partialité pour le mieux : l'existence complète mêle la souffrance et la joie, la lumière et l'ombre, comme elle mêle partout les opposés ; et même nous partirons, mais pour en sortir, de la description des expériences négatives puisque c'est dans le défaut de la valeur, que l'on en commence la connaissance.

Le mot qui s'impose pour exprimer l'essence déchirée [172] des modes de la souffrance est celui de *valeur négative*. Mot paradoxal, contradiction dans les termes ; mais le nom qu'il faut pour traduire une épreuve dont c'est justement l'inconsistance qui fait l'originalité. - Ne nous trompons pas en effet sur la souffrance sous la suggestion de certains propos qui n'en fournissent qu'une expression esthétique. Une peinture littéraire de la douleur en est déjà une atténuation, un accommodement où ne se trouve plus la douleur crue : l'art du peintre commence à la changer en plaisir et l'on y goûte, du bout des lèvres, à son âcreté, comme on se plaît à l'amertume du café ou comme on jouit au théâtre des anxiétés feintes de l'acteur tragique. Reportons-nous avant cette transmutation. En tant que la douleur est douleur, elle est avant l'art comme elle est avant la science ou la religion : elle brûle, elle corrode, et, par suite, ce qu'elle excite immédiatement en nous-

même, même quand nous ne voulons pas la fuir parce qu'il serait lâche de le faire, c'est une incoercible protestation contre la cuisson qu'elle nous inflige. La souffrance est ce qui se nie soi-même, elle est la contradiction éprouvée, en exercice : le héros qui la surmonte en rassemblant contre elle toutes les forces de son âme ébranlée est déchiré par elle ; même refoulée dans le passé, elle reste « l'écharde dans la chair ». Si donc l'expression de valeur négative peut être à la fois contradictoire et vraie, c'est qu'elle est vraie parce que son objet est contradictoire ; mais de cette contradiction on peut dire aussi qu'elle comporte un vecteur de valeur.

Si en effet on a pu faire de la souffrance l'éloge le plus profond et le plus systématique, si nous la traitons souvent comme une amie secrète dont nous ne voulons pas nous séparer, si des amants ne se trouvent jamais plus intimement unis que dans la souffrance partagée, si l'âme dévastée par le deuil, au lieu de le rejeter comme on se débarrasse [173] d'un manteau enflammé, y cherche l'éternité d'un attachement invincible, si le christianisme associe inséparablement la méditation de la Passion du Christ à celle de sa Résurrection et de son Ascension, c'est que la contradiction immanente à la souffrance s'accompagne d'une exigence dans laquelle l'esprit, au cœur de son impuissance même, éprouve la conscience suraiguë de lui-même.

Il suffit pour le comprendre de scruter la nature de la contradiction telle qu'elle est éprouvée par l'esprit. À la considérer dans son impuissance, toute contradiction a deux effets. D'une part la répulsion mutuelle de ses termes y interdit la gestation d'une unité, qui serait une nouvelle expression de l'Un absolu : elle est donc l'Un refusé ; d'autre part elle entretient dans l'esprit une inquiétude stérile, elle le force à tourner sur lui-même en brisant son essor vers le mieux : elle est donc aussi l'Infini refoulé, en ce qu'il aurait de créateur. Ainsi l'on pourrait montrer que les divers « malheurs de la conscience » sont, ou bien, comme l'absurdité, le désordre, la laideur, le vertige devant la multiplicité incoordonnée, des échecs de notre visée de participation à l'Un ; ou bien, comme l'arrêt, l'emprisonnement, la mort, des suspensions de notre coopération avec l'Infini productif. Au sein de cette impuissance la souffrance nous fouette pour que nous avancions, mais nous ne pouvons pas avancer. - Cette impuissance doit avoir un contre-

poids, car il ne peut y avoir d'impuissance qu'en liaison avec quelque puissance. Celle-ci est au cœur de la contradiction même en tant qu'émotion de l'esprit. Si nous sommes désemparés parce que nous ne pouvons obtenir l'unité, c'est que nous en éprouvons l'exigence ; si nous sommes découragés parce que nous ne pouvons nous associer à l'élan infini de la vie, c'est que nous en avons le besoin. Par cette exigence démentie, par ce besoin contrarié nous nous [174] trouvons nous-même dans une tension, une aspiration qui est, en plein cœur de la souffrance, comme la revendication constitutive de notre esprit même. Ainsi la négation se retourne en valeur et l'avenir de l'action fera de la valeur négative, soit la négation de la valeur si le moi n'arrive pas à déboucher sur le salut, soit la valeur de la négation s'il sait la convertir en un mouvement heureux vers la valeur positive.

L'absence de la valeur. - Si cette aspiration, encore impuissante, insuffisante, doit être tournée vers une valeur, elle ne la connaît encore que par son absence. - L'absence est, au début de la recherche, le premier produit du temps. Il semble y avoir une absence spatiale, l'éloignement du caché ; mais si l'on y regarde de plus près, on reconnaît tout de suite que l'éloignement est, en plein cœur de la souffrance, comme la revendication constitutive de la limitation de l'espace que nous appréhendons actuellement par rapport à l'espace total et que, dans ces conditions, cet éloigné est seulement ce qui demanderait du temps pour être atteint. Si le monde entier nous était donné, épuisant la possibilité, dans un panorama complet, comme le sont les quelques objets de notre perception actuelle, il n'y aurait que de la présence. Mais l'espace n'est pas seul, il est le corrélatif du temps qui est tout autre chose qu'une quatrième dimension de l'espace puisqu'il est essentiellement l'impossibilité d'être-ensemble pour tous ses instants. En niant la simultanéité, le temps doit introduire l'absence dans notre vie, et l'introduire, non accidentellement, mais essentiellement, nécessairement.

De ce que l'instant présent en nie une infinité d'autres, il résulte que dans notre vie la présence doit être peu de chose par rapport à l'absence. Comment dès lors n'arriverait-il pas ordinairement que la présence renvoie à [175] l'absence comme à sa valeur ? Cette absence

a deux formes : elle est la population des absents, à la fois déterminés et incomplètement déterminés, les choses et les individus absents ; et elle est aussi une lande, une atmosphère devinée, non circonscrite, l'absence diffuse qui n'est plus l'absence de ceci et de cela, mais seulement l'opposée de la présence. Par ces deux formes, trous ou vides, l'absence entoure la présence, la déborde immensément, suscite toutes les significations dont la présence ou les présents seront susceptibles. Ainsi, dans tous les sens, elle est le passé, l'avenir, ce qu'il y a derrière le présent mais le soutient comme une substance, l'inconnu, l'autre monde, le Transcendant. - Le souvenir est une image présente ; mais, s'il n'était qu'une présence, nous n'y verrions qu'une perception ; si nous le traitons comme un souvenir, c'est que nous lui attribuons pour valeur de vérité ce passé qu'il a prolongé jusqu'à maintenant. - Un projet est encore une image actuelle ; mais s'il n'était qu'une présence, il exclurait le besoin de se porter en avant. S'il est un projet, c'est qu'il est considéré comme le signe de ce qui n'existe pas encore.

De même, derrière les déterminations que je saisis comme un paysage, ce paysage n'aurait pour moi que l'irréalité d'un décor s'il ne recevait sa solidité de l'immensité d'une absence qui est l'univers même.

Les autres et nous-mêmes sommes, à chacun de nous, des absences dans la mesure où, en tout esprit, le moi déborde ce qu'on en peut connaître. La parole de mon ami vibre dans mon oreille ; mais ce qui en fait la valeur, c'est ce que j'y pressens de lui-même, au delà de ce qu'il dit, de lui-même en tant que secret, en tant qu'absence ; et devant moi-même ce que je sonde, par chacune des expressions que je donne de moi à la conscience de moi, c'est le mystère insondable, *l'Ungrund*, l'abîme de ce que [176] je suis. Comment m'irriterais-je de ce que Dieu me soit caché ? Je le suis à moi-même. Ainsi la Valeur sera toujours au delà des valeurs qui nous la révéleront en nous la masquant, comme, au début de la recherche, chaque valeur est au delà des données présentes dont nous disposons.

Il importe de souligner au passage que la relation, loi universelle des esprits et de l'esprit, se retrouve dans ces expériences : ce qui nous est donné, ce ne sont pas les absents ou les présents, l'absence

ou la présence, c'est leur couple. Sans sa connexion avec le et les présents, l'absence ne serait que néant ; sans le fond d'absence et les absents, le présent serait mort et sans signification. L'analyse conceptuelle, entre autres défauts, a ce vice de transformer l'esprit en un magasin de termes qu'elle empile pour les classer, en oubliant que leur distinction seule suppose déjà des lambeaux d'absence. En fait ce que nous éprouvons partout, c'est une réalité inégalement distendue et resserrée, un imbroglie de nébuleuse et de constellations. L'esprit n'est jamais ni une durée pure sans porosités, ni une table de matières sans blancs intercalaires.

Le rêve. - L'épreuve au sein de laquelle nous vérifions que l'absence est le milieu, puis la promesse, enfin la préformation, l'ébauche de la valeur visée par la recherche est le rêve. Le rêve a mauvaise presse auprès des réalistes de l'action et de l'intelligence. Ce que les uns et les autres estiment, c'est la détermination, définissable et déjà conceptualisée ; et le mystère de la conscience en gestation leur échappe. Mais le déterminé, c'est déjà le passé, quelque chose qui n'est ni la vie d'autrefois, ni la vie d'aujourd'hui, mais seulement un pivot où hier se fait maintenant. Mais si une recherche antérieure a abouti à cette détermination, [177] c'est qu'avant de l'obtenir, le rêve a suscité au sein de l'esprit en quête un tumulte de tentatives naissantes pour découvrir la valeur dont il se proposait la possession et la joie. ; Il n'est que trop aisé de montrer contre toute pensée objective que le concept le plus sec n'a de signification et de fécondité que par le halo de possibilités, mi-connues, mi-inconnues, qui rayonnent de lui, par un import brumeux et une tonalité affective. Un nombre est obscurément accompagné de tous les autres sans lesquels il n'en serait pas un, par toutes les applications sans lesquelles il serait dénué de réalité. Quand deux interlocuteurs discutent, la parole de chacun d'eux est suivie, dans chacun des deux esprits, par un commentateur à mi-voix qui éclaire les termes rencontrés par la suggestion d'une association et d'une impression : sinon on ne se trouverait pas au contact de pensées humaines, mais devant le bruit d'un phonographe.

Si le moi, dans son originalité existentielle, avant même d'être un acte d'analyse ou de liaison, est une puissance de rêver, c'est qu'aucu-

ne détermination ne peut se déposer dans notre présence sans, au moment même où elle se pose, nous tourner vers une valeur encore absente dont elle attend sa légitimation. Fais-je le total d'une addition, c'est pour l'usage que j'en tirerai que ce total se construit, car, plus qu'aucune autre détermination, celle-ci ne peut être qu'une médiation pour une immédiation où elle trouve sa raison d'avoir été cherchée et d'être obtenue. En ce sens toutes les raisons sont des raisons du cœur, et par le rêve ce que nous tentons, c'est de reconnaître, à la croissance de la, lumière qui vient l'éclairer, si telle détermination nous met sur la voie de la valeur désirée et attendue, ou si au contraire elle nous en détourne.

Le rêve essentiel à toute recherche, poétique, noétique ou pratique, n'est pas un rêve sans action, tout passif. [178] Il y faut notre propre ingéniosité, notre art, notre énergie. Dès le début de l'expérience de la valeur nous apprenons par la mélancolie de son absence qu'elle n'est pas de nous ; mais cela appelle comme contrepartie qu'elle ne se donnera pas à nous sans nous. Car il est toujours possible que l'absence, où la valeur mettrait pour nous appâter quelque reflet d'elle-même, finisse, si nous n'apportons pas notre prière et notre, effort à sa sollicitation encore discrète, par se déliter et se dissoudre ; et l'ironiste aura beau jeu à faire du rêve la matrice du néant. Il y a même plus à dire. Le pire de la contradiction intérieure, berceau de toute recherche, ce n'est pas tant qu'elle nous refuse quelque nouvelle manifestation de l'Un ou l'identification avec la Vie créatrice, c'est qu'à la manière d'une tentation, elle presse l'esprit de discréditer le monde et lui-même. D'une absurdité on peut toujours, librement, faire la preuve de l'absurdité du réel, si l'on ne sait pas en faire la point d'application d'un effort, capable de la dissiper pour y révéler un aspect nouveau de l'intelligibilité. De même, des conflits entre l'objet et le sujet, on peut toujours tirer, d'une part, un en-soi inconnaissable au moi, d'autre part un moi dénué de réalité. Contre tous les mésusages de la contradiction proteste la foi, instante en toute recherche, en la possibilité d'atteindre à la valeur. Encore faut-il que cette foi obtienne l'assentiment de notre liberté qui, par elle, commence à s'identifier à la valeur même dans son originalité créatrice.

Les péripéties de la recherche. - S'il y faut, au début, de la bonne volonté, il y faudra, par la suite, du courage et de la persévérance. Menaces d'échecs et échecs partiels, erreurs dans la méthode et insuffisance de toute méthode, diversions, crises de découragement font de toute recherche un drame qui n'est jamais garanti, en ce qu'il a [179] de défini, contre une issue tragique. C'est au cœur de ces péripéties que la philosophie manifeste son prix, par lequel elle est comme une sorte de témoin éternel de la valeur. D'une part c'est à elle, par la métaphysique, à expliciter ce que toute entreprise enveloppe de foi dans la souveraineté de la valeur. D'autre part, comme anthropologie de la destinée humaine, elle a pour destination concrète de dégager toutes les dialectiques par lesquelles l'esprit humain peut être servi ou perverti, afin d'écarter celles qui conduisent à l'avortement de l'effort et de privilégier celles dont nos esprits doivent être armés pour pousser leur effort jusqu'au succès.

Si en effet la contingence, liée à l'absence, est inséparable de l'existence d'esprits finis comme nous le sommes, si la contingence de notre connaissance entraîne celle de notre action et des choses, si même la contingence doit être une part inaliénable de notre lot pour que les esprits ne soient pas destitués de la liberté sans laquelle ils ne seraient que des choses, si enfin, avec la croissance des esprits et la multiplication de leurs possibilités, l'importance de la contingence dans notre vie doit indéfiniment s'étendre, jamais ne sera exclue d'une vie humaine la possibilité de son échec. Jamais aussi celle de son succès si elle emploie sa liberté à se rendre docile à l'attrait de la valeur, aux enseignements qu'elle en reçoit au cours de son mouvement vers elle. Ainsi le savant observe et expérimente pour éprouver l'hypothèse dont il reconnaît la valeur à l'illumination progressive qu'elle introduit dans les faits et les idées ; ainsi l'opprimé perçoit dans les premiers craquements d'un édifice d'oppression l'invitation à se soulever et il y trouve l'allégresse de la liberté renaissante ; ainsi l'amant devine dans un premier sourire la récompense de ses efforts pour plaire. Pendant la recherche de quête, et de plus en plus à mesure qu'elle progresse, [180] la valeur brille aux confins des déterminations comme le lever du soleil s'indique à la cime des montagnes. L'avant-dernier moment de la

quête est la poussée, à moitié subie, à moitié voulue, par laquelle le moi, sentant la direction où l'obstacle cède, décuple son effort pour le bousculer ; le dernier, l'instant ravissant où la valeur émerge devant lui et en lui, où le malade débouche sur la convalescence, où le père revoit le fils prodigue, où le coupable se sait pardonné, ou le rêveur touche l'objet de son rêve, où Pascal reconnaît le Libérateur.

II

L'évidence de la valeur. - Nous voilà au terme final de la recherche de quête. La bonne volonté, premier aveu donné à la confiance, a tourné l'absence de la valeur vers la valeur et cette absence s'est, malgré les difficultés, remplie de matière empirique. L'avènement de la valeur dans notre vie s'est accompli ; et après s'être montrée à nous à travers quelque concept, image ou émotion, elle s'assimile à notre existence, se fait notre chair et notre sang, anime notre essor. Tant que la valeur illumine ainsi notre intelligence ou notre cœur, l'évidence de la valeur dissipe tout doute, en empêche même le soupçon. Plus tard, quand l'actualité de la valeur se sera évanouie, il nous arrivera de nous demander si nous n'avons pas été le jouet d'une illusion. Nous ne nous le demandions pas tout à l'heure. L'esprit qui s'identifie au mouvement générateur par lequel une idée engendre ses conséquences et reçoit de son activité l'intelligence de ce qu'il ne comprenait pas peut-il mettre en doute la réalité du mouvement dont il appréhende immédiatement la fécondité ? Le cœur qui se satisfait de la présence et de la faveur d'une [181] personne aimée peut-il s'interroger sur la réalité de son bonheur pendant qu'il est en train de l'éprouver ? La joie que nous donne la beauté n'est pas ailleurs que dans l'imagination qui nous la donne et elle ne demande pas autre chose. Rien d'autre que la valeur, intellectuelle ou affective, pratique ou sensible, ne peut être le critère de la valeur : elle mérite son nom parce qu'elle se suffit à elle-même. Il faudra quelque médiation pour y ramener ; elle est elle-même immédiation.

Unité et infinité de la valeur. - Quels caractères constitutifs la valeur en se révélant à nous nous manifeste-t-elle ? La contradiction, armature de la souffrance, et la valeur, âme de la joie, sont les deux pôles de notre vie. Nous devons donc trouver dans l'épreuve de la valeur actuelle les deux traits exclus par la contradiction. - Toute expérience de la valeur est d'abord l'expérience d'une unité. L'intellection met la convergence des faits et des idées en même temps que l'accord des esprits à la place de leur divergence ; la beauté plaît parce qu'elle institue l'harmonie des qualités sensibles et des tendances intimes et elle inspire le concert de ses admirateurs ; l'amour confond les âmes dans une unanimité entretenue par la double gratuité d'un échange d'espérance et de générosité ; le bien naît de la collaboration des efforts et leur ajoute sa propre fécondité. - Mais cette union en acte est beaucoup plus que la simple position d'une unité objective ; car ce que l'objet y met de lui-même n'y intervient que pour médier une inspiration dont l'infinité renouvelle et grossit les forces de ceux que la valeur a élus. Une idée est vraie d'abord parce qu'elle systématise des données déjà possédées, mais si précieux que soit l'ordre qu'elle introduit dans nos connaissances, il l'est moins que la perspective infinie d'applications que [182] l'idée vraie ouvre devant l'esprit. Quand la moralité obtient un succès, elle a ce prix d'établir la paix ; mais la valeur de cette paix, c'est qu'elle se présente comme la promesse d'une collaboration dont la fécondité va à l'infini. Toute beauté est faite d'harmonie, mais l'unité formelle n'y serait que le principe d'un académisme si elle n'enveloppait le charme d'une vie intime dont la forme est un visage que la vie anime de son expression. Enfin l'amour n'entreindrait qu'un corps de marbre si, au delà de toutes les déterminations qu'il peut appréhender, il n'arrivait à s'unir à une vie qui se fait et dont il fait la sienne avec tout ce qu'elle comporte d'ardeur et d'espérance. Une dans son actualité, la valeur, sous toutes ses espèces, est infinie dans sa source et dans sa virtualité. Elle donne, mais ce don est une promesse.

Ambivalence de la valeur. - Il en résulte cette ambivalence de la valeur qu'elle nous sollicite, alternativement ou simultanément, vers l'action et vers la contemplation. Dans le sens de l'action elle nous invite à

descendre de la jouissance de son actualité à son déploiement dans notre expérience ; dans le sens de la contemplation, à remonter, de la valeur obtenue à une valeur plus haute et plus pure d'où cette valeur nous paraisse comme découler ainsi, que d'une source. Par l'application, la différenciation, la spécification, une vérité est le principe d'une richesse indéfinie de vérités dérivées : la recherche de fruition est dans ce sens la recherche d'une exploitation. Mais n'est-il pas aussi précieux de se servir de cette vérité, non pas pour descendre à ses applications, mais au contraire pour chercher une vérité plus primitive dont la vérité initiale ne serait plus qu'une conséquence : dans ce sens la fruition est une pénétration. Fécondité inépuisable, profondeur insondable sont, par l'effet de cette [183] ambivalence, dont les deux sens sont également enrichissants, les vertus de la valeur. Comme sur l'échelle de Jacob des anges montent et d'autres descendent, les hommes auront toujours deux manières de s'unir à la divinité en tant qu'elle se manifeste par les valeurs : l'une, c'est de s'associer à la création divine en aidant à l'actualisation des valeurs par lesquelles elle descend dans notre temps ; l'autre, de remonter du temps vers l'éternité vivante, pour puiser toujours plus profondément, par une sorte de ponction métaphysique, dans le mystère de la divinité. Dans le premier sens la valeur se donne à nous comme une source d'énergie dont nous devons diriger la mobilisation et l'utilisation ; dans le second, elle nous invite à la ramasser pour accroître la tension de valeur d'où découlera, ultérieurement et ailleurs, une action plus étendue et plus forte.

On le vérifierait aisément à propos de n'importe quelle valeur déterminée. Expliquer, c'est, au moyen d'une vérité découverte, déduire les applications qu'elle comporte ; mais pour expliquer, il faut avoir compris, et comprendre, c'est remonter au delà de toute vérité obtenue et non encore expliquée pour s'emparer de la vérité plus haute qui l'expliquera. Aimer, c'est, par une gratuité surabondante, donner, sans compter, à autrui ce que l'on a et ce que l'on est ; mais c'est aussi, par une adoration impatiente d'une union plus étroite avec ce qu'on aime, pénétrer toujours plus avant dans l'intimité de l'aimé et de l'amour. Agir, c'est faire rendre aux forces dont on dispose tout le bien dont elles sont capables, c'est dépenser ; mais c'est aussi épargner, élever

la tension des forces qui s'offrent à nous en retardant leur efficacité. Ainsi l'action s'épanouit, la contemplation se concentre.

Théorie de la valeur, - Ce rythme alternatif suppose [184] un axe idéal qui fournit la théorie de la valeur. Nous l'exprimerons en définissant la valeur l'unité vivante de la relation entre une source infinie de libéralité, au sein de laquelle on peut en plongeant s'enfoncer, remonter toujours plus avant, et une multiplicité, sans maximum, de dons, dont les modes doivent être aussi nombreux, si la valeur est faite pour se diffuser partout, que les aspects de notre vie mentale. Vers le haut, dans son origine métaphysique et éternelle, elle est la Valeur absolue, qui doit être spirituelle et personnelle pour être assimilable à des esprits et pour qu'ils puissent en recevoir la personnalité ; vers le bas, côté de l'expérience humaine, dans son déploiement historique, elle se manifeste par une suite renaissante, suivant le caractère et la moralité des hommes, de valeurs indéfiniment diverses.

Toute valeur est ainsi, d'une part, une expression de la Valeur absolue, dont elle tient et son origine et ce qu'elle comporte, à sa manière, d'absolu, d'autre part sa révélation à un esprit situé et fini, qui en fait telle valeur déterminée en restreignant l'infinité de la Valeur absolue à lui-même et à sa capacité. S'il n'y avait pas à l'origine de chacune des valeurs humaines, c'est-à-dire des valeurs que les hommes ont pu connaître ou connaîtront, cette instance transcendante de la Valeur absolue, nos valeurs seraient sans valeur parce que ce ne serait pas autre chose que des phénomènes psychologiques qui, comme des illusions, ne feraient que refléter notre esprit à lui-même. Si chacune des valeurs n'était pas quelque chose par soi, que vaudraient-elles pour nous ? Mais inversement si elles n'étaient que par soi sans être jamais pour nous, ce seraient des valeurs qui seraient destituées de tout valeur, un autre monde refusé au nôtre. - Suivant cette conception, les deux doctrines qui se disputent l'axiologie, l'absolutisme et le psychologisme ont toutes [185] les deux raison, mais corrélativement raison. Il est vrai d'une part que de proche en proche toute expérience de valeur nous relie à l'Absolu ; mais cet Absolu resterait enfermé en lui-même au lieu de s'infuser dans les consciences humaines, et, généralement, dans les consciences finies, s'il n'appartenait à celles-ci de

l'actualiser dans leur expérience en le déterminant suivant leur nature caractérielle et l'orientation de leur volonté. Éternelle par son origine, toute valeur est devenue temporelle par les conditions et l'initiative humaines.

Nous ne faisons pas la valeur, nous la recevons. - De cette conception qui tend la valeur comme un arc-en-ciel entre ciel et terre, suivent plusieurs conséquences importantes dont la première est la transcendance de la valeur par rapport à nous. Dès le début de la recherche nous avons éprouvé notre indigence, l'absence de la valeur. Si nous avions le pouvoir de nous donner une valeur, nous nous la donnerions le plus tôt possible, dès la naissance du désir dont, d'après le psychologue pur, la valeur ne serait que la projection. Mais nous ne sommes pas des créateurs de valeurs : la valeur ne provient pas de nous, elle est une révélation, comme une qualité qui doit être éprouvée pour être connue, une faveur divine, le concours de la réalité à notre dénuement. Tant que la valeur nous manquait, l'autre-que-moi s'imposait au moi sous la forme brutale de l'obstacle. Quand l'idée vraie a résolu la nature en intelligible, quand l'amour a percé le mur qui séparait deux âmes, l'autre-que-moi ne cesse pas de s'imposer à moi ; mais c'est maintenant sous les espèces d'une valeur qui, faite pour moi par sa spiritualité intime, essentielle, le réconcilie avec moi.

