

Georges GUSDORF [1912-2000]

Professeur à l'Université de Strasbourg

(1949)

TRAITÉ  
DE L'EXISTENCE  
MORALE

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES  
CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25<sup>e</sup> anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

## 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 avec le concours de Pierre Patenaude, bénévole, professeur de français à la retraite et écrivain, Lac-Saint-Jean, Québec.  
[http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles\\_equipe/liste\\_patenaude\\_pierre.html](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_patenaude_pierre.html)  
Courriel : [pierre.patenaude@gmail.com](mailto:pierre.patenaude@gmail.com)

À partir du livre de

Georges Gusdorf

## **TRAITÉ DE L'EXISTENCE MORALE.**

Paris : Librairie Armand Colin, 1949, 415 pp.

[Autorisation formelle le 2 février 2013 accordée par les ayant droit de l'auteur, par l'entremise de Mme Anne-Lise Volmer-Gusdorf, la fille de l'auteur, de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriels : Anne-Lise Volmer-Gusdorf : [annelise.volmer@me.com](mailto:annelise.volmer@me.com)  
Michel Bergès : [michel.berges@free.fr](mailto:michel.berges@free.fr)  
Professeur, Universités Montesquieu-Bordeaux IV  
et Toulouse 1 Capitole

Polices de caractères utilisée : Times New Roman 14 points.

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

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

Édition numérique réalisée le 25 juillet 2020 à Chicoutimi, Québec.



Un grand merci à la famille de Georges Gusdorf pour sa confiance en nous et surtout pour nous accorder, le 2 février 2013, l'autorisation de diffuser en accès ouvert et gratuit à tous l'œuvre de cet éminent épistémologue français.



Courriel :

Anne-Lise Volmer-Gusdorf : [annelise.volmer@me.com](mailto:annelise.volmer@me.com)

Un grand merci tout spécial à mon ami, le Professeur Michel Bergès, professeur, Universités Montesquieu-Bordeaux IV et Toulouse I Capitole, pour toutes ses démarches auprès de la famille de l'auteur et spécialement auprès de la fille de l'auteur, Mme Anne-Lise Volmer-Gusdorf. Ses nombreuses démarches auprès de la famille ont gagné le cœur des ayants droit.



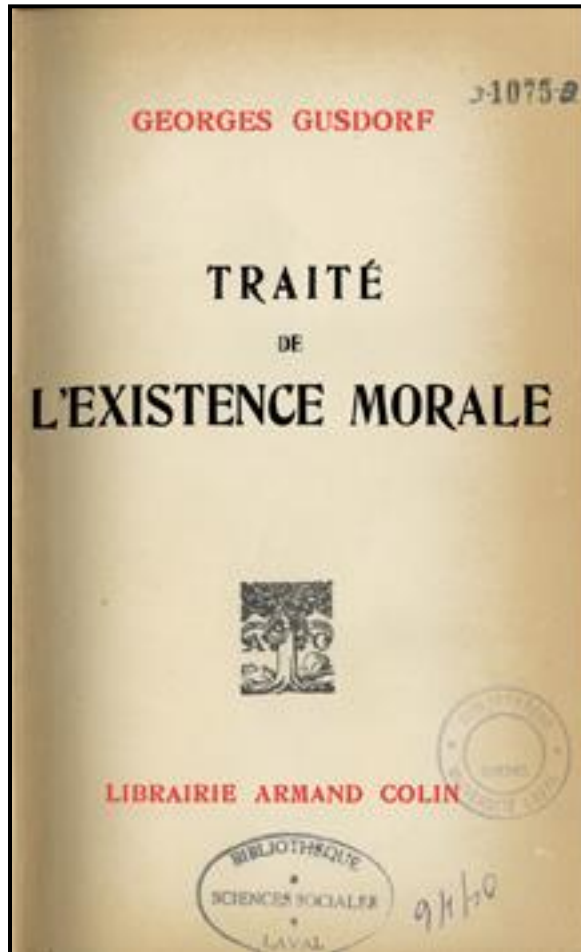
Courriel :

[Michel Bergès](mailto:michel.berges@free.fr) : [michel.berges@free.fr](mailto:michel.berges@free.fr)

Professeur, Universités Montesquieu-Bordeaux IV  
et Toulouse 1 Capitole

Avec toute notre reconnaissance,  
Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur des Classiques des sciences sociales  
Chicoutimi, le 25 juillet 2020.

Georges GUSDORF  
Professeur à l'Université de Strasbourg  
TRAITÉ DE L'EXISTENCE MORALE



Paris : Librairie Armand Colin, 1949, 415 pp.

**Note pour la version numérique :** La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[3]

Georges GUSDORF

TRAITÉ  
DE  
L'EXISTENCE MORALE

LIBRAIRIE ARMAND COLIN  
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS  
1949

Tous droits de reproduction, de traduction  
et d'adaptation réservés pour tous pays.



[4]

Copyright 1949 by Max Leclerc et Cie., proprietors of Librairie Armand Colin.

[407]

## Traité de l'existence morale

# Table des matières

### Introduction.

#### La tâche présente d'une morale

**La morale comme stylistique de l'activité humaine.** — Elle est regroupement totalitaire de l'homme en situation dans l'espace et dans le temps. [7]

**L'homme moderne et son univers.** — Le monde moderne est l'œuvre de l'homme : développement récent de la civilisation matérielle : industrie, matières premières, communications. [9]

**L'univers solidaire et ses contradictions.** — L'universalisation du progrès technique a pour contrepartie l'universalisation des crises, militaires, politiques et économiques. L'homme d'aujourd'hui vit dans un état de crise continuée. [13]

**Le moderne, un homme sans la vérité.** — Le drame de la conscience moderne redouble dans la vie personnelle la crise d'une civilisation qui a perdu toute structure stable. [16]

**La maladie moderne.** — Asthénie et hypertension de l'homme d'aujourd'hui. Dépossession de soi, aliénation de la personne dans l'univers actuel. [18]

**La morale de l'homme actuel.** — Il s'agit de redonner son unité à cet homme qui en a perdu le sens. Les tentatives de l'existentialisme et du marxisme. [21]

**Morale et métaphysique.** — Contre l'exterritorialité de la morale métaphysique et sa prétention à dogmatiser pour un homme éternel, dégagé de sa situation concrète. Nécessité de ramener la morale du ciel des idées sur la terre des hommes réels. [24]

[408]

**Morale et sociologie.** — La sociologie de Durkheim prétend remplacer la morale par une science des représentations collectives. Présupposés métaphysiques de cette attitude. Exemple du suicide. Impossibilité de résorber ainsi la personne, qui demeure l'unité de compte fondamentale. [29]

**Le sens d'une morale concrète.** — En dépit des tentatives d'objectivation et d'impersonnalisation, la morale demeure le domaine de l'affirmation concrète de la première personne engagée dans l'unicité de son histoire. Le moraliste ne doit pas supprimer, mais éclairer la liberté humaine. [37]

## **PREMIÈRE PARTIE**

### **LES STRUCTURES MAÎTRESSES DE L'EXISTENCE MORALE** [45]

**Nécessité de définir d'abord les conditions générales de l'activité humaine.**  
— La morale comme recherche de l'unité personnelle et comme style de vie. [45]

#### **Chapitre I. Les valeurs comme principes de l'activité** [48]

**La notion de valeur.** — La valeur comme principe d'orientation immanent de toute activité. La philosophie des valeurs, opposée à l'intellectualisme, au positivisme et au pragmatisme, comme un retour à une attitude métaphysique. [48]

**Valeur et réalité.** — Impossibilité de séparer valeur et réalité. C'est la valeur qui nous donne la réalité. Les valeurs comme sens du réel, et leurs aberrations morbides. Une exégèse des valeurs doit fonder toute théorie de la connaissance. [55]

**Justifications de la valeur.** — Le naturalisme biologique et le naturalisme sociologique. Critique de ces doctrines sur l'origine des valeurs. Elles aboutissent à une sorte de dépossession de l'homme concret. [61]

**Les valeurs et la mesure de l'homme.** — Les valeurs ne peuvent être comprises que comme des formes concrètes *a priori* de l'unité humaine, intermédiaires de liaison entre l'âme et le corps et justifications dernières de notre être dans le monde. [68]

**Anthropologie des valeurs.** — Première et troisième personnes dans la connaissance. Le système sensori-moteur et le système sympathico-endocrinien. Les valeurs ont leur origine dans la sphère biologique, mais inspirent la présence au monde dans son ensemble. Elles donnent son sens à la destinée de l'homme. [77]

[409]

**Subjectivité ou objectivité des valeurs.** — Un pluralisme irréductible semble se manifester entre les préférences humaines. Il y a pourtant un sens commun moral, qui traduit une sorte de vocation à l'humanité dans l'homme. L'objectivité des valeurs n'est pas une objectivité de choses, mais de principes régulateurs de l'action [88]

**Anatomie de l'univers de l'action.** — Tentative de dérivation de tous les principes de l'action à partir de la constitution psychobiologique de l'être humain. Tableau schématique des valeurs humaines, dans leur promotion successive depuis les exigences de l'instinct jusqu'à la stylisation plénière de la vie personnelle [96]

**Les valeurs et la morale.** — Les valeurs seules rendent possible une morale de l'unité humaine concrète, réconciliant le corps et l'esprit, et faisant obstacle au séparatisme qui, d'une manière ou d'une autre, aboutit à situer la morale en dehors de la vie [100]

## **Chapitre II. L'autorité dans l'existence morale** [108]

**Conscience et valeurs.** — La prise de conscience traduit l'affleurement des valeurs à la pensée. [108]

**Conscience psychologique et conscience morale.** — La conscience est toujours engagement. Continuité de la conscience biologique à la conscience psychologique et à la conscience morale comme ordonnancements de la présence au monde, regroupements de l'être de l'homme. Unité de fonction de toutes les affirmations de la conscience. Critique de la thèse rationaliste. [110]

**Dialectique de la conscience.** — La conscience morale comme rapport entre la personnalité globale et le moi de situation. Intervention du moi social, du personnage comme stylisation collective de la vie personnelle. Bonne et mauvaise conscience, conscience tranquille. Avantages et dangers du moi social. [116]

**Le devoir comme accomplissement.** — L'existence morale comme effort pour passer de la dispersion des événements à l'affirmation de l'unité humaine. Chaque conduite correspond à une visée vers la plénitude. De l'éthique de la loi à la morale de l'accomplissement de soi. L'action, chiffre de la personne. L'obligation est liée à l'expression de soi dans son authenticité. [124]

**Souverain bien personnel et destinée.** — La bonne volonté, la vertu, correspondent au dépassement résolu de toute situation acquise. Le souverain bien personnel serait dans la satisfaction plénière de l'exigence personnelle. Le drame de chaque destinée, engagée dans le temps, consiste dans l'effort pour atteindre cet horizon, en soi inaccessible. La destinée se réalise en résolvant des conflits de valeurs. L'histoire de l'homme témoigne de sa réalité transhistorique. [132]

[410]

**La conscience et le monde.** — L'activité morale se réfère en dernière analyse à un certain ordre du monde. Solidarité de la cosmologie et de l'anthropologie aux origines de l'action. La conscience s'inscrit dans un ensemble qui la dépasse. Obéissance et liberté de la conscience. La conscience personnelle et l'histoire, la géographie, la cosmographie. Le devoir d'assumer le monde. [138]

**Le sens de l'action.** — L'action gravite autour de cet équilibre dans l'expression des valeurs, qui définit la vérité personnelle. L'action fait la preuve de la valeur. Action et personne. Vers la plénitude concrète. [146]

### Chapitre III. Les styles de l'existence morale [151]

**La notion de style de vie.** — La notion de *Weltanschauung* selon Dilthey, Scheler et Jaspers. Le style de vie comme expression de la vérité personnelle engagée dans le monde, structure d'une vie dans son développement, mise en œuvre des valeurs maîtresses, création du monde et de soi. Le style de vie est une visée personnelle vers la vérité absolue. [151]

**Les modèles comme mesures de l'homme.** — La description des styles de vie comme examen de conscience de la condition humaine. Les modèles, destinés exemplaires, incarnent pour nous des types de réalisation des valeurs. Modèle et civilisation. Les modèles nous aident à découvrir qui nous sommes. [158]

**Les styles du déséquilibre : l'aliénation mentale.** — Le bon contact avec la réalité comme insertion dans le monde. Le cycloïde et le schizoïde incapables d'assurer une articulation satisfaisante du moi et du monde. L'aliéné est un homme qui a perdu sa partie dans l'ordre vital. [161]

**Les trois styles de l'existence morale.** — Modes de regroupement, allures du temps personnel. [167]

**Style de l'intemporalité et le sérieux.** — Sagesse de la moyenne, prédominance de l'ordre et de la forme. La rationalisation du temps. Règne de la loi et impersonnalisation. Immobilisation de l'existence. Moralisme et mauvaise conscience. La formalisation abstraite fait obstacle à la vie spirituelle. [168]

**Styles du moment : la jouissance, le jeu, l'aventure.** — La première personne reprend le pas sur la troisième. L'affirmation de soi dans le présent. Discontinuité de l'existence. Gide et Montherlant. La vie comme jeu. Refus de la personnalité. Infantilisme et nihilisme de cette attitude. [177]

**Style de l'éternité : la vie spirituelle.** — Union de l'abstrait et du concret, de l'universel et du particulier dans l'existence morale. Le choix de soi par soi comme décision et comme grâce. Sens du tragique. Le [411] style de l'éternité atteste la surréalité de l'homme et la signification eschatologique des valeurs. [186]

**L'unité personnelle et les styles de vie.** — La vie spirituelle assume en soi la vérité des autres styles de vie. La vérité personnelle comme œuvre de l'homme qui doit assurer sa propre unité. [193]

## DEUXIÈME PARTIE

### LES ENGAGEMENTS CONCRETS DE L'EXISTENCE MORALE [197]

Nos engagements effectifs font la preuve de notre liberté ou de notre esclavage. [197]

#### Chapitre I. L'existence en commun [199]

**Toute existence est en participation.** — Réalité communautaire de l'existence. L'aliénation sociale. Priorité de *nous* sur le *je*. La participation. [199]

#### 1. JE, TU, NOUS [202]

**L'existence d'autrui.** — Autrui est un problème pour l'intellectualisme, mais une donnée de la vie concrète. Le *toi* et le *nous* répondent à notre sens de l'unité personnelle. L'analyse de Scheler. [202]