L'extrinsécité des valeurs se vérifie sur toutes au cours de l'expérience que nous en avons. - Si le savant, pour [186] commencer par la valeur de vérité, sait quelque chose, c'est qu'il ne fait pas son savoir. Que l'on fonde philosophiquement ce savoir sur des décrets divins, sur une objectivité rationnelle, sur une nature donnée par l'expérience, sur la structure de l'*ego* transcendantal, on ne cesse pas d'admettre que ce qui fait la vérité, valeur de la connaissance, c'est qu'elle s'impose à la pensée du sujet psychologique. Une hypothèse fautive n'est, en tant que fautive, que l'expression de l'imagination intellectuelle de ce sujet ; une hypothèse vraie fonde son rapport à autre chose que lui-même et elle est par la suite la condition indispensable de son action sur le monde. S'il dépendait de moi que, dans les conditions définies par les principes de l'arithmétique, le carré de 5 fût 25 ou 26, il n'y aurait pas de science arithmétique. Si l'artiste pouvait à son gré dé-

créer ce qui plaît, il suffirait d'un coup de crayon au hasard sur le papier ou de la première venue des suites de sons pour faire une œuvre d'art ; mais on ne parlerait alors, ni des souffrances de l'artiste, ni des échecs de celui qui ne l'est pas : il n'y a pas d'art sans goût, si variées que puissent être d'ailleurs les espèces de ce goût. L'amour, valeur du sentiment, nous apprend incontestablement que nous ne sommes les maîtres ni d'aimer qui nous voulons, ni d'être aimés par qui nous aimons ; et partout la prière est une première grâce qui en demande une seconde. C'est la morale enfin qui exprime le plus distinctement ce trait commun de toute valeur qu'elle commande absolument car il n'y a pas, sinon par un abus de mot, de morale, qui ne se propose de soumettre le caprice individuel à la norme de ce qui *doit* être fait.

En ce sens le meilleur symbole matériel de la valeur est toujours *l'aliment*. Si un aliment vaut, c'est parce qu'il apporte au corps les matières plastiques et énergétiques [187] indispensables à la vie et par suite à la vie morale elle-même. Par l'aliment le monde contribue à notre activité, la rend possible, l'arme. Prétendrait-on ne reconnaître de valeur à l'aliment qu'en raison de la faim qui nous le fait désirer et doit être calmée par lui ? Ce serait admissible si en effet nous ne devions estimer l'aliment que comme le calmant de l'appétit ; mais qui ne doit reconnaître qu'un aliment qui serait tel qu'il apaiserait, donc supprimerait notre faim sans nous donner ni matériaux ni forces serait tout le contraire d'un aliment car ce serait un poison perfide dont ne résulterait que la déception. En réalité l'aliment est une valeur objective parce qu'il nous nourrit et la faim est une valeur parénétique parce qu'elle nous oriente vers l'aliment ; et l'une et l'autre manifestent indiscutablement leur transcendance par rapport à la volonté humaine quand l'homme est menacé d'inanition dans un désert faute d'aliment ou de dépérissement quand il a perdu l'appétit. Que nous soyons dans un monde où la vie trouve l'aliment, cela révèle une inclination de la réalité pour la vie qui, si l'on remonte de proche en proche, doit avoir ses racines dans l'absolu et c'est cet enracinement qui, en dernière analyse, fait sa valeur, fait que la vie ne soit pas une trahison.

Humanisation de la valeur. - Après avoir avéré, d'après l'expérience même de la valeur et la philosophie qu'elle enveloppe, que la valeur doit par son origine nous être transcendante, il convient immédiatement de reconnaître que cette extrinsécité serait stérile si la valeur n'était faite pour descendre dans notre expérience et que cette descente ne peut être spirituelle qu'avec l'aveu et par le concours des esprits humains pour lesquels elle doit s'actualiser. Un don n'est pas un coup de poing : rien ne se donne qu'aux âmes à la fois humbles et ferventes [188] qui d'abord se prédisposent à recevoir les valeurs qui leur seront concédées en instituant en elles toutes les conditions, dont la valeur pourra user pour s'offrir à elles et qui en outre sont prêtes à l'accueillir avec zèle et reconnaissance pour assurer à cette valeur le retentissement le plus prolongé et en elles et hors d'elles. La technique et la puissance peuvent être indispensables à l'actualisation d'une valeur ; mais nous ne savons que trop que la technique peut se vider de tout esprit et la puissance n'être qu'un abus. L'histoire est un mélange d'ambitions infructueuses ou funestes et de rares, mais inestimables rencontres entre la recherche des hommes et la grâce de valeurs qui font la gloire de quelques personnes ou d'un peuple autant qu'ils en sont dignes.

Les deux individualismes. - En reconnaissant que la valeur ne se donne qu'aux hommes qui, parfois, non sans tremblement, mais toujours avec candeur, font tout ce qu'ils peuvent pour en être dignes, on accorde la considération due à la responsabilité humaine. Ce n'est pas elle, encore une fois, qui fait la valeur, comme au tribunal, ce n'est pas le juge qui fait la loi, ou plus précisément la justice de la loi ; mais c'est d'elle que dépend le sort de l'histoire dans la mesure où celle-ci servira ou desservira la Pentecôte de la valeur parmi les hommes. - Cela seul permet de distinguer entre les deux individualismes, celui qui n'exprime que l'impérialisme du moi, et celui qui lui commande de se spiritualiser par le culte et le service de la valeur. Trop souvent l'homme contemporain préfère se déifier que se diviniser : il cherche dans l'orgueil de soi la raison de sa propre exaltation au lieu d'attendre, des valeurs qui font sa dignité, les moyens de participer de l'acti-

tivité divine et de coopérer avec elle. C'est en même temps se masquer à soi-même sa propre [189] faiblesse, au lieu de chercher à la racheter, et provoquer ou entretenir une hypertrophie de la volonté d'où ne peut résulter que la guerre de tous contre tous.

Qu'au contraire le moi ait cette sagesse de se subordonner à la vérité, qu'il ne décrète pas, mais qu'il doit respecter comme la structure même de la réalité, qu'il ne cherche pas dans la beauté l'occasion de montrer son habileté technique, mais qu'il y trouve l'admirable témoignage de la finalité du monde et plus profondément de la spiritualité de son Principe, qu'il préfère l'amour à l'orgueil et ne fasse pas de l'amour la complaisance envers soi-même, mais l'âme universelle où les esprits puisent l'énergie de leur communion et de leur concours, qu'enfin il cherche dans le bien la joie d'être l'agent de Dieu, il ne renoncera pas à lui-même, mais au contraire aux faiblesses, aux partialités, aux ignorances qui l'empêchent d'être soi. Sans la valeur le moi est vide, aveugle et arbi. traire ; il est condamné à la déréliction et à l'irrationalité ; par elle et par elle seule il naît à la confiance et au salut. C'est la poésie qui fait le poète, c'est la vérité qui fait le savant, c'est l'amour qui fait le saint ; et non l'inverse ; mais la poésie pour ravir nos sensibilités a besoin du poète qui la chante, la vérité resterait enfermée dans l'esprit divin s'il ne se trouvait des esprits humains pour épouser ses mouvements, l'amour resterait une inspiration virtuelle s'il ne se rencontrait, trop rarement, des âmes humaines pour y chercher leur force et leur bienfaisance ; et le poète, le savant et le saint trouvent la réalité de leur propre existence dans leur identification avec la valeur qui les inspirent. En l'actualisant dans l'expérience, c'est eux-mêmes qu'ils y actualisent.

Détermination de la valeur humanisée. - De cette association de l'homme à la Valeur absolue dans l'histoire [190] de son actualisation empirique, résulte une autre conséquence, non moins grave, qui est la déhiscence, d'une part entre les valeurs, d'autre part entre chacune de ces valeurs et la Valeur originelle et universelle. La Valeur première doit être en elle-même indivise ; elle doit avoir primitivement la richesse plénière et singulière de l'Infini créateur ; en descendant dans une structure et une intentionnalité humaines, elle doit s'y appauvrir

et s'y déterminer d'une manière qui, en adaptant l'âme qui l'accueille à la valeur offerte, doit aussi adapter celle-ci à la capacité du sujet. Un caractère humain n'est pas prédisposé à recevoir avec la même facilité quelque valeur que ce soit ; et l'on ne pouvait attendre de Byron qu'il écrivît la *Critique de la Raison Pure* après avoir découvert la subjectivité transcendente de la connaissance humaine en tant qu'humaine, ni de Kant qu'il accédât à la poésie de *Childe-Harold*. La valeur universelle doit s'iriser et même se fractionner suivant la diversité des nuances et la profondeur des coupures que l'unité et la multiplicité corrélatives des esprits permettent.

Ainsi apparaît, à partir de la Valeur universelle et unique, une pluralité empirique de valeurs dont la détermination, issue de la diversité des situations où s'est diffractée la Valeur première, fera solidairement l'originalité et la négativité. Toute valeur humaine est elle-même : la beauté est la beauté et il convient de reconnaître ce qui la distingue essentiellement du bien, de la vérité ou de la charité ; mais prise en elle-même elle n'est qu'elle-même, ce qui signifie déjà qu'à poursuivre l'une des valeurs, on risque de se détourner et même on se détourne du service des autres. Qu'il doive en résulter des dangers graves pour la vie spirituelle, qu'en un sens ce soit la reconnaissance de ces dangers qui puisse le plus efficacement provoquer le retour vers la Valeur absolue, [191] c'est ce qu'il nous reste à voir dans la dernière section de cet article.

III

Toute valeur peut devenir le ressort d'un fanatisme. - Certains théoriciens des valeurs se sont inquiétés de la puissance de la valeur sur le cœur des hommes. La valeur inspire le sacrifice ; mais le sacrifice est-il toujours bon ? Le sacrifice est au delà du calcul des fins ; c'est donc l'infinité de la valeur qui est la seule justification possible de tout acte par lequel un homme peut légitimement sacrifier n'importe quelle fin finie, si grande soit-elle. Mais n'y a-t-il pas de sacrifices criminels ? Et dans ce cas la valeur qui fait le désintéressement de l'homme qui se sacrifie n'est-elle pas responsable de la grandeur per-

vertie de son acte ? L'amour maternel est sans doute la valeur la plus ordinairement et la plus spontanément honorée par les hommes. Quand elle fait d'une mère la servante idolâtre des pires passions de son fils, n'est-ce pas la valeur qui est l'inspiratrice de cette corruption ? Considérons encore la guerre. Elle est certainement plus que le produit nécessaire de conditions naturelles (biologiques, sociologiques ou démographiques), s'il est vrai que les belligérants ne se contentent pas, comme les voyageurs d'un train qui déraille, de subir l'action de forces qui les maîtriseraient ; mais qu'au contraire ils manifestent par leur esprit de sacrifice qu'ils sont prêts à mourir pour la valeur, en l'espèce, leur patrie. Comment, sinon par la détermination des valeurs spéciales, comprendre la négativité que l'expérience quotidienne de la valeur nous contraint d'avouer ?

Il n'y a pas de valeur en effet qui ne soit éventuellement [192] susceptible de provoquer, en un homme ou en beaucoup, un attachement partial. Notre époque ne nous a que trop cruellement fait ressentir le danger de la science quand la connaissance de la vérité n'est pas complétée dans les âmes par le désir du bien, l'amour des autres, même par le respect de la beauté. L'idolâtrie de la science en a fait le plus grand fléau des temps modernes et nous tremblons à la pensée des maux qu'elle peut encore nous infliger. L'artiste est-il fondé à faire de l'art pour l'art la maxime de sa vie ? Oui, car après tout il n'est pas, en tant qu'artiste, compétent pour autre chose que pour l'art ; mais c'est à la condition qu'il ouvre son art à l'immensité de la vie humaine et à la sympathie pour les valeurs qui y introduisent leur tension, car s'il s'y refuse il le condamne à dégénérer dans l'esthétisme, l'académisme ou l'alexandrinisme, sinon à devenir un commerce.

La partialité de la morale n'est pas moins redoutable que celle des autres démarches de l'esprit. Si haute que soit la valeur vers laquelle nous tourne et nous commande le devoir, il n'est que l'axe d'une moralité où doivent venir converger toutes les noblesses de l'âme. S'il les récuse, il fera, contre la beauté, des iconoclastes, contre la vérité, des sectaires, contre l'amour, des pharisiens. - Enfin l'amour lui-même, le pur amour, nous dispense-t-il de la prudence qui enveloppe la connaissance des lois de la nature, de la délicatesse qui est le fruit le plus intime de la culture artistique, du respect des maximes et des règles

de la morale ? Si l'expression augustinienne *Dilige et fac quod vis* peut être tenue pour la plus noble des maximes de vie, c'est que l'amour qui y est haussé à la richesse intégrale de la valeur plénière est tout autre chose qu'une spontanéité aveugle et irréfléchie, si généreuse soit-elle, que ce n'est pas moins que l'essor sanctifié [193] d'un esprit, épuré par l'ascèse, éclairé par la réflexion, soutenu par la grâce, tel enfin que la pensée augustinienne aspirait à le susciter.

Imaginons au contraire des hommes dispersés par la multiplicité et la divergence des valeurs auxquelles chacun d'eux se dévoue de manière unilatérale, des savants qui ne comprennent rien à la religion, des artistes indifférents à la pitié et au devoir, des partisans ou des fidèles faisant de leur parti ou de leur confession la raison d'opprimer les autres, des patriotes concevant le patriotisme comme la guerre perpétuelle des patries, nous aurons un monde déchiré, que nous n'avons pas à chercher loin de nous puisque c'est le nôtre. Ces hommes seront ardents, désintéressés, contagieux ; mais leur univers sera un tumulte car il ne pourra être que le théâtre de la guerre entre les valeurs. Toute notre recherche n'aura-t-elle pas avorté ? Partie des contradictions particulières qui auront lancé la recherche d'un homme ou de l'autre, ne débouche-t-elle pas ici sur la contradiction universelle, celle d'une humanité écartelée entre ses idéaux ?

Solidarité des valeurs. - À cette tragique issue il importe d'opposer immédiatement qu'il y a un remède, mais qu'il ne peut y en avoir qu'un. Il doit résulter de la considération de la cause qui fait la négativité relative de chaque valeur humaine, à savoir sa détermination. S'il ne faut traiter aucune valeur déterminée comme si elle était la valeur plénière, il faut que toute valeur telle qu'elle se présente à nous nous amène d'abord à reconnaître sa convergence métaphysique avec les autres valeurs et par suite à professer la solidarité des valeurs, en second lieu, qu'au sein de cette solidarité les valeurs déterminées n'apparaissent plus que comme le rayonnement de la Valeur une et infinie, la Valeur absolue.

[194]

La solidarité des valeurs se reconnaît à ce que toute valeur, dès que nous nous efforçons de remonter vers sa source la plus haute, dès que la contemplation nous force à en mieux appréhender la profondeur et la richesse, tend à se relier aux autres valeurs. Voici l'art, il oblige l'artiste à ne se soucier d'autre chose que de l'art, mais cet art ne peut-il être étriqué ou ample, se rapetisser à un amusement ou à un procédé ou au contraire se dilater aux dimensions des esprits les plus profonds et les plus riches ? Ce seront alors toutes les valeurs qui viendront se déverser dans la beauté et celle-ci ne sera plus que le point de concours de la splendeur de l'Un et de la sublimité de l'Infini. Elle n'en sera ni plus ni moins la beauté ; mais au lieu de se localiser dans un coin de l'âme, elle l'emplira de sa gloire.

Une vérité est-elle faite pour rester une vérité abstraite ? Comment l'esprit qui chasse la vérité dans tous les recoins de l'expérience par l'induction pourrait-il se satisfaire de son abstraction ? L'abstrait révèle par lui-même son insuffisance. Il rend la vérité incomplète, hypothétique, approximative. Si toute relation renvoie à la relativité universelle, l'esprit ne pourra jamais se contenter d'une vérité séparée des autres ; mais en se rejoignant les vérités envahiront les domaines de la qualité, du sentiment et de l'action et insensiblement le savoir rejoindra l'art, la religion et la morale. Si l'on ajoute que l'objectivisme pur doit céder au moment où l'esprit doit se retrouver dans l'actualité de toutes les vérités puisqu'un pensé ne peut se comprendre que par la pensée qui en fait l'instrument de liaisons et de distinctions, c'est, au-dessus du domaine universellement élargi de la vérité, une Intelligence suprême, un Acte indivis qui se devinera comme le support et l'origine de la vérité, bref la Valeur suprême.

[195]

Divinité de la valeur. - Il ne nous paraît pas nécessaire de prolonger cette vérification en passant en revue les valeurs cruciales : elle nous paraît obtenue dès maintenant par le fait que la solidarité des valeurs mène dès le début à la requête de la Valeur absolue comme source unique de toutes les valeurs. En tous les domaines la valeur serait démentie, dérisoire si chaque valeur était destinée à combattre les autres ; elle avorterait si elle trouvait dans sa négation par les autres la limita-

tion de son avenir infini d'expansion et de fécondité. Il faut donc nécessairement, par la seule dialectique impliquée dans la réalité de la valeur, que les valeurs nous apparaissent comme des expressions, indéfiniment variées, mais intimement unies, de la Valeur avant toute différenciation résultant de sa détermination par les situations humaines où elle s'empirise. À cette Valeur absolue convient-il de donner le nom de Dieu ? Pour n'en pas douter il suffit de reconnaître qu'aucune valeur n'a de sens que pour un esprit ; et, si ce que nous pensons dans la personnalité c'est justement l'identification de cet esprit avec la valeur, l'expérience de la valeur ne pourra être dans son fond, dans son intimité la plus profonde, que l'identification d'un esprit fini et subordonné avec l'Esprit universel dont la spiritualité et la personnalité constituent l'essence vivante.

À ce moment éclate la seconde déhiscence qui doit s'ouvrir devant notre esprit, à savoir l'écart infini entre les valeurs déterminées et la Valeur première. Au delà des rayons qui sont comme autant de ponts jetés entre la Valeur infinie et nous, pour nous témoigner de sa bienfaisance et entretenir en nous cette confiance immédiate qui est l'âme du goût de vivre, doit resplendir un Soleil de Valeur que son Infinité actuelle élève au delà de tout ce que nous pouvons saisir et nous rend étranger. De ce fait apparaît une coupure entre lui et nous, opposée mais [196] liée à la continuité que chaque valeur étend de lui à nous. Immanence et transcendance se présentent ainsi comme les deux aspects corrélatifs de la solidarité entre les valeurs déterminées et la Valeur absolue. Leur connexion vérifie au point le plus élevé de la métaphysique la nature double de la Relation, à savoir que, d'une part, il faut bien qu'elle institue entre ses termes l'intériorité d'un rapport pour les mettre en relation, mais que, d'autre part, s'il lui faut deux termes, ces deux termes doivent être en même temps et d'un autre point de vue extérieurs l'un à l'autre, et chacun, lui-même. Qu'on oublie en effet l'immanence de la Valeur absolue aux valeurs déterminées, d'où celles-ci tiendraient-elles à la fois leur droit sur nous et leur prix Pour nous ? Par valeur nous ne pouvons penser qu'une seule et même chose. Toute valeur doit donc être la Valeur, mais sous certaines espèces. Une transcendance-sans-immanence rejeterait la Valeur dans un autre monde ; celle-ci deviendrait un inconnaisable dont nous n'aurions aucune idée et qui, par suite, ne nous accorderait même pas

ce minimum intellectuel de connaissance qu'il faut pour former un nom. Inversement l'immanence-sans-transcendance aboutirait à la naturalisation des valeurs en les destituant de cet au-delà, inestimable objet de la métaphysique même, sans lequel notre recherche serait condamnée à mourir dans la valeur déterminée qu'elle obtiendrait ; au lieu d'y trouver cette invitation incessante qu'y introduit l'instance de la Valeur infinie et qui est l'âme de notre vie même, en tant que participation de la Vie éternelle.

Ainsi il est vrai de dire de Dieu, à la fois qu'il est à la distance zéro et à la distance infinie de nous-même. D'une part la piété doit le reconnaître partout où la valeur le dévoile en quelque mesure devant nous : il est dans la familiarité des paysages auxquels notre cœur est attaché, [197] dans la main tendue qui nous aide à gravir un chemin escarpé, dans la confiance intérieure que la simple conception de la Valeur intime du Réel et de la primauté de l'Esprit sur la Matière répand en nous. Les paysans ont raison de l'aimer dans la pluie qui termine la sécheresse comme dans le rayon de soleil qui annonce la fin d'un orage destructeur ; les philosophes dans l'ordre de leurs idées ; la vieille femme restée solitaire dans le regard affectueux d'un animal. Mais que seraient ces valeurs séparées et fugitives, toujours entraînées dans la fuite des déterminations qui leur servent de véhicules empiriques en même temps qu'elles les marquent de leur fragilité, si, par la dialectique qui renvoie de l'immanence vers la transcendance, cette théologie positive, destinée à se transformer dans une piété quotidienne, ne renvoyait à la théologie négative qui, en élevant Dieu comme Valeur absolue au-dessus de toutes les déterminations, sauve la Valeur de se dégrader dans aucune fin, où elle viendrait finir.

Influence de la transcendance par l'absence du Transcendant et signification existentielle de la pensée de la transcendance au sein de l'immanence. - Il nous reste donc, pour aller jusqu'au bout de l'expérience de la valeur, à marquer l'importance de la visée de la transcendance dans la recherche du salut. Du Transcendant en tant que Transcendant, il n'y a rien, évidemment, à dire, puisque sa transcendance l'exclut de notre connaissance par définition. Le respect est justement ce sentiment que nous éprouvons quand nous nous avouons sépa-

rés de ce qui est plus haut que nous. Par sa transcendance la Valeur absolue met un élément de respect dans l'appréhension de n'importe quelle valeur ; tandis que son immanence y met un élément d'admiration - l'adoration les compose en les [198] faisant alterner dans les âmes. En tant que nous respectons Dieu, nous le laissons à sa Transcendance, à son Infinité de Dieu-sans-nous.

En résulte-t-il que l'affirmation de la Transcendance n'ait pas d'autre objet que de nous séparer de Dieu, de nous le cacher, de nous laisser au respect du lointain et de l'inaccessible ? Nous voudrions pour terminer marquer trois des valeurs émotionnelles qui résultent pour l'âme de son assentiment à la visée du Transcendant. Il faudrait, pour les autoriser philosophiquement, c'est-à-dire par des principes logiques, étudier dans sa généralité la manière dont, dans toute relation, pendant qu'un esprit la pense, un terme séparé de l'autre, même cristallisé dans son identité conceptuelle, agit, en tant que séparé de l'autre terme, sur cet autre terme. Ici nous réduirons cette étude au cas où l'un des termes est l'Esprit universel en tant que transcendant et l'autre un esprit fini débordé par cette transcendance ; mais comme les termes ne sont pas dans ce cas des termes objectifs et abstraits, mais des existants en tant qu'éloignés l'un de l'autre dans l'existence, nous devons faire immédiatement la transposition du logique au mental.

1. Le premier des trois effets susceptibles de se produire dans l'esprit débordé par la pensée du Transcendant est *la naissance ou la renaissance à la liberté*. - Si l'on se demande comment les esprits finis peuvent émaner de l'Esprit universel, on est d'abord invité à invoquer l'immanence comme ce lien ombilical par lequel l'énergie divine anime un esprit particulier, soit en lui octroyant préventivement la spontanéité, valeur initiale de la vie, soit en le récompensant par les valeurs empiriques que l'individu obtiendra au cours de sa recherche. Mais qui ne voit que, si l'immanence seule était invoquée, la continuité dynamique qui se déverserait dans le moi par l'immanence [199] ne se distinguerait de la causalité que par la noblesse de son action et que, par suite, les hommes seraient encore produits comme des choses. Or si la spiritualité doit être irréductible à l'objectivité qui est la trame du

déterminisme, il faut que le moi soit non seulement produit, causé dans l'énergie et la structure dont il a besoin pour avoir un bien, mais surtout suscité comme une personne libre.

C'est à quoi satisfait la transcendance, mais à la condition stricte que nous affirmions cette transcendance en faisant du Transcendant un idéal inépuisable de Valeur absolue vers lequel nous décidons de nous porter. Par la transcendance en effet, plus précisément par l'extériorité incluse dans le Transcendant, tout se passe comme si Dieu suspendait sa puissance productrice, plus simplement sa puissance. Même il ajourne l'octroi d'une valeur nouvelle. *Ipsa facto* le moi est rendu à sa décision plénière. L'atmosphère de cette décision est un milieu intérieur d'humilité, de dérélition, peut-être de désespoir ; l'individu y prend la conscience de son infirmité radicale ; et, s'il se détourne d'évoquer et d'invoquer le Transcendant, ou en d'autres termes d'avoir foi en la Valeur absolue, il abdiquera sa condition spirituelle et se laissera aliéner, à la fois de gré, et de force, dans l'objet, nature ou État. Le moi s'est ainsi rejeté dans son humanité séparée, dans une humanité dont Dieu est censé s'être retranché, dans une solitude abandonnée, la mauvaise solitude, la solitude où les valeurs apparaissent comme des mirages. La pensée de la Valeur absolue, quand intervient la partialité exclusive pour la négation, ne sert à l'homme qu'à faire sa propre dérélition en transformant la réalité de la Transcendance en néant du Transcendant. Même croyant, le moi peut s'imaginer repoussé par Dieu, abandonné par lui, comme rejeté malgré lui à l'athéisme ; et dans la foi, au lieu de trouver déjà de la présence divine comme en [200] toute valeur, il ne ressent plus que sa propre insuffisance. La transcendance, en jouant dans l'esprit négativement, y masque l'immanence : pur méfait de l'abstraction, puisque, comme nous l'avons remarqué, absence et présence ne peuvent être jamais, ici comme partout dans la pensée, que les deux termes d'un couple, une amitié faite comme toute autre de l'interpénétration des esprits et de leurs deux secrets.

Dans cette crise il n'y a existentiellement rien d'autre que la défaite de notre bonne volonté, Faisons maintenant demi-tour : affirmons à nouveau la Valeur du Transcendant et d'abord sa valeur d'Être, élevons-la comme il convient à la Valeur infinie au-dessus de

toutes les déterminations ; et, en nous gardant de toute idolâtrie, la pensée de la Transcendance spirituelle, puis l'action suivant cette pensée nous rendront à notre destination en nous rendant à la liberté. Il faut en effet que la visée de la Valeur absolue nous élève au-dessus de toutes les fins, et même des valeurs déterminées, qui n'en apparaissent plus que comme les expressions, pour que nous ne tombions pas sous la sujétion d'aucune détermination empirique. Dieu n'est ni l'État, ni un dictateur, ni la vérité en soi, ni aucune forme d'objet au sens où l'objet est une nature, ni aucun type, de sujet au sens où la subjectivité suppose par son nom même quelque assujettissement : l'impiété consiste à déifier ce qui n'est pas Dieu, Dioclétien ou l'énergie physique, c'est-à-dire à idolâtrer une détermination comme réalité abstraitement objective ou comme caractère d'un moi. De cette idolâtrie doit résulter nécessairement la matérialisation d'un esprit. Qu'est-ce qui peut nous en libérer sinon *l'indétermination du Transcendant devenant surdétermination par la foi et l'assentiment qui se portent vers lui comme Valeur absolue* ? Dans cette conversion où l'on peut dire que le Transcendant suggère le mouvement [201] vers lui par son absence, le moi acquiert sa liberté en cherchant à rétablir un lien de valeur entre Dieu et lui pour rendre à l'immanence de Dieu, en nous et dans notre expérience, sa force de témoignage, de bonheur et de bienfaisance. C'est encore dans la solitude d'un exil que l'on retrouve sa liberté ; mais c'est de cette liberté même qu'il dépendra qu'elle soit une révolte ou une nouvelle quête de valeur.

2. Il n'y a pas de liberté active, donc réelle, sans quelque énergie ; et cette énergie mérite l'estime si elle est une énergie employée à servir l'actualisation d'une valeur, plus généralement de la Valeur, dans l'objectivité spatio-temporelle. Le deuxième bienfait de la visée de la Transcendance spirituelle, c'est *qu'elle accroît en nous notre tension de valeur*. S'il est vrai que nous ne sommes jamais provoqués que par de l'absence, toute notre vie est pour de l'au-delà ; mais si cet au-delà n'est que quelque fin empirique, concept ou qualité, considérée absolument en elle-même comme le but à atteindre, une fin terrestre, cette fin deviendra la justification de ses moyens avec ce que cela comporte de danger. Insensiblement le moi se fera le serviteur d'une es-

pèce de fins et en lui cette tension de renouvellement et de perfectionnement, qui est aussi la source de la souveraineté critique du contrôle et de la surveillance de soi, se débilitera et se corrompra en passion et en routine. Il faut à la fois que l'homme trouve dans sa vie des épreuves de valeur qui lui témoignent de la valeur du monde, mais qu'aucune n'engendre en lui une saturation qui le dispenserait de chercher plus avant et plus haut. A la première condition satisfait l'immanence ; à la seconde, la transcendance.

3. Enfin inspiratrice d'essor, la transcendance est aussi *conseillère de paix*. Si le Transcendant apparaît comme la Valeur absolue à la convergence de tous les mouvements [202] qui ont été ou pourront être suscités par la recherche des valeurs déterminées, il nous invite à chercher le concours de toutes les actions par lesquelles nous poursuivons, parmi les autres hommes, telle ou telle valeur. Mais comme cette convergence doit se faire au-dessus de toute détermination, si riche soit-elle, la paix que le Transcendant suggère n'est pas la paix morte d'une unité purement objective, c'est celle d'une coopération, au sein de l'Esprit universel, de tous les esprits finis. La pensée du Transcendant comme Valeur suprême à viser nous évite ainsi les deux erreurs de nous livrer par la négation de la systématisme au désordre et même à la guerre des valeurs et de demander à un système l'accord de toutes nos visées. Le rythme intérieur de notre vie doit être un mouvement heureusement alternatif par lequel, en même temps ou successivement, nous nous portons vers quelque novation, puis nous cherchons comment les nouveautés s'intégreront dans un équilibre. Par la novation est donnée chaque fois une satisfaction à l'exigence de l'autre, dans laquelle nous éprouvons et actualisons l'infinité de la Valeur absolue ; par l'intégration, la puissance centrifuge des novations est ramenée, à la manière d'une troupe égaillée, vers quelque unité à établir, de manière à satisfaire notre exigence de l'Un, où se manifeste l'unité de la valeur absolue.

À tout métaphysicien s'impose le même problème. Si l'unité de nos idéaux était l'unité d'un système fini, susceptible comme tel d'être atteint, l'unité d'un tout qui ne pourrait plus être troublé ni du dedans ni du dehors, le paradoxe mortel de notre vie spirituelle, ce serait ce

scandale que plus la vie serait ardente et créatrice, plus elle se précipiterait vers l'immobilité définitive. Un état final serait l'accomplissement de notre recherche, la mort le but de la vie. Grâce à Dieu et à l'Infinité qui lui est [203] essentielle et lui fait sa transcendance par rapport à nous, ce péril est écarté : la vie par la valeur peut être une vie éternelle. Elle nous promet, par notre bonne volonté et le secours de la grâce, un épanouissement, coupé d'autant d'accidents que l'on voudra, mais définitivement et réellement orienté vers la Valeur absolue dont toute valeur nous donnera chaque fois quelque connaissance supplémentaire. Encore faut-il comme nous venons de le marquer qu'aucune valeur ne devienne par sa détermination le principe d'un fanatisme qui devrait entrer en conflit avec les autres fanatismes. Il faut donc qu'une unité supérieure à toute détermination, une unité qui ne soit pas celle d'un système objectif, mais celle de l'Esprit universel et personnel, surplombe indéfiniment tous les objets et tous les sujets à la manière, toutes proportions gardées, d'un moi qui, ne se renonçant dans aucune détermination, vise au travers des valeurs auxquelles le destine sa vocation et de celles qui orientent la vocation d'autrui, la Valeur absolue, source et concours de toutes les valeurs.

Sur l'itinéraire défini par la visée de la Valeur divine tout le monde s'engage ; tout le monde y fait l'expérience de l'échec et du succès ; mais tout le monde y avance inégalement et même beaucoup perdent en route le sens du voyage. Ce sens n'est pas inventé par le philosophe ; il ne peut être, comme toute valeur, que découvert par lui dans l'épreuve de la vie et de la valeur ; mais en le formulant il donne à la signification de l'existence une netteté et une force dont l'effet doit être de réconcilier la conscience intellectuelle avec la conscience spontanée. À l'épreuve de la valeur il ne peut ajouter que l'idée de la valeur, qui est la valeur philosophique par excellence ; mais par le secours de cette idée, médiation de la puissance avec laquelle la valeur elle-même nous attire, il se [204] met en état d'écarter les objections que, dans les moments où l'affaiblissement de notre confiance vitale entraîne celui de notre confiance métaphysique, la réflexion ajoute aux cruautés éventuelles de l'existence. Ainsi que toute valeur celle-là dispense de toute rémunération autre qu'elle-même. Le philosophe est le premier bénéficiaire de sa philosophie, si elle n'a d'autre souci que de le vouer à la valeur. En toutes les circonstances de la vie, aimables ou dures, il

cherchera à saisir ce qu'elles lui présentent de précieux, il affinera en lui-même le goût de toute valeur, il fera valoir tout ce qui lui est donné ; et, se détournant de tout ce qui, en lui-même, ne vaut pas, de tout ce qui fait le moi haïssable, il se mettra pour ainsi dire entre ciel et terre, à la fois pour se réjouir de la beauté des rayons qui traversent les nuages et, quand les nuages sont trop denses, pour se réjouir de la pensée que le soleil brille derrière la nuée qui le lui cache. Le plus haut degré de cette ascèse sera tout moment où la seule pensée qu'il y a la Valeur absolue, au-dessus de l'absence et de la présence, au-dessus de l'indigence et de la plénitude, lui suffira. - Cette pensée supprime la mort, puisque la souveraineté de la Valeur doit entraîner cette conséquence que la mort ne peut être rien de plus qu'une péripétie de la vie. En naissant nous sommes sortis une première fois de la mort, pourquoi n'en sortirions-nous pas encore ? Ou plutôt la mort prend son sens dans la description générale de l'expérience de la valeur. Elle est la forme-limite de la valeur négative, l'anti-soleil de la transcendance de la valeur à nous-même : comme telle un effet local de la transcendance, que nous ne blasphémerons pas pour cela, puisque, en ultime raison, c'est d'elle que nous tenons, quand nous voulons y consentir, notre liberté, notre amour pour la vie et la paix.

[205]

La découverte de Dieu

Chapitre IX

Immanence et transcendance

Préface

[Retour à la table des matières](#)

La métaphysique est la réflexion sur la relation de l'homme avec l'Absolu. Si l'on pense que l'Absolu doit posséder la personnalité pour qu'elle puisse se retrouver en nous sous une forme imparfaite, la relation sur laquelle porte la métaphysique devient la relation théandrique.

Comme toute relation celle-ci peut être attaquée par l'un ou l'autre bout. Le théologien s'y emploie en procédant de Dieu, ou au moins des expressions de Dieu, vers l'homme, soit qu'il parte, dans la théologie naturelle, de l'idée de Dieu, soit que, dans la théologie révélée, il développe les enseignements de la révélation en vue de transcender la connaissance naturelle de Dieu. - Le philosophe au contraire procède à partir de l'homme. Il épouse le mouvement de la recherche humaine. Pour monter vers Dieu et, au terme suprême de la philosophie, il débouche dans la métaphysique en parvenant au problème du rapport entre l'homme et l'Absolu.

C'est en philosophe que nous procéderons ici ; mais aucun théologien ne peut songer à se désintéresser de [206] l'effort philosophique, car, lorsqu'on cherche à préciser le concept de Dieu ou qu'on déploie la révélation, c'est assurément en vue de les offrir à l'homme ; et que l'homme fût tel qu'il ne pût accéder ni à la pensée de l'un, ni à l'inspiration de l'autre, la relation, qui suppose toujours quelque inter-pénétration de ses termes, ne pourrait jaillir entre Dieu et l'homme comme entre ses pôles et le théologien parlerait dans le désert. En outre il n'a pas à craindre que l'entreprise du philosophe détourne de la sienne puisque, dès que le philosophe s'interroge sur Dieu, serait-ce pour le nier, il manifeste qu'il a été touché par son idée, comme il a été touché, quand c'est un philosophe de notre ère, par la révélation chrétienne. Il se pourra certes que le théologien et le philosophe entrent en conflit, de même qu'il arrive déjà soit entre théologiens, soit entre philosophes ; mais c'est l'obligation de passer par ces conflits au moyen de la réflexion qui fait la métaphysique et ce n'est pas du temps perdu si c'est un itinéraire.

INTRODUCTION

La réflexion sur l'opposition entre l'immanence et la transcendance, comme toute réflexion métaphysique, enveloppe une étude à trois niveaux :

1° *À l'étage de la pensée logique*, on détermine les conditions de concevabilité de l'opposition entre l'immanence et la transcendance.

Pour que des notions soient conçues, il faut qu'elles puissent être conçues. J'ai besoin de comprendre comment je peux comprendre. Si la pensée en général ne comportait aucune nécessité d'où dût sortir, dans l'examen du problème de Dieu, l'opposition de l'immanence [207] et de la transcendance, celle-ci n'aurait aucune signification et ne pourrait être ni pensée, ni même nommée, car autour de tout mot il y a quelque halo de pensée. La première question que pose la considération de l'opposition entre immanence et transcendance consiste donc à se

demander quelles sont les nécessités logiques de la formation de cette relation et de ses termes.

En écartant ce genre de débat, une philosophie existentielle, ce qui ne veut pas dire existentialiste, manifesterait non seulement un recul grave, une décadence par rapport à la philosophie classique ; mais elle déserterait la tâche de la philosophie puisque celle-ci consiste essentiellement à faire passer de l'implicite à l'explicite les notions et les mouvements intellectuels, dont les démarches émotionnelles ne sont que le revêtement qualitatif et la manifestation dynamique. On ne renonce pas à la conviction que la philosophie est la description de l'esprit par lui-même, bref la conscience intellectuelle de la réalité, parce qu'on maintient que cette description ne doit pas se contenter d'être superficielle, mais qu'elle doit aussi découvrir, à la résistance qu'ils opposent à la réflexion, les fondements de ce que l'expérience sensible et affective offre à la description. Après tout, où la logique se vit, elle devient elle-même existentielle.

2° *À l'étage du réel* on vérifie que les formes de pensée qui ont été dégagées par la réflexion logique reçoivent du monde où nous sommes un contenu qui en fait la réalité.

Certes, pour quiconque pense que l'esprit ne peut saisir que l'esprit et que par conséquent il implique par ses démarches mêmes qu'il n'y a que l'esprit, la concevabilité est déjà une réalité, elle suppose une opération qui l'engendre ; mais cette réalité resterait mineure et évanescente comme une illusion si elle ne pouvait se faire un[208] contenu. Il nous faut donc confronter les résultats de l'étude logique avec les contenus les plus solides ou les plus impérieux de l'expérience pour voir s'ils, y trouvent leur confirmation.

3° Il ne restera plus qu'à s'élever *à l'étage de l'existence*, c'est-à-dire de la vie la plus intime telle qu'elle constitue notre existence. Le précédent examen nous établissait sur le réel comme sur un sol solide ; mais le réel participe encore de l'impersonnel, de l'anonymat du logique, de l'universel abstrait ; si elle s'y limitait, la métaphysique laisserait en dehors d'elle, dans sa montée vers l'important, ce qui nous tou-

che le plus intimement. Partie du principe universel de l'esprit, elle doit donc aboutir en ce centre de nous-même où les données fournies à notre épreuve par la vie viennent se conjoindre et se concentrer pour nous donner, avec le concours de notre attention, ce que nous ressentons comme l'existence.

Dès lors la métaphysique ne doit pas être seulement logique, puis réelle, elle doit être aussi existentielle. Deux extrémités sont à éviter. La première serait de détacher l'existence subjectivement éprouvée de tout ce qui la fonde, comme la nécessité, par dessous et de tout ce qui, comme la valeur, l'autorise d'en haut, comme si déjà dans l'acte le plus simple, par exemple en marchant, nous n'avions pas à éprouver le sol où nous posons le pied pour savoir s'il peut nous porter et en même temps à imaginer où nous voulons aller pour y trouver ce dont nous avons besoin. - L'autre partialité serait d'exclure les aléas et les risques de l'existence humaine de la considération de l'univers, comme si le cœur de l'homme n'y était pas plus important que l'Everest. On en arriverait à traiter de Dieu comme d'un objet et l'ontologie deviendrait une idolâtrie de l'inanimé plus comparable à la chimie qu'à l'Évangile.

[209]

C'est donc par ce dernier mouvement que la métaphysique devient vivante. Cette région où viennent converger conditions logiques de l'expérience, pressions ou exigences de la réalité, pathétique de l'intimité est l'actualité ; passé et avenir, ici-bas et au-delà, possible et réalisé, objectif et subjectif, données et valeurs, s'y concentrent dans le contenu d'une intuition, irisée ou heurtée, qui fait notre appréhension singulière du réel, avec ce qu'elle comporte de regrets et d'espairs. C'est là que la métaphysique s'insère dans notre vie, là qu'elle exprime notre vocation la plus profonde et la plus ample. Loin d'être le nom d'un au-delà qui serait le pays d'un exil, l'objet d'une prétérition qui renverrait à une terre inconnue, coupée de tous contacts avec nous, la métaphysique d'un homme est son adhésion, implicite ou explicite, à une certaine spécification de sa relation avec l'Absolu. Si nous pouvions connaître le contenu de cette adhésion avec toute son originalité, nous connaîtrions l'homme tout entier. Un positivisme qui nous enferme dans l'expérience ne devrait pas s'occuper

d'autre chose puisque la métaphysique n'est que le fait le plus central de l'expérience ; c'est au reste ce qui s'est imposé à Comte puisque sa fameuse loi des trois états ne porte après tout que sur trois attitudes de l'homme à l'égard de l'Absolu, c'est-à-dire sur trois métaphysiques.

I

Pour comprendre comment l'immanence et la transcendance doivent se présenter, nécessairement, ensemble à toute pensée, c'est évidemment du principe universel de toute pensée qu'il faut partir. Ce principe est la Relation, opération universelle de l'esprit. Où que nous nous portions, [210] dans les limbes de la possibilité, au jour de la perception et de la conception claire et distincte, dans le secret de l'âme, se trouve l'esprit comme un centre actif, éternellement présent, contenant ses déterminations et ses lacunes, les conjoignant et les disjoignant par des relations. Agent de toute expérience, l'esprit, initialement sans épithète restrictive, porte tout.

Que faut-il penser de la Relation telle qu'elle vient d'être posée comme la trame universelle de la réalité spirituelle ?

D'abord et préventivement il faut avertir qu'elle n'est pas le rapport. Nous réserverons le mot de rapport à une expression objective, objectivée, toujours représentative, d'ordinaire conceptuelle, de la Relation. Il est la relation faite objet, en fonction des conditions où se fait cette objectivation. Le rapport est ce que l'arithméticien écrit sur le tableau noir : tantôt il formule des conditions initiales de la pensée vivante, tantôt son axe de direction ou d'oscillation, tantôt l'un de ses résultats ; mais toujours il est mort, tandis que la relation est vive.

C'est que la pensée elle-même n'est jamais une chose, elle est une opération. L'esprit ne s'interrompt pas. Les produits définis de son activité antérieure, qui se définissent sous forme de rapports, deviennent immédiatement les médiations de son activité présente et, au sein de ces opérations, se manifeste toujours une recherche et une inventivité rudimentaire ou puissante.

Le tâtonnement essentiel à toute recherche doit comporter d'une part, une unité maintenant ou établissant des liens entre ses éléments et, d'autre part, une indépendance relative de tel d'entre eux par rapport à tel autre, bref *des connexions et des coupures*. Si l'opération continue et renouvelée de la relation est un jeu, ce jeu, dont la visée, puis le succès feront la valeur, doit nécessairement [211] composer quelque intériorité et quelque extériorité de ses termes.

Commençons par ce second aspect, par la discontinuité de la relation. Pour qu'une relation ait un contenu, si abstrait et si peu déterminé qu'on le suppose, il faut bien qu'elle ait des termes. L'idée de duplication serait vide si l'on ne commençait à se représenter un simple et son double, seraient-ce X et Y, ou un lieu d'X et un lieu d'Y. Mais ces termes ne peuvent se définir que par leur consolidation perceptive ou conceptuelle. Le simple et le double ne peuvent se distinguer de la duplication qu'en ce qu'ils y ajoutent. Ce quelque chose par quoi ils sont tel simple et tel double est quelque chose de plus que le seul fait d'être l'un double de l'autre, par exemple 3 et 6 sont des nombres, le mètre et le double-mètre des longueurs. Mais cette consolidation justement en suscitant les termes de la section de leur rapport, en fait des atomes de pensée, leur confère une dureté et des arêtes qui les rendent incompatibles. De ce point de vue, et à ne considérer les concepts que dans la pureté de leurs compréhensions propres, il ne peut y avoir de cheval blanc parce que le cheval n'est pas le blanc : il est cheval par des caractères qui excluent le blanc comme, par la multiplicité de ses éléments, le binôme $3 + 3$ exclut la simplicité de 6. Quand je pense 6 comme le double de 3 c'est-à-dire $3 + 3$, il faut que mon esprit en maintenant 6 devant sa vue, le repousse aussi pour maintenir $3 + 3$ ou $5 + 1$, car, si je ne pensais pas les parties du tout dans sa totalité, 6 ne serait plus 6, seulement un autre nom de 1, exprimant sa simplicité de nombre.

Inversement, si je ne pensais dans 6 que $3 + 3$, ou $5 + 1$, je n'aurais pas 6, ainsi que Kant l'a marqué, mais seulement de quoi faire 6, de même que je n'ai pas l'eau tant que j'ai séparément ce qu'il faut d'oxygène [212] et d'hydrogène pour la constituer. L'unité de $3 + 3$ est donc aussi évidemment indispensable à la conception de 6 que la distinction entre les éléments 3 et 3 ; et par suite, entre ces termes

nécessairement distincts et même opposés de toute relation, il doit y avoir aussi quelque~ intériorité, dont le rapport sera l'expression objective, à savoir ici l'égalité $3 + 3 = 6$. En même temps les termes doivent se repousser et s'attirer. - C'est que la relation est une opération où une tension issue d'incompatibilités se rencontre avec une exigence d'unité, de manière à lui conférer son énergie et sa direction. Sans les termes disjoints, la relation ne serait la relation de rien ; sans le rapport qui en manifeste l'intériorité, elle serait le défaut de relation. L'identité parfaite, qui serait en deçà de $A=A$, puisque cette expression suppose encore la dualité des A , et la contradiction absolue, qui serait au delà de l'expression $A \text{ non-}A$, puisque cette expression admet encore la présence de deux juxtaposés dans un même monde, sont les limites inaccessibles où l'esprit s'endormirait dans l'uniformité ou éclaterait dans l'incompatibilité radicale. Bref il est impossible de penser autrement qu'avec le même et les autres, qu'avec l'un et les plusieurs. Si l'on veut pourtant schématiser la vivacité inaliénable de l'esprit, on pourra le faire par un angle, fermé par son sommet où les deux côtés n'en font qu'un, ouvert par la divergence de ces côtés, dont on ne peut dire qu'ils font un par leur sommet que par cette évidence qu'ils font en même temps deux partout ailleurs.

On peut résumer d'un mot ces analyses : penser, c'est danser. La pensée conceptuelle qui consiste à substituer les éléments de la pensée à la pensée même, à prendre la monnaie pour le trafic, a deux torts graves qu'on ne saurait trop rappeler, le premier, c'est, comme Bradley et Bergson l'ont mis en évidence mieux que quiconque, [213] de remplacer toute réalité, infinie dans son fond et sa portée, par quelque rapport abstrait entre cette réalité comme donnée et le reste du monde ; le second, de confondre généralement le rapport et la relation. Le *cogito* y est volatilisé pour quelque *cogitatum* ; et il ne peut en résulter qu'un intellectualisme bientôt mortel pour la vraie considération de l'esprit, la suppression de l'âme dans quelque forme morte, un objet susceptible de passer d'esprit en esprit comme un billet de banque.

À cette vérité fondamentale que la relation est l'opération composant, tantôt pour les opposer, tantôt pour les équilibrer l'un et les plusieurs, nous appliquerons le nom d'uni-pluralité de l'esprit ; et il nous

suffit, pour obtenir la multiplicité des domaines où cette vérité s'applique de reconnaître les aspects de l'acte central de la vie intellectuelle, le jugement, à la condition, conformément à ce qu'il vient d'être dit, que ce soit bien comme un acte, enveloppant agent, opération et produit et tout le reste, qu'on le considère. Ainsi considéré le jugement est relation d'un et plusieurs jugeants se rencontrant, mais se distinguant sur un jugé et à côté de lui. Le principe d'unipluralité doit donc s'appliquer aux jugés, aux jugeants, aux esprits reliant jugés et jugeants. Quant aux deux premières de ces applications nous ne dirons que quelques mots puisque c'est la troisième que cet article intéresse ; au moins devons-nous y toucher pour vérifier la validité du principe dans les deux domaines de l'objectivité et de la subjectivité considérées à part l'une de l'autre.

Que le jugement soit uni-pluralité des concepts qui lui servent de termes, le premier exemple venu, celui de Berkeley, permet de le constater. Pour que le jugement « la cerise est rouge » soit vrai, il faut bien qu'au moment de la maturité de la cerise il y ait quelque nécessité qui [214] enracine la rougeur dans le tégument et les raisons de ce tégument dans la cerise même ; sans quoi on ne pourrait poser comme une vérité générale que la cerise mûre est rouge. Que veut dire nécessité sinon intériorité des deux termes l'un à l'autre ? La cerise en même temps, et par le fait même qu'elle est cerise et cerise mûre est le rouge et ce rouge est la cerise. Mais serait-elle rouge sans l'illumination qu'elle reçoit et cela aurait-il un sens de la dire rouge si le rouge ne qualifiait aussi autre chose que la cerise, si par exemple, avant d'être mûre, la cerise n'était verte. Par conséquent la cerise rouge, la cerise non rouge, serait-ce par hypothèse, enfin le rouge indépendamment de la cerise mûre, tout cela, et bien d'autres choses, le milieu de la cerise, la nature du rouge et généralement de la couleur et ainsi de suite, doivent être présents dans l'esprit, pour une part en ordre dispersé, pour une autre en s'anastomosant, pour qu'il puisse être jugé que la cerise est rouge. Les négations y sont corrélatives d'affirmations, les affirmations y sont négations de négations. Interpénétrations et séparations de notions y sont solidaires. Il est nécessaire et contingent, de points de vue différents, que la cerise soit et ne soit pas rouge. Hume a eu, dans ses analyses célèbres de la nécessité, raison et tort ; mais la pensée réelle déborde l'analyse dans les deux

sens où elle peut jouer, en faveur de la nécessité et en faveur de la contingence. Dans tout jugement se concentrent vingt autres jugements, les uns d'inclusion réciproque, les autres d'exclusion mutuelle.