**Première, deuxième et troisième personnes.** — Le *Tu* et le *Cela* comme modes de la présence au monde (Buber). La troisième personne comme dégradation de la deuxième. L'objectivité comme restriction vitale. [206]

**Amour et connaissance.** — L'amour comme compréhension concrète opposé à la connaissance discursive. L'amour donne les significations maîtresses ; il est le révélateur des êtres et du monde 209

**La participation des existences.** — L'amour est dépassement et accomplissement. Caractère éducatif de l'existence en commun. Sens de la rencontre, de la communication. La participation définit une structure du monde humain. [214]

**Modalités de l'influence : autorité, exemple, éducation.** — La portée en moi du témoignage d'autrui. L'autorité authentique suppose une référence aux valeurs. L'exemple comme prise de conscience dirigée. Modes de l'influence : imitation, violence, suggestion, sympathie. La véritable éducation. [218]

[412]

**Le devoir envers autrui.** — Il procède de la même exigence que le devoir envers soi-même. La morale exige la promotion solidaire d'autrui et de moi. Charité, tolérance, bonté. Le respect, le mensonge. [223]

**Aberrations du nous : la jalousie.** — La superstition, de l'amour passion, qui abolit la valeur au lieu de l'accomplir. Idolâtrie et égoïsme à deux. La jalousie dégrade l'avoir en être. [230]

**La solitude.** — La solitude comme échec de la communion ou comme « château de l'âme ». [234]

## 2. LES COMMUNAUTÉS [236]

**Communion et communauté.** — Le monde humain et le sens de l'histoire. L'insertion sociale de la vie personnelle. L'institution. Le piège de la communauté est de faire oublier la communion. [236]

**La communauté comme genre de vie.** — La communauté comme milieu et l'utilisation des possibilités. La communauté propose et impose à chaque homme un personnage. Responsabilité et communauté. [240]

**L'engagement dans la communauté : la famille.** — Communauté et société. L'intégration de la communauté. La famille, première société. La famille prison et sa désagrégation actuelle. [245]

**La communauté nationale.** — Son affirmation tardive. Ses composantes historique, géographique, économique, biologique, culturelle. La notion d'ethnie. Nationalités et nationalisme. [248]

**L'État.** — Origines de l'État comme structure juridique. *Thémis* et *nomos*, loi divine et loi humaine. Hypertrophie de l'État : état totalitaire, étatisme. La réaction anarchiste. [254]

**La patrie.** — La patrie comme participation spatio-temporelle. Le proscrit. Le droit à la patrie. [258]

**Les limites à la communauté.** — La communauté elle-même ne se justifie que par le service aux valeurs. La personne doit se frayer son chemin dans les communautés concrètes. [262]

## 3. LA VIE PERSONNELLE DANS LE CADRE DES COMMUNAUTÉS [264]

**Ambivalence de l'existence en communauté.** — Le mauvais et le bon engagement à la communauté. La communauté concrète comme lieu d'une expérience de valeur. Le deuil, la fête. [264]

**Civilisation et culture.** — La civilisation est ce que l'homme a ajouté à la nature. Elle constitue une certaine manière de vivre la réalité. La culture, horizon

en valeurs de toutes les civilisations, vocation à l'humanité, et contexte intérieur de chaque vie personnelle. [269]

**Crises et révolution.** — La civilisation moderne devient de plus en plus universaliste, mais elle demeure déchirée par le conflit des particularismes. Le progrès technique a déséquilibré le monde humain. Technique et culture. La révolution comme affirmation de valeur. [274]

[413]

**Justice et ordre.** — Le désordre établi et le droit à l'insurrection. Tradition et raison d'État. Le problème de l'obéissance. La collaboration avec l'injustice établie. [279]

**La révolte.** — Le réfractaire et le réformateur. Sens positif de la révolte comme prise de conscience des valeurs. Orthodoxie et hérésie. [285]

**La tâche communautaire de l'homme.** — Le service de la communauté doit être obéissance aux valeurs. [289]

## Chapitre II. L'affirmation de soi [292]

**La fidélité première vertu.** — La conduite comme intermédiaire de l'homme à lui-même par le détour de l'univers. La vertu est réalisation de notre vocation de valeur. [292]

**Fidélité vivante et fidélité morte.** — Fidélité à la lettre d'un parti pris obstinément maintenu, ou fidélité à une perspective maîtresse de la vie personnelle. Fidélité et présence à soi-même. [294]

**La fidélité et la structure de la personne : promesse et reniement.** — Toute fidélité est d'abord fidélité à soi-même. La promesse, acte constitutionnel de la personne, impose au temps une structure. Le reniement est un suicide spirituel. La promesse comme reniement possible. Danger d'une fidélité moniste. [298]

**Sincérité et fidélité.** — La fidélité, exigence d'unité personnelle, refuse les facilités de l'inconsistance. [304]

**L'éthique de la fidélité.** — Ambiguïté de l'existence. La fidélité engagée se trouvera toujours en proie à des vicissitudes inévitables. La fidélité comme obéissance. La répétition et le paradoxe de la fidélité. [307]

**Le sens de la pureté.** — La fidélité met l'action en perspective par rapport à l'ensemble de la vie personnelle. La pureté dans la condition humaine. Pureté négative et stérilité. L'hérésie de la pureté. [312]

**L'Impureté comme partage de l'homme.** — Les dissidences intestines de la vie personnelle. L'esprit et la chair. Pureté et impureté dans la vie sexuelle. Le mariage. [317]



**La pureté comme accomplissement de l'unité personnelle.** — La pureté est un être, non un avoir. Elle signifie la résolution personnelle intégrale. Le devoir de pureté. La pureté du cœur selon Kierkegaard. [321]

### **Chapitre III. L'accomplissement de l'existence morale** [326]

**Le bien et le mal.** — Bien et mal ne sont pas des objets, mais un sens de la conduite humaine totale, promotion ou dégradation en valeur. [326]

[414]

**Justification du mal.** — Le mal comme partage, séparation, permet l'affirmation du bien et l'exercice de la liberté. [329]

**Variétés de l'ennui.** — Ennui superficiel et ennui existentiel. [332]

**L'esprit faustien : les échappatoires de l'aventure et de l'action.** — Lyautey, « animal d'action ». Smara. L'aventure comme fuite en avant. Le voyage et son échec. [334]

**Échappatoires de l'art et du travail.** — Moyens d'escamoter la vie. L'échec de Goethe. Travail et loisir. Le problème de l'occupation. L'aliénation matérielle et le rôle de l'argent. [341]

**L'ennui comme échec de l'existence: le suicide.** — Le jeu, la passion. Ennui et malheur. Le monde de l'ennui est un monde fini. Le suicide, échappatoire ultime de l'homme qui joue perdant. [348]

**Le remède à l'ennui.** — Il se trouve dans l'affirmation d'une raison d'être, d'un parti pris par rapport au temps. [352]

**Mirage du bonheur.** — Le bonheur est de l'ordre du plaisir, qu'il systématise, — toujours partiel et menacé. Cette félicité toute matérielle est vouée à l'échec. [353]

**Le bonheur et l'épreuve du temps.** — Le souhait du bonheur vise à l'immobilisation du temps. Il correspond à une vue fautive de la nature de l'homme. [357]

**Dépassement du bonheur.** — La sagesse comme mesure dans l'attente du bonheur. La médiocrité dorée. La vertu comme sens de l'effort et ferment dialectique. [359]

**Affirmation de la joie.** — La joie se réfère, par delà les sens, à l'actualité de l'être. Elle est assurance sur le temps. [363]

**Joie et bonheur.** — La joie affirme la souveraineté de l'homme sur sa vie. Elle nous réfère à l'accomplissement des valeurs. Elle est un acte plutôt qu'un état. [366]

**La béatitude.** — Union de la joie et du bonheur dans l'exercice d'une vérité qui nous libère. Réconciliation en acte de l'immanence et de la transcendance. Sens humain de l'éternité. [369]

## **CONCLUSION** [373]

**La position actuelle du problème moral : Individu et personne.** — L'obéissance aux valeurs comme effort d'unité. Signification transindividuelle des valeurs. La fausse opposition entre individu et société. La vie morale s'affirme toujours dans un moment de l'histoire. Elle suppose le contexte d'une civilisation. Exemples : les notions d'individu et de personne, d'égoïsme et d'altruisme dans l'histoire de la civilisation. [373]

**La tâche morale pour l'homme de l'âge atomique.** — La désagrégation des cadres traditionnels répond à l'affirmation de nouvelles valeurs. Émancipation de la femme et de l'enfant dans la famille. Le dépassement du libéralisme économique, du nationalisme politique, du colonialisme, témoigne d'un progrès moral de la conscience moderne et justifie un certain optimisme.

**Socialisation de la vie morale : l'âge de la solidarité sociale.** Le rôle croissant de l'État et la généralisation de l'idée de service public ont transformé le paysage spirituel pour l'homme d'aujourd'hui.

**La difficulté de vivre au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.** La tentation totalitaire et le désir d'émigrer.

**Le salut moral comme prise en charge des valeurs.** Il y a toujours assez de liberté et de responsabilité là où se trouve le juste. Fonction exemplaire de l'honnête homme. Platon Karataiev. [381]

**Bibliographie sommaire** [401]

**Table des matières** [407]

[7]

Traité de l'existence morale

# INTRODUCTION

La tâche présente d'une morale

*La morale comme stylistique de l'activité humaine*[Retour à la table des matières](#)

Un Traité de morale se propose d'étudier l'orientation de l'activité humaine et de définir, autant qu'il est possible, les principes régulateurs de la conduite. Il a donc pour objet l'organisation pratique de la vie. L'expérience humaine prend un sens pour chaque homme en particulier. Chaque existence apparaît en fait comme un point de vue sur la réalité, comme un regroupement des circonstances, auxquelles la personne morale impose sa marque. La morale a pour matière l'expression de l'homme dans le cours des événements. Elle a pour tâche de comprendre et de décrire les formes diverses de cette expression. Mais elle tend à juger cette diversité. Elle qualifiera ou elle disqualifiera telle ou telle attitude. Elle blâmera ou elle prescrira. En somme, elle réalise une sorte de stylistique de nos comportements.

Alors que les sciences particulières concernent, chacune, telle ou telle activité spécialisée, la morale se distingue par son caractère totalitaire. Elle prétend contrôler toute l'activité de tous les hommes, intégralement. La chimie limite son emprise à certains moments de l'existence du chimiste. De ces moments même, [8] elle ne considère que certains aspects objectivement déterminables. La morale ne

reconnaît pas cette spécialisation. Elle revendique comme son domaine non seulement la vie privée du chimiste, mais même son activité technique, sur laquelle elle exerce un droit de regard. Un chimiste, un médecin peuvent être l'un et l'autre un malhonnête homme. Davantage, ils peuvent être malhonnêtes même dans leur comportement scientifique. Ils peuvent tricher avec la science, avec leurs collègues ou avec eux-mêmes. Chaque science, chaque technique admette un bon et un mauvais usage, codifiés par une forme spéciale de la morale appliquée, qu'on appelle *déontologie*.

D'ailleurs, si la morale comporte ainsi des secteurs spécialisés, et si l'on peut parler d'une morale privée, d'une morale publique, d'une morale politique ou de morales techniques, il ne suffit pas d'additionner ces domaines particuliers pour constituer le domaine moral dans son ensemble. Le point d'application, le centre d'intérêt pour la morale ne saurait être cet homme coupé en morceaux selon les nécessités de l'analyse, mais bien l'individu dans l'unité de son fonctionnement. L'unité de compte doit être ici l'homme en situation dans le monde et dans le temps. Cet homme concret dans sa réalité authentique, s'efforçant de parvenir à l'équilibre au sein de son activité qui le disperse. Regroupement des attitudes, unification des conduites ; dessein d'atteindre et de maintenir parmi la diversité des circonstances l'accord de soi à soi dans l'accord de soi aux autres et au monde.

En dernière analyse, la préoccupation morale apparaît toujours comme le fait d'un individu engagé dans une situation donnée. Une double référence historique s'impose ici à nous. Cet homme que voici a un passé. L'acte à propos duquel une question se pose à lui intervient à un certain moment de son histoire. La détermination alors est comme inscrite dans une perspective biographique, encadrée par ce qui la précède et ce qui la suit. Mais les horizons temporels de la personne se situent eux-mêmes dans les horizons plus vastes de l'histoire sociale. Un présent, là aussi, fait sentir ses exigences, impose certaines façons de penser et d'agir, définit les possibilités objectives entre lesquelles il faut choisir. Là aussi s'exercent la pression d'un passé et de ses traditions, l'appel d'un avenir. Ces horizons, ces contextes individuels et collectifs corroborent sans cesse l'activité individuelle. Arrière-plan constant, fond sur lequel se détache la forme de toute action particulière considérée.

[9]

### *L'homme moderne et son univers.*

[Retour à la table des matières](#)

On peut certes mettre en doute l'existence d'un homme d'aujourd'hui doué d'une physionomie originale. Au long des siècles, dira-t-on, les vicissitudes de l'histoire nous enseignent la permanence d'une nature humaine qui ne cesse de se réaffirmer sans jamais de surprise. La mode du jour n'y change rien. Elle ne peut dissimuler que superficiellement le visage de l'homme éternel. Ainsi, trop souvent, pensent théologiens et philosophes. Et dès lors ils considèrent seulement un individu abstrait, étranger à son temps et au monde, réduit à un pâle schéma. Un spiritualisme mal compris aboutit à désincarner la personne vivante.

En fait, l'homme n'existe pas en soi, dans l'absolu. Nous devons nous défendre contre le fantôme d'une *innocence* dégagée du monde et du temps. Selon les tenants de cette irréelle pureté, le mal dans l'homme viendrait seulement des malentendus de la civilisation. Rousseau définit un homme de la nature, revêtu de la bonté originelle, et que la culture pervertit. Image fausse, qui suppose l'homme donné à lui-même et aux autres en dehors de l'existence, alors que la condition humaine ne peut être que dans le temps. La civilisation est le premier chiffre de l'homme. Le milieu ambiant, le moment historique se trouve lié à la conscience la plus immédiate de nous-même. C'est en fonction de ce milieu que nous nous définissons à nos propres yeux et aux yeux des autres. Tout notre être est solidaire des êtres et des choses qui nous entourent, enraciné au plus profond. Adhérences au monde, participations et appartenances figurent notre inscription sur la terre des vivants.