Ce qui est vrai des jugés l'est des jugeants. Le moi et le toi qui s'unissent en reconnaissant que la cerise est rouge ne feraient qu'un si ce jugement ou même la constellation des jugements liés à ce jugement par inclusion ou exclusion constituaient le tout de chacun d'eux, du moi et du toi. Mais avec la confusion des jugeants ces [215] serait leur accord qui suppose leur dualité. En fait ils sont deux parce que, l'accord se fait-il sur un jugement ou sur une perception liée ou opposée à ce jugement, c'est de deux points de vue différents que se fait cet accord. Le moi et le toi se rencontrent sur une vérité comme sur une place publique. Leur accord n'est jamais qu'une coïncidence partielle. Ils sont deux et un ; et de même que la multiplicité absolue qui supprimerait toute unité entre ses termes supposerait l'éclatement de la multiplicité ou que l'unité absolue n'en serait plus une parce qu'elle n'unirait plus rien, les esprits doivent à la fois être les mêmes et n'être pas les mêmes, formellement et matériellement, qualitativement et arithmétiquement. Le moi est toujours toi et n'est jamais toi. L'esprit qui juge ne pas connaître autrui le connaît en quelque mesure puisqu'il le connaît comme esprit et conscience. Sont abstraits et faux à la fois le solipsisme, qui affirme l'insularité radicale des individus mentaux, et l'objectivisme, qui les confond dans l'identité d'une masse indivise. S'aimer, c'est autant se chercher que se posséder. La vérité qui unifie est inséparable de l'illusion qui sépare ; et il en est mieux ainsi si le bonheur d'une conscience limitée consiste, alternativement ou solidairement, à trouver la valeur dans la possession de la vérité et dans la joie de la recherche. Nous sommes de même les uns avec les autres et les uns sans les autres. Descartes cherchait l'isolement dans les foules et la communion des esprits peut être plus vive dans l'éloignement des corps que dans leur rapprochement. La communauté n'est pas la promiscuité.

Nous arrivons maintenant au but de ces analyses. - Ce qui est vrai des contenus objectifs ou subjectifs des esprits, par exemple des concepts et des rêves, doit l'être de l'esprit lui-même. Où les déterminations se relient, se [216] relient aussi les esprits portant ces dé-

terminations, ces esprits en tant qu'ils sont ces déterminations ; où ces déterminations s'éloignent les unes, des autres, les esprits qu'elles affectent se séparent de ce fait même. Au moment où le moi et le toi' s'identifient sur une même perception ou une même pensée, et en tant qu'ils le font, ils deviennent le même esprit ; à leur place il n'y en a plus qu'un, mais comme cette identification est toujours restreinte, cet esprit par ailleurs se fragmente. Dans la vie de l'enfant ou de l'homme qui subit la suggestion d'un autre, l'autre se prolonge en lui ; mais il y a quelqu'un dans celui qui subit la suggestion pour être celui qui la subit et peut-être déjà en une certaine mesure échapper à cette invasion et protester contre elle. Quand, devant un monument je commence à imaginer quelqu'un qui en voit l'autre face, je forme une hypothèse existentielle qui, en tant qu'elle est vraie, c'est-à-dire en tant qu'il y a quelqu'un devant l'autre face du monument, m'identifie déjà avec l'autre, de sorte qu'à supposer que ma sympathie avec lui devienne plus intense que ma perception de ce côté-ci du monument, il arriverait que je deviendrais l'autre, puisque ce corps n'est mon corps qu'en tant qu'il conditionne comme situation et facteur de situation les contenus de ma représentation. Mais, puisque précisé. ment il est là, il détermine ces contenus d'une manière qui empêche l'identification de moi-même avec autrui de devenir complète. Supposons que la transparence des esprits les uns aux autres fût parfaite et infinie, parfaite en vérité, infinie en portée, il n'y aurait qu'un esprit ; supposons que leur hétérogénéité fût radicale, le même mot d'esprit leur serait inapplicable. L'intelligence mutuelle nous oriente vers la première limite ; la mésintelligence de la pensée et de cœur nous retourne vers le solipsisme. En réalité l'esprit dans sa compréhensivité la [217] plus ample est le champ de l'unité et de la multiplicité spirituelle.

Ainsi, en vertu de l'uni-pluralité de l'esprit, l'esprit doit être à la fois universel et sporadique. Il est évident d'une part que l'esprit doit être un. Si l'esprit est capacité de liaison et de distinction, si rien en tant que compréhension déterminée et distincte n'est que par cette capacité de liaison et de distinction, l'esprit est tout. Ce qu'on voudrait rejeter en dehors de lui manifesterait encore son acte puisque, au moment même où l'esprit prononcerait sur ce qu'on voudrait mettre en dehors de ses contenus, c'est encore sa capacité de lier et de distinguer qui interviendrait et serait impliquée dans l'affirmation qui

prétendrait l'éliminer. Le véritable être-là est l'être-là de l'esprit, non seulement au sein des situations, mais au centre de tout ce qui se passe. Si donc l'esprit est partout impliqué par toute affirmation et toute négation de la pensée consciente ou subconsciente, il n'y a qu'un esprit. Il n'y a qu'un esprit parce qu'il est universel.

Mais, en même temps, comment ne pas voir que cet idéalisme de l'esprit absolu, qui a en fait contre lui les évidences empiriques du réalisme, l'appelle en tant que nous ne pouvons concevoir l'un sans le vis-à-vis du plusieurs. Ce même esprit, dont nous concevons le triomphe quand nous postulons l'intelligibilité parfaite du monde, et la signification spirituelle de l'existence humaine, il se retrouve en nous entaché d'ignorances, d'erreurs et d'abstractions, partout douloureux et misérable. Le réel considéré dans la pureté de son principe semble nous condamner et il nous condamnerait à la philosophie du désastre et de l'absurdité s'il n'apparaissait que, par la discontinuité de la relation, empêchant les parties de l'esprit total de se perdre dans son unité devenue massive, celles-ci doivent, d'une part trouver leur indépendance [218] dans l'extériorité relative des esprits à l'esprit, d'autre part recevoir la vie même et la dignité dans l'effort pour retrouver l'esprit universel en cherchant à étendre sa gloire et sa fécondité par leur coopération avec lui. La fin de Dieu n'est pas de faire un monde au sens où ce monde serait une nature ; il est de susciter des esprits émanant de lui pour revenir à lui par un mouvement d'intelligence et d'amour et faire une histoire qui soit l'épanouissement de son éternité.

Ces considérations nous ramènent à la fin de notre recherche. La réflexion logique donne à la réflexion métaphysique les possibilités de pensée sans lesquelles celles-ci n'accéderaient pas à la conception de la solidarité entre immanence et transcendance, mais même par lesquelles elle y est conduite. Voyons en effet les choses du point de vue d'un esprit borné et subordonné. Il doit être en vertu de la loi d'unipluralité à la fois un et deux avec l'esprit universel. Il faudra donc le concevoir comme relié à lui du dedans, en tant que l'esprit universel qui le fonde ainsi comme esprit le crée, le suscite en se restreignant en lui ; mais il faudra aussi maintenir la considération de l'infinité et de l'extériorité par laquelle l'esprit universel se trouvera nécessaire-

ment et définitivement échapper à l'esprit borné. Ainsi l'Esprit absolu sera immanent c'est-à-dire intra-transcendant à tout esprit particulier - en ce qu'il lui donnera perpétuellement de lui-même pour le soutenir dans l'existence, en ce qu'il y ajoutera par ses grâces ; mais cette immanence renverra nécessairement à la transcendance ou, si l'on préfère encore, à l'extra-transcendance de l'Esprit absolu par rapport à tous les esprits. - Ainsi la relation théandrique se trouve fondée. Elle est jetée comme une échelle, entre l'Esprit un et infini et les esprits limités ; et, comme une échelle, elle est jetée au-dessus du vide car ce qu'elle implique d'immanence entre ses termes [219] ne se comprend que par la transcendance du terme supérieur aux termes inférieurs. Sont exclues les deux philosophies qui se mettraient à la limite de la relation théandrique ; un immanentisme radical dont Spinoza s'est approché, mais qui chez lui comporte encore comme atténuation l'attribution d'une infinité d'attributs, dont nous ne connaissons que deux, à la Substance, l'autre, un pluralisme sans rémission, démenti même dans le solipsisme par la pensée de chaque sujet qu'il ne connaît pas les autres, ce qui en commence la connaissance.

II

Nous voilà donc maintenant autorisé à user de ces termes d'immanence et de transcendance, même obligé de leur attribuer ce genre de solidarité qui assure la distinction dans l'union et l'interdépendance des séparés. Mais on ne fait pas la philosophie à simples coups de logique car en admettant dès la logique même une extériorité en face de toute connexion, on confère à la contingence non seulement l'importance d'un moment qui doit être franchi, la fonction d'un retard qui serait un passage, mais encore la perpétuité d'une sorte d'anti-loi assurant, avec le champ de la liberté, du hasard, de la nouveauté, bref toutes les sortes d'ouvertures possibles, de quoi permettre aux esprits de respirer. De cette contingence suivra toujours l'obligation de vérifier ; et en premier lieu de vérifier si la réalité convient à l'image qu'en propose la logique.

Nous ne pensons pas ici historiquement, c'est-à-dire localement, mais métaphysiquement, donc universellement. Il nous faut par conséquent partir d'une expérience considérée dans son essence universelle. Il y en a certainement [220] une, l'expérience de la décision par laquelle, à tout instant, au cours de sa vie, chacun prononce sur une détermination pour établir si elle comporte de la valeur ou non, si elle vaut ou ne vaut pas. - Un homme dans la rue m'indique la direction d'un quartier que je cherche. Me donne-t-il un renseignement exact et dois-je m'y fier ? Ce qui est vrai du penser est vrai de l'agir. Quand j'hésite entre deux partis, ce que je désire, c'est discerner celui qui vaut pour échapper au néant de l'autre. Il n'en est pas autrement non plus dans l'ordre du sentir. On n'appréhende pas sans précaution une sensation nouvelle, car ce qu'on attend d'elle, c'est qu'elle soit agréable ; mais l'hypothèse n'est pas exclue qu'elle excite notre répugnance. Qu'est-ce enfin qu'aimer ou haïr sinon distinguer entre les âmes dont nous escomptons la bienveillance et celles dont nous redoutons la méchanceté ? Ainsi, à tous les carrefours de ma vie et de toute vie, intellectuelle ou morale, imaginative ou affective, c'est une seule et même obligation qui nous attend : évaluer.

Il faut souligner tout de suite que ce qui importe dans ce discernement, c'est moins la détermination même de l'événement que l'on escompte que sa signification, c'est-à-dire la valeur, positive ou négative, qu'il doit médiatiser. Le chirurgien fait souffrir ceux qu'il opère, l'artiste brusque les habitudes de sensibilité de celui auquel il offre son œuvre, le moraliste blâme celui qu'il veut amender, le sacrifice est la plus haute preuve de l'amour. Il est évident que, dans tous les cas, la fin que l'on se propose n'est qu'une médiation en vue d'une valeur à laquelle il n'est pas possible d'accéder immédiatement et directement parce que la situation du sein de laquelle elle est recherchée impose ce détour. Comme les moyens, les fins ne sont que des déterminations, des détails, des localités ; elles s'offrent à l'esprit comme des objets. À la valeur au [221] contraire il appartient de s'immédier à l'esprit lui-même, de lui être infuse, de le teindre en se diluant en lui, de manière à en devenir indiscernable et à le rester aussi longtemps qu'elle obtient son assentiment. Quand je vois une couleur, je suis cette couleur, mais pas au delà, de la perception où elle s'enferme ; quand

j'éprouve une valeur, celle-ci ne se circonscrit pas en moi, je suis cette valeur autant que je suis.

Que, sous la diversité inépuisable des modes dont la valeur est susceptible, ce soit bien la valeur que nous poursuivons à tous les moments de notre vie, c'est ce dont convainc l'examen le plus sommaire de l'activité des hommes autour de nous, et de la nôtre d'abord. Plusieurs voyageurs sont réunis dans le même compartiment d'un train rapide : ils veulent tous la même destination, mais cette destination n'est pour chacun que la condition d'un accès à quelque valeur, visée au delà d'elle. L'un veut retrouver une personne chère, ce qu'il vise c'est l'amour ; un autre poursuit une affaire et vise la richesse ; tel autre chasse des documents et en espère la vérité ; ce quatrième escompte d'un séjour à la mer la santé ou la joie de vivre, et ainsi de suite. Si les fins voulues sont pénibles, cela ne change rien au rapport de la volonté qui réalise une fin et de la visée qui cherche à atteindre une valeur. L'ascète qui s'inflige les pénitences les plus sévères aspire à cette valeur dont le prix éminent est d'imposer aux réclamations du corps et de l'instinct le consentement le plus docile aux infusions de la grâce, la confiante humilité. Mais toujours c'est la valeur qui est exigée par nous en même temps qu'elle exige de nous, et, par suite, cette exigence réciproque est bien l'expérience universelle et réelle, à partir de laquelle nous devons procéder pour reconnaître si la solidarité de l'immanence et de la transcendance s'y retrouve.

[222]

Insistons quelques lignes encore. - L'existence n'est jamais l'existence pure : elle est toujours ponctuée ou zébrée de déterminations et ce ne serait qu'ajouter une abstraction à toutes celles que l'existentialisme condamne que de vouloir la considérer en dehors d'elles. Mais à son tour la détermination considérée en elle-même, c'est-à-dire sans référence à la valeur qui lui fait sa signification, n'est qu'une entité extramondaine dont s'approche tout ce qui, dans notre expérience, ne fait que nous encombrer. Une lettre d'amour n'est qu'un papier à jeter sans l'amour qui l'inspire ou la joie de celui qui la reçoit ; un billet de banque démonétisé n'est qu'un chiffon ; un tableau sans valeur artistique une trame et des produits chimiques ; et ainsi de suite. C'est prouver encore que la détermination n'est jamais qu'une occa-

sion pour la valeur, qu'elle ne peut retenir, ne serait-ce qu'un moment, la pensée qu'à proportion de l'intérêt que la valeur y met et que par suite c'est bien sur la valeur qu'il faut réfléchir si l'on veut que la philosophie touche à ce qui est à la fois universel et réel.

Nous devons donc maintenant nous demander si la valeur est bien telle que l'opposition logique entre l'immanence et la transcendance y trouve la matière où s'appliquer et par suite se réaliser. - À cette question nous donnerons tout de suite la réponse que, par *deux* de ses caractères essentiels grâce auxquels elle unit l'Esprit universel et chacun de nous, la valeur assure leur intériorité mutuelle, l'immanence de l'un à l'autre avec les significations que cela prend dans les deux sens, tandis que, par le troisième de ses caractères, elle renvoie à une transcendance, celle de la Valeur absolue sans laquelle toute valeur serait comme exsangue et illusoire, serait l'ombre d'elle-même.

[223]

1. - Le premier trait de toute valeur, celui qui constitue son essence même, c'est qu'elle ne nous vient pas de nous-même, qu'elle n'est pas une créature de l'homme, que nous ne pouvons nous la donner par décret, qu'au contraire elle nous apporte ce dont nous éprouvons le défaut, ce dont notre impuissance éveille en nous le besoin. Nous ne créons pas la valeur, nous la découvrons. Deux épreuves de notre vie nous contraignent à sortir de nous-même : l'une est l'obstacle : c'est l'autre-que-moi, mais contre moi ; l'autre est la valeur - c'est l'autre-que-moi pour moi.

Que la valeur ne nous vienne pas de notre propre fonds, de notre force, à supposer que celle-ci ne soit pas déjà un don des choses, c'est ce que prouve d'abord négativement, par contre-épreuve, ce simple fait que nous nous la donnerions si nous le pouvions dès que nous la désirerions et que nous ne le pouvons. La vérité serait-elle l'œuvre du savant, il n'aurait qu'à formuler son hypothèse et elle serait vraie ; mais le volontarisme n'a jamais réfuté l'objection que la vérité n'est pas établie par le décret qui l'affirme. Il faut de toute nécessité que l'hypothèse soit confrontée avec la raison et l'expérience ; et, si elle finit par être acceptée comme la théorie vraie, c'est que la réalité la

confirme et en fait la valeur par ce qu'elle lui prête d'elle-même. - Si de même le bien n'était que ce qui plaît, on ne verrait pas comment les hommes eussent été amenés à concevoir le devoir et à faire l'épreuve du sacrifice. Toute action humaine assurément exprime son agent, il n'en résulte nullement que toute action humaine soit bonne : elle ne l'est que dans la mesure où, abstraction faite de la volonté de son auteur, elle est conforme à ce qu'il doit faire. - Il ne peut en être autrement de la beauté et de l'amour. N'importe quel mouvement de la sensibilité, n'importe quelle ligne, quel son ou quelle [224] phrase ne mérite pas d'être tenu pour beau et n'éveille pas l'admiration et il n'y a pas de grand artiste qui n'ait éprouvé la peine avec laquelle il tâtonne jusqu'à la révélation de cette « trouvaille » où les choses répondent à sa recherche de la beauté en la satisfaisant. De même il n'y a d'amour qu'où le moi se trouve ravi par une puissance assez forte pour qu'il y trouve la joie de vivre pour et dans un autre.

D'un mot la valeur, partout où elle se rencontre et sous quelque forme qu'elle revête, est « absolue » en ce sens qu'elle s'impose à nous, non certes comme une force matérielle, une puissance physique, de l'irrésistible, mais comme une révélation à laquelle nous ne pouvons refuser notre assentiment intime, de l'irrécusable. La vérité est absolue en ce qu'elle nous dicte dans l'évidence ce que nous devons penser ; et lui substituer ce que notre intérêt, égoïste ou non, peut éventuellement nous conseiller, c'est mentir. Le devoir est absolu en ce qu'il ne m'appartient pas de me refuser à ses impératifs. La beauté est absolue en ce que son charme, qui dissout tout ce qui en moi pourrait lui résister, m'enchanté et me captive. L'amour est absolu en ce qu'il nous ravit malgré nous ; et nous le disons plus fort que nous-mêmes.

C'est ce qui est impliqué déjà dans cette essence de la valeur qu'à l'encontre des moyens et même des fins, qui ne sont qu'une autre espèce de moyens, elle n'est pas pour autre chose, mais pour soi ; car elle ne se fait pour nous qu'à la condition, que nous nous fassions pour elle. Notre vie est certes toujours empêtrée dans la médiation, dans l'utilité ; et c'est la détermination qui la porte ; mais comme il faut (bien) qu'il y ait quelque part dans l'expérience du pour-soi, puisque, sans ce pour-soi, il n'y aurait rien pour autre chose, toute détermination doit renvoyer à quelque valeur, dont, suivant le mode de cette va-

leur, [225] elle est le véhicule, l'expression, le truchement ou la direction. En cette valeur, si nous la sentons absolue, c'est que l'Absolu doit y sortir à demi de son mystère et y localiser son universalité : il y émet un rayon dont nous aurons certes à voir dans quelle mesure il s'y exprime, mais qui nous révèle par son impression intellectuelle et existentielle sur nous que la valeur possède le droit de nous régir, à l'opposé de ce qui vient de nous. même en tant que nous-même.

2. - Encore cette extrinsécité que la nature de la valeur nous contraint de lui reconnaître ne peut-elle être une extrinsécité exclusive et cela nous amène au deuxième caractère de toute valeur. Si la valeur nous restait absolument étrangère, nous ne pourrions en avoir l'idée, ni déjà en former le nom ; et il suffit de renverser ce qui vient d'être dit de l'influence de la valeur sur nous, pour nous retrouver nous-mêmes, non certes à l'origine de la valeur, du moins dans l'actualisation de toute valeur, dans notre expérience spatio-temporelle. Non seulement toute expérience de la valeur suppose un sujet de cette expérience, quelqu'un pour la recevoir et l'éprouver ; mais il apparaît chaque fois, en vertu de l'action des termes de tout rapport sur ce rapport, que la structure ou la préférence du sujet qui agrée la valeur doit influencer sur la manière dont la valeur doit se faire telle valeur pour se faire agréer par lui. Ainsi, à la vérité il faut l'esprit d'un savant pour la penser ; mais ce savant ne peut se la représenter que dans un langage conditionné par le degré de développement du savoir et par sa langue, c'est-à-dire quelque part dans l'espace et dans le temps. La beauté de la crapaude est faite pour le crapaud, comme la délicatesse pour le délicat. Le même devoir ordonne au citoyen qui doit défendre son pays contre une agression de faire feu sur un des [226] agresseurs, puis de l'épargner et de le soigner quand il a été mis hors d'état de combattre. Partout la valeur, telle que l'expérience nous la fait connaître, se vêt aux couleurs de celui et de ceux auxquels elle se donne ; partout elle devient empirique en se déterminant suivant les conditions de temps et de lieu où elle se manifeste, plus intimement suivant la singularité de l'âme qu'elle favorise et l'orientation de son attention.

Mais par l'effet de ce concours entre cette faveur qui nous vient de plus haut que nous-même et ce consentement que nous lui accordons pour préciser sa manifestation, la valeur opère l'union, la relation faite intériorité, entre ce qui nous est donné par l'Absolu et nous-même. Ce n'est pourtant pas revenir sur ce qui a été dit ; car, si, par cette empiricité où cette valeur s'investit, elle doit apparaître comme un événement de notre monde, comme une épreuve de celui qu'elle marque de son éclat ou de sa douceur, Par exemple la beauté, une femme, ou une découverte, le savant auquel elle échoit, le sujet qui la reçoit et a collaboré à l'agréer ne peut en être dit le créateur. Son seul titre à la prétendre sienne, la seule part qui en revient à son mérite est d'avoir fait ce qui dépendait de lui pour la faire passer de l'éternité de son principe à l'actualité de son avènement dans l'histoire. Le savant n'a pu recevoir l'inspiration intellectuelle qui lui a suggéré la solution de tel problème de la physique qu'après avoir tout fait pour s'instruire de l'état de la physique et en méditer les données ; mais d'abord d'autres en ont fait autant autour de lui sans rien découvrir, et surtout ce qui fait la valeur de la solution, ce n'est pas qu'elle a été découverte, c'est qu'elle est conforme en quelque mesure à la nature des choses. La part de l'homme dans l'accouchement empirique de la valeur est l'humilité, la simplicité, la candeur, la patience, la [227] confiance, l'ouverture d'esprit. C'est déjà beaucoup car cette part ne se réduit pas à un néant, elle n'est pas une passivité, il y faut du courage et de l'art ; mais ce sont encore des valeurs et par suite elles enveloppent déjà un secours donné à celui qui en est le sujet.

3. - Cette double analyse vient de nous faire reconnaître les deux traits corrélatifs que confirmerait l'examen de toute valeur. Dans l'épreuve de n'importe quelle valeur se fait une rencontre, une étincelle jaillit, entre quelque chose qui pénètre en nous comme une révélation de la réalité spirituelle et nous-mêmes qui sommes logés dans une situation et l'orientons par notre visée. La relation, loi universelle de l'esprit, se retrouve là, mais dans son aspect d'intériorité. Par cette intériorité la valeur s'est faite immanente au sujet ; le je y confond un moment le non-moi et le moi. Deux discours sont possibles, ceux que se partagent le « psychologisme » et l'« absolutisme » des valeurs ; mais,

quand on allègue la dualité de ces discours, on passe déjà du côté de l'extériorité, car en tant que la valeur est éprouvée, elle ne donne pas lieu à une réflexion qui la subdivise, mais à une intuition qui absorbe en ce qu'elle donne celui qui la reçoit. Il reste néanmoins toujours vrai que la valeur et celui qui en a la fruition se débordent l'un l'autre et que par suite la corrélation entre l'intériorité de l'épreuve et l'extériorité de son contenu spirituel et du sujet ne cesse pas : elle nous invite à passer de l'une à l'autre et en conséquence à considérer le troisième des traits inséparables de la familiarité avec la valeur. Il nous forcera à ajouter à la considération de l'immanence essentielle à toute valeur celle de sa transcendance.

Puisque, en se faisant connaître de nous, la valeur doit en quelque mesure se mouler dans la situation empirique [228] où elle s'actualise, elle conduit immédiatement à la distinction de ce qu'elle est avant son insertion dans notre monde et de ce qu'elle est devenue après son humanisation, ou, si l'on préfère, de ce qu'elle est avant et de ce qu'elle est après sa détermination. Ainsi, si une vérité est indépendante de ce qu'il y a de particulier dans chacune des expressions verbales qu'elle peut recevoir, comme un objet des perceptions qu'il donne de lui-même à différents sujets, mais si pourtant elle doit se matérialiser en quelque-une de ces expressions pour être connue, voilà la vérité se présentant, d'une part, comme un possible de droit tombant dans l'existence de fait, d'autre part, comme un existant donné inséparable du droit qui fonde son existence. De proche en proche la réflexion, nécessairement attachée à cet axe joignant ce qui autorise à ce qui est autorisé, pourra, soit remonter vers la valeur suprême, dont l'unité inspire toutes les autres, la valeur supérieure à toute détermination, soit, dans l'autre sens, descendre dans une multitude de prolongements singuliers qui s'éparpilleront à travers l'histoire.

Vers le bas, la valeur paraîtra livrée à l'héraclitisme de l'expérience. Le pullulement des vérités les fera ressembler à des erreurs. L'impatience de découvrir des beautés nouvelles compromettra le sentiment de la beauté. L'amour se prostituera dans des fanatismes. On cherchera au delà du bien et du mal, un critère pour ne plus les confondre comme s'il pouvait y avoir, d'aucune valeur, un critère extérieur à l'évidence de cette valeur. Il ne pourra qu'en résulter un dé-

sarroi des peuples et des hommes qui sera bientôt la condition la plus favorable à la renaissance de la métaphysique et celle-ci satisfera à sa vocation de renverser le sens de la relation théandrique en retournant le mouvement de l'esprit vers l'éternité de la valeur supérieure à toute détermination. Par l'alternance de ces deux [229] mouvements, il se creuse, à la proportion de la force avec laquelle chacun d'eux pousse dans son sens, un abîme de plus en plus profond entre eux et c'est dans ce hiatus que se révèle l'opposition de l'immanence et de la transcendance.

Le troisième trait de la valeur est ce paradoxe qu'aucune valeur déterminée ne peut conserver sa valeur, continuer de valoir si elle est pour ainsi dire limitée à elle-même, circonscrite dans sa nature empirique puisqu'elle n'est plus alors qu'un phénomène, noyé et discrédité dans la contingence phénoménale ; et que, en même temps, la valeur absolue dont elle suppose l'unité et l'infinité doit nous être insaisissable en elle-même, parce qu'elle doit échapper à toute détermination. Que tout ce que nous appelons valeur ne soit qu'une illusion de passage, la valeur est non seulement supprimée, mais pervertie en devenant une déception perfide : de ce fait même nous voilà sans boussole, incapable de trouver aucune raison de commencer le moindre de nos actes. Au contraire agissons-nous, de toutes les manières dont nous le pouvons, nous postulons la réalité de l'origine absolue de toutes les valeurs dans la souveraineté de la valeur première ; mais le propre de cette valeur première, c'est d'outrepasser toute valeur saisissable par sa transcendance.

On peut le vérifier comme on veut sur toute valeur donnée. Une vérité particulière ne peut se réduire au discours épisodique que des hommes ont commencé à employer un certain ! jour en un certain endroit de l'espace jusqu'à l'autre jour où cette vérité s'évanouira par l'évanouissement même du discours qui la porte. Si le scepticisme d'un homme était universel, il suspendrait immédiatement la vie même de celui qui le professerait. Il faut donc à quiconque vit en pensant, et c'est tout le monde, qu'une vérité particulière s'enracine dans une vérité à [230] la fois plus profonde et de portée plus vaste ; et ainsi de suite de proche en proche dans une vérité absolue qui devra rejoindre les autres valeurs dans leurs principes propres pour qu'elles ne

livrent pas le monde à l'incohérence qui les supprimerait toutes. - De même tout amour enveloppe l'exigence d'un amour absolu où il puise sa source universelle. S'il n'y a que des biens, chacun entièrement séparé des autres, il n'y a pas de bien : tout effort moral est condamné d'avance si, à travers le temps et l'espace, les efforts respectifs et successifs des hommes ne sont pas destinés à se composer dans une œuvre commune, dans un avancement de l'esprit qui soit garanti, sinon en fait s'il y faut l'addition de nos libertés, du moins en droit, en possibilité, par une Source de valeur, ubiquitaire et éternelle. Enfin faut-il penser que toute beauté n'est qu'un masque derrière lequel se cache la misère d'un néant ou le désordre d'un chaos ? Qui le penserait se refuserait à comprendre que cette beauté-là eût pu apparaître dans un tel monde et en achèverait la fruition dans J'amertume d'un désespoir. Mais ce mépris ne ferait que blasphémer la valeur dans la beauté, car celui qui la recherche, comme l'artiste, ne la croit pas une pure fortune ; et sa joie, par laquelle il ratifie à tel moment le monde qui la lui donne, enveloppe la conviction qu'elle est un échantillon de la beauté universelle qui se révèle à nous, à proportion de notre propre élévation. Le pluralisme est la richesse du monde, mais à la condition qu'on ne se livre pas à son abstraction en oubliant qu'il doit être la fécondité de la valeur universelle.

Dès lors ce que toute valeur, derrière les déterminations qui la situent dans le monde et l'histoire, comporte d'inconnu, implique l'instance de ce qui serait un inconnaisable si précisément ce qui est inconnaisable, dans la singularité qui résulte de sa plénitude, ne répandait [231] les expressions de soi-même dans la lumière ou l'ardeur qui fournit leur éclat ou leur feu aux valeurs empiriques ; et comme cet inconnaisable doit être lui-même valeur pour pouvoir émettre des valeurs, un pour empêcher leur contradiction qui les discréditerait, infini pour pouvoir transcender toutes les déterminations par lesquelles les valeurs se disséminent, c'est le nom de Valeur suprême qui convient le mieux à cette activité suprême. C'est en elle que les valeurs puisent leur absoluité ; mais, en chacune, cette absoluité ne peut être que localisée et conditionnée, car toute valeur relativement-absolue cesse de l'être quand elle ne maintient pas sa convergence avec les autres valeurs, comme il arrive quand le fanatisme d'un homme fait, d'une valeur, une force de passion et de guerre. Seule par conséquent la va-

leur suprême peut être absolument-absolue. Bref elle est l'Absolu ; et, si nous devons lui reconnaître la personnalité, c'est que la personnalité en chacun de nous, si imparfaite y soit-elle, est non seulement une valeur, mais cette valeur sans laquelle nous n'en pourrions éprouver aucune autre. Il faudra donc appeler l'Absolu Dieu, quand on voudra mettre en évidence que la personnalité est l'inspiration inhérente à toutes les valeurs.

En nous élevant à ce sommet, l'analyse de ce qu'il y a de réel et d'universel dans notre expérience nous ramène à la relation théandrique, mais non plus en ce qu'elle a d'abstraction universel ; c'est au contraire en ce qu'elle est l'axe même de la connexion et de la distinction entre l'Universel concret et nous. En bas la valeur est la relation ; en haut la relation est la valeur ; et par suite elle doit y manifester les deux aspects que l'analyse logique a reconnus. - D'une part la Valeur est bien immanente à toutes les valeurs empiriques et par elles aux sujets sans lesquels la valeur serait aussi vaine qu'une manne dans [232] un désert où ne passerait personne ; mais cette immanence est bien l'intériorité entre autre-chose-que-nous et nous. Le mot d'immanence est ambigu : tantôt il signifie ce qui est intérieur à une chose ou à un esprit en tant que lui-même, ce qu'est par exemple l'immanence psychologique : si la valeur n'était immanente qu'en ce sens, ce ne serait qu'une illusion subjective, un rêve trompeur. L'autre immanence, que nous avons appelée intra-transcendance, est l'introduction de la valeur absolue dans la conscience humaine : elle est psychométaphysique. - Voilà pour l'immanence ; mais il est évident qu'en contrepartie la Valeur absolue en tant que telle échappe à ceux qui, à cause de leurs propres déterminations, ne peuvent en recevoir que des manifestations empiriques : ce qui fonde, dans la mesure et avec les réserves convenables, la vérité du kantisme.

Ainsi toute valeur doit nous apparaître à la fois et solidairement comme un don et une promesse. Au moment où elle se donne à nous elle nous satisfait. Qui niera la joie de la beauté ou les délices de l'amour au moment où elles lui sont accordées ? Le bonheur que donne la valeur, tant qu'elle le donne, est à lui-même sa propre justification puisqu'il empêche toute déhiscence dans la conscience qui l'éprouve en unissant le droit de sa légitimité au fait de son actualité. Quand le sa-

vant qui s'est débattu dans le désordre des faits et des théories reçoit d'une illumination l'idée qui unifie les données dont le tumulte le déchirait, il ne peut douter : il sait et il affirme, il affirme pour l'éternité et l'ubiquité. La géométrie euclidienne n'est pas devenue fausse dans les limites de ses principes parce que d'autres géométries ont été construites sur d'autres principes. - Mais que servirait au savant d'obtenir une vérité si celle-ci devait être la dernière vérité ? Ce qui, dans une vérité, dans une beauté et ainsi de suite, est plus précieux [233] que ce qu'elle donne, c'est qu'elle apporte un témoignage, la fécondité d'une valeur inépuisable au sein des choses. Ce que nous visons ce n'est pas un état complètement définitif : il ne serait qu'un autre nom de la mort, la mort par fascination ; c'est l'épanouissement d'une vie. La valeur exclut la stérilité : elle doit donc se manifester par des vérités et généralement des valeurs finies ; mais aucune vérité finie n'a de prix qu'en ouvrant l'avenir sur de nouvelles vérités et sur des valeurs inédites. Des esprits finis sont faits pour accroître indéfiniment leur participation de la Valeur infinie. Celle-ci doit donc rester par son intarissable excès au delà de toute épreuve finie et par suite la relation doit manifester, à la hauteur de la valeur, la solidarité de l'immanence et de la transcendance. Sans les vérifications de l'immanence la transcendance serait l'objet d'une affirmation arbitraire et cette affirmation, la relégation de rien à nulle part ; sans l'au-delà de la transcendance l'immanence serait la réduction de l'expérience à la phénoménalité. Leur solidarité est celle d'une inclusion et d'une exclusion mutuelles et inséparables.

Terminons ces considérations, faites au deuxième étage de la pensée, par une observation concernant le métaphysicien. - Il est fréquent que les adversaires de la métaphysique cherchent à la discréditer en en faisant une maladie mentale qui résulterait, dans des consciences passives envers leur émotivité, de leur tentative pour cacher la mort derrière des mythes purement fictifs. - Cette allégation est déjà réfutée par le fait que beaucoup de métaphysiciens, peut-être ceux qui le sont le plus, Leibniz, Hamelin et bien d'autres, ont été des flegmatiques très peu sensibles à la peur de la mort. Elle l'est en droit en ce que la métaphysique est la pensée de l'universel et c'est sur l'universalité de la valeur qu'elle s'interroge. Ce ne peut être d'abord à lui que le métaphysicien pense, car sa vie [234] et sa mort, la signifi-

cation de toutes les œuvres auxquelles il participe supposent la raison universelle de sa vie même, de même que tel triangle est soumis aux propriétés universelles du triangle., Que rien n'ait de valeur. aucun homme ne peut en avoir ; ce n'est donc pas sur lui-même qu'il doit s'interroger, c'est sur la valeur indépendamment de lui-même. Étourdi est le savant qui ne se demande jamais si la science humaine est plus que le chapelet de quelques événements intellectuels destinés à l'oubli définitif parce que l'histoire humaine serait condamnée à avorter : il s'agit alors de l'universalité quantitative de la valeur à laquelle le savant se dévoue. Mais, en outre, fanatique serait le savant qui, méconnaissant l'universalité qualitative, prétendrait restreindre la valeur à la valeur scientifique (ou la vérité) en y réduisant la valeur morale (ou le bien), en dédaignant la valeur artistique (ou la beauté) et en méconnaissant la valeur religieuse (ou l'amour). Quand l'événement met un savant devant quelques-uns des effets détestables de l'activité scientifique, comme la vivisection humaine dans les camps allemands de déportation, la bombe atomique, les bombardements par avions ou par fusées, les préparatifs de la guerre bactériologique et tout le reste, il lui arrive d'invoquer la morale et les forces intimes dont le principe est métaphysique. Il eût été préférable qu'il les eût comprises et plus tôt. D'autres savants heureusement n'ont pas tourné la recherche de la valeur scientifique dans le discrédit des autres valeurs et de la Valeur suprême dont la suppression ne peut qu'entraîner celle de leur valeur propre.

[235]

III

S'il est vrai, comme il vient d'être marqué, que l'impersonnalité du logique et du réel comporte une insuffisance qui tourne vers la personnalité, c'est au cœur de l'existence intime que la recherche métaphysique doit déboucher dans une description existentielle qui en saisisse l'âme. Quelle est cette âme ? Il n'est pas nécessaire de le chercher longuement : l'âme de l'existence est *la confiance*.

La confiance est à deux dimensions. Du dehors au dedans elle est la relation de la situation, du centre de laquelle nous avons à chaque instant à agir, et de la valeur, en vue de laquelle nous nous adaptons à la situation et surtout devons l'affronter. De bas en haut la confiance est le rapport entre la spontanéité qui lui fournit son énergie biologique et la foi qui lui confère sa spiritualité et sa prétention métaphysique sans laquelle elle resterait une utilité. Sans la confiance nous ne pouvons concevoir le détail de notre vie, puisqu'il n'y a pas une seule de nos entreprises qui ne l'enveloppe sous quelque espèce ; sans elle, la totalité de notre vie serait destituée de son ressort, puisque c'est la confiance qui lui fournit à la fois la puissance et l'axe de sa signification. Dans l'ordre de la connaissance le problème du fondement de l'induction est celui de la source et des conditions de la confiance dans la possibilité du savoir ; dans l'ordre des rapports entre les hommes, il ne peut y avoir d'amour, d'amitié, ni même de commerce qu'entre des âmes unies par la confiance ; enfin notre rapport avec l'univers suppose un principe qui autorise notre confiance en lui, que nous l'impliquions par notre conduite même, comme il arrive aux hommes étrangers à la philosophie, ou que [236] nous le formulions comme le philosophe doit le faire. Bref la confiance est ce qui, de l'homme, répond à la valeur ; et la responsabilité la plus profonde de qui que ce soit est celle par laquelle il décide de servir ou de desservir la confiance des hommes dans la réalité. L'esprit critique n'a pas pour objet de détruire la confiance ; il est fait tout au contraire pour nous empêcher de la compromettre en la plaçant où il ne convient pas.

Il y a deux caractères essentiels de la confiance. Il est en premier lieu évident que, si au cours de notre expérience interne et externe, il ne se présentait à nous aucune épreuve, aucune donnée où nous puissions rencontrer la valeur, l'affirmation de la confiance serait, non seulement démentie, mais même sans contenu. Il est aussi évident, en deuxième lieu, que le propre de la confiance est toujours de se porter au delà des vérifications finies qu'elle a déjà reçues de l'expérience. Tendue entre le passé et l'avenir, la confiance tient du passé les premières preuves de sa valeur ; mais elle s'élanche vers l'avenir avec l'espoir d'en trouver de nouvelles et de plus fortes. - À la première référence de la confiance, c'était évidemment à l'immanence de la valeur qu'il appartenait de donner satisfaction. Si nous ne trouvons dans les

valeurs déterminées, familières ou exceptionnelles, autant de témoignages prouvant la convenance de l'Absolu avec nos efforts spirituels, comment pourrions-nous poursuivre une recherche qui serait condamnée à ne pouvoir rien atteindre ? Mais il en est tout autrement. Partout le passé, s'il est compris dans ce qu'il a eu de noble, a encouragé nos esprits à croire au règne de l'Esprit. Ce sont les succès théoriques et pratiques de la science qui ont suscité, me confiance, poussée jusqu'à l'idolâtrie, dans ses succès ultérieurs, comme ce sont les joies de la vie spirituelle qui lui confirment la primauté de la grâce sur les peines de la vie. Le cours de [237] notre action est ainsi balisé par nos échecs et nos succès et c'est en faisant successivement l'épreuve de ce que nos échecs ont de cuisant et de ce que nos succès ont de décevant que nous rectifions notre conduite et maintenons nos visées suivant l'axe de la valeur absolue.

Mais comment ces vérifications rétrospectives pourraient-elles suffire ? Le passé attend sa valeur de l'avenir puisque c'est à l'avenir à l'utiliser pour le prolonger dans la direction de sa signification. Ce qui existe, c'est l'actualité du présent, et le passé ne s'y présente que dans ses résultats et comme un objet dont il appartient au présent, avec lequel la liberté ne cesse de renâître, de faire la médiation d'un avenir meilleur. Au cas où nous nous y refuserions, il ne serait plus qu'un déchet. Dès lors ce qui importe au savant, s'il a encore une âme de chercheur, ce ne sont pas les vérités connues, c'est la découverte des vérités encore ignorées ; à l'homme d'action, ce ne sont pas les victoires gagnées, c'est la justice et la prospérité à promouvoir ; et par conséquent ce qui constitue comme la pointe suprême de la confiance, c'est la foi dans une garantie de valeur que son universalité mette au cœur des choses pour assurer sa fécondité au travers de l'espace et du temps. Assurément cette garantie ne donne que ce qui vient des choses vers nous et le développement historique de l'humanité ne pourra se faire sans les vertus que les hommes doivent apporter à son actualisation ; mais inversement ces vertus seraient pitoyables et bientôt dérisoires si la connivence de ce qu'il y a de premier dans la réalité ne devait leur être assurée. - Ce qui est premier, mais dépasse définitivement toutes ses manifestations, c'est le Transcendant ; et si le propre de ce Transcendant, c'est être manifesté par les valeurs que l'expérience nous donne, quand il s'intimise et dans la me-

sure où il s'intimise à l'histoire humaine, il faut reconnaître [238] comme la source suprême de la confiance, la transcendance de la Valeur absolue. Que l'on admette que le monde soit absurde, indépendamment des erreurs que la liberté des hommes permet et que leurs passions engendrent, l'humanité, produit de ce monde, doit être absurde, et l'on ne voit pas comment il serait possible de corriger une philosophie du désastre cosmique par un humanisme.

L'opposition de l'immanence et de la transcendance, alternativement et simultanément se niant et s'appelant, se présente ainsi, à l'étage de l'existence intime, comme le rythme même de notre conscience. L'art de vivre tel que la condition humaine nous l'impose, est, pour moitié, la délicatesse à discerner et sonder toutes les valeurs que l'existence nous offre, pour moitié, dans le soin d'alimenter par cette reconnaissance la joie de vivre en servant la valeur avec une assurance et une ardeur plus grandes. Il exclut le tragique parce que le passé nous a donné assez de preuves de la finalité et, plus finement, de la providence, puisque, sans ces faveurs, l'homme n'aurait pu être élevé et s'élever à ce degré de savoir et de responsabilité où il est parvenu ; mais il exclut aussi le quiétisme si l'avenir de la vie humaine ne peut être servi que par notre foi et notre effort. Tantôt nous devons à notre familiarité avec les valeurs empiriques une épreuve de l'instance divine au sein des choses puisque nous constatons qu'elle y apporte la valeur ; tantôt pour que nous évitions de naturaliser ces expériences comme si elles étaient la suite nécessaire des conditions de notre vie, nous sommes invités à nous tourner vers un Au-delà de toutes les valeurs données, qui nous apparaisse comme la source infinie d'autres expériences possibles de la valeur.

Considérons donc pour finir les deux aspects de la relation théandrique en tant qu'elle constitue à cette [239] hauteur la loi ambivalente des rapports de l'homme avec la valeur. Voyons ce que nous donne la confiance en tant qu'elle est possession, en tant qu'elle est vérifiée par l'immanence des valeurs cardinales à notre vie. Puis nous nous demanderons comment la transcendance de la Valeur absolue suscite notre liberté, accroît notre tension, fait de notre humilité notre espérance.

La première des valeurs que l'immanence de la vérité à notre esprit nous fait reconnaître est *l'ordre du monde*. Son principe est la nécessité en tant que loi des constructions de l'esprit, insérée dans une nature qui constitue à la fois la matière première de nos situations, les déterminations de notre corps et de notre caractère, et l'instrument de notre action éventuelle. Cet ordre n'exclut pas l'infini ; il en est le visage, et l'infini l'envahit et le déborde par tout ce que l'esprit mêle aux déterminations de son existence : mais l'ordre assure l'infini contre la perversion qui ferait de lui une puissance indisciplinable. Ainsi Descartes élevait Dieu au-dessus des vérités éternelles, mais en faisant de la vérité une créature divine, il la présentait comme l'expression de la fidélité de Dieu à ses propres volontés et comme la condition de la vérité de la connaissance humaine. Quand nous Comprendons, l'infini où s'alimente notre liberté se rencontre avec l'Infinité divine qui l'illumine par la médiation de la vérité qui nous emplit de son évidence. Par elle nous détournons, sous l'incohérence des apparences, la solidité des raisons. Par là le réalisme est le médiateur d'un idéalisme qui n'est que la forme intellectuelle, relative à la seule valeur de vérité, du spiritualisme de la présence de l'esprit divin à l'esprit humain quand celui-ci sort de l'intelligence dans l'intellection et y trouve la sympathie avec une création abstraite et partielle. Quand nous saisissons comment, dans la vie de l'esprit, son dynamisme se fait structure, [240] nous comprenons comment la valeur se fait être ; et dans la solidité de cet être, fondé sur l'unité de l'ordre des vérités, nous trouvons la sécurité de notre vie. Cette sécurité fait la confiance en l'objet et sur cet objet est fondée notre prospérité ultérieure si du moins nous savons associer au culte et au service de la vérité le dévouement aux autres valeurs. Que nous y manquions, le naturalisme s'empare de nous, notre corps et notre caractère nous entraînent et nous devenons une chose, esclave du mécanisme.

Ainsi plus une détermination est éloignée du centre du sujet où jail- lit l'invitation aux autres valeurs, plus elle tend vers l'indépendance de l'en-soi qui n'est que la limite extrême et fictive de ce mouvement ; mais plus au contraire, comme le conseille un idéalisme synthétique qui détourne de l'abstraction ordinaire à un idéalisme objectif, on monte, par la composition des déterminations primitives avec des déterminations ultérieures, vers l'intimité la plus riche, plus aussi les déterminations

tions se qualifient et se dynamisent. Insensiblement, comme il arrive chaque fois que notre vie s'éprouve et s'échauffe, les déterminations, d'intellectuelles, deviennent émotionnelles ; sans cesser d'être portée par le sujet, puisque, au contraire, elle s'imprègne plus intimement de lui, la détermination pensée devient là détermination sentie : la fréquence du vert devient le vert, la construction additive d'un total devient l'impatience de ce total ; et la satisfaction logique se change dans la joie artistique. Le sujet y perd l'objectivité, mais il y gagne l'intimité. - Dans la relation de l'objet et du sujet comme dans toute autre, il doit y avoir union et distinction : ce qui fait la froideur de la connaissance théorique, c'est que, sur l'axe du rapport qui fait l'intériorité de la connaissance avec son objet, la distinction entre ce qui [241] est vu et le voyant comporte plus de distance, tandis que la 'qualité et l'ardeur pour ainsi dire jaillissent entre les choses et le sujet pour faire prévaloir l'unité de la jouissance sur la dualité de la connaissance. Quand cette ardeur accède à un ordre de qualités où l'harmonie, expression de l'Un, et le charme, suggestion de la vie enveloppant l'Infini, se composent pour former *la beauté*, l'esprit y trouve une expérience purifiée du monde et il ne peut s'empêcher de le ratifier par la joie qu'il en reçoit. Ici plus de protestation ni de revendication contre ce qui est, car la douleur même est transfigurée par l'art et généralement par la beauté qui, au sein même du mal, rappelle que celui-ci est un ingrédient nécessaire de l'expérience, parce qu'il est indispensable à la recherche de la valeur par les hommes, mais qu'elle est toujours destinée à le dépasser. Ainsi la beauté, également capable de présenter à notre admiration, comme le faisait l'art hellénique, la perfection des corps, et, comme le fait l'art chrétien, la spiritualité des âmes, nous donne, dans les conditions tumultueuses de notre vie empirique comme des moments de paradis où l'immanence achève la sécurité d'être dans la joie d'exister. L'intelligibilité s'est complétée dans la sensibilité ; la rétroversion nous a donné les deux valeurs dont elle est susceptible.

Le mot qui convient le mieux pour définir l'attitude du moi dans une épreuve de valeur est celui de réceptivité, car il permet de rassembler ce que le moi y subit de passivité et ce qu'il y met d'activité ; mais, tandis que, dans la rétroversion, la passivité prévaut sur l'activité, comme dans l'attention l'activité sert à se faire passif d'une certaine

façon, dans la proversion au contraire, la réceptivité manifeste la, prévalence inverse. Au plus haut degré le héros, le martyr, le chef, autour d'eux les honnêtes gens, dont la fidélité quotidienne au devoir témoigne à la [242] fois du droit de la valeur morale sur eux et de leur dévouement envers elle, manifestent par leur action l'indispensabilité et l'importance de cette valeur dans l'épanouissement des esprits. On n'agit pas sans joie d'agir ; et il n'y a pas de joie d'agir sans confiance dans la valeur des fins que notre réflexion approuve quand l'inspiration les lui a suggérées ; mais dès que l'homme se sent, par l'action morale, associé au dessein universel de l'Esprit, il y puise cette satisfaction profonde qui l'élève au-dessus des sacrifices en en faisant les moyens du Bien espéré. Le triomphe de la valeur est souvent, dans le monde, tardif et il se fait parfois acheter très cher, car, non seulement Dieu est patient, mais la valeur ne peut devenir nôtre que par ce que nous faisons pour y atteindre. C'est au cours de ce retard qu'il y a mérite à maintenir l'affirmation de la valeur ; mais quand l'écrasement du conquérant résulte de la multiplication croissante de ses ennemis par ses violences, quand le cynique se délite intérieurement en dissolvant les valeurs par leur réduction, à l'objet, quand le succès mal acquis et la punition différée conduisent à l'intempérance et à la chute, la valeur morale prouve l'infailibilité de son empire. Celui qui méprise la morale la force à jouer contre lui.