C'est une idée marxiste à laquelle il faut rendre justice que cette solidarité, cette implication du spirituel et du matériel. Il est un matérialisme salutaire qui correspond en fait à un sens trop oublié de la vie concrète. Nous ne sommes pas étrangers sur la terre, inaccessibles aux circonstances, mais insérés en elles, comme le voyageur toujours situé entre les lignes mouvantes d'un horizon qu'il peut déplacer, mais

jamais supprimer. La mesure de l'homme est sans cesse à reprendre, parce que son existence ne se suffit pas à elle-même et porte la marque de son temps.

Il y a donc un homme moderne, qui n'est pas l'homme du [10] moyen âge ou le contemporain du Christ, un homme moderne pris dans le monde moderne, façonné par lui, tout pétri d'évidences modernes. Car la civilisation, dans son développement, ne régit pas seulement nos manières de vivre et de nous habiller, nos arts et nos techniques. Elle nous impose aussi des façons de penser et de sentir, de nous affirmer dans le monde, des préoccupations et des problèmes. Horizon intérieur de chaque homme, style de vie qui exerce son influence sur les plus secrètes de nos certitudes immédiates.

L'homme moderne est donc ce que le fait le monde moderne. Et notre démarche, pour comprendre cet homme, qui est aussi nous-même, ira nécessairement du dehors au dedans, de la réalité matérielle à la vie personnelle dont elle est la condition, de l'image du monde à l'image de l'homme.

Mais, par un singulier renversement, c'est à l'homme lui-même que nous renvoie d'emblée le spectacle du monde moderne. Le monde d'aujourd'hui n'est plus ce qu'il était il y a deux mille ans. Il n'est plus ce qu'il était il y a cent ans. Il faut beaucoup de millénaires pour que le simple mouvement des périodes géologiques modifie la face de la terre. Mais il a suffi de très peu de temps pour rénover cet univers dont l'homme a fait son domaine, bouleversant de fond en comble toutes ses conditions d'existence et triomphant même des données de la géographie.

Il faut rendre justice à l'homme moderne, devant l'immensité de la tâche accomplie. La science et la technique se développent à un rythme de plus en plus rapide et l'univers se transforme davantage en vingt ans à présent qu'en un siècle autrefois. La succession des révolutions industrielles a chaque fois renouvelé la réalité du monde humain. La première révolution, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, fut marquée par l'avènement de la machine à vapeur et la souveraineté du charbon, le passage de la manufacture à la fabrique. Puis vint, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une deuxième révolution, qui consacra le triomphe de l'électricité et des moteurs à explosion, contre lesquels la machine à vapeur se défend de son mieux par des perfectionnements techniques.

Le travail des machines devient de plus en plus automatique, et l'agriculture elle-même s'industrialise. Enfin, nous assistons en ce moment même à l'avènement d'une nouvelle ère, aussi lourde sans doute de conséquences que les révolutions précédentes. L'utilisation de l'énergie atomique ouvre à l'homme des possibilités qui dépassent l'imagination.

[11]

Quelques chiffres peuvent donner une idée de cette prodigieuse transformation du milieu humain <sup>1</sup>. La production de houille est évaluée à 10 millions de tonnes au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Cent ans plus tard, en 1913, elle est de 1.216 millions. En 1880, le monde produit 4,3 millions de tonnes de pétrole et de combustibles gazeux ; en 1937, 280 millions de tonnes. La production française de fer, fonte et acier en 1830 ne dépasse pas 375.000 tonnes. Elle a presque décuplé en 50 ans, s'élevant à plus de 3 millions de tonnes en 1880. En 1930, elle se sera de nouveau presque multipliée par 10, pour atteindre plus de 26 millions. Le monde entier produit peut-être 800.000 tonnes de fer en 1800. En 1929, il produit 120 millions de tonnes d'acier seulement. Dans tous les domaines, on rencontre de semblables accroissements. Le caoutchouc n'est utilisé industriellement que depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, l'aluminium depuis 1909 et la production de ces matières premières essentielles se chiffre aujourd'hui par millions de tonnes. Il faudrait aussi songer à l'énorme production, d'ailleurs sans cesse croissante, de l'énergie électrique.

Le monde qui fabriquait 1 million de tonnes de papier en 1875, en consomme 23 millions en 1925. Mêmes accroissements dans le domaine des transports. Il existe, en 1840, 2.679 kilomètres de voies ferrées. Il y en a 1.300.000 en 1930. Le tonnage de la flotte mondiale s'élève à 9.400.000 tonnes en 1840. En 1930, il y a 68 millions de tonnes de bateaux, qui sont au surplus beaucoup plus rapides <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Chiffres empruntés pour la plupart à Jacques Weulersse, *Matières premières et grands marchés*. Publication du Centre d'information interprofessionnel, 1943. On trouvera une étude approfondie de la genèse du monde économique moderne dans le grand ouvrage de Sombart, *L'Apogée du Capitalisme*, trad. Jankélévitch, Payot, 1932.

<sup>2</sup> Il faudrait méditer longuement sur chacun de ces chiffres pour mettre en lumière son incidence dans le paysage concret de chaque existence humaine.

Il faut donner ici tout son sens à l'éloquence des chiffres. Elle atteste, depuis cent ans, un prodigieux élan de l'humanité, une sorte de réveil, un accroissement de vie par toute la terre, sensible même dans l'élévation de la population du globe, qui passe de [12] 1.171 millions en 1850 à 2.057 millions d'habitants en 1933. Le genre humain dans son ensemble a pris possession de la terre et de ses richesses. Il a marqué l'univers de son sceau. Et chaque homme en particulier, si humble soit-il, participe de cette conquête. Nous devons songer, devant les statistiques, à la contre-partie de matières premières, c'est-à-dire de richesse et de puissance, dont chaque être humain se trouve bénéficiaire, — sa part, son héritage, cette masse de charbon, d'électricité, de pétrole, d'acier, d'aluminium, de caoutchouc ou de papier, produite pour lui et transportée à son usage à travers le monde. On a calculé que l'énergie disponible pour chaque homme, qui était avant l'âge industriel de 1 /20 ou de 1 /10 de cheval vapeur, se monte en moyenne à l'heure actuelle à 10 chevaux, accroissement de 1 à 100, à 200, et que l'ère atomique semble devoir indéfiniment multiplier encore.

Grandeur de l'homme moderne, qui a soumis les éléments, la matière, et tient en échec la maladie et la mort. Il est désormais le fils de ses œuvres. Science et technique réalisent une sorte d'éducation du genre humain par lui-même. La mission de l'homme a changé dans le temps que l'homme imposait au monde sa mesure. L'homme qui conduit une locomotive ou un avion ne peut plus avoir de lui-même et de son univers la même idée que celui qui subissait passivement la loi de la nature. Un surnaturel humain s'est affirmé comme un règne nouveau de la réalité. Découvertes et inventions, production sans cesse accrue, ont réagi sur l'image même de ce monde où nous vivons, qui s'est trouvé complètement réévalué. Aux États-Unis, au Canada, en Russie, en Sibérie, des déserts ont été transformés en pays riches et

L'importance du papier, sous toutes ses formes, imprimé ou non, fournit une caractéristique essentielle de notre civilisation. Ou bien encore, on pourrait tirer des enseignements précieux des statistiques du trafic postal. D'après Sombart, la moyenne des envois postaux de 1878 à 1920 passe en Angleterre de 45 à 116, en Italie de 11 à 53, en Suisse de 45 à 191. Le nombre des timbres postes vendus aux États-Unis est de 1,5 million en 1850. Il s'élève à 11.226 millions en 1913. (*L'Apogée du Capitalisme*, t. II, p. 152-153.) Ces chiffres, parmi beaucoup d'autres, trahissent une transformation essentielle de la vie individuelle et collective.



fertiles qui deviennent les greniers du monde. Des « régions naturelles » ont ainsi été créées de toutes pièces par une sorte de revanche de l'histoire sur la géographie.

L'activité de l'homme moderne a même remanié les cadres traditionnels de l'univers. La lente exploration et la découverte des continents ont peu à peu rassemblé les parties du monde, d'abord séparées. Notre planète fut ainsi lentement promue d'une existence fragmentaire et parcellaire à une existence unitaire, par une progression semblable à celle qui, dans la série animale, mène de l'être cellulaire et indifférencié à l'animal organisé. L'homme moderne a vraiment créé un univers solidaire dont il accroît sans cesse la cohésion dans l'espace et dans le temps. Les compagnons de Magellan mirent trois ans et vingt jours pour réaliser le premier tour du monde ; en 1947, l'aviateur américain Odom abassa [13] provisoirement le record de Philéas Fogg sur la même distance, de 80 jours à 78 heures. Téléphone, télégraphe, radio, télévision vont encore plus vite, supprimant l'éloignement. Et l'univers, qu'ils diminuent, s'élargit en même temps jusqu'aux astres. Déjà la lune, le soleil nous renvoient les signaux de radar.

### ***L'univers solidaire et ses contradictions.***

[Retour à la table des matières](#)

Les transformations matérielles ont profondément modifié la condition de l'homme moderne. L'existence de chacun est désormais en rapport intime avec toutes sortes d'événements lointains d'où dépendent son bien-être et sa nourriture. Une page fameuse d'un économiste du début du siècle montrait le breakfast de l'Anglais rassemblant sur sa table des produits venus des quatre coins du monde, Australie et Afrique du Sud, Danemark et Canada. L'immense accroissement de la production dans tous les domaines se double d'un accroissement de la répartition et de la distribution. Transports et communications font à l'univers un système nerveux toujours plus riche et complexe. Le temps n'est plus où un pays pouvait vivre dans l'isolement, où des empires pouvaient se former puis disparaître, en Orient ou en Occident, en Afrique, ou en Chine, sans que le reste du monde en prenne conscience. L'univers désormais est vraiment un et solidaire. Un seul marché universel, une seule histoire universelle, par

rapport auxquels se constituent les marchés particuliers et les histoires particulières.

Le temps des particularismes politiques ou économiques, psychologiques ou moraux semble bien révolu. Un même mouvement d'universalisation, d'uniformisation s'affirme à travers le monde entier. Son degré de réalisation peut varier d'une contrée à l'autre, mais il n'est point de pays, si reculé soit-il, où il ne fasse sentir ses effets. Notre époque est celle de la grande production et de la grande série. Elle se caractérise par un nivellement général des conditions d'existence qui tendent partout à se rapprocher d'un type unique. Notre civilisation a tendance à devenir une civilisation urbaine ; c'est-à-dire que le mode de vie de l'habitant des villes s'impose de plus en plus à l'ensemble de l'humanité. La ville, en effet, est le lieu de la multitude et de l'uniformité, le lieu de la grande série. C'est pourquoi les campagnes se dépeuplent. Surtout, c'est pourquoi il n'y a plus de campagnes, mais des extensions rurales de la ville, où l'on tend à vivre, de plus en plus, comme à la ville.

[14]

Le régime de vie urbain se caractérise par l'entassement, la promiscuité. On se rapproche sans pour autant se connaître. A la campagne, le « premier voisin », le plus rapproché, compte comme un parent. Dans les grandes maisons de la ville vivent beaucoup de voisins, mais pas de premier voisin. Cette densité de la population urbaine entraîne d'autre part une uniformisation de la vie. On achète les mêmes produits dans des magasins semblables. Les mêmes rythmes d'existence s'imposent à tous, rythmes du travail et du loisir, exigences communes d'une vie de plus en plus complexe et difficile. Les jours prennent pour tous une allure saccadée, trépidante. La vie moderne devient semblable à une perpétuelle course contre la montre dont personne n'est dispensé. Les différences s'atténuent de plus en plus. Il semble que le mouvement général des conditions sociales tende à une prolétarianisation générale, à un nivellement par la base, ou du moins à une réduction de tous les écarts et à l'établissement d'une moyenne uniforme s'imposant à tous et à chacun <sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Sur les conditions psychologiques et morales de l'existence ouvrière, créée de toutes pièces par le développement des techniques, on pourra consulter :

Ici s'affirme le paradoxe que ce monde de plus en plus puissant, de plus en plus riche, soit en même temps un monde où la vie paraît de moins en moins sûre, de plus en plus menacée. L'homme d'aujourd'hui se découvre dans un univers où, physiquement et spirituellement, on est entassé les uns sur les autres ; il est exposé à tous les dangers qu'entraîne une pareille situation. L'intégration croissante de l'univers, la solidarité, l'interdépendance de ses parties exigeraient une unité de plus en plus parfaite. Mais les occasions de conflit se multiplient dans la mesure même où l'on a davantage besoin les uns des autres. Tout se tient désormais dans le monde. La guerre de Sécession, qui opposait le Nord et le Sud des États-Unis, privant l'Angleterre de coton, faillit faire mourir de faim les ouvriers du Lancashire et ruiner les industriels, pourtant tout à fait étrangers aux querelles intestines des Américains. Bon gré, mal gré, il n'y a plus dans l'univers de conflits privés, d'antagonismes locaux. Tout désaccord en un point quelconque de la réalité universelle risque de produire un déséquilibre de l'ensemble. Chaque partie est en proie au tout. Chaque élément prend sa part des mésaventures de tous les autres.

Le dernier siècle nous fait ainsi assister à l'universalisation du [15] progrès, de la richesse. Mais les menaces, les crises s'universalisent en même temps. Et d'abord dans le domaine militaire. Le xix<sup>e</sup> siècle, de 1815 à 1914, demeure encore assez paisible dans son ensemble. Des guerres se produisent bien ici ou là, mais toujours localisées. Ce n'est pas le pays entier qui se bat. C'est une armée de métier qui fait campagne. Ainsi, sous Napoléon III, pour l'expédition de Crimée ou la guerre du Mexique. Et lorsqu'en 1870 la guerre tend à devenir nationale, le conflit se restreint aux adversaires en présence. Mais, depuis 1914, la guerre totale a remplacé la guerre locale. La constellation diplomatique est si serrée, l'équilibre des forces tellement instable que toute crise met en cause l'univers entier. Un incident n'importe où, à Sarajevo ou à Dantzig, en Mandchourie ou en Grèce, peut entraîner une guerre mondiale. Toutes les nations y participent, et dans chaque nation la population entière, appelée à bénéficier du perfectionnement des armes de destruction. La bombe atomique ne fait que prolonger une évolution déjà fort avancée.

Davantage, la guerre militaire, la guerre extérieure s'aggrave, dans le monde moderne, d'une guerre intérieure et civile qui oppose entre eux les citoyens de chaque nation. Toute guerre se double d'une révolution. L'humanité en avait déjà fait l'expérience après 1789. Mais, depuis 1917, il semble que nous vivions en état de révolution permanente. Une révolution dont chacun se rend bien compte que la campagne d'Abyssinie ou la guerre d'Espagne n'étaient, ici et là, que des épisodes. Non plus un pays contre l'autre, mais chaque pays contre soi-même. D'où une instabilité accrue, une crise de conscience à l'intérieur de chaque homme, répétant la division de l'humanité et ses déchirements.

Et la situation s'aggrave encore du fait qu'il ne s'agit pas de simples débats de conscience, idéologie contre idéologie. La guerre civile se superpose à des crises économiques de plus en plus violentes et généralisées depuis la fin du xix<sup>e</sup> siècle. Catastrophes financières et monétaires, inflations, dévaluations, faillites, surproduction ou sous-production, chômage, luttes pour les marchés, pour les matières premières, éprouvent le monde moderne à un rythme de plus en plus accéléré. Ces calamités économiques expriment l'incapacité des hommes d'aujourd'hui à organiser d'ensemble les ressources toujours plus abondantes dont ils disposent. Jamais le monde n'a été si riche. Et pourtant nous réapprenons les famines de nourriture que l'on pouvait croire révolues. Et nous apprenons des famines nouvelles que nos pères ne connaissaient [16] pas, famines de charbon, et de pétrole, d'électricité, disettes de caoutchouc ou d'automobiles...

Le monde moderne apparaît ainsi menacé dans son existence même par un ensemble de conflits, militaires et politiques, économiques et sociaux, qui se commandent les uns les autres. L'humanité entière vit solidairement en proie désormais à une seule crise, aux limites indéterminées, qui éprouve sans cesse l'histoire de chaque homme jusque dans ses détails les plus humblement quotidiens. Ni la nourriture, ni la liberté, ni même l'existence ne sont assurés aujourd'hui d'une manière stable à qui que ce soit. Le monde moderne qui semblait exprimer la réussite de l'homme savant et ingénieur consacre en réalité sa faillite et lui refuse le plus précieux des biens celui sans lequel les autres ne comptent pas : la paix.

## *Le moderne, un homme sans la vérité.*

[Retour à la table des matières](#)

L'homme moderne s'offre à nous dans le contexte de ce monde que son génie technicien a créé, mais dont il doit maintenant subir la loi. Aucune circonstance n'est indépendante des circonstances générales, dégagée de la réalité ambiante. Les événements extérieurs retentissent jusqu'au plus secret de notre vie intérieure. Plus exactement, l'expression même de « vie intérieure » est insuffisante et fautive, dans la mesure où elle semble admettre un séparatisme de la vie personnelle. Comme si le dedans pouvait aller sans le dehors, comme si l'intérieur n'était pas sans cesse en correspondance étroite avec l'extérieur ! L'âme du moderne nous offre comme un miroir, une image spirituelle de ce monde dans lequel il lui faut vivre. Les grands traits, les structures caractéristiques de la réalité ambiante s'inscrivent en nous, en quelque sorte, et dessinent des structures de pensée.

Ainsi le drame de l'homme moderne, c'est le drame du monde moderne. Les crises militaires, économiques, politiques et sociales s'imposent à nous comme autant de crises de conscience. S'il y a aujourd'hui une crise de l'homme, c'est parce que l'univers tout entier se trouve en état de crise. L'homme et le monde doivent vivre solidairement cet âge critique de la révolution permanente.

Si nous remontons seulement à cinquante ans en arrière, nous retrouvons des horizons humains, la possibilité pour chacun de vivre et d'espérer, de compter sur le temps, de faire des économies, [17] de songer aux enfants de ses enfants. Le monde d'autrefois vivait dans des cadres fixes. Des règles économiques et sociales définissaient pour chacun les conditions de son activité. Sans doute, on pouvait progresser ou déchoir, s'élever dans la société, s'enrichir, ou se dégrader, mais lentement et pour des raisons intelligibles qui pouvaient même recouvrir une signification morale. La révolution de 1789 avait certes quelque peu assoupli les formes traditionnelles. Elle avait supprimé les privilèges de la naissance nobiliaire, permis une promotion de la bourgeoisie. Le mérite personnel, l'activité, l'industrie étaient devenues des critères de valeur personnelle. Mais le monde d'il y a cent ans, celui dont l'œuvre de Balzac nous conserve fidèlement l'image, demeure un

monde stable, dont l'évolution obéit à des rythmes lents et humains. La pensée peut y conserver des certitudes établies et rassurantes, à la mesure du paysage social où le progrès, encore mesuré, semble ne devoir mener qu'à la prospérité générale.

Les révolutions industrielles ont changé tout cela. L'industrialisation de l'Occident s'est précipitée, surtout à partir de 1870 ; et l'équilibre de l'univers a été définitivement rompu en 1914. Depuis lors, le monde humain se défait sans se refaire. La crise universelle ne cesse de prendre des formes nouvelles. Elle ne laisse intacte aucune structure politique, sociale, économique. Misères et cataclysmes se multiplient. L'humanité se ruine matériellement et spirituellement et l'universalisation de la vie urbaine généralise le servage moderne du prolétariat.

Le monde moderne donne ainsi à l'homme d'aujourd'hui l'exemple de l'affolement le plus complet. Il lui est impossible d'échapper à la contagion, de refuser la leçon des faits. La réalité chaotique de l'univers distendu, déséquilibré, semblable à un mélange détonnant, s'inscrit en nous sous les espèces d'une pensée instable, incapable d'ordre et d'unité. D'autant que les moyens techniques d'aujourd'hui nous maintiennent en contact avec l'ensemble du monde sans nous laisser ignorer aucune menace. Notre conscience, devenue planétaire, souffre et s'inquiète pour les événements d'Alaska ou de la Terre de Feu.

L'univers, en liquidation générale, est devenu plastique. Plasticité physique dans un monde rapetissé. Plasticité et liquidité morales. Ce qui va vite, ce ne sont pas seulement les automobiles et les avions, mais nous, nos mœurs, nos pensées. Il y avait jadis un style par règne : un style Louis XV ou Louis XVI, pour l'ameublement, les vêtements ou la littérature. Il y a maintenant un [18] style par an, ou presque. Les rythmes se précipitent ; tout peut arriver d'un jour à l'autre : la guerre, la dictature, la persécution, les camps de concentration, la fin du monde. Les images de l'Apocalypse s'offrent à nous chaque matin, dans le journal.

L'homme moderne n'a plus d'évidences pour asseoir sa pensée, plus de certitudes immédiates installées autour de lui comme des horizons familiers. Toutes les valeurs spirituelles oscillent comme les valeurs de bourse. En fait, nous n'avons plus aujourd'hui le même sens qu'autrefois, et le même respect, de la vie humaine, de la liberté, de la

propriété. Nous sommes là-dessus complices de tout ce qui s'accomplit autour de nous. Chaque manquement nous compromet et nous persuade. L'esprit de l'homme se fait pareil à ce monde qui a perdu ses dimensions, qui n'a plus de dimensions.

On en a trop vu, à la fin. Quand rien n'atteste plus de vérités permanentes, comment croire à une vérité éternelle ? Il n'y a plus de vérités éternelles. Chacun se débat comme il peut, au jour le jour, s'efforçant de ressaisir, s'il le peut, la vérité du jour. Celui qui a vécu la guerre, les bombardements, l'occupation, les camps de déportés, celui qui voit mourir les civilisations, celui-là doit renoncer à toute certitude, à tout ordre humain qui vaudrait indépendamment du temps. Et le marxisme exprime bien la pensée normale de notre époque avec sa conception d'une vérité en évolution, en devenir et toujours renouvelable.

Une vérité liquide et plastique, une vérité de caoutchouc, sans cesse sujette à caution. Celle d'aujourd'hui ne vaudra plus demain...

### *La maladie moderne.*

[Retour à la table des matières](#)

L'homme moderne est celui à qui s'impose, bien malgré lui, l'évidence contraignante de l'immense leçon de choses du monde moderne. Il ne l'accepte pas de bon cœur, mais il n'y peut rien. Il se sent dépassé par les événements, qu'il a pourtant contribué à déclencher. Personne ne domine plus cette catastrophique situation d'ensemble, à l'avènement de laquelle chacun a aidé de son mieux. Rien de plus significatif à cet égard que l'attitude des techniciens de l'atome, qui avaient travaillé séparément sans savoir exactement où ils allaient, lorsqu'ils furent mis en présence du résultat pratique et concret de leurs magnifiques recherches. Ils furent accablés d'une grave crise morale. Tel Enrico [19] Fermi, le grand savant italien, qui, arrivant au terrain d'expérience du Nouveau-Mexique, fit une dépression nerveuse, horrifié parce que, disait-il, « ces gens voulaient réellement construire une bombe atomique »<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Mot cité dans un article de Nat Finney (*Le Monde*, 7 septembre 1947).

Image significative de l'homme moderne, qui n'a pas voulu cela. Le mythe de l'apprenti sorcier, atomique ou autre, reparait ici <sup>5</sup>. Au bout du compte, c'est pour le diable que l'humanité a travaillé. Et chaque homme, devant le résultat obtenu, se sent à la fois innocent et coupable. Sa mauvaise conscience se traduit alors par une révolte contre les richesses qui font sa ruine. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle régnait parmi les sages un optimisme résolu, la confiance dans le progrès technique, qui bientôt résoudrait tous les problèmes et ferait le bonheur du monde. C'est le pessimisme qui s'impose aujourd'hui. L'humanité en proie à ses inventions, asservie à ses machines, rêve d'un âge d'or, d'où tous les moyens de perdition seraient proscrits. Tel ce théoricien de la Révolution Nationale, qui avait trouvé un bon moyen d'arrêter la dépopulation des campagnes.

Le seul remède possible, écrivait-il, est le suivant : le jour où les ruraux ne trouveront plus à la ville, dans les usines et dans les bureaux, des salaires aussi élevés, des organisations sociales qui allègent leurs charges familiales et financières (garderies, colonies, hospices, hôpitaux, etc.), ils se garderont bien de quitter la ferme et le hameau ; en d'autres termes, il ne suffit pas d'améliorer la situation du rural, ce qui est difficile ; mais il convient de diminuer le confort du citadin <sup>6</sup>...

Une pareille ineptie exprime pourtant assez bien le pessimisme foncier, le découragement, qui est le mal de l'homme moderne. Il en a trop vu, il n'ose plus rien espérer, il est usé par tout ce qu'il a vécu, mal nourri au surplus, déprimé. L'homme moderne d'aujourd'hui est un « asthénique », c'est-à-dire qu'il manque de résistance et de réaction. Il se laisse aller. Tous les observateurs, même communistes, se plaignent de la mollesse des masses. En même temps d'ailleurs, l'homme d'à présent est un « hypertendu ». Soumis à de trop rudes épreuves, il s'excite pour rien, [20] il est saisi brusquement par des soubresauts de

<sup>5</sup> « On ne peut plus arrêter la science », déclare l'illustre savant Louis de Broglie (*Le Figaro Littéraire*, 18 octobre 1947) : c'est l'aveu d'impuissance de l'apprenti sorcier.

<sup>6</sup> Camille Rosier, *la France agricole*, Alsatia, 1943, p. 85-86. Cf. les utopies pessimistes de Samuel Butler : Erehwon (1872) et d'Aldous Huxley : *Brave New World* (traduit en français sous le titre : *Le meilleur des Mondes*) ; ces romans, sous la forme de la fiction, expriment le découragement de l'homme moderne devant l'envahissement de sa vie par la machine et la technique.



passion qui retombent aussitôt. Il manque de continuité, d'application ; il est peu capable de dévouement vrai et prolongé, semblable à ces animaux qu'on met en expérience dans les laboratoires : ils subissent toutes sortes de chocs électriques, destinés à dresser leurs réactions, puis, au bout d'un certain temps, à bout de résistance nerveuse, réagissent n'importe comment, avec violence, leur conduite complètement dérégulée, ou bien tombent dans une prostration profonde. L'homme moderne aussi en a trop vu, trop supporté ; il est pareil au chien qu'on a rendu fou. Avec, en plus, à l'horizon de sa pensée, la promesse de la bombe atomique. Un matin, peut-être demain, on mourra tous ensemble.

Mais aussi bien, pour subsister, il faut écarter autant que possible ces redoutables perspectives, ne plus penser à tout cela, vivre, au jour le jour, une existence à court terme, à horizon limité, qu'on s'efforce de remplir de jouissances immédiates. On ne fait plus aujourd'hui de projets pour dans dix ans, pour l'âge de la retraite. Tout juste si on imagine les prochaines vacances. Une insouciance forcée. L'homme d'à présent a l'état d'esprit du soldat, promis à la mort à tout instant, et qui s'arrange néanmoins une petite vie aussi agréable que possible. Il y a tout de même de bons moments. Ainsi l'homme moderne s'adapte pour subsister dans cette guerre permanente de notre époque. Ou plutôt, il s'offre à nous comme le permissionnaire (en sursis pour un temps indéterminé) de la guerre et de la mort, de la révolution.

De là cette hantise d'échapper à l'obsession de la crise, de détendre un corps et un esprit que la ville, la civilisation, les machines et les journaux grèvent de soucis morbides. Il faut absolument pouvoir oublier sa vie, au moins de temps en temps. Jamais les sports, les loisirs n'ont été plus indispensables qu'aujourd'hui : scoutisme, auberges de jeunesse, congés payés, camping, Tourisme et Travail. Mais à côté de ces divertissements de plein air, il en est de plus redoutables. Toxiques et stupéfiants variés ; cinéma, radio, magazines et journaux du soir, bistrots et cafés où l'effet de l'alcool s'allie à celui d'une ambiance artificielle et accueillante.

Ainsi l'homme moderne veut s'échapper à soi-même. Mais le paradoxe est que dans son effort pour échapper à la hantise de la civilisation mécanicienne qui l'a privé de sa vie et de sa paix, il retombe sous l'emprise de cette même technique inhumaine, qui vient une seconde fois s'imposer à lui pour l'aliéner définitivement. [21] Cinéma,

journaux, radio visent à remplacer sa pensée par une pensée préfabriquée, une vérité de série. La propagande plaque du dehors ses certitudes étrangères qui s'incorporent à chaque vie personnelle, par une substitution de volonté d'autant plus efficace qu'elle remplace la contrainte par la persuasion, et d'ailleurs s'infiltré partout. Jusque dans ses divertissements, l'homme moderne est ainsi victime de son univers trop parfaitement équipé. Coupé de ses racines, il n'est plus capable que d'un équilibre étranger. On lui souffle sa propre pensée.