Si ce qu'il y a de plus intime en nous-même est ce qu'il y a de plus élevé dans l'expérience plénière de l'esprit, la valeur la plus haute est l'amour, valeur propre de l'énergie mentale. Où elle anime un cœur, elle le confond avec la puissance même de la valeur. C'est par là que la religion, fonction de la charité, est la plus précieuse des démarches de l'esprit. Certes l'amour humain n'est pas dispensé de s'éclairer par l'intelligence, de s'affiner par la délicatesse de la sensibilité artistique, de s'armer de courage, mais, quand il s'est élevé à cette perfection où l'on doit penser, comme saint Augustin, qu'il suffit [243] d'aimer, il nous donne, sous les espèces de l'immanence la plus immanenti-sée, la connaissance, sans doute limitée, mais, dans ces limites, absolue de l'énergie sous sa forme la plus spiritualisante. Avant tout être il y a quelque opération, avant toute opération il y a l'énergie essentielle à son jaillissement. Si l'être est la valeur où elle a commencé d'effectuer, l'amour est la valeur où elle commence d'effectuer.

Il faudrait suivre jusque dans le détail la formation des complexes de valeurs qui engendrent les valeurs de l'histoire. On atteindrait ainsi à la singularité infinie des événements partout où ces événements contribuent à la noblesse de l'esprit individuel ou public. Mais si l'on croyait par là circonscrire et définir les valeurs, comme l'on collectionne des gemmes et l'on décrit des fleurs, on glisserait peu à peu à une idolâtrie de l'immanence qui destituerait la valeur de son Infinité essentielle. La vie ne nous le permet pas : une nécessité dialectique à laquelle nul ne peut échapper, si les modes en sont indéfiniment variables, nous fait passer des valeurs positives aux valeurs négatives, de la confiance en tant que possession à la confiance en tant que prière et courage. La valeur négative est un complexe, mêlé de contradiction, où ce qui, est opposé à la valeur, la vilénie, se compose avec ce qui est sans valeur, la vileté. La valeur négative, en tant qu'elle est d'abord négation de la valeur avant d'être valeur de la négation, dément la valeur positive ; mais, en la démentant, elle en approfondit le besoin : le faux nie le vrai, mais en suscite le désir ; le laid appelle, pour s'y résoudre, le beau ; le crime provoque la réaction de la justice ; la haine fait éclater le prix de l'amour. Mais ceci ne se fait pas, si toute actualisation empirique dépend de la liberté et de la conscience individuelle, sans que celle-ci ait passé par l'hésitation, sinon [244] par la détresse ; et au plus profond de toute détresse est le doute, la question si la valeur est plus qu'une illusion.

C'est ainsi au sein de la valeur négative que se fait le choix spirituel. Quand la contradiction des idées fait douter si la vérité est et est accessible, le sujet peut se laisser aller au scepticisme où il objective son impuissance ; ou parier pour la vérité avant de la découvrir. De même c'est au moment où la violence semble triompher et que tous paraissent lui céder que le héros arrête la débandade en entreprenant de lui résister. Le plus haut artiste est celui qui fait jaillir la beauté de ce qui menace de la défigurer et de la corrompre. Enfin qu'est-ce qu'aimer si ce n'est pas aimer contre toutes les raisons de ne pas aimer, aimer contre le deuil, aimer contre la haine, aimer contre la trahison ? C'est alors du tréfonds de la détresse, en l'absence de toutes les preuves actuelles de l'immanence de la valeur au monde, que jaillit, en pensée et en acte, en image ou en sentiment, une prière qui retourne l'âme de l'immanence vers la transcendance.

Mouvement paradoxal, plus paradoxal encore pour une philosophie attachée à la description de la conscience. Si en effet j'allègue le Transcendant, ce que j'allègue est précisément ce que je n'allègue pas, puisque son allégation, si pauvre soit-elle, en est déjà une appréhension, ce qui tire le Transcendant dans l'immanence et l'aliène à lui-même. Le Transcendant est donc par essence ce qui est au delà de toute expression de lui-même, que ce soit un concept ou un nom ou autre chose. Il ne peut donc être qu'un rien à la place duquel la visée par laquelle nous nous tournons vers lui est incapable de mettre quelque chose. Il est ce qui n'est pas nous, le radicalement-autre. Cela pose alors dans toute sa brutalité la question : « Comment ce qui est radicalement autre que nous peut-il avoir quelque importance pour nous ? »

[245]

Cette question eût pu déjà être posée au plan de la logique. Si toute relation est extériorité en même temps qu'intériorité de ses termes, qu'importe à l'un des termes qu'il en existe un autre qui lui soit absolument extérieur ? A cette question une seule réponse est possible, c'est celle qui procède de la négativité de toute détermination. Toute détermination est ce qu'elle est et comme telle elle est positive ; mais enfermée en elle-même par ce qu'elle est, elle exclut ce qu'elle n'est pas, et, comme telle, elle est négative. Comme une tige ses bourgeons, une détermination agrège à son concept un faisceau de manques dont chacun est une valence. - À plus forte raison doit-il en être ainsi d'un existant vivant et libre. Chacun de nous est fait de plus de défauts que de possessions ; quand l'un de ces défauts s'emplit d'énergie il devient un besoin, chaque besoin exige ce qui doit le combler ; mais si notre croissance consiste à la fois à satisfaire nos tendances, mais à en susciter d'autres, le Transcendant émergera nécessairement en nous par son absence, comme ce qui *devra* successivement les satisfaire, si puissantes deviennent-elles ; et l'infinité du Transcendant objectivera pour nous l'indéfinité des efforts par lesquels nous irons de valeur en valeur pour y trouver satisfaction. Bref c'est par son extériorité même que le Transcendant, si du moins nous savons définir notre attitude par rapport à lui, nous affectera. Si la Valeur doit être ce qui nous satisfait, elle doit être aussi ce qui empêche n'importe quelle satisfaction d'être jamais une saturation.

De là dérive le triple prix de la Transcendance pour nous :

Elle est en premier lieu la *condition de notre liberté*. L'immanence de l'Absolu en nous nous détermine par lui. Il nous pousse en avant comme une force qui nous meut. Mais ce qui n'est que par la force qu'il reçoit est une [246] chose ; si la valeur est relation de personne à personne, les choses ne doivent être que des abstraits par rapport à la réalité foncière qui doit être celle d'esprits, et des esprits sont libres ou ne sont pas des esprits. Dès lors il faut qu'à ce qui les jette dans l'existence, à la puissance de l'Absolu qui leur est immanente et les munit d'énergie s'ajoute devant eux une ouverture dans laquelle ils seront libres de se lancer ou non. La transcendance est la condition éternelle de cette ouverture. Il doit y avoir des lacunes de la finalité pour que la finalité ne soit pas une loi, mais une obligation qui nous invite à la parfaire ; il doit y avoir des éclipses de la valeur pour que la valeur soit autre chose qu'une séduction comparable au plaisir. Pour que la valeur soit, il faut certes que la valeur nous concilie le réel ; mais il ne faut pas moins que nous la voulions ; et commencer à la vouloir, c'est opter pour elle quand elle nous manque, en faisant cet acte de foi sur le Transcendant qu'il existe comme une source éternelle de valeur à laquelle on n'arrive pour y puiser qu'après l'avoir cherchée. L'objet suprême, final, de la création divine, ce n'est pas le monde, ce sont les esprits. Au-dessus de la finalité objective, doit être réservée la finalité spirituelle qui est le mouvement libre des hommes vers la valeur, même quand dans la détresse ils sont tentés de croire que la valeur n'est qu'une illusion humaine. On pourrait dire que l'immanence nous commence ; la transcendance nous permet de nous finir puisque, si nous sommes comme êtres naturels, c'est pour exister comme êtres libres.

Condition de notre liberté, la transcendance est par suite *condition de notre tension*. Intensité et tension d'une énergie font deux ; cela est encore vrai de notre énergie mentale. À chaque instant l'immanence de l'énergie universelle à nous-même met une certaine quantité d'énergie à [247] notre disposition et cette énergie s'emploie historiquement en nous propulsant du passé vers l'avenir. De ce point de vue la victoire appartient aux gros bataillons. Cela n'a pas empêché Alexandre de vaincre les Perses parce qu'il faut aussi aux bataillons,

nombreux ou rares, une âme, dont l'essence est la tension de valeur qui ne se porte pas du passé vers l'avenir, mais du vil vers le noble, c'est-à-dire de l'absence du Transcendant vers le Transcendant lui-même. Supprimez la référence à cette tension infinie de valeur où la vie spirituelle puise successivement, vous livrez *ipso facto* l'homme à l'objectivité spatio-temporelle dont il sera esclave. Connaître un objet (c'est déjà tout autre chose) qu'être cet objet. La connaissance n'est possible qu'à raison de la tension qui résulte de la transcendance de la vérité aux vérités. De même pour toutes les valeurs : c'est en réalité la valeur absolue et inconnue qui fait de chaque valeur déterminée quelque chose de plus qu'un événement naturel comme ceux auxquels nous réduirait l'immanentisme.

Enfin si la Transcendance anime notre vie spirituelle, elle est faite pour *en maintenir la pureté*. Nulle part une activité humaine n'est exempte du même danger, qui est l'*Uebersichtum*. Le Transcendant a un autre nom qui est l'Infini et l'infini peut être aussi bien un Infini de destruction que de bienfaisance. Faire descendre la transcendance dans l'histoire à la manière dont on le fait quand on prétend opposer une transcendance horizontale, procédant du passé vers l'avenir, à la seule transcendance qui est la transcendance verticale par la valeur, c'est la confondre avec la volonté de puissance. Mais précisément si la transcendance par l'un de ses aspects nous invite à nous dépasser, l'autre nous rappelle notre inadéquation et même notre hétérogénéité définitive au Réel, à la Valeur absolue, à l'Esprit divin. Ainsi la transcendance compose, [248] une invitation à l'effort avec une leçon d'humilité. Deux composantes, l'une, de stimulation, l'autre, de tempérament, font à notre liberté la matière dynamique sans laquelle elle ne serait qu'un vœu.

Ce qui se fait ainsi, c'est l'étoffe même de notre foi. La relation théandrique en tant qu'elle est, par l'immanence des valeurs déterminées, intériorité de l'Esprit divin et des esprits humains, est l'axe de l'*admiration*. Par l'admiration nous devenons de plus en plus familiers avec les valeurs et nous y trouvons la vérification de notre confiance et la joie de vivre. Encore faut-il que cette admiration n'aboutisse pas à une complaisance envers la nature qui serait une détente comparable à l'hédonisme. La relation théandrique, en tant qu'elle oppose à l'im-

manence l'extériorité de l'Esprit divin par rapport aux esprits humains, leur impose le *respect* comme la contrepartie de l'admiration. Nous respectons ce qui nous déborde, ce dont nous pressentons l'infinité, ce qui, nous rend à l'humilité. La circulation intérieure en nous de l'immanence à la transcendance est donc la circulation entre l'admiration, qui est le ravissement dans ce que nous comprenons, et le respect, qui est la soumission envers ce que nous ne connaissons pas encore et ce que nous ne connaissons jamais que par ses expressions toujours adaptées à nous-mêmes et par suite à notre pauvreté. Admiration et respect se composent dans *l'adoration*. L'adoration est l'âme de la foi : l'admiration y met ce qu'il y faut de possession pour que la transcendance ne soit pas vide, le respect, ce qu'il y faut d'élan pour que l'immanence ne soit pas morte ; mais par le rythme même qui nous fait passer de l'une à l'autre, l'adoration fait notre respiration spirituelle.

[249]

La découverte de Dieu

Chapitre X

Introduction à la description de l'espérance ²

[Retour à la table des matières](#)

Une philosophie en tant qu'elle est une expression pensée et parlée est un corps de déterminations ; mais aucune détermination, puisqu'il s'oppose à tous les spécialistes, n'intéresse le philosophe qu'en référence à l'existence qu'elle contribue à déterminer. Aussi n'y a-t-il jamais eu de philosophie qui n'ait été accompagnée par une confrontation secrète avec l'existence qu'elle tendait à exprimer et à modifier. Quand une philosophie est présentée comme impersonnelle, elle révèle que son auteur cherche à manifester ou à corriger sa subjectivité ou celle d'autrui.

S'il est arrivé que, de notre temps, la philosophie ait souligné sa référence ininterrompue à l'existence, c'est que l'existence elle-même l'en a pressée. La cause en est dans la guerre mondiale et ses suites. Depuis deux siècles la science était fréquemment célébrée comme la condition nécessaire et suffisante de la vertu et du bonheur

² Article inédit, probablement écrit entre 1939 et 1942.

des hommes. L'expérience a révélé crûment son impuissance à empêcher le mésusage des nécessités partielles et rudimentaires [250] mais brutales qu'elle dégage de la nature. En s'appliquant à l'homme, la science le fait objet, mais comme elle ne peut en même temps anéantir la corrélation réelle de l'objet et du sujet, il se trouvera toujours quelque sujet pour se faire le maître de cet objet. En connexion avec l'avancement du savoir, des réformateurs sociaux attendaient du droit qu'il organisât l'activité des individus et des peuples de manière à assurer leur collaboration et à supprimer leurs conflits. Le droit est apparu tour à tour comme le formulaire d'une tyrannie policière dont l'arbitraire lui conférait l'existence ou comme une vanité formelle qui ne pouvait que trahir ceux qui s'y fiaient.

Ces cruelles expériences ne pouvaient que frapper de suspicion la pensée théorique scientifique ou éthique dont l'essence est de fixer ou d'enchaîner les déterminations en manifestant la distance démesurée qui sépare toute connaissance ou tout idéal abstraits, à champ restreint de valeur, et l'infinité qui ne cesse de sourdre au sein de l'esprit et d'en alimenter la liberté. Définitivement supérieur à toutes les analyses qu'il peut opérer en lui-même, il demeure éternellement, même quand il y cède, capable de les transcender. Le sujet abstrait qui fait la science n'est qu'un de ses personnages ; et quand il sort d'une captivité théorique, légitime ou non, il retrouve avec sa liberté le plein air de l'existence.

En repoussant la dictature du théoricien, enfermé dans les déterminations scientifiques ou éthiques, le philosophe s'obligeait à considérer l'indétermination. L'idéal objectif d'un ordre à découvrir ou à instituer, sans se réduire à rien, s'estompait dans l'épreuve de la vie consciente qui n'est que l'exercice de la relation spirituelle entre la détermination et l'indéterminé : c'est par la vertu de cette relation que l'indétermination revêt toutes les nuances [251] dont le retentissement composé de déterminations la teint, et qu'aucune détermination ne peut s'achever au point de se réaliser dans une détermination absolue à la manière d'une chose en soi. Quand elle est sous l'empire de la détermination, la philosophie doit osciller entre l'exigence rationaliste de l'unité et l'exigence empiriste de la multiplicité sans pouvoir s'installer dans aucune. Sous celui de l'indétermination, elle a com-

mencé d'évoluer entre les deux limites dont celle-ci est susceptible, le néant et l'Infini positif qui nient tous deux les déterminations, celui-là en les supprimant ou en les empêchant d'émerger, celui-ci en les transcendant.

En une époque où la conscience humaine se fait si cruellement son propre malheur, il n'est pas surprenant que, de ces deux limites, ce soit la première qui ait tenté l'esprit. L'angoisse que développe éventuellement en un homme le vertige du néant non seulement ronge ce qui est déjà sorti des limbes de la possibilité mais menace la possibilité elle-même. Mais pouvons-nous sans réagir y consentir ? Bien suspectes sont déjà les descriptions de l'angoisse ; elles doivent rester dans la couche superficielle de la conscience esthétisée puisqu'elles seraient insupportables et impossibles à celui, qui les fait et à ses lecteurs si elles approchaient de l'horreur de ce qu'elles doivent décrire. Ce qui y est présenté ce n'est donc pas l'angoisse chez les philosophes mais comme chez Poë quelques frissons qui ne font que la suggérer.

En outre l'angoisse n'est terrible que par la répugnance qu'elle provoque en nous. Celle-ci ne serait pas si violente si l'angoisse n'était repoussée par une exigence inlassable de vie, dont la visée doit l'orienter vers l'autre limite de l'indétermination puisque l'accomplissement de la vie dans une détermination, si pleine soit-elle, ne pourrait être que la mort contre laquelle la vie ne cesse de revendiquer. [252] La source de toute valeur ne peut être que l'Infini positif que son rayonnement même contraint de dénommer la Valeur-une-et-infinie.

Ce n'est pas à la méditation de l'angoisse que la tradition de la philosophie française prédisposait le renouveau métaphysique de notre temps en France. Quand la pensée et la sensibilité pèchent contre l'équilibre et la mesure qui composent d'ordinaire son modèle, c'est le plus souvent par une confiance trop complaisante dans l'avènement du bien. Avant Kierkegaard, Pascal a réagi contre la facilité de certaines méthodes de vie et il n'est pas suspect d'avoir méconnu la menace du tragique ; mais quand il avive le sentiment de la mort, c'est pour réveiller le besoin de la vie éternelle. Biran, une fois passé sa première jeunesse, s'est souvent senti bien faible dans les dépressions de sa coenesthésie. Sa philosophie s'achève néanmoins dans un témoignage pour la possibilité de la vie divine. Le plus confiant des philosophes

français est leur maître : Descartes a réuni dans sa doctrine l'optimisme du fini et celui de l'Infini. À la suite de Descartes, la philosophie française a toujours visé le salut.

Comment pourrions-nous nous le représenter, que signifieraient pour nous le mot par lequel nous le désignons, les concepts que nous lui rapportons, s'il restait entièrement étranger à notre existence ? Il ne peut y avoir de recherche qui ne possède dès son commencement quelque connaissance de ce qu'elle cherche : si elle a pour fin une détermination inconnue, la solution d'un problème, c'est un signe qui en est une prédétermination idéale, le programme ; si elle se propose une épreuve émotionnelle, une anticipation qui la lui fasse pressentir. Ainsi la recherche du salut commence par l'espérance. A sa limite supérieure, le salut serait la confusion définitive de l'âme avec la Valeur souveraine dont la générosité se répand dans [253] les valeurs déterminées. De la valeur absolue doit émaner une valeur, la première valeur, qui en soit l'annonciation initiale et initiante. C'est l'espérance qui est donnée à tous, et à chacun dans le commencement de sa vie même et au début de toutes les entreprises.

Paradoxe valeur : elle nous refuse ce qu'elle nous donne. Au moment où elle nous ravit du pressentiment d'un avenir précieux, au point que ce pressentiment nous comble un moment, emplit notre vie de sa vivacité, comme la valeur qu'elle fait espérer devrait le faire elle-même, elle nous en laisse dénué puisqu'elle ne fait que nous la promettre. C'est la présence d'une absence, l'être d'un non-être, l'avenir dans le présent et en même temps le présent dans l'avenir. Maintenant, que l'espérance s'accomplisse, cette valeur qui semble se substituer à elle en la périssant ne garde son prix que si l'espérance la prolonge à l'infini ; de sorte que celle-ci redevient la première valeur, comme pour persuader qu'elle ne se distingue pas de l'esprit à sa naissance. L'espérance est éternellement la valeur en tant qu'initiante : tandis que l'analyse ramène l'esprit qui s'y livre à ce qui est moins que déterminations ou qualités, obligations ou émotions, l'espérance, s'il s'y confie, le tourne vers ce qu'il n'est pas encore, vers le haut.

I

Il convient de considérer d'abord l'espérance dans sa pureté, quand elle n'est encore l'espérance de rien, qu'aucune détermination n'est venue la localiser, qu'elle demeure l'espérance immaculée qui est comme le fond sur lequel la réflexion va projeter ses attentes, - la continuité existentielle qui dans la tension du présent [254] commence à dégager un avenir enchanteur. Il y a un état d'espérance comme il y a un état de grâce ; il peut émettre des rêves et des projets mais ils le présupposent et même il est d'autant plus délicieux qu'aucune détermination ne vient comme le tacher de ce qu'elle comporte de privation et de négation.

À cette espérance à laquelle nous réservons le nom *d'espérance infinie*, il faut bien assigner comme visée un précieux avenir ; mais ce n'est pas ou guère la déterminer, car l'avenir ne doit pas être confondu avec les futurs dont la prévision ou la délibération peuvent le ponctuer ou le consteller ; et la valeur qui doit l'illuminer ne nous est connue que par son aube. Nous pressentons demain avant de le dater ou de le penser. Il est d'abord l'autre-après-maintenant, connu négativement par rapport au présent et temporel par lui, autre sans être tel autre. Avant d'être intellectualisées par la réflexion qui en fait des catégories, les opérations de l'esprit doivent être des sentiments naissants, puisque l'infinité de l'esprit doit le maintenir au dessus de toutes ses expressions finies. Pour une reconstruction synthétique le temps est indispensable à l'espérance ; au cœur de l'esprit, c'est l'espérance qui est avant le temps, comme une instance que la succession commence à égrener.

En opposition avec l'espérance infinie dont l'indétermination prévaut sur les déterminations au point de n'en faire que des images qui s'effacent aussitôt qu'ébauchées, l'esprit connaît les espoirs qui pour tenir à l'espérance sans laquelle ils ne seraient que des possibles, ni escomptés, ni estimés, n'en diffèrent pas moins par leur détermination qui permet de les définir, de les compter et de les distinguer.

L'espérance est désintéressée ; elle fait se remettre avec candeur et empressement à la destinée parce qu'elle ne [255] permet pas de douter que cette destinée ne soit bonne. Elle tend les bras à l'avenir, est illuminée par le soleil levant. Elle n'a pas besoin de l'analyse ni de la volonté ; elle s'étale sur l'existence comme une émotion qui lui laisse son indivision et par là elle y manifeste l'indivisibilité de la valeur absolue. - Au contraire un espoir, les espoirs, se formulent, se pèsent. Dans l'éventail des déterminations ils ont plus de consistance que les idéaux dont nous pouvons admettre ou du moins présumer qu'ils soient impossibles à réaliser ; mais ils en, ont moins que les perceptions. Les espoirs les plus probables n'exigent guère que la préparation qu'il faut pour les utiliser au mieux à leur avènement, ce sont des attentes ; les plus aléatoires sont des chances dont nous ne pouvons prévoir l'utilisation qu'en nous excusant par un sourire. Attentes ou chances se pensent, elles peuvent même se mesurer : le commerçant qui prépare une échéance attend une rentrée de tel montant, le joueur peut connaître l'espérance mathématique de son gain éventuel et sa grandeur.

Comme en vertu de la relation entre les déterminations et l'indéterminé, il n'y a pas d'espérance qui ne commence à se monnayer en espoirs, il ne peut y avoir d'espoirs qui ne présupposent l'espérance infinie. L'antériorité éternelle de l'espérance par rapport à tout espoir s'avère dans l'épreuve irrécusable au cours de laquelle nous reconnaissons que tout espoir s'anéantit dès qu'il prétend capter l'espérance au lieu d'en recevoir son prestige. Imaginons l'espoir le plus magnifique que nous puissions concevoir, un bien suprême qui ne serait pas infini, mais supposons en même temps que l'acquisition de ce joyau doive accomplir notre vie et lui ôter l'espérance, ce fruit délicieux deviendrait par cette supposition même un poison mortel. Dans la conscience tout espoir est une détermination transmédiate qui sert comme de pont entre l'espérance qui [256] nous tourne vers elle et la valeur qui déjà resplendit à travers elle comme une espérance moins étroite.

La relation entre l'espérance infinie et un espoir est son *prestige*. La qualité est la commune mesure entre les déterminations dès qu'elles sont devenues assez solides et assez précises pour servir d'objets repérables et maniables ; mais elle résulte d'une comparaison qui, si

elle exprime l'esprit qui compare, établit une mesure dans laquelle il abdique. À sa relativité s'oppose l'absolu des préférences dont chacune enveloppe le respect d'un prestige. Si une signature est plus que de l'encre sur du papier, c'est qu'elle nous paraît manifester l'intimité d'un moi qui cherche par dessus tout à y être fidèle et le prestige que nous lui reconnaissons ne fait que localiser l'espérance que nous accordons à celui qui en est digne. La vérité d'une affirmation est son prestige : nous espérons en nous fondant sur elle pour agir, et une démonstration n'est qu'un transfert de prestige. Un ordre juridique définit une structure sociale : si tout prestige lui manque, il s'effondre, car il n'y a plus personne pour lui conférer l'existence en espérant en lui. De rien nous n'estimons rien que son prestige. Il est puissant et fragile comme la valeur.

C'est avec l'espoir que nous apprenons la déception, puis le souci qui appréhende la déception : à une détermination l'existence peut être refusée ou accordée. Si l'espérance infinie doit en se donnant à nous subir l'effet de notre limitation c'est en tant qu'elle peut, sinon nous abandonner entièrement, puisqu'elle est consubstantielle à notre vie, du moins réduire l'énergie qu'elle nous confère, à la manière dont une rivière se réduit en été à un filet d'eau ou au contraire nous inonde de sa puissance et de son charme. Si l'espérance ne vaut qu'à raison de sa relation avec ce qui ne dépend pas de nous, ces [257] oscillations manifesteront le don ou le refus d'une grâce ; mais dans la mesure où toute grâce répond à notre mérite, elles sanctionneront aussi l'art de notre pensée, que la métaphysique a pour mission de guider.