Le moderne est donc bien un homme malade. Le mal du XX<sup>e</sup> siècle ne ressemble plus à ce mal du siècle précédent qui se réduisait à une sorte de vague à l'âme, le *spleen* de l'esthète romantique et de l'oisif. L'inquiétude d'aujourd'hui est malheureusement fondée. Elle a sa vérité dans les choses et dans l'homme. Elle est la vérité d'un monde de moins en moins humain.

### ***La morale de l'homme actuel.***

[Retour à la table des matières](#)

Pour brève et incomplète qu'elle soit, cette évocation de la condition humaine dans le monde moderne était cependant indispensable. Elle nous a permis de définir le cadre dans lequel se développe l'exercice présent de l'activité morale. La personne se trouve appelée à la conscience d'elle-même parmi des circonstances qu'elle n'a pas choisies, mais qui lui sont imposées. Sans doute ne peut-on pas déduire du spectacle de l'univers au milieu du XX<sup>e</sup> siècle une image unique de l'homme actuel. Une certaine latitude d'interprétation subsiste toujours, qui est la mesure même de notre liberté concrète. Les circonstances objectives constituent la condition nécessaire, mais non pas suffisante, de notre affirmation. Du moins, elles nous fixent des préoccupations. Elles orientent notre comportement, et, plus exactement, bien souvent, le désorientent.

On comprend qu'il soit difficile à l'homme d'aujourd'hui de se faire une pensée du monde dans lequel il lui faut vivre. Peut-être est-il en fait impossible de penser d'ensemble notre temps, justement parce qu'il est impensable. Ses contradictions, son chaos interdisent qu'on rétablisse dans la pensée un ordre, une unité qui ne se trouvent pas dans

le réel. Pourtant l'homme moderne a besoin de se faire une image de l'univers, si fruste soit-elle, pour y insérer, y justifier son existence. Le sens de son [22] activité dépend du sens qu'il reconnaît à la situation humaine dans son ensemble.

Deux attitudes caractérisent l'homme moderne, deux aboutissements de sa tentative pour tirer au clair une situation passablement embrouillée. D'abord l'existentialisme, philosophie dont les origines sont chrétiennes, né sous sa forme incroyante actuelle dans l'Allemagne de la défaite, après 1918. Il a pris un grand rayonnement après 1940 dans la France de l'occupation et des temps obscurs. Non pas simple affaire de mode, de snobisme. L'homme d'à présent retrouve dans cette doctrine, plus ou moins vulgarisée, une fidèle image de sa condition.

Image en désarroi, reflet d'un monde où rien ne s'arrange. L'existentialiste s'interdit de rétablir au niveau des idées un ordre qui fait défaut si manifestement à l'existence quotidienne. Il ne s'agit plus de se construire des systèmes en l'air pour se consoler de vivre, mais de se comprendre comme on est, dans l'horizon limité des engagements qui s'imposent à chaque homme en particulier. Il apparaît alors que le monde est cassé. Toute existence révèle quelque chose d'incomplet, une unité rompue. Brisures, failles qui empêchent à jamais l'homme de se réconcilier avec soi-même et avec les choses. L'homme, en proie au monde qui le dépasse, s'y débat comme il peut, s'il ne finit pas par s'y perdre.

Il s'agit donc là d'un pessimisme, succédant à l'optimisme des époques de facilité. D'autant plus estimable d'ailleurs qu'il se refuse toute illusion, et les consolations de la religion. L'existentialiste demeure fidèle à la condition humaine. Il voudrait s'en sortir tout seul, porter le monde à bras tendus, ce monde incohérent et dur. Il sait d'ailleurs sa tentative vouée à l'échec. Il se sent prisonnier d'un univers absurde, qui dénonce sans cesse son inconsistance, sa mollesse irrésolue. Il ne renonce pourtant pas à affirmer sa volonté dernière et désespérée, malgré tout, son affirmation d'homme.

Il y a de la grandeur dans cette tentative, mais une grandeur difficile. L'homme de la rue hésite à s'y reconnaître. Il désire vivre dans la paix, ne fût-ce qu'en espérance, s'échapper à soi-même, se fonder sur une vérité hors de soi, libératrice et insolente, une vérité tout de même

tangible, concrète et qui tend à remettre de l'ordre dans le désordre établi.

Telle est la force du marxisme sous sa forme communiste. Sa signification positive tient au fait qu'il se propose délibérément de résoudre les contradictions économiques et sociales du monde [23] moderne. La contradiction sociale d'abord, qui se manifeste dans la lutte des classes, l'antagonisme entre les possédants et les dépourvus, les profiteurs du désordre humain et les prolétaires. Le rêve de la société sans classe, c'est le désir pour tous d'une vraie patrie, où la justice habite. Rêve de fraternité, de justice entre tous, la fin des misères dans le monde réconcilié de l'Internationale. Mais la contradiction sociale n'est elle-même que le prolongement, l'expression de la contradiction économique installée dans le monde d'aujourd'hui. Le marxisme ici proteste contre le paradoxe de la technique, en elle-même source indéfinie de richesse et de puissance pour tous, et qui finalement aboutit à l'asservissement général. La machine, adroitement utilisée, doit libérer l'homme. Il ne faut pas la redouter, mais lui faire confiance, à condition de savoir s'en servir.

En somme, l'ambition communiste — dans la théorie — correspond à la réclamation d'une société à la mesure de l'homme. Et la force de la doctrine réside dans l'enthousiasme prophétique dont elle est animée. Le parti communiste doit à son messianisme humanitaire de concentrer en lui l'espérance des masses. Il a su les mobiliser, les mener jusqu'au sacrifice. Il a remué des montagnes. Devant la timidité, la confusion de l'homme moderne et sa mauvaise conscience, il a le courage de se proclamer résolument « progressiste » et, chose singulière, il ne semble pas qu'aucune autre idéologie lui conteste le monopole de ce terme. <sup>7</sup>

L'homme existentialiste et l'homme communiste semblent ainsi figurer deux représentations tout à fait opposées de l'homme moderne. L'un triste et déchiré, d'autre confiant et résolu. D'un côté le pessimisme qui paraît jouer perdant, de l'autre un optimisme avide de

<sup>7</sup> Nous n'avons considéré ici le communisme que comme doctrine et comme espérance, ou, si l'on veut, comme utopie — qui renouvelle les visions prophétiques du Royaume de Dieu sur la terre, mais en les laïcisant. On trouvera là-dessus des précisions intéressantes dans le livre de Nicolas Berdiaeff : *Les Sources et le Sens du Communisme Russe*, trad. Nerville, N. R. F., 1938.

conquérir l'univers. Les deux aspects sont pourtant complémentaires, tous deux vrais en même temps, de telle sorte que chacun exprime la mauvaise conscience, la tentation de l'autre. Et leur opposition même traduit le paradoxe caractéristique de notre temps, vainqueur de l'univers et vaincu par sa conquête.

Aucun homme de ce temps ne peut vraiment échapper au désespoir lucide, à l'angoisse de l'existentialisme, mais chacun doit aussi sentir vibrer en soi la réclamation d'un avenir humain, [24] l'espérance communiste. Être un homme d'aujourd'hui, c'est porter en soi, autant qu'on le peut, ce monde et sa peine. Nous n'avons pas à choisir, pour nous y réfugier, un autre univers que celui-là. Nous n'avons pas le droit de nous exiler dans ce domaine inaccessible et trop facile que nous ouvre une philosophie désincarnée. C'est sur la terre des hommes qu'il nous faut vivre. Dans le monde des vivants, l'homme du XX<sup>e</sup> siècle doit prendre conscience de lui-même et de sa mission, qui est d'assumer d'ensemble la condition faite à l'homme par la civilisation moderne.

### *Morale et métaphysique.*

[Retour à la table des matières](#)

Reste alors à savoir si les morales traditionnelles peuvent nous aider à affronter efficacement cet univers urgent et angoissé parmi lequel il nous faut vivre. Pouvons-nous aborder ce monde renouvelé, y faire notre salut moral, avec les idées et les normes de jadis ou de naguère ? Les sages de toujours, et les plus grands parmi les philosophes, ne concevaient pas que les prescriptions morales pussent être soumises à la clause restrictive du temps. Sans doute, certains usages pouvaient, dans la pratique, varier d'une époque ou d'un pays à l'autre. Mais l'affirmation morale dans son essence ne se trouvait pas affectée par cette relativité tout extérieure des mœurs et des coutumes.

Les grandes morales classiques, celle de Platon, celle d'Aristote ou celle de Kant, se proposent à nous comme des morales de l'éternité, beaucoup plutôt que du temps. Cette exigence d'universalité se manifeste à plein dans les formules de l'impératif kantien par exemple. L'homme y apparaît dépris des circonstances, désencadré, désincarné, réduit à une sorte de schéma abstrait qui peut alors se plier à une

commune mesure impersonnelle. Le rationalisme prétend ainsi déduire à partir d'un certain concept *a priori* de la nature humaine le portrait en droit de l'activité bonne.

En ce sens Renouvier n'hésitera pas à mettre en parallèle la morale et les mathématiques : « La morale et les mathématiques ont cela de commun, écrit-il, que, pour exister à titre de sciences, elles doivent se fonder sur de purs concepts. L'expérience et l'histoire sont plus loin de représenter les lois de la morale que la nature ne l'est de réaliser exactement les idées mathématiques ; cependant, ces lois et ces idées sont des formes rationnelles également nécessaires, celles-ci pour être la règle des sens, celles-là [25] pour diriger la vie et pour la juger. <sup>8</sup> » Renouvier, fidèle à la tradition kantienne, oppose ici les lois de la morale à l'expérience et à l'histoire. La morale comme la vérité d'un univers sans histoire, étranger au temps, — d'un univers par rapport auquel notre univers humain de l'expérience et de l'histoire aura toujours tort, se trouvera toujours en faute.

La vérité de la morale s'établirait ainsi dans un domaine des vérités éternelles, exempt de toute contamination expérimentale. Une nouvelle discipline serait nécessaire, une « morale appliquée », dit Renouvier, pour faire descendre la discipline éthique du ciel des idées sur la terre des hommes, où d'ailleurs elle ne sera jamais que très imparfaitement reçue <sup>9</sup>. Il y a quelque chose d'inquiétant dans ce dédoublement de la vérité, dans cette lutte entre le ciel et la terre. Au bout du compte, on est forcé d'admettre soit que la vérité n'a pas sa place parmi les hommes, soit que l'homme doit s'exiler de sa situation concrète, de sa propre vie parmi ses semblables, pour se rapprocher de la vérité. L'existence humaine engagée est comme frappée ici d'une disqualification. Aussi bien, les métaphysiques rationalistes s'efforcent de dérober l'homme au temps, considéré comme un ordre de l'illusion. Le sage spinozien se libère de l'événement. Le progrès consiste pour lui dans le passage de la connaissance du premier genre, — en proie à l'imagination et aux passions trop humaines, — à la connaissance du

<sup>8</sup> Renouvier, *Science de la Morale*, Lagrange éditeur, 1869, t. I, Préface, p. v.

<sup>9</sup> Cf. *Id.*, *ibid.*, p. v-vi : « De même qu'il y a des mathématiques pures et des mathématiques appliquées, il doit y avoir une morale pure et une morale appliquée. [...] La morale pure, c'est la paix, la morale appliquée a pour champ la guerre. »

troisième genre, qui est unité avec Dieu dans l'amour intellectuel, et béatitude, jouissance de la liberté parfaite dans l'éternité retrouvée.

Les morales métaphysiques préconisent donc une libération qu'elles recherchent dans l'absence au monde et à soi-même, dans la dépersonnalisation de l'homme. Morale platonicienne ou stoïcienne, morale chrétienne, morale kantienne, dominées toutes par l'idée que le lieu authentique de l'homme, la chère patrie ne se trouve pas ici-bas, mais dans un ailleurs, dans un arrière-monde, dans un autre monde, que chacun définira selon ses préférences. Exotismes. Morales pour tous et pour personne. Chacun peut s'y reconnaître de tout temps à jamais. Seulement, pour revêtir l'homme nouveau, prêché par le métaphysicien, il a fallu dépouiller le vieil homme, l'homme charnel et quotidien, avec ses [26] joies et ses peines, avec ses préoccupations terre à terre, le seul homme auquel nous ayons vraiment affaire, chez les autres et en nous-même, dans le développement de notre existence concrète d'hommes du XX<sup>e</sup> siècle.

Il y a donc lieu de craindre que les grandes métaphysiques n'aient pris le change, comme déjà Nietzsche le leur reprochait. Les systèmes classiques réalisent peut-être la sublimation d'une impuissance ou d'une fuite. En sorte que la tâche présente du philosophe, pourrait-on dire en reprenant la parole fameuse concernant Socrate, serait de faire descendre la morale du ciel sur la terre. Il n'est d'ailleurs pas question de régler d'une manière aussi sommaire le compte de la métaphysique. Sans doute les morales métaphysiques conservent-elles une signification, sur laquelle nous aurons à revenir. Mais, si la métaphysique peut fournir en fin de compte un point de vue dernier sur les valeurs morales, elle ne saurait constituer un point de départ pour une entreprise qui se propose de les découvrir dans leur exercice concret, incorporées à une action journalière, humaine et faillible, qui reçoit d'elles son sens.

Aussi bien, un Traité de morale, s'il veut être efficace, s'il veut réellement aider des hommes engagés dans l'accomplissement de leur métier d'hommes, doit apporter un message actuel. Un traité de morale dans la France d'aujourd'hui ne saurait, sans absurdité, coïncider avec un traité du temps de Clovis ou de Louis XIV. Le style n'est évidemment plus le même, et non seulement le style littéraire, mais aussi bien le style de pensée et de vie. De même, une morale pour la France d'à présent ne peut valoir telle quelle pour le Mexique, la Suède

ou la Russie. Le dépaysement géographique redouble toujours un dépaysement spirituel.

Les morales métaphysiques prétendent ignorer ces contingences du lieu et du temps. En fait pourtant, leur exterritorialité n'est qu'apparente. Le moraliste a beau pratiquer la restriction de conscience, il obéit néanmoins implicitement aux normes diffuses de son époque. Il se fait l'interprète d'un certain milieu dont son œuvre reflète les préoccupations. Il pose les problèmes qui s'imposent à lui. Platon, Spinoza ou Kant vivent et pensent dans l'histoire et nous retrouvons dans leurs écrits des structures de réflexion et d'action qui projettent dans le domaine métaphysique, pour les éterniser, certains aspects caractéristiques d'un moment bien précis de la réalité humaine.

Chaque homme donc, et le penseur lui-même, est participant [27] à un univers. Indifférente, soumise ou révoltée, sa conscience doit prendre parti en fonction de ce que la situation présente lui offre. Évidences habituées, incorporées à l'être même de la conscience, ou bien évidences contraignantes, scandaleuses, initiatrices de révolte ; mais nous en acceptons toujours beaucoup plus que nous n'en rejetons. Et le prophète lui-même ne peut anticiper demain qu'à partir d'aujourd'hui. Il n'est donné à personne d'assumer un recommencement absolu. Descartes enfermé dans son poêle et qui met le monde entre parenthèses, Descartes qui prétend, grâce au doute, repartir à zéro ne peut en réalité dépouiller sa personnalité historique de gentilhomme français, brillant élève des Jésuites et qui poursuit, voyageant ou guerroyant, ses années d'apprentissage. Descartes garde pour nous sa figure historique d'homme d'un temps, d'un pays et d'un milieu social, sa figure humaine si attachante et que nous nous efforçons, au besoin malgré nous, de retrouver comme en transparence au travers de son œuvre.

Davantage encore, nous savons d'expérience qu'il existe, pour un même moment, des morales simultanées dont l'unité n'apparaît pas toujours clairement à première vue. Par exemple, nous avons su de pratique récente qu'il existe une morale de la paix et une de la guerre, — une morale de l'Occupation et de la Résistance, une morale des prisonniers et une autre, différente encore, des déportés. Non plus des devoirs absolus, abstraits, figés dans une immuabilité anhistorique, mais une appropriation des exigences pratiques à chaque moment historique et social. L'impératif catégorique ne peut sauver son



universalité que par son absence à ce monde difficile et urgent où les hommes doivent prendre parti dans l'immédiat au mieux des circonstances et d'eux-mêmes. *Primum vivere, deinde philosophari*. Mais il est une philosophie première, qui ne peut abandonner la vie à elle-même et se doit d'y être présente.

Au surplus, la morale éternelle n'est pas mise en doute seulement par le caractère temporel de l'existence sociale. L'histoire de l'homme concret, en tant qu'individu premièrement biologique, impose elle aussi ses conditions fondamentales à l'activité de la personne humaine. Le métaphysicien fixe l'homme à un certain moment, arbitrairement choisi, de son existence. Il ne veut connaître, lui aussi, que le civilisé adulte et sain d'esprit. Or la discipline de l'homme réel, en dehors même des circonstances historiques, change de sens suivant les périodes de son existence. [28] La discipline hygiénique du nourrisson, — et les psychanalystes ont montré à quel point les impératifs des années infantiles pouvaient peser sur tout le développement ultérieur de l'individualité, — fait place à la morale dogmatique imposée par le milieu à l'enfant. Peu à peu, cette morale d'extériorité s'intériorise et l'adolescence interviendra comme l'âge de l'idéalisme, quel que soit le système d'expression particulier dans lequel cet idéalisme se fixera. Mais l'adulte mûri renoncera aux illusions de la jeunesse. Il se fera souvent réaliste, partisan d'un pragmatisme indispensable à qui veut subsister et faire vivre les siens. Et la vieillesse enfin verra la dégradation de ce pragmatisme dans la décrépitude des fonctions vitales, dans la démobilisation du retraité exempt de travail et de passions. Un scepticisme plus ou moins attendri, plus ou moins résolu sera dans bien des cas la dernière attitude pratique de l'homme qui achève sa carrière.

Il est clair que ces stades successifs, s'ils correspondent à des engagements nouveaux dans le milieu, n'ont pas grand'chose à voir avec les morales métaphysiques. Ce sont ici les conditions organiques et physiologiques dont l'influence s'avère prépondérante. La constitution définitive du système nerveux par la myélinisation des fibres conductrices, puis la maturation des organes mettant l'homme peu à peu en possession de ses moyens musculaires, affectifs et intellectuels, enfin la diminution croissante de ces mêmes moyens fixent la mesure des possibilités et des exigences de chaque homme en particulier. Cette intervention originaire de la biologie ne suffit

d'ailleurs pas pour autant à nier la morale. Il serait absurde de réduire les valeurs morales à leur conditionnement physiologique, comme tente parfois de le faire un matérialisme à courte vue. Mais nous devons retenir de ces remarques préliminaires l'impossibilité, l'insuffisance d'une morale abstraite. Aussi bien, des problèmes de discipline corporelle et d'hygiène affirment dans le domaine de l'éthique la présence et les exigences d'un corps qu'on n'a pas le droit de séparer arbitrairement de l'« esprit » ou de l'« âme ».

Les valeurs morales authentiques doivent donc être considérées comme des promotions de l'existence humaine dans son intégralité. Elles ne sauraient ignorer l'enracinement biologique, historique et social de cette existence. L'existence concrète est liée à l'état des tissus et du système nerveux, comme au moment historique et social. L'impérialisme intellectuel de la morale rationaliste et métaphysicienne, sa centralisation intempérante, lui [29] permettent de triompher dans un univers du discours tout à fait artificiel. Seulement ce triomphe de la pensée n'a pas de sens effectif sur la terre des hommes. La morale métaphysique et conceptuelle, morale à contretemps, en dehors de l'existence, demeure étrangère à la réalité humaine.

## *Morale et sociologie.*

[Retour à la table des matières](#)

L'enracinement temporel de la vie morale, et donc l'insuffisance des morales abstraites, n'a pas toujours échappé aux observateurs. Déjà les sceptiques grecs insistaient sur la variabilité des usages humains. Ce qui est reconnu, préconisé comme bon dans tel ou tel groupe humain est, au contraire, blâmé ou puni dans tel autre. Pas de règle morale quelque part qui ne soit quelque part ailleurs taxée d'immoralité. Une morale métaphysique universellement valable s'avère donc impossible. Les sceptiques grecs, dont le doute se présente à nous surtout comme le regret — ou l'envers — d'une métaphysique reconnue irréalisable, en concluaient à l'inexistence de la morale. Pour eux, comme pour leurs adversaires, la morale serait métaphysique ou ne serait pas. Pratiquement, ils s'en tenaient aux coutumes existantes. Leur règle était de faire sans croire, afin de ne choquer personne et de sauvegarder leur tranquillité.

Le problème a été renouvelé lorsque des penseurs ont compris que la référence historique de la morale, son accommodation au temps, ne lui enlevait pas toute signification. La relativité des impératifs moraux s'impose comme un fait. Il est absurde et vain de le déplorer. Mieux vaut résolument en partir, pour découvrir, s'il se peut, la portée de l'exigence morale telle qu'elle s'affirme dans la vie des hommes réels. Cette attitude, en soi assez simple, ne s'affirma nettement qu'à partir du moment où l'existence sociale de l'homme devint un objet d'études et posa des questions. Jusque-là on avait tenu pour métaphysiquement négligeable le fait que l'existence de l'homme était toujours une coexistence. Cela ne changeait rien au niveau des vérités éternelles. Sans doute, la philosophie prescrivait des devoirs envers autrui, mais l'objet d'étude était toujours l'individu isolé. L'avènement de la sociologie amena certains penseurs à reconsidérer la question.

Il ne s'agit plus de poser dans l'abstrait des problèmes de principe. La morale existait avant que les métaphysiciens ne se préoccupent [30] de son statut légal. Elle déploie dans l'existence concrète des groupes humains ses obligations et ses interdits, qui constituent la structure même de la réalité collective. Les constructions idéales, quel que soit leur intérêt spéculatif, demeurent le plus souvent inefficaces et irréelles.

L'efficacité appartient, au contraire, à la morale de fait, immanente à la vie sociale, et qu'il est possible de ressaisir dans son exercice même par une observation appropriée. Lévy-Brühl définissait la nouvelle méthode en disant qu'« elle consiste à considérer les règles morales, obligations, droits, et en général le contenu de la conscience morale, comme une réalité donnée, comme un ensemble de faits, en un mot comme un objet de science, qu'il faut étudier dans le même esprit et par la même méthode que le reste des faits sociaux »<sup>10</sup>.

La morale se trouve ainsi ramenée du droit au fait. Elle s'affirme dans la pratique quotidienne des hommes de chaque temps et de chaque pays. Il ne faut plus la bâtir de toutes pièces, mais bien la rechercher là où elle est, dans l'orientation des conduites concrètes. Un être, non pas un devoir être ou un mieux-être, un indicatif plutôt qu'un impératif ou un optatif. Du même coup, l'éthique s'avère susceptible de positivité. Il suffit effectivement de la prendre sur le fait, grâce à une méthode appropriée.

Ce changement d'attitude obéissait en France à l'inspiration de Durkheim qui, renouvelant l'initiative d'Auguste Comte, constituait une sociologie<sup>11</sup>. L'analyse durkheimienne faisait apparaître dans la société une réalité originale. Non plus une simple addition, une agglomération d'individus, mais une synthèse dont les propriétés s'avéraient différentes de celles des éléments qui la composent. La personne isolée cesse d'être l'unité de compte pour la réflexion philosophique. Bien avant Durkheim, Auguste Comte avait refusé, dans le système des sciences, une place à la psychologie traditionnelle. La connaissance de l'homme en tant qu'être indépendant et singulier, coincée entre la biologie et la sociologie, se trouvait sans objet. L'homme ne peut être valablement étudié que comme existence biologique ou comme existence sociale. Son organisme est du domaine des sciences naturelles ; sa vie personnelle n'a de sens que replacée dans un contexte social déterminé qui impose des structures précises à la pensée comme à l'action.

[31]

<sup>10</sup> Lucien Lévy-Brühl, *La Morale et la Science des Mœurs*, Alcan, 1903, p. 14.

<sup>11</sup> Émile Durkheim, *De la Division du Travail social*, Alcan, 1893 ; — *Les Règles de la Méthode sociologique*, Alcan, 1894.

Pour Durkheim, en effet, l'homme en situation dans la société ne prend conscience de lui-même et des autres que par l'intermédiaire des représentations collectives dont il est en quelque sorte le support, le sujet d'inhérence. Ces représentations affirment en lui la prééminence de la conscience collective, qui modèle et rythme selon ses exigences propres les consciences individuelles. La société fait l'homme à son image. Une existence isolée ne peut être qu'une abstraction. Les valeurs morales, reconnues et mises en œuvre par le sujet, au besoin sans qu'il en prenne explicitement conscience, définissent certains états forts et constants de la pensée collective. Elles prescrivent certains actes ; elles sanctionnent les infractions ; elles déterminent le bien et le mal en fonction de la nature sociale donnée. Dépossession du sujet, dont les incertitudes se résorbent dans l'ordre supérieur. Les faits moraux, ainsi promus au rang de faits sociaux, échappent à l'arbitraire des ruminations intellectuelles. Ils se présentent, à l'observateur, inscrits dans la réalité objective des mœurs, de la pratique sociale et du droit. Ils peuvent être étudiés comme des choses, selon les règles de la méthode sociologique.

La morale se définit ainsi comme un état particulier de la conscience collective dans certaines conditions de temps et de lieu. Elle présente un schéma du fonctionnement de tel ou tel groupe donné, une physiologie sociale, ou encore un ensemble de rapports exprimant la nature sociale des choses. Mieux encore, il semble que la morale comme discipline normative perde toute signification. La conscience collective, transcendante à l'existence individuelle, joue le rôle d'une sorte de Providence qui s'affirme en nous, sans nous, pour notre bien. Il semble que l'on doive aboutir ainsi à une justification du donné dans sa teneur littérale, en même temps qu'à une immobilisation des règles morales, stabilisées une fois pour toutes lorsque l'équilibre est atteint. Au surplus, si la morale existe ainsi à l'état diffus, réalisée dans les faits, tout effort proprement moral devient inutile. Il doit suffire de s'abandonner à la réalité sociale, qui, par définition, se trouve dans le vrai. Le conformisme deviendrait la règle essentielle de la vie personnelle. Le seul devoir est de respecter les normes établies.

Les choses ne sont évidemment pas si simples ni si claires, et Durkheim lui-même s'en était fort bien rendu compte. Il subissait l'entraînement de son intellectualisme, qui lui faisait affirmer le primat d'une pensée rationnelle, réalisée en représentations collectives dont

l'ensemble reconstituait l'univers du discours des philosophies [32] traditionnelles. D'autre part, on retrouve chez lui un spiritualisme intempérant, dans l'affirmation du grand Être collectif, renouvelé d'Auguste Comte, intervenant pour assumer l'ordre et le progrès des sociétés humaines. Le positivisme sociologique de Durkheim trahit bien souvent une métaphysique inconsciente et mal déguisée.

Il était clair néanmoins, pour Durkheim lui-même, que la réalité sociale n'est pas univoque. Elle apparaît toujours en devenir. La pratique et la pensée morales évoluent dans le temps, sans que jamais se réalise un état d'équilibre (et sans d'ailleurs que l'on puisse affirmer que les représentations collectives sont la cause plutôt que la conséquence de cette évolution ; mais Durkheim ne semble pas s'être posé cette dernière question). En tout cas, il paraît difficile de définir, pour une société donnée, à tel ou tel moment de son histoire, un code précis et sans ambiguïté des règles morales en vigueur. Toujours foisonnent les oppositions, les aberrations. Des traditions s'oublient, d'autres se constituent. Des infractions apparaissent, et non pas seulement les infractions négatives du criminel qui cherche son intérêt égoïste, mais aussi bien les infractions positives du non-conformiste et du révolutionnaire. Positivement, il a tort. Mais il affirme la vérité de demain. Il fonde, tels Socrate ou Jésus, la tradition nouvelle.

Ce foisonnement, cette multiplicité de la vie morale mettent en question le principe même de cette science des mœurs, que Durkheim et Lévy-Brühl avaient voulu instituer à la place des morales anciennes. Ou plutôt, l'essai pour réduire le droit au fait se solde en fin de compte par un échec. La lecture directe de la réalité sociale ne suffit pas pour résoudre toutes les questions qui se posent à l'agent moral. Ce qui se fait ne permet pas de prescrire nettement ce qu'on doit faire. La démonstration en a été fournie, peut-être involontairement, par un moraliste formé à l'école de Durkheim, M. Albert Bayet, à propos du cas particulier du suicide, auquel les sociologues, à la suite de Durkheim lui-même, se sont beaucoup intéressés, comme à un fait moral dont la nature et la signification sociale paraissaient aisées à mettre en lumière <sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Cf. Durkheim, *Le Suicide*, Alcan, 1897 ; — Maurice Halbwachs, *Les Causes du Suicide*, Alcan, 1930 ; — Charles Blondel, *Le Suicide*, Strasbourg, 1933.