II

L'ambiguïté de l'espérance exprime l'ambiguïté même de l'esprit. L'esprit ne peut être un phénomène à la merci d'on ne sait quoi dont il ne serait qu'une dépendance accessoire, puisque, suivant cette hypothèse, tout ce qu'il estime à titre de vérité et généralement de valeur deviendrait illusoire avec lui. L'espérance suffit à nous dissuader de croire à cette hypothèse ; car celui qui la défend par jeu la nie dès que sa vie devient sérieuse. On ne peut d'autre part réduire l'esprit à

quelque moi fini que ce soit, puisque celui-ci se sait débordé négativement par un non-moi qui lui est souvent hostile, positivement par la valeur qu'il n'aurait pas à chercher s'il en était l'auteur ; de sorte que l'espérance ne nous ferait pas sentir le défaut de ce qu'elle fait espérer. Enfin on ne peut exiler la spiritualité dans un Esprit infini qui nous serait entièrement inassimilable puisqu'il faut comprendre aussi la conscience en nous, que l'espérance fait déjà participer de ce qu'elle promet.

Ces négations convergent vers une seule issue qui reçoit de cette unicité la valeur d'une nécessité existentielle. Elle conduit à entendre l'esprit comme l'unité vivante, heuristique, en action, d'une relation qui, contaminant et opposant intériorité et extériorité à la fois sépare et unit l'Esprit, en tant qu'unité intégrée et infinité généreuse à la multiplicité des expressions émanées de lui-même, [258] - les esprits bornés. Celui-là est immanent à chacun de ceux-ci, mais seulement jusqu'à un certain point ; et il les déborde tous par sa transcendance dont les valeurs sont des rayons échappés. Où la valeur nous inspire, nous nous rejoignons entre nous et en Dieu ; nous restons au contraire extérieurs les uns aux autres à proportion de notre ignorance et de notre insensibilité, de nos mauvaises actions et de nos impuissances à aimer.

Quiconque se refuse à croire que le salut métaphysique doit être le monopole des doctes trouve dans l'expérience commune ce qui, avant toute analyse, apprend à tous ce qu'ils doivent savoir pour pouvoir vivre et bien vivre. La première de nos maîtresses en métaphysique est l'espérance ; et son, ambiguïté nous apprend immédiatement que l'esprit est bifide : métaphysique en tant qu'elle affirme sur l'inconnu, nous garantit sa valeur, nous promet sa grâce, déjà dans une inspiration vivifiante nous en fait sentir l'efficacité, elle est psychologique en tant qu'elle nous fait sentir qu'en nous laissant à nous-même elle nous livrerait au dénuement, puisqu'elle n'est que l'espérance. Le canevas dialectique de ce drame consiste en ce que l'espérance, qui est déjà une possession de l'Esprit absolu par le sujet en tant que sa valeur y prévaut sur notre subjectivité, se renverse en séparation dès que le parfum que la valeur nous y fait respirer s'évapore et que nous n'attribuons plus l'espérance qu'à nous-même comme une flatterie que

nous nous ferions. Serait-il vrai que notre espérance ne fera que s'épanouir, que nous recevrons l'espérance de l'espérance à l'infini, notre condition serait édénique ; nous faisons-nous bon gré mal gré les ennemis de nous-mêmes en professant que l'espérance comme toutes les émotions n'est rien de plus qu'une nuance de notre coenesthésie, un mirage de notre cœur, une illusion totale, l'espérance devient un fantôme [259] devant lequel nous n'avons qu'à désespérer : notre condition est devenue tragique.

Dans l'intervalle de ces extrémités, l'espérance nous fait passer de la confiance dans les choses et l'avenir au sentiment de notre existence propre. Nul n'espère en soi, sinon dans la mesure où l'on ne dépend pas de soi, comme il arrive quand on espère en sa propre persévérance en sachant qu'elle peut faiblir. La prière est l'issue de l'espérance quand la conscience qui prie joint à la confiance dans la probité métaphysique de l'espérance, le sentiment aigu de sa propre faiblesse. C'est donc qu'il y a dans l'espérance une prétention à l'absolu et qu'il nous la faut tenir pour un gage, puisque l'espérance se vérifie dans la joie qu'elle donne et la vie qu'elle inspire. L'espérance est la source et l'étoffe de toutes les immédiations métaphysiques, l'inspiration même de notre esprit avant toutes les inspirations dans l'esprit, le germe de toutes les autres, celles qui donneront à l'invention la solution des problèmes de la connaissance et de l'action, celles qui infuseront à la sensibilité les joies de la beauté et de l'amour.

C'est bien à l'espérance qu'il convient d'attacher cette essence de révélation et non à l'espoir qui dessèche déjà l'espérance en nous faisant connaître l'espéré. Héraclite a dit : « Si l'on n'espère pas on ne rencontrera pas l'inespéré qui est impénétrable et inaccessible. » C'était reconnaître que l'espoir est dû à une corruption de l'espérance par la détermination. L'espérance nous anime parce qu'elle met le centre de gravité de notre action en dehors de nous-même et ne cessera de l'y mettre. Quand donc nous nous fions à elle, c'est que nous subordonnons la confiance en ce que nous sommes et avons, encore spéculative, la foi dans un mystère aimable à qui transcende ce dont nous pouvions énoncer l'espoir, en nous donnant [260] davantage, autre chose et mieux. Quand un espoir est démenti, il reste à celui qui a l'espé-

rance, de penser que ce qui est advenu peut valoir mieux que ce qu'il escomptait, - peut-être l'obligation du courage.

Il se trouve en même temps que l'espérance qui nous transporte hors de nous-même est notre espérance. Cela se voit. Le mélancolique a les mouvements lents, les traits tirés ; il est abattu. Celui que l'espérance anime est allègre ; il forme des projets, son espérance métamorphose son énergie mentale en énergie spirituelle ; mais c'est du corps et de ses ressources énergétiques qu'une mobilisation faiblement accélérée libère cette énergie mentale. Par l'effet du corps l'espérance d'infinie devient indéfinie : sa visée de la valeur se dégrade dans la valeur de l'avenir, bientôt de l'avenir propre à celui qui espère ; jusqu'à ce que sa réflexion d'homme encerclé d'obstacles lui fasse débiter son espérance en espoirs. Il y aurait à faire la psychologie de l'espérance suivant la diversité des caractères qu'elle oriente vers la valeur ; mais, comme toute psychologie, celle-ci ne saisirait que des déterminations conditionnant, balisant, accomplissant l'espérance ; et celle-ci, comme l'âme vivante de cette machinerie n'y serait plus. Le savoir théorique est « hypothético-déductif », mais cela ne suffit à rien de réel.

Ce qui vient d'être dit des deux aspects, opposés mais solidaires, de l'espérance, métaphysique et psychologique, se résume dans la désignation qui la présente comme « la connaissance de la valeur ». Elle la fait connaître et toute espérance qualifiée est déjà teinte de la valeur qu'elle promet : l'espérance de la joie est une joie ; comme le rêve d'une aventure, une aventure. La lumière sensible commence dans la distinction intellectuelle, la lumière spirituelle dans la lumière visuelle. Cette consubstantion qui ne suppose aucune substance est justement la [261] condition pour que l'espérance soit une connaissance. Mais il n'est pas moins essentiel à une connaissance d'être moins et autre que ce qu'elle cherche et réussit quoique imparfaitement déjà à connaître. Quand ce que la connaissance vise adviendra, la connaissance s'évanouira, car elle ne reste connaissance qu'aussi longtemps qu'elle est encore en quelque mesure extérieure, perception par rapport à ce qu'elle commence déjà à pénétrer et engendrer. Ainsi l'espérance, si nous savons ne pas l'effaroucher, est appelée à se perdre dans un es-

sor où quelque inspiration confondra un moment l'Esprit absolu et le nôtre.

III

Des deux aspects de l'espérance qui viennent d'être reconnus, sa parenté métaphysique avec la valeur, sa solidarité avec le moi, considérons d'abord le premier. On ne sera pas surpris que nous traitions comme une révélation un mode exceptionnel de l'existence. Si l'intellectualisme a pu faire de la nécessité rationnelle le fondement du savoir et de l'action technique, c'est que l'intelligence trouve à l'origine d'elle-même l'espérance qui relie l'actualité de la valeur qui l'inspire à l'éventualité de la valeur qui la sanctionnera. L'unité objective qui médiate l'intériorité relative de deux déterminations pour en faire une loi serait inconcevable à l'esprit, si lui-même n'éprouvait en lui-même cette continuité émotionnelle qui non seulement relie les épreuves successives de la vie mais anticipe au cours de chacune d'elles sur les suivantes par l'espérance. La pensée abstraite est moins que la pensée plénière à laquelle elle contribue en y étant comprise, et ce n'est pas être anti-intellectualiste que de vouloir confondre [262] l'intelligence avec l'activité entière de l'esprit. Si le rapport entre deux notions ne peut être réel que par leur distinction qui empêche leur réduction à l'un pur, la transition de l'un à l'autre exige et exigera toujours quelque saut de J'esprit qui au départ présuppose l'espérance. La science distille par la méthode expérimentale l'espérance en attentes, la morale en idéaux ou devoirs déterminés. Cette double localisation, si l'espérance était vaine, serait illégitime. Les attentes seront déçues, les idéaux seront irréalisables si la science et la morale ont erré ; mais ces insuccès n'atteindront pas la valeur de l'espérance indéterminée que présuppose leur conception même. Aucune opération définie n'est que la restriction d'une opération existentielle où l'esprit est plus opérant qu'opéré. Aucun fondement abstrait, aucun principe ne peut être qu'un intermédiaire entre la valeur dont la systématisation est une expression et l'espérance identique à elle mais la réduisant pour

nous. L'intelligible est dans le matériel, le matériel dans le vivant, le vivant dans le spirituel qui porte tout mais naît dans l'espérance.

La vie en effet n'a pas attendu la codification scientifique et éthique des rapports abstraits pour prendre son essor. Le primitif ne se périmé pas, car il manifeste l'éternité du dynamisme spirituel. *L'homo sapiens* ne peut se substituer à *l'homo* dont il ne fait que ramifier les tendances. Dans ce qui est primitif, ce qui est le plus primitif est l'espérance qui exprime ingénument cette familiarité immédiate de la sensibilité humaine avec le dynamisme de l'expérience entière. Pour que l'angoisse apparaisse, il faudra que des dialectiques malheureuses aient comme vidé le moi des contenus et de l'énergie que l'univers lui prête, qu'il se soit expulsé de la réalité en l'expulsant de lui-même. La tranquillité de maître avec laquelle l'animal et l'enfant s'installent dans J'existence, et la tournent à [263] leurs fins manifeste l'antériorité de l'espérance sur l'angoisse, et sa valeur. Si l'espérance ne valait rien, l'humanité n'eût pu même s'élever au niveau où la géométrie a commencé de s'esquisser.

C'est ce dont nous persuade l'épreuve de l'espérance même en son premier jet. Toutes les médiations ensemble ne feraient pas une seule vérité si quelque aperception ne nous convainquait de la valeur de certaines évidences, et la déduction même s'effondrerait si elle ne baignait dans une immédiation au cours de laquelle la valeur de vérité se donne à nous et nous à elle. La critique contribuera au déplacement de l'évidence de valeur, mais elle ne dispense pas d'y recourir. Le droit de l'espérance à notre estime ne se distingue donc pas de la toute puissance de persuasion avec laquelle elle ravit notre assentiment quand elle est dans la fleur de son adolescence. La souffrance et la joie sont où elles nous arrachent l'aveu de leur insistance en nous. Si l'espérance dore l'avenir et éveille notre énergie, elle révèle irrécusablement la valeur et la transcendance de la valeur à nous-même. Comme la valeur absolue, dont elle ne se distingue pas durant tout ce temps, elle nous suffit ; et même ce qu'elle nous fait espérer ne nous apparaît plus que comme un surcroît presque superflu de l'espérance elle-même.

On ne l'éprouve nulle part avec plus de vivacité que dans les conjonctures où elle se substitue brusquement à son défaut. Représentons-nous au seuil du désespoir, dans la situation la plus sombre et

la plus solidement fermée, - bloqué et reclus par elle ! Faute de possibilité la conscience s'y asphyxie, le, découragement délite nos forces. Mais voici que tout à coup une fissure s'ouvre dans ce blocus et l'espérance ressuscite en nous. Ce n'est pas une issue qui s'élanche devant notre regard, c'est l'issue, car il n'y a pas de sauvetage qui n'enveloppe à l'infini la promesse [264] du salut. Un instant s'est passé : nous avons recouvré l'imagination et la foi, une mobilisation accélère l'actualisation de notre énergie, le taux de notre tension s'est accru. Nous renaissions à la poésie.

La manière dont elle se donne et se refuse à nous illustre encore la transcendance de la Valeur. Il ne sert à rien de la commander et ce n'est pas assez de la décider pour qu'elle nous soulève de la détresse. Celle-ci ne se distingue du néant que par ce qu'il y traîne d'espérance alanguie et anémiée ; et quand l'espérance est à l'étiage, nous n'avons rien de mieux qu'à consentir à ce qui nous en reste pour patienter jusqu'à son réveil, et peut-être prendre conscience des maladresses par lesquelles nous l'avons repoussée. Ce ne sont pas les bataillons qui remportent la victoire, c'est l'espérance des bataillons ; car où l'espérance n'alimente plus le courage, les armes les plus perfectionnées tombent des mains des combattants ; et même le courage du désespoir suppose soit l'espérance dans un Inconnu propice qui fera sentir sa souveraineté par un miracle, soit celle de rendre un dernier culte à une Valeur dont on ne peut plus autrement favoriser l'invasion dans le monde.

Révélant sa transcendance par notre impuissance à la forcer comme à nous passer d'elle, elle se manifeste encore par la manière dont elle se volatilise. Les plus précieuses expériences de notre vie doivent s'user, comme le veut la condition de la conscience finie. Que la valeur nous inspire, nous perdons par elle le sentiment de la succession et le temps s'y fait vie éternelle. Mais si nous ne pensons pas que nous en sortirons, il est vrai que cela se produira, et que peut-être nous calomnierons rétrospectivement la valeur dont nous éprouvons maintenant la grâce. Cette usure de toutes les valeurs ou plutôt de toutes les épreuves que nous en pouvons faire manifeste l'usure de l'espérance. [265] Celle-ci se fane au moment où son infinité se dérobe à notre appréhension émotionnelle. L'auréole du saint se dissipe : ce n'est plus qu'un

homme ; le prestige du symbole s'évanouit, ce n'est plus qu'une chose. L'ouverture s'est refermée ; et l'espérance, composante de toute valeur, en ce que toute valeur témoigne de l'infinité de sa source et recommence sans cesse avec elle, l'a laissé, en s'évaporant, se dessécher dans une détermination comme dans une fleur fanée.

IV

Supposons maintenant suspendue cette révélation, tranchons ce lien spirituel que nous expérimentons dans l'espérance de cela seul que nous nous fions à elle ; il ne nous reste plus que son fantôme. Dès que l'espérance ne nous apparaît plus que comme psychologique, comme une émotion qui exprime celui qui l'éprouve mais lui seul, ce ne peut plus être, aussi bien que n'importe quelle valeur, qu'une illusion. Commencer à s'interroger sur la valeur de l'espérance, c'est déjà ne plus espérer ; et c'est se retrouver dans la misère du moi qui se pense séparé. En s'enfuyant, l'espérance emporte avec elle notre joie, qu'elle inspirait, notre confiance qu'elle orientait, notre liberté même qu'elle suscitait, la substance même de notre âme. Il n'y a pas de preuve plus décisive de la valeur de la métaphysique que la confession tragique par laquelle le moi des psychologues qui le réduisent à la condition d'épiphénomène avoue son néant.

Ce n'est pourtant pas à cette limite que nous nous placerons. C'est une dialectique de tête dont le tort est de remplacer la menace de l'angoisse par l'angoisse. Elle résulte de ce que toute pensée objective remplace une [266] épreuve composite par un concept qui en fixe une limite. Nous pouvons nous approcher du désespoir absolu, en pressentir l'imminence ; nous n'éprouvons jamais qu'un quasi-désespoir où l'idée pure du désespoir est contestée par le désir d'y échapper. Le moi conçoit la mort, mais en la concevant il saisit l'actualité de sa vie ; il peut s'imaginer absent de l'univers mais c'est en y étant présent, de sorte que la représentation de la mort se réduit à un dualisme qui n'est qu'ébauche.

Ainsi, au sein de tout ce que nous pouvons désigner comme désespoir, l'espérance continue de sourdre. Guetter est cette situation

dans laquelle le sentiment d'être abandonné envahit le moi qui y répond par une attention sans possibilité de s'élancer mais en espérant l'occasion. Par ce renversement la proversion, par laquelle nous nous portons d'ordinaire et parfois nous nous précipitons vers l'avenir pour le déterminer et y accroître notre énergie, se substitue à la rétroversion qui ne considère plus que l'état de choses qui lui est donné. Ce qui était vie devient objet ; l'espérance devient la matière d'une intuition dont l'essence spéculative refroidit son essor de tout à l'heure. Ou il n'y avait qu'un esprit en train de vivre s'opposent un spectacle et un spectateur jusqu'à ce que le renouveau de l'espérance mêle à nouveau l'objet et le sujet dans l'élan vers l'avenir.

Tant que le dédoublement durera, l'aspect par lequel l'espérance n'est qu'une connaissance masquera celui par lequel elle est la valeur jaillissant en nous. Par l'effet de ce refroidissement l'espérance subira deux dégradations corrélatives, l'une de l'esprit vers l'objet, l'autre de l'esprit vers le sujet.

Le résultat de la première sera la nécessité rationnelle. A mesure qu'elle cesse d'être l'âme vivante et non circonscrite de l'esprit, l'espérance doit se localiser et se [267] déterminer en se faisant vécue puis pensée. À sa place se dépose son essence qui est, dans une détermination, d'en promettre une autre, - dans un terme, d'annoncer sa relativité, - de convertir les jugements d'attribution en jugements de relation. C'est dans cette essence qu'elle trouve sa raison et le théoricien prétendra la fonder en montant de cette essence à son existence spirituelle. On démontrera au moyen de la nécessité qu'il est raisonnable d'espérer ; mais comme cette démonstration serait vide de contenu pour un esprit qui n'éprouverait pas déjà quelque espérance, reconnaissant ainsi que cette espérance est trop faible ! La raison qui est jugée la fonder ne peut être qu'une médiation intellectuelle par laquelle le moi détendu essaie de retrouver sa tension. S'il n'y parvient pas, la nécessité devenue nature n'est plus que la direction d'une routine, une espérance morte en captivité.

Du côté du sujet advient une modification corrélative. Tant que l'espérance est allègre et joyeuse, nous nous portons vers la valeur dont la visée reçoit de son inspiration l'énergie suffisante ; elle se grossit immédiatement en foi et la foi redonde en actes bienfaisants,

en charités. Dès au contraire qu'elle s'anémie, notre liberté cède la place à l'idée de notre liberté qui est une médiation intellectuelle par laquelle le moi cherche à repasser d'une phase de sa conscience où l'espérance n'est que la connaissance de la valeur, à la valeur elle-même ; à redevenir de sujet esprit, maître des objets, et servi par une énergie désormais suffisante pour surmonter ce qui l'arrêtait.

Il est impossible en effet de comprendre suffisamment aucune décision par l'objectivité seule. La fait-on intervenir comme condition suffisante, on n'a plus de moyen de discerner entre un événement naturel et une volition consciente. La cristallise-t-on en motifs qui détermineraient l'action, on ne ferait qu'user d'un détour pour revenir [268] à la notion antérieure. Quand en fait nous nous expliquons une de nos actions en train de se faire, l'enchaînement des motifs déterminés est toujours fini. Je vais à une gare pour prendre un train, je prends un train pour me rendre dans une ville où je trouverai un ami. Mais pourquoi chercher cet ami ? Il y a toujours un dernier motif et il semble que cette suite nécessaire devient arbitraire par l'arbitraire de ce dernier motif. C'est ici que l'indétermination prévaut sur la détermination. Tous les motifs de nos décisions sont subordonnés à la représentation non énoncée que le dernier motif médiatisera un avenir précieux mais non encore converti en futurs pensables. Cette conviction non énoncée est justement l'espérance. Elle ne peut s'expliquer comme un produit nécessaire de détermination ; elle se réfère à ce qui est au delà ; elle n'est pas propre aux tendances car elle prononce sur la valeur des satisfactions que celles-ci poursuivent. L'espérance n'est donc ni une condition ni une spontanéité ; et quand elle s'ajoute, pour la spiritualiser, à l'énergie matérielle qui permet à la liberté d'agir, l'espérance manifeste une inspiration par laquelle le moi emprunte non à une nature mais à l'Esprit absolu qui est la seule source d'où la liberté peut émaner.

L'acte du je éternel, qui en nous se fait moi situé, vise, en agissant sous l'inspiration de l'espérance sur une détermination de l'objectivité spatio-temporelle, une autre inspiration qui est celle de la valeur même qu'elle nous fait espérer. Notre liberté ne doit être ni nécessaire ni irrationnelle. Elle manifeste par son initiation l'espérance, et par son efficacité une valeur, qui l'une et l'autre sont transrationnelles. Il

faut que la valeur soit au-dessus de l'être et du non-être pour que la liberté ne soit pas un mot vide. En fait nos actes ne nous intéressent jamais en eux-mêmes ; les déterminations qui constituent leur structure [269] ne peuvent être que des médiations. Celui qui tourne un commutateur électrique désire se faire une conscience plus lumineuse et plus active ; celui qui ouvre une porte commence une aventure. Le vouloir ne se veut pas ; il sert une exigence qui va au delà de lui. La science pense sur la conscience comme un typographe d'un livre ; elle fait des déterminations et de leurs rapports déterminés la matière du réel. Mais comme le livre, la nature ne vaut que comme un réseau au travers duquel nous cherchons la valeur spirituelle, aussi irréaliste que le néant mais s'opposant à lui comme ce qui est l'origine de tout à ce qui en est la suppression.

En s'intercalant entre l'espérance et la valeur que celle-ci fait espérer, la liberté du moi par ce qu'elle a de spirituel s'identifie à la liberté de l'Esprit universel en ce qu'elle le détermine, le localise mais le restreint. Par le premier aspect de) l'espérance, elle est une grâce ; par le deuxième elle est un mérite. Ce mérite n'en fait pas la spiritualité ; mais dans la mesure où cela dépend de nous, il en gêne ou favorise l'inception en nous. C'est par là que l'espérance et à sa suite toute autre valeur est nôtre, à peu près comme un usufruitier fait sienne, en recevant les revenus, l'éternité d'un avoir dont ni l'être ni la nature ne dépendent de lui.

V

L'espérance même comme espérance infinie doit être inadéquate à la valeur originale et plénière, puisque ce qui est vrai de toute valeur discernable doit l'être évidemment de celle dont la spécificité consiste en ce qu'elle promet les autres et leur source commune. En son originalité la valeur, vocation de l'Esprit, doit être à la fois [270] une et infinie, afin que d'une part l'unité spirituelle, animée par l'infinité ne se réduise pas à l'unité accomplie et enchaînée d'une nature, et d'autre part que l'infinité ne soit pas l'indétermination irrationnelle jusqu'à l'anéantissement, mais la générosité d'un être qui ne cesse, au

lieu de se déchirer et de se défier, de chercher l'harmonie de toutes ces opérations qui dérivent de lui.

De ces deux faces de la valeur, c'est l'infinité que l'espérance invoque ; mais de même que l'infinité serait indiscernable du néant, s'il n'en émanait rien de fini, l'espérance qui ne serait qu'une aspiration incapable de rien s'approprier ne nous vaudrait que la torture de Tantale, et ne se distinguerait pas de la désespérance. Aussi l'unité spirituelle doit-elle soutenir des unités objectives, des déterminations qui, en tant qu'elles manifestent la valeur, sont des biens, c'est-à-dire des choses capables de donner des fruits. Elles s'offrent à notre appropriation ; et la certitude que nous obtenons par la possession de ces êtres et de ces biens est la valeur antithétique de l'espérance. Si la certitude était seule et parfaite, complète et excluant tout aléa, elle mortifierait l'esprit dans le système ; mais si elle manquait, l'espérance déboucherait sans trêve sur le vide. En se tempérant à chaque instant, elles se composent dans la foi qui est le mixte d'un savoir et d'une confiance, notre puissance la plus spirituelle, qui unit la joie de comprendre ce qui est et de s'en réjouir, et celle d'y ajouter.

C'est par cet aspect de partialité qui la tourne vers la valeur en tant qu'infinie mais la détourne de la valeur en tant qu'elle demeure une seule et même opération éternelle, que l'espérance ressemble à la généralité des rapports pensés. De même que ceux-ci, si concrets soient-ils, ne sont que des conditions objectives de possibilité que leur pauvreté rend misérablement inadéquates à ce que l'esprit en tirera, de même l'espérance, pour intime [271] qu'elle soit au sujet, n'exprime celui-ci que dans sa vie rudimentaire, indifférenciée, telle qu'elle se retrouve en toute conscience. L'amour contiendra l'espérance car si l'on ne peut aimer, dans la rigueur du terme, que des personnes, tout amour qui se portera vers l'aimé y escomptera une profondeur inépuisable et intarissable dont précisément l'espérance est la seule connaissance possible. Mais l'amour ne reste pas général ; il vise, que d'ailleurs il soit l'amour de soi, d'autrui ou de Dieu, un lui que sa singularité existentielle distingue de toute autre, une ipséité insubstituable à d'autres. Inférieure à l'amour, l'espérance ne peut dépasser une indétermination germinative, qui lui permettra d'être comme le fond indifférencié d'une union des âmes, comme il arrive dans les enthousiasmes.

siasmes collectifs orientés vers l'action, mais n'y suffira pas, à moins que précisément ils n'avortent en se contentant de l'espérance.

Malgré cette partialité pour l'infinité, c'est bien la valeur que vise l'espérance puisqu'elle attend de l'infini ce que sa positivité engendrera. Comme telle l'espérance cherche à s'élever par transcension au-dessus de l'opposition du passé et de l'avenir. Elle attend de la valeur qu'elle féconde le passé par l'avenir et l'avenir par le passé. Pour rappeler ici une belle expression de Soloviev, elle assure « l'avenir des ancêtres », mais en même temps dans les enfants qui naissent elle montre leur postérité. Où l'histoire se fait épanouissement, l'espérance associe dans les âmes le culte de ce qu'il y a eu de meilleur dans le passé à la recherche de ce qu'il peut y avoir de meilleur dans l'avenir. Elle empêche le déterminé de se durcir mais le fait germer, comme elle empêche l'indétermination de se résoudre en néant en invitant à en servir la valeur. Notre vie ne va pas de l'avant à l'après sinon en tant qu'on le pense théoriquement comme [272] une succession de déterminations ou comme un courant continu, elle vise à monter du pire au mieux par une assimilation croissante de l'éternité vivante.

C'est donc par un premier effet d'une humanisation qui la dégrade si on en rapporte les résultats à l'infinité de son origine mais l'actualise pour nous si l'on considère qu'elle féconde l'expérience humaine, que l'espérance tombe de la dévotion envers la valeur souveraine, indépendamment de toute considération de temps, en anticipation exclusive de l'avenir. L'esprit doit toujours compenser la méditation du passé dont la mémoire est à la fois le rappel, l'adaptation et la correction, par la préméditation de l'avenir dont l'idéal déterminé médiatise la réalisation. C'est la mémoire qui en ramenant vers la nature, œuvre du passé, leste l'activité humaine : elle est la pesanteur indispensable à la force ascensionnelle et empêche l'espérance d'être une détente dans le vide, de devenir la tentatrice que nous suggère des fictions utopiques. Que l'empiricité soit discréditée, l'espérance devient l'énergie d'un élan sans critique vers l'avenir et la passion de la nouveauté se substitue à la sagesse. L'analyse débite l'existence en abstraction où elle se perd ; l'espérance, quand elle n'est plus que l'espérance de l'avenir, la dissipe en rêves qui en gaspillent l'énergie, car si théoriquement notre action vérifie toujours les lois de la thermody-

namique, celle-ci laisse en dehors d'elle la considération de la valeur de la manière dont cette vérification s'opère.

Un pas de plus se fait vers la détermination en tant que l'espérance de l'avenir se nuance. L'espérance est à son principe la spiritualité de l'opération qui constitue éternellement l'Esprit et nous-même en tant qu'il se fragmente relativement en nous. C'est la valeur de l'opération opérante. Elle ne peut rester dans son indivision à cause des obstacles qui en nous par force, en Dieu [273] par nos maladrotes, la font échouer. La médiation lui devient nécessaire pour les surmonter et autant il y a de formes principales de la médiation, de fonctions de la détermination, autant d'opérations transcendantes diffracteront l'opération éternelle et nuanceront l'espérance.

En tant qu'elle anime la recherche des vérités inconnues, l'espérance se fait déjà curiosité. Le curieux est celui qui à l'inverse du professeur s'intéresse moins au savoir établi qu'à ce que nous ne savons pas. Impatient de nouveauté, sa préoccupation doit glisser de la généralité à la particularité, et ce qu'il cherche c'est plus le pittoresque que l'objectif. Le savant exige l'éternel par la systématisation qui le ramène des faits aux lois et des lois aux principes mais ce n'est que l'éternité abstraite, à la limite, l'universalité de l'un objectif qui sert de pivot aux mouvements intellectuels de l'esprit ; c'est cette insuffisance du formalisme que ressent le curieux ; mais il se livre à l'autre insuffisance qui est celle de l'espérance pour l'espérance ; car dès qu'un savoir se consolide et s'organise, il la fuit.

L'espérance risque de la même manière d'affadir l'art dans la conscience de l'amateur. Le « goût » est au sens plein le tact de valeur comme il s'exerce dans l'art ; mais que la conscience se superficialise et s'esthétise, il s'éténue lui-même pour devenir ce « goût » de l'amateur qui requerra les émotions faciles plutôt que les émotions profondes, aimera mieux être secoué que conquis, déserte la simplicité puissante et sobre des plus grands artistes pour le raffinement des petits maîtres. La recherche sans contrepoids de la « disponibilité mentale » doit finir par déviriliser l'art comme la vie. La jouissance y remplace la joie.

De même l'espérance sous l'effort doit insensiblement dégrader l'action du courage vers la facilité. Détachée [274] des déterminations

dont la solidité constitue la nature et s'impose à notre ambition tantôt pour la restreindre, tantôt pour la servir, - faite pour nous rassurer sur la valeur de ce qui ne dépend pas de nous, l'espérance détourne du recours à la volonté. Par l'effet de l'ambivalence spirituelle, l'actualisation de la valeur se fait où une grâce rencontre un mérite. La grâce féconde le mérite qui ne peut instituer que des rites formels et vides si elle n'y met son âme ; mais le mérite féconde la grâce en ce qu'il en médiatise la fécondité dans l'expérience humaine. L'espérance qui n'enveloppe qu'une grâce prévenante promet une grâce efficace en détournant de penser à la condition qui, *a parte hominis*, en est l'indispensable médiation. Édénique par vocation, l'espérance peut induire au tragique par complaisance envers le rêve d'une jouissance sans mérite. Elle n'est plus alors qu'une flatterie.

C'est le même quiétisme non plus de l'imagination mais du cœur qui nuance mais compromet l'espérance, quand elle remplace l'obligation d'aimer par l'amour de l'amour. jamais le moi ne doit se laisser captiver par les déterminations au point d'être captivé par elle et nous ne devons jamais être qu'à demi engagé, car si nous devons nous engager ce n'est pas pour devenir l'esclave des déterminations mais leur maître. Il ne s'ensuit pas que nous puissions ni que nous devions nous détacher d'elle. Le dilettante ignore le martyr de l'artiste sans lequel la vertu spirituelle ne serait pas donnée à l'œuvre qui est la créature de son effort ; le voluptueux de l'amour, qui en fuit les dangers et éventuellement les affres, en ignore la profondeur et la force qui ne se développe et ne s'éprouve qu'à l'expérience des difficultés de la vie. L'amour n'est pas un échange qui est toujours plus ou moins un marchandage ; c'est la rencontre de deux générosités et celui qui donne moins n'aime pas, s'il n'en a [275] honte. C'est pourquoi l'espérance paraîtra félonne et menteuse à celui qui faiblira sur la voie qu'elle ouvre, car elle l'aura conduit non dans un jardin de délices, mais dans une péripétie de difficultés ; et par le fait seul qu'il faiblira, il le traitera comme une entremetteuse de plaisirs faciles et non la sybille de la valeur.

VI

Ici s'achève le programme de cette introduction ; ici devrait commencer la description des opérations dialectiques par lesquelles se manifeste notre responsabilité envers l'espérance. Le moi est un essor avant d'être une volonté ; il vit avant de vouloir servir sa vie par la médiation de tels motifs. Je ne veux ni le dégoût qui me détourne de telles déterminations ni l'attrait qui me porte vers d'autres ni plus profondément que toutes les tendances cette exigence indivise qui oriente mon présent d'un passé qui en est le contenu déterminé vers l'avenir qui en est le défaut à remplir. Mais le moi, de je singulier, devient moi volontaire quand une détermination émerge devant lui par l'arrêt qu'elle impose à l'une des tendances où se spécifie l'essor.

Dès lors il faut bien que l'indétermination, jusque là seulement teinte et colorée par l'effet de déterminations noyées dans l'essor, se détermine. C'est alors que l'espérance accouche les espoirs dont la multiplicité fluctuante exprime encore à sa manière l'indétermination ; mais par l'effet de cette précipitation, l'essor du moi est changé en volonté ; et il doit s'interroger sur la manière dont il va se comporter devant l'invitation de ses espoirs.

Il faudrait d'abord distinguer entre ceux-ci suivant le [276] degré dont ils accrochent l'énergie mentale et s'imposent à nous, et par suite l'intensité de la réaction qu'ils sollicitent de nous. En gros les espoirs s'étalent des attentes aux idéaux en passant par les chances. L'attente est un espoir suggéré par une loi et n'exigeant de nous que la préparation de la manière dont nous le recevrons et l'utiliserons. Ce n'est guère qu'un prolongement du savoir qui sera une menace à raison de ce que sa détermination comporte de négatif, une promesse écrite, pour la raison opposée, - proprement une attente presque théorique quand promesse et menace s'y neutraliseront dans une indifférence presque dévaluée. Déjà une chance comporte un aléa plus grand ; mais comme la grâce qui descend de l'Esprit tandis que la chance manifeste la contingence naturelle, elle coïncide avec l'attente en ce qu'elle n'oblige pas directement notre volonté. Au contraire l'espoir devient

un idéal au moment où il médiatise un élan volontaire du moi, l'utilisation et la concentration de nos énergies autour de l'intuition dont il définit la fin. Dès lors l'espérance ne nous paraît plus suffisante : l'idéal médiatise le remplacement de la première valeur par la valeur morale qui est la valeur en rapport avec la volonté, la valeur encourageante.

C'est suivant les dialectiques dont la volonté va s'inspirer dans l'action que l'espérance va être moralement spécifiée. D'elles dépendront qu'elle avorte dans le découragement en nous apparaissant comme illusoire, on multiplie nos déceptions à la manière d'une flatterie, avant de se renverser dans l'angoisse et le désespoir, ou au contraire qu'elle soit la matrice d'actions créatrices et bienfaitantes.

De ces issues, c'est la dévaluation qu'il est le plus facile de reconnaître pour en sauvegarder la conscience, car l'absolu de la vie consiste à chaque instant dans une invention dont l'historicité transcende ce qu'on en peut [277] prévoir ; de sorte que la conscience analytique se nourrit davantage de la méditation des échecs et de leur cause que de celle des succès qui dépendent d'un concours historique de causes toujours aléatoires et dont au reste il n'est pas sûr, dans les limites convenables, qu'ils servent l'élévation spirituelle des consciences plus que les échecs.

La culture de l'espérance en nous est compromise aussi bien par la multiplication d'espoirs irréfléchis qui ne peuvent qu'accumuler les déceptions que par les dialectiques de dépréciation par lesquelles on ne retient des déterminations que leur négativité, - des indéterminations que leur vide. C'est encore la valeur qui fait la tentation, mais elle la rend négative. L'amertume, la souffrance, le néant, le mal doivent comporter un reflet de valeurs, puisqu'ils ne peuvent être pour l'esprit qu'en relation avec ce qu'ils nient. La répugnance qu'ils éveillent dans l'esprit comporte une valeur de stimulation, car l'homme le plus inactif réagit quand il souffre ou quand il est menacé. On peut donc trouver par la dépréciation une secousse momentanée qui est celle même de l'art quand il s'enferme dans l'instant.

Mais la dépréciation comporte ce danger terrible comme tous les stupéfiants, qu'elle ruine peu à peu notre énergie en ruinant notre sentiment de la valeur de l'existence qui est l'espérance même. Celle-

ci semble perdre sa substance par toutes les blessures qui lui sont portées et il n'est plus à l'homme que la représentation déjà cynique d'une union dégradée d'esprit en nature ou une anxiété qui tourne déjà à l'angoisse.

Celle-ci s'esquisse en nous quand après ou sans l'exercice de la dépréciation une détermination est durcie par la conscience au point de devenir comme une borne qui arrête le temps. En elle l'espoir se renverse en désespoir. La relation spirituelle entre la détermination et l'indétermination [278] est présentée de façon que l'extériorité y masque l'intériorité. D'une part la détermination, que l'indétermination ne vient plus diluer et idéaliser, devient une chose absolue, un mur infranchissable, un événement, la mort d'une personne chère, la dernière perte du joueur, une défaite, - elle est fait définitif ; le passé coupé de sa relation avec l'avenir est fait irrévocable. Il en résulte que « tout est fini ». Pendant que la détermination est faite chose, le passé absolu, l'indétermination de l'avenir, où l'infini ne peut plus émettre aucune valeur, devient le néant pur. Devant la chose, il n'y a place que pour le désespoir ; devant le vide que pour l'angoisse.

Par cette dialectique dans laquelle le réalisme de la détermination supprime l'idéalité spirituelle de tout objet se révèle la tendance de la conscience finie à réaliser tout ce qu'elle saisit en le poussant à bout. Mais pour l'esprit vivant s'il ne se lasse pas, les choses ne doivent jamais être que des péripéties, des épisodes, des étapes ; et l'espérance doit prévaloir sur tout désespoir en promouvant l'esprit vers l'au-delà si peu déterminé qu'il soit. Dès lors l'art de vivre consistera, en choisissant les espoirs qu'il faut, en vérifiant par leur réalisation la valeur de l'espérance, en ajoutant à l'énergie trop faible mais intrinsèque de l'espérance ce surcroît de puissance que la volonté intelligente peut y ajouter en rassemblant sur elle des énergies extrinsèques, à changer insensiblement l'espérance en foi, de manière à trouver en celle-ci la générosité qui déplace les montagnes et surabondance en bienfaits pour tous. Par le choix et la construction des déterminations propices la volonté en faisant bon usage de l'espérance aura changé l'espérance de vocation en puissance et assuré la vérification de sa valeur.

[279]

La découverte de Dieu

Chapitre XI

La découverte de Dieu ³

³ Note de l'éditeur. - Les textes suivants sont également inédits ; ils sont les premières pages, elles-mêmes ébauchées, d'une œuvre dont l'idée initiale date de mai 1952 et qui n'a pas reçu de plus amples développements. Le titre choisi, *La découverte de Dieu*, nous a semblé révélateur de toute la philosophie de René Le Senne, et ainsi digne d'être donné à l'ensemble des recherches métaphysiques qui précèdent. Cette esquisse, ces dernières phrases répondent, comme en un écho plus grave, aux pensées des Cahiers Intimes, par lesquelles s'ouvrent ce livre.

L'œuvre devait se développer selon un plan que nous avons retrouvé et que voici :

La découverte de Dieu

PLAN

Le désarroi.

L'indifférence.

Les égarements.

Les faiblesses.

La philosophie.

L'intuition de Dieu dans celle des valeurs humanisées.

Dieu dans la pensée.

Dieu dans la perception.

Dieu dans l'histoire : l'alternance de l'unification et de la multiplication.

Dieu dans l'élan.

Dieu dans l'accomplissement. - dans l'amitié.

Dieu dans l'échec.

Dieu dans la solitude.

Dieu dans la mort.

Dieu dans le culte.

Dieu dans la vie publique.

La confiance.

La santé, l'allégresse et le salut : le triomphe du triple idéalisme.

[Retour à la table des matières](#)

1. - Avant de se demander si Dieu existe, il faut évidemment s'être interrogé sur le contenu que désigne le mot de Dieu. Car d'une part cette question perd sa signification suprême si par Dieu on entend quelque objet fini, par exemple une idole de bois ; mais si par Dieu nous entendons quelque au-delà qui dépasserait tout objet fini, il faut bien préciser pourquoi nous appelons cet au-delà Dieu et non l'inconnaissable ou le néant.

Une fois cette question posée, on n'y échappe plus on devient partisan d'une métaphysique. Métaphysicien, Kant quand il renvoie à la chose en soi, pour en faire en définitive le lieu où les postulats de l'obligation morale trouvent leur vérité ; métaphysicien, le positiviste qui renvoie l'absolu au delà de notre appréhension et de notre préoccupation, - ce qui est traditionnellement passer d'une attitude métaphysique à des préceptes [280] moraux ; métaphysiciens, le jouisseur, l'enfant, le conquérant qui convertissent leur indifférence envers le problème de Dieu en une vie absorbée dans la perception et la société ; métaphysicien. le logicien à la manière du Cercle de Vienne, qui déclare la métaphysique *meaningless* parce qu'il ne peut chercher en quoi la pensée métaphysique importe à d'autres qu'à lui, comme la ménagère qui déclarerait que le mot de Dieu est sans signification parce qu'elle ne peut rapporter Dieu du marché entre ses choux et ses navets. Il est permis à quiconque de ne recevoir aucun plaisir de la musique ou de ne pas s'intéresser [281] au sens des hiéroglyphes égyptiens ; mais il n'est pas permis de trouver dans une ignorance de ce genre aucune supériorité, et si par hasard le refus de désirer un peu mieux qu'une métaphysique réduite à une négation rudimentaire privait ce métaphysicien novice d'un bénéfice inépuisable, il n'y aurait Plus qu'à le plaindre et si cela devient possible à un métaphysicien plus averti, prier pour lui.

Mais finir sur le devoir de l'esprit critique : l'idée de Dieu n'enveloppe des dangers que pour l'esprit changeant Dieu en idole.

2. - C'est une confusion de présenter le mouvement de l'âme vers Dieu comme une évasion. Ce mouvement n'est en effet un mouvement de sortie qu'à l'égard du vil et du vain. Quand on invoque Dieu pour échapper à l'anéantissement qu'on suppose résulter de la mort, il est vrai que le théotropisme est une fuite. Mais le mouvement de l'âme vers Dieu n'est pas moins réel quand il consiste à chercher Dieu dans le plein, dans le donné et le pensé, dans l'être et dans la vie, dans le cerveau humain et dans la galaxie. Dans le vide Dieu est comme Infini ; dans le :plein comme Un. Trouver Dieu dans les phénomènes, c'est rejoindre Dieu et trouver les phénomènes. On ne fait plus de Dieu une raison d'évasion ; au contraire on y voit Dieu soutenir le monde, lui conférer son éternité, son intelligibilité, sa fécondité, sa spiritualité. L'énergie du soleil, la solidité de la maison, la bienfaisance de l'air, l'amour de la mère, la joie du saint manifestent Dieu.

3. - *Les bateleurs du pessimisme*. Il y a la douleur dans le monde. Elle torture, elle révolte, elle discrédite. Il y a de nobles pessimistes qui se laissent dominer par la compassion, l'indignation, la faiblesse. Ni avec elle ni avec eux n'ont aucune solidarité des gens de lettres qui font de la douleur un drapeau noir et du pessimisme une réclame. Plus profonde que la douleur ou le plaisir est [282] la joie ; plus profonde que le pessimisme et l'optimisme est la philosophie. Car si le faux recouvrait le vrai, si le mal l'emportait sur le bien, si la beauté disparaissait derrière la laideur, si la haine était plus rare que l'amour, l'humanité dépérirait jusqu'à la mort. Il suffit de regarder pour constater la souveraineté de la valeur sur ce qui la menace. Regardez ce mendiant estropié et immobile qui vous fait frémir de son infirmité et de sa misère. Plus il est dévasté, plus il faut que persiste en lui, comme une énergie secrète, la joie de vivre. Voyez ce propagandiste qui prétend faire du faux le vrai. C'est le vrai qui lui fournit la force dont il escompte le succès du faux. Des torrents d'amour gonflent les muscles des hommes qui font de la guerre et du travail les moyens de nourrir leurs femmes et leurs enfants, font des femmes les servantes ravies des hommes et des enfants auxquels elles se donnent. Brusquement la beauté nous révèle, à un détour de notre vie, l'harmonie d'une struc-

ture ou la jeunesse d'un élan ; et c'est le bien qui donne au mal les instruments qu'il tourne contre le bien.

C'est ce qui fait l'universalité de cette thèse que la valeur est la trame de tout ce qui existe comme pensée et comme expérience. C'est elle qui nous engendre, nous soutient, nous anime, nous nourrit ; et celui qui prétend créer la valeur s'abuse comme l'enfant qui se croit Napoléon. Le monde nous pénètre de partout, le passé vient de plus loin que nous et le présent vise un avenir qui nous mène à la mort sans devoir y périr lui-même : Mais comme le monde et le temps ne peuvent nous soutenir par ce qu'ils comportent d'incohérence et de caducité, c'est la valeur de ce monde et de ce temps qui nous porte.

4. - *L'indifférence*. Notre époque perd le sentiment [283] de la valeur. *La réduction à l'objectivité* dévalue en réduisant aux déterminations. Ni bien ni mal, mais l'être. *Du danger, à ce propos, de l'idée d'être vis-à-vis de l'idée de valeur*. Le réalisme hégélien : le succès critère du juste et de l'injuste.

La pire erreur est de confondre l'unité d'assimilation qui n'est qu'une condition de communication entre les essences identifiées, avec l'unité de convergence et de rayonnement qui non seulement maintient mais développe les différences.

5. - *L'œcuménisme* n'a pas besoin d'être temporel car il est spirituel : toutes les actions valables se rencontrent en, Dieu. L'unité pour l'union.

Dieu est au cœur de l'être et au principe du non-être.

Il ne peut y avoir de vide dans un esprit se représentant le vide.

Fuir ici le métaphysique à l'état pur.

Je dois retrouver Dieu dans la rose et dans le désert, dans l'action humaine et dans les mouvements nucléaires.

La règle d'or est qu'il faut exclure le fanatisme à aucun des termes de n'importe quelle opposition.

Le panthéisme est le fanatisme théologique.

Dieu ne peut exiger la suppression de la liberté humaine puisqu'il la soutient.

6. - *Légitimité de la pensée négative.* Ce qui importe à la pensée négative, c'est si l'on en fait la servante du néant ou celle de l'infini.

Les deux victoires de l'Un et de l'Infini : Valeurs de possession (déterminations) et valeurs d'ouverture (vide). Présence de Dieu dans le plein ; absence de Dieu dans le vide ; la présence est une intraprésence, l'absence est une extraprésence. Là il est dedans ; ici il est derrière.

[284]

Même quand l'homme se nourrit de pain, il ne se nourrit que de Dieu.

Pour le panthéisme, tout est Dieu ; pour la métaphysique des valeurs, Dieu est la valeur de tout.

La prière orale n'est qu'un mode de la prière ; en se battant le soldat prie pour la victoire ; en semant le paysan prie pour la moisson ; en montant en bateau, le voyageur prie pour le voyage ; en s'embrassant les parents prient pour l'enfant.

La transcendance devient une immanence quand elle cesse de nous solliciter d'au delà. Pour garder son caractère d'ouverture, elle ne doit pas se réduire à la possession.

La découverte de Dieu doit unir une composante d'évidence et une composante de foi.

7. - L'eau des fleuves vient de la vaporisation de l'océan et les fleuves la ramènent à l'océan.

Le devenir contient des perpétuités, des circuits et un cours.

La raison de l'histoire n'est pas tant dans les événements qui la constituent devant l'analyse que dans la valeur dont elle accouche l'éternité. L'idolâtrie de la nouveauté.

Faut-il être de son époque ? Oui et non.

Trop souvent la bassesse, ordinairement la médiocrité des hommes détache d'eux et la solitude avec Dieu est le terme de cette désaffection. Mais c'est prétendre au salut sans mérite. Et puisque nous sommes incarnés dans un poste corporel, caractériel et historique, nous devons découvrir Dieu dans l'humanité comme partout. Cette découverte nous ramènera vers l'admiration pour les plus nobles de l'histoire et les vertus quotidiennes et profondes sans lesquelles l'humanité ne se perpétuerait pas.

[285]

Ici la valeur de l'humanité réconcilie avec l'humanité. Le misanthropisme n'est qu'une dépréciation partielle, un pessimisme unilatéral et injuste : il faut en dégager le devoir critique de la discrimination des hommes.

Toute décadence se réduit à perdre la discrimination des valeurs.

C'est l'intra-transcendance de Dieu aux hommes qui fait la valeur des hommes. Par la présence d'une visée de valeur l'homme devient agent de Dieu ; par son amour pour autrui, amour de Dieu ; par l'émotion artistique, sensibilité divine ; par la vérité, pensée constituante.

8. - La révolte métaphysique est condamnée par la contradiction qui lui est essentielle. Car se révolte-t-on contre Dieu ? On ne se révolte pas puisque rien ne peut arriver dans le monde, Dieu existant, que s'il le permet ; et si Dieu n'existe pas, quel enfantillage ! Est-ce le cas de la mère qui, devant son fils mort, le reproche à Dieu ? Non, car elle croit en Dieu ; mais en croyant en Dieu elle croit au règne de l'amour et ne comprend pas que le règne de l'amour puisse comporter la mort de son fils aimé. Ce n'est plus alors dans l'homme qu'éclate la contradiction, c'est en Dieu même. La mort de l'enfant prouve que le mot de Dieu ne dénomme qu'une fiction. Il n'y a pas à se révolter, mais, ce qui est plus grave, à désespérer.

Que répondre à la mère ? Rien sinon ceci qu'au moment même où elle demande compte à Dieu de la mort de son fils, elle en professe le scandale et que l'indignation provoquée par un scandale est une confession de foi dans la souveraineté de la valeur devant les plus douloureux des événements par lesquels celle-ci peut paraître démentie...

[286]

Dieu est ainsi au cœur de toutes choses en tant que les choses valent, et au delà de toutes choses en tant que la valeur est l'inépuisable source des valeurs humaines.

Il dépend de moi d'être matière ou d'être l'associé de Dieu.

Fin du texte