Si la morale se résout en un ensemble de normes immanentes à chaque société, l'homme à qui, dans une situation concrète, se pose un problème précis devrait pouvoir le résoudre en se référant [33] aux « représentations collectives » en vigueur. Soit un individu tenté de se suicider. A-t-il ou non le droit de mettre fin à ses jours ? M. Bayet, moraliste et sociologue, pose en principe que « en ce qui concerne le suicide, comme d'ailleurs sur bien d'autres points, notre propre morale nous est inconnue »<sup>13</sup>. Ainsi la morale, fait social, demeure inconsciente au niveau de l'individu. Celui-ci par conséquent, s'il veut connaître ses devoirs, devra se muer en sociologue, et instituer une longue enquête afin de savoir ce que le milieu exige de lui. La morale sera donc réservée à une élite, ce qui, pour une doctrine de la conscience collective, paraît assez singulier. Davantage encore, si notre candidat au suicide se donne la peine de refaire pour sa part l'enquête érudite de M. Bayet, ou si, plus modestement, il accepte ses résultats, il ne paraît guère devoir être plus avancé. M. Bayet résume en effet le résultat de ses recherches dans les formules suivantes :

Il n'y a pas, dans la morale contemporaine, comme on le dit trop souvent, une doctrine qui condamne le suicide et une doctrine qui l'approuve : il y a une morale *simple*, qui condamne tous les suicides, en principe et dans tous les cas, et une morale *nuancée* qui, plus souple, distingue entre les cas et va de l'horreur au blâme et à la désapprobation, de la désapprobation à la pitié, de la pitié à l'excuse, à l'approbation, à l'admiration<sup>14</sup>.

Après avoir longuement étudié les origines historiques de ces deux attitudes morales, M. Bayet conclut que la morale nuancée semble devoir prendre le pas sur la morale simple.

Ce qui explique, précise-t-il, la force croissante de la morale nuancée à notre époque, c'est le développement de la culture, l'effort, sans précédent

<sup>13</sup> Albert Bayet, *Le Suicide et la Morale*, Alcan, 1922, p. 19. Cf. *ibid.*, p. 20 : « Les gens qui parlent une langue ont beau ignorer les lois de la phonétique, ou s'en faire, au hasard de quelques lectures, une idée flottante et contradictoire, ces lois n'en existent pas moins et, à leur insu, les dirigent. Il y a, touchant le suicide, une réalité morale, mais nous ne la connaissons pas. » M. Bayet ajoute qu'il a voulu mettre au jour cette réalité.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 23.

dans notre histoire, pour assurer l'instruction au peuple lui-même, et c'est, d'autre part, le mouvement qui entraîne la masse vers la liberté, le désir de faire disparaître, avec la servitude économique, le dernier reste des institutions et des morales qui soumettent l'homme à l'homme. Que la civilisation continue à marcher dans ce sens, et la vieille lutte du peuple et des élites prendra fin, par le fait que le peuple lui-même aura part à l'indépendance et à la culture qui font les élites <sup>15</sup>.

[34]

En somme, pour M. Bayet, la morale simple, aux impératifs fixés une fois pour toutes, est une morale réactionnaire. La morale de l'avenir est une morale nuancée. Encore ajoute-t-il qu'il n'est pas possible de déclarer « la morale nuancée scientifiquement supérieure à l'autre. Pour la science, elles sont l'une et l'autre des faits : il ne peut être question de donner l'investiture à un fait » <sup>16</sup>. On voit au bout du compte que notre candidat au suicide ne tirera pas grand secours de ses études de sociologie. On le renvoie à une morale nuancée (dont on ne garantit d'ailleurs même pas la prépondérance). Et cette morale nuancée revient en somme à reconnaître que tout dépend des cas, et qu'il appartient à chacun d'agir selon sa conscience. Il est probable qu'une enquête sociologique sur la plupart des problèmes moraux donnerait des résultats analogues.

La science des mœurs ne se suffit donc pas à elle-même. Elle réalise une histoire, dégageant après coup certaines constances des conduites humaines en un moment donné. Mais ces grandes lignes ne nous présentent jamais que des moyennes, des vérités statistiques, qui admettent des aberrations toujours possibles au niveau de l'individu. La réalité dans le présent, la réalité qui se fait suppose toujours de l'ambiguïté, de l'incertitude. La lecture du temps présent n'est pas une science, mais une interprétation des circonstances. Lévy-Brühl, continuateur de Durkheim, l'avait d'ailleurs compris. La science des mœurs ne constitue selon lui qu'un premier état de la démarche morale. Elle doit se prolonger par un « art moral rationnel », promotion du passé et du présent à l'avenir, anticipation active du futur grâce aux connaissances retenues du passé. La science des mœurs peut effectivement se prolonger en une « hygiène sociale ». Elle est en fait,

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 803.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 804.



et elle a toujours été, sous des noms plus modestes, indispensable à l'homme qui veut agir sur son temps. Et les connaissances immédiates, empiriques, du directeur de conscience ou de l'homme politique correspondent en fait à une sociologie moins présomptueuse, mais peut-être plus efficace.

Seulement le passage de la « science des mœurs » à l'« art moral rationnel » recouvre un changement complet d'orientation. Les sociologues pensaient d'abord que la morale est un donné, un ensemble de faits. Il leur a fallu reconnaître que le fait ne résorbait pas le droit. La morale reste un « art », c'est-à-dire qu'elle [35] nous propose un devoir être, en vue duquel il appartient à chaque homme de s'engager. Il est donc impossible de faire, comme on l'espérait, l'économie de l'initiative individuelle. Telle est en somme la leçon qui se dégage de l'étude du cas concret du suicide par M. Bayet. Mais, cette leçon, Durkheim lui-même l'avait comprise de son côté et pour son propre compte dans l'ordre théorique. Après avoir affirmé que la morale n'est pas le fait de l'individu, mais la chose de la société, il redécouvre l'autonomie de la volonté, dont il souligne l'intervention indispensable.

Un recueil de leçons professées par la suite, — tout en maintenant que ce qui fait l'unité de la vie morale « c'est l'unité de l'être concret qui lui sert de substrat et dont elle exprime la nature ; c'est-à-dire de la société »<sup>17</sup>, — souligne néanmoins que le groupe social ne suffit pas pour assumer l'existence morale dans son intégralité. « Si la règle morale est œuvre collective, dit en effet Durkheim, nous la recevons beaucoup plus que nous ne la faisons. Notre attitude est beaucoup plus passive qu'active [...]. Or cette passivité est en contradiction avec une tendance actuelle, et qui devient tous les jours plus forte, de la conscience morale. En effet, un des axiomes fondamentaux de notre morale, on pourrait même dire l'axiome fondamental, c'est que la personne humaine est la chose sainte par excellence...<sup>18</sup> » Durkheim ne renonce sans doute pas à affirmer la dépendance de l'individu par rapport à la société. « Mais, ajoute-t-il avec loyauté, si certaine que soit cette dépendance, il est tout aussi certain que la conscience morale proteste de plus en plus énergiquement contre cette servitude et

<sup>17</sup> Émile Durkheim, *L'Éducation morale*, Alcan, 1925 (publication posthume d'un cours professé à la Sorbonne en 1902-1903), p. 127.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 122-123.

revendique avec énergie, pour la personne, une autonomie de plus en plus grande. <sup>19</sup> »

Il est assez curieux de voir ainsi le système de Durkheim obligé de composer avec l'individu, avec la personne, dont justement il semblait permettre de faire l'économie. Et sans doute, l'autonomie de l'individu consiste à découvrir et à assumer en soi l'ordre de la société. La science des mœurs retrouve ici ses droits : « Les règles de la morale que nous commençons par sentir passivement, que l'enfant reçoit du dehors par l'éducation, et qui s'imposent à lui en vertu de leur autorité, nous pouvons en chercher la nature, les conditions proches ou lointaines, la raison [36] d'être. En un mot, nous pouvons en faire la science. Supposons cette science achevée. Nous sommes les maîtres du monde moral. Il a cessé de nous être extérieur, puisqu'il est dès lors représenté en nous par un système d'idées claires et distinctes, dont nous apercevons tous les rapports. <sup>20</sup> » Seulement le monde moral, ainsi intégré à la conscience individuelle comme l'idéal vers la réalisation duquel doivent tendre ses efforts, nous éloigne beaucoup de la conscience collective dont les représentations données comme des choses s'imposaient sans conteste à tous et à chacun. Et nous sommes bien loin désormais d'une science authentique des mœurs.

Les textes de Durkheim trahissent en effet une intention métaphysique, seule capable de leur donner un sens. La science sociale dont il rêve n'est pas de l'ordre de la réalité actuelle, mais de la prophétie. « Supposons cette science achevée... », professe hardiment le philosophe, — qui, grâce à ce passage à la limite, définit sa morale comme un ordre de la raison sociale triomphante. Une telle supposition n'a plus rien de positif. Aucune science en effet ne se trouve « achevée », et la sociologie, l'une des dernières venues, encore moins que toute autre, car elle en est encore, longtemps après Durkheim, à s'efforcer de déterminer son objet et ses méthodes. Une sociologie, science du temps, de l'histoire, ne saurait s'achever avant que l'histoire elle-même ne soit arrivée à sa fin, — c'est-à-dire avant que les hommes eux-mêmes aient disparu. Nous avons d'ailleurs eu l'occasion de constater, à propos des recherches de M. Bayet, que la science des mœurs ne donnait — dans le cas du suicide — aucune certitude

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>20</sup> *L'Éducation morale*, p. 133.

rationnelle. Là aussi, nous nous heurtons en fin de compte à un désir pieux, qui souhaitait l'universalisation de la « morale nuancée », — et donc constatait l'impossibilité d'une universalisation, pour s'en remettre à la discrétion du sujet isolé.

Durkheim, pour couronner son œuvre, doit supposer la question résolue, et supposer que la solution lui donne raison. Or rien ne nous permet de penser que le fondateur de l'école sociologique française ait été bon prophète. Le temps ne semble pas avoir travaillé pour lui. Sa doctrine représente en réalité une philosophie de l'histoire assez simpliste, rationaliste et optimiste, qui remplace la pensée divine telle que l'imaginaient les métaphysiques anciennes par la conscience collective d'un Grand Être social et [37] providentiel. Nous sommes loin de la positivité promise. Si, pour que l'homme puisse prétendre à l'« autonomie », il faut attendre que la science sociale achevée se trouve « représentée en nous par un système d'idées claires et distinctes, dont nous apercevons tous les rapports », l'ère de la liberté humaine n'est pas près de s'établir sur la face de la terre.

Nous avons à vivre, en tout cas, et à prendre parti dès maintenant, avant qu'aient pu se réaliser les prophéties messianiques de Durkheim. Il en est d'elles comme des doctrines métaphysiques dont nous avons aperçu l'insuffisance. Elles nous font espérer un autre monde ; mais nous avons notre domicile parmi celui-ci. Nous n'avons pas le temps d'attendre l'autonomie promise, et ajournée à l'achèvement de la science. La science des mœurs, inspirée par la sociologie, pensait pouvoir économiser la nécessité de l'option, le moment individualiste de la conduite. Cette option s'avère indispensable. Et le sociologue lui-même était obligé de la réaliser pour son compte, afin de franchir le pas décisif qui sépare la science des mœurs de l'art moral rationnel.

Nous sommes engagés dans le présent, parmi cette réalité qui se fait, et qui sans cesse met en jeu notre propre destinée. Nous demeurons en proie au monde, soumis à la nécessité de choisir entre tous les sens possibles de l'événement celui qui nous paraît à notre ressemblance. Et, choisissant le sens de l'événement, nous choisissons le monde en nous choisissant nous-même. L'entreprise sociologique n'est qu'un nouveau nom pour la prétention métaphysique de dépossession de l'homme. Il s'agit là encore de nous persuader que la partie maîtresse est déjà jouée. L'individu n'aurait qu'à prendre conscience d'une sorte de prédestination, grâce à laquelle il se trouverait réintégré dans un ordre

supérieur qui lui donnerait sa garantie. Se haussant ainsi à l'universalité abstraite, l'homme atteindrait à la bonne conscience, — et se trouverait dégagé de toute responsabilité. Les morales objectives sont ainsi comme des conduites de la dérobade ou de l'évasion.

### *Le sens d'une morale concrète.*

[Retour à la table des matières](#)

Ces investigations liminaires nous mènent donc à choisir, en ce qui concerne la morale, une attitude différente de celle qu'adoptèrent les métaphysiques classiques ou la science des mœurs d'inspiration sociologique. En fait, ces doctrines demeurent insatisfaisantes [38] dans la mesure où elles s'efforcent d'établir un système objectif des obligations et des droits, valable universellement. Morales de la raison, morales de la société, sous une forme ou sous une autre, il s'agit toujours d'une morale abstraite, qui réduit la part de la vie personnelle à une pure passivité. La liberté, pour Kant et pour Durkheim, consiste dans l'adhésion à un ordre de valeurs données d'avance. On ne laisse à l'individu que la possibilité de se renoncer soi-même pour s'insérer dans une réalité transcendante. Il devient alors un moment d'une sorte d'« automate spirituel », selon la formule de Spinoza.

Il est intéressant de noter à cet égard que les moralistes, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, fatigués de la métaphysique, ont rêvé d'une morale qui imite l'objectivité et la positivité de la science dont on escomptait alors le triomphe complet et facile. Renouvier publie une *Science de la Morale* (1869) qui emprunte aux mathématiques son modèle de vérité. *La Science et la Morale*, de Berthelot, paraît en 1898. Rauh, dans son livre sur *L'Expérience morale* (1903) s'efforce, avec beaucoup de souplesse d'ailleurs, d'élaborer une théorie parallèle à celle de l'expérience scientifique. [La Morale et la Science des mœurs](#) de Lévy-Brühl est de 1903. M. Albert Bayet compose en 1907 un petit livre sur la *Morale scientifique*, l'année même où Belot rassemble ses *Études de morale positive*. Et l'œuvre de Brunschvicg continue en fait cette tentative. Elle est inspirée par l'idée que la science qui assure l'unité intellectuelle des esprits devrait, de la même manière, imposer son autorité à la vie spirituelle et pratique de tous les hommes.

Ces efforts convergents, en dépit du caractère particulier de chacun d'entre eux, paraissent tout à fait significatifs. La science est, en effet, le règne par excellence de la troisième personne, le règne de la détermination objective. Une morale « scientifique » réduirait donc l'homme à la condition de la chose. Elle exorciserait toutes les aberrations individuelles. Il lui serait possible de faire justice de cette première personne, de cette affirmation personnelle irréductible qui risque toujours de venir fausser les vues générales et uniformes sur la condition humaine.

Cet impérialisme scientifique est aujourd'hui quelque peu passé de mode. Sans doute parce que le progrès même des sciences a consacré un recul de l'idéal de rationalité mathématique. Les sciences de la nature se font de plus en plus complexes et arbitraires. Quant aux sciences de l'homme, elles n'ont pas réalisé leurs projets ambitieux et demeurent cantonnées dans des besognes [39] d'importance assez secondaire. Il s'en faut de beaucoup qu'elles puissent prétendre imposer à la morale une discipline quelle qu'elle soit. Aussi bien l'expérience politique et sociale du XX<sup>e</sup> siècle ne permet guère de croire à la validité objective des impératifs pas plus qu'au progrès des idées morales. Notre époque est une époque de désarroi.

Mais ce sont là des considérations d'ordre secondaire, étrangères à la question elle-même. L'initiative morale de la personne se bornerait, selon les doctrines abstraites, à un geste initial de renoncement à soi-même et de conversion à un Ordre, désormais habilité à résoudre, selon sa norme universelle, toutes les difficultés susceptibles d'intervenir dans une existence. L'homme se trouve englobé dans l'univers du discours en lequel s'est figé une fois pour toutes la vérité pratique de la Raison, de Dieu, de la Société ou de l'Histoire. Grâce à cette abdication initiale, le sujet bénéficie d'ailleurs de la sécurité procurée par la référence constante à cet ordre transcendant qui garantit désormais sa conduite et sa pensée. La difficulté se trouve résolue une fois pour toutes. Il n'y a plus à s'en préoccuper. Ainsi se perd la vigilance morale, le sens de l'actualité des questions concrètes posées par l'existence.

Il est assez extraordinaire de constater que la plupart des moralistes proposent à l'homme d'économiser sa volonté, son initiative. La négation de la première personne avec sa prérogative inaliénable de décision représente en fait la négation même de la morale. Rauh s'était

clairement rendu compte de cette insuffisance des doctrines abstraites. M. Wallon, résumant sa pensée, écrivait :

C'est à la raison qu'à présent s'adressent les métaphysiciens. Comme elle ne saurait être une réalité en soi, objet d'expérience ou d'intuition, ils prétendent, par une analyse purement abstraite de ses formes, découvrir un ensemble déterminé d'obligations spéciales et concrètes. Il suffit que l'homme soit défini un être raisonnable pour qu'il connaisse ce qu'il doit faire : l'application du principe de contradiction lui fait découvrir les règles morales ; par une simple opération logique, il serait lié à des devoirs de conscience. Avec une clairvoyance pénétrante, Rauh dépiste le sophisme des déductions kantienne : il montre l'agent libre moralement d'accepter ou non les termes du problème, libre aussi de conformer ou non sa conduite au principe logique. Même portée à l'universel, une proposition ne saurait impliquer la nécessité d'un certain choix, à la manière d'un syllogisme où la conclusion découle des prémisses. Il n'y a pas de raisonnement qui contraigne absolument la volonté. » <sup>21</sup>

[40]

Ce que Rauh avait compris, c'est qu'il est impossible de faire coïncider l'univers de l'existence humaine avec un univers du discours, quel qu'il soit. L'homme en situation dans le monde ne se trouve pas en face d'arguments et de raisons, dont il aurait seulement à apprécier la valeur logique. Il s'éprouve engagé dans un moment de son histoire, un moment qu'il ne domine pas, mais dans lequel bien plutôt il a l'impression de se trouver pris. Il s'agit pour lui de découvrir une issue. Non pas une issue de pensée, en pensée, — la solution d'un problème. Mais bien plutôt une possibilité de vivre pour tout son être, une chance d'avenir, même incertaine, pour son corps et son âme, pour le tout de sa réalité humaine, dans son épaisseur et malgré toutes ses exigences contradictoires.

Les morales abstraites nous déçoivent dans la mesure où elles ne tiennent pas compte du caractère historique, dramatique, de l'expérience vécue. Composition de temps et de lieu, occasion dont le sens n'appartient pleinement qu'à celui dont elle définit l'horizon. Il est clair que le moraliste ne peut prétendre se mettre vraiment à la place de cet homme dont la vie est en question. Il se figure pourtant, bien

<sup>21</sup> Henri Wallon, *Préface aux Études de Morale de Rauh*, Alcan, 1911, p 5.

souvent, pouvoir réaliser cette substitution de personnes. Il croit qu'il est possible de trouver un point de vue absolu d'où l'on pourrait donner des prescriptions universellement valables. La réalité morale survolée, vue de si haut qu'on peut la mettre en formules, en consignes précises pour l'usage commun. Le philosophe a tort de penser qu'il peut se déprendre de sa situation particulière pour juger objectivement. Il a tort, une seconde fois, lorsqu'il croit qu'il existe une sorte de loi de toutes les situations, dont on pourrait imposer souverainement les prescriptions. Au vrai, le philosophe demeure lui-même en situation, selon sa propre perspective. Toute affirmation de la morale ne sera jamais qu'une perspective sur la morale. Cette condition restrictive de la pensée concrète ne saurait être éliminée.

Aussi bien, le moraliste traditionnel se trouvait-il obligé de reconnaître jusqu'à un certain point l'importance du facteur historique et dramatique. Il parlait de conflits de devoirs. Au besoin, tels Kant ou Renouvier, il élaborait une casuistique pour résoudre les conflits. C'est-à-dire que, là encore, il croyait les situations superposables, réductibles à une commune mesure. Il tranchait dans l'abstrait tel ou tel cas de conscience, dégagé de son contexte et transformé en un problème que la pensée rationnelle était censée [41] pouvoir mettre en équations afin de le ramener à l'unité des règles générales. Une sorte de standardisation des situations caractérisait la morale appliquée, qui impersonnalisait les circonstances afin d'assurer l'extension et le triomphe de la morale pure.

Le pouvoir discrétionnaire de la personne sur sa propre destinée demeure donc son apanage irréductible, en dépit des efforts des morales abstraites pour l'en déposséder. Davantage, cette nécessité de prendre parti, de choisir dans des conditions toujours imparfaitement définies, de hasarder le présent et l'avenir, définit la plus haute liberté dont l'homme soit capable. Non point l'« autonomie » d'une raison triomphante, maîtresse de soi comme de l'univers, mais la liberté d'une existence militante et souffrante, en proie à soi-même et au monde, qui s'efforce d'accomplir du mieux qu'elle peut l'œuvre de sa vie.

Il serait donc vain de prétendre refuser le primat de la première personne en morale. Ce serait nier ensemble toute la liberté de l'homme, dans son affirmation incertaine et difficile, — dont l'incertitude même demeure impénétrable à l'intellectualisme. Pour l'intellectualisme, de quelque obédience qu'il soit, la liberté est un

donné plutôt qu'une conquête sans cesse remise en question. Mais en réalité, comme le dit Simone de Beauvoir, notre liberté effective « se confond avec le mouvement même de cette réalité ambiguë qu'on appelle l'existence et qui n'est qu'en se faisant être ; si bien que précisément ce n'est qu'en tant que devant être conquise qu'elle se donne. Se vouloir libre, c'est effectuer le passage de la nature à la moralité en fondant sur le jaillissement originel de notre existence une liberté authentique »<sup>22</sup>. Notre liberté est ainsi toujours insuffisante, toujours en devenir et à jamais incertaine. Mais c'est ce devenir qui fait le sens de notre avenir. Son incertitude mesure nos possibilités d'accomplissement, de mérite ou de démérite. « La liberté apparaît toujours comme mouvement de libération, dit encore Simone de Beauvoir [...]. Si l'homme veut sauver son existence, ce qu'il est seul à même de faire, il faut que sa spontanéité originelle s'élève à la hauteur d'une liberté morale en se prenant elle-même pour fin à travers le dévoilement d'un contenu singulier.<sup>23</sup> »

C'est d'ailleurs une tâche pénible pour l'homme que d'assumer ainsi sa propre liberté exposée à tous les risques de l'existence. Et [42] la tentation se manifeste sous bien des formes de renoncer à cette liberté difficile et humaine, de l'aliéner une fois pour toutes en acceptant la norme d'une métaphysique, le credo d'une religion, la discipline d'un parti. Plus besoin d'inventer, de se créer soi-même ; il suffira désormais d'obéir, — comme une chose, *perinde ac cadaver*. Une pareille démarche, dans la mesure où elle est suppression de l'intériorité, constitue un reniement de soi en même temps qu'une suppression de la morale.

Les moralistes ont pourtant bien souvent facilité ce reniement. Ils voyaient un triomphe de la morale dans ce qui était bien plutôt son suicide. Impérialisme de la règle, de la loi. Devoirs envers soi-même, envers autrui, envers la société, envers Dieu. Au besoin, on jettera — pour plus de sûreté — le discrédit sur l'intériorité. Ainsi le marxisme déshonore la subjectivité afin de mieux la dévorer. Il est clair pourtant que la morale ne se confond pas avec un code juridique. Le code définit les conditions d'existence d'une société donnée, un minimum exigible

<sup>22</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, *Les Temps Modernes*, n° XIV, novembre 1946, p. 204.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 209.



de chaque individu afin que l'ensemble puisse tenir en équilibre. Règles précises, universelles, — avec sanctions à l'appui. Les structures juridiques ont leur sens en troisième personne. Mais aussi bien ne valent-elles que du dehors. Elles ne régissent que l'affirmation objective des conduites, dans un dessein d'ailleurs tout pragmatique. Il s'agit pour elles de maintenir l'ordre social, la santé d'une communauté donnée. La destinée individuelle, soumise dans son expression, aux normes juridiques, ne s'y réduit nullement. Elle trouve dans ces normes des conditions objectives de son existence. Mais il lui appartient de prendre parti à leur égard, de les accepter, de les refuser, ou de ruser avec elles. Tout n'est pas résolu par un code, en dépit de la sécurité apparente qu'il procure. Et peut-être que rien n'est résolu. En deçà de la conformité aux lois, le problème moral reste entier.

L'intervention du moraliste sera donc de l'ordre de la communication indirecte. Le moraliste peut aider les hommes à prendre conscience des conditions concrètes de leur existence, éclairer leur horizon. Il fournira des moyens d'élucider les situations fondamentales dans lesquelles les hommes se trouvent engagés. Il définira certaines constantes de l'expérience et certains styles de vie. Bref, il n'imposera pas une solution, dont les éléments, dans telle ou telle destinée particulière, lui échappent toujours. Mais il donnera des matériaux en vue de cette solution. Grâce à lui, le sujet pourra faire son choix en meilleure connaissance de cause, [43] — un choix qui, néanmoins, lui appartiendra en propre, et sera d'autant plus sien qu'il sera mieux éclairé.

En fait, d'ailleurs, l'influence des moralistes authentiques est toujours de cet ordre. Ils n'agissent pas directement, par suppression de la volonté d'autrui ou substitution de personnes. Une sorte de transfert analogique se produit, les indications du philosophe étant en quelque sorte transposées par le disciple dans son existence propre. Ainsi agissent les modèles, les saints, les héros, ou les personnages de roman, qui peuvent jouer un si grand rôle pour l'orientation de la vie concrète des hommes. Il n'est pas question de les imiter littéralement, sous peine d'aberration, mais de retenir de leurs faits et gestes une inspiration, un message dont notre conduite pourra se trouver comme pénétrée. L'imitateur de Jésus-Christ ou de saint François d'Assise n'est pas le fou qui répète mécaniquement leurs gestes et leurs paroles, mais bien l'homme qui s'efforce d'exprimer dans sa propre destinée ce que ses

modèles ont manifesté dans la leur. L'effet moral, même lorsqu'il s'agit de recevoir la leçon de certains types exemplaires, garde son caractère indirect et sa valeur inaliénable de création, d'invention personnelle.

Ainsi se trouvent précisés le sens et les possibilités d'une morale-du temps présent. Il ne saurait s'agir pour elle de s'installer dans un dogmatisme conceptuel et de trancher dans l'abstrait. Elle emploiera l'indicatif plutôt que l'optatif. Elle ne se donnera pas pour tâche de débarrasser l'homme de lui-même et de lui faire oublier ses soucis, grâce à une adhésion une fois exigée et reçue. Bien plutôt elle se proposera de mettre chaque homme en possession de sa propre vie, de lui rendre plus claire sa situation propre. La morale fournit des éléments, des matériaux en vue de ce choix dernier qui est l'apanage et le devoir de l'homme concret. Elle aide chacun à devenir ce qu'il est. Œuvre de modestie et de bonne foi. Toute existence aura ses drames et ses contradictions propres, impossibles à résoudre à l'avance. En prévision des moments critiques, il faut simplement aider l'homme à acquérir la pleine possession de ses ressources intellectuelles et affectives. Dissiper ses illusions et consolider ses énergies. Mais l'événement seul amènera la décision efficace. Et l'événement n'appartient pas au moraliste.

On sait d'ailleurs que le pédagogue le plus averti n'est pas maître de dresser ses élèves à sa guise. Trop souvent des parents naïfs s'imaginent pouvoir transmettre directement leur expérience à [44] leurs enfants. Ils apprennent bien vite que la sagesse acquise n'est pas transmissible. Le chemin de la vie demeure un chemin solitaire que chacun doit parcourir pour son compte. Le moraliste a été trop souvent le pédagogue plein d'illusions qui croit l'expérience des aînés décisive pour les jeunes, et telle quelle profitable. À ce compte, l'humanité ne devrait plus compter que des sages.

Il appartient donc à chaque génération de se faire sa propre sagesse, appropriée au renouvellement des circonstances. Il appartient à chaque homme, selon sa situation propre dans le temps qui est le sien, de découvrir les conditions de son équilibre personnel. Une morale éternelle ne saurait être d'un grand secours à l'homme qui est toujours un homme actuel. Une morale efficace doit toujours être une morale moderne, la morale d'une époque, d'une civilisation.

[45]

**Traité de l'existence morale.**

# PREMIÈRE PARTIE

## LES STRUCTURES MAÎTRESSES DE L'EXISTENCE MORALE

*Nécessité de définir d'abord les conditions générales de l'activité humaine.*

[Retour à la table des matières](#)

La tâche du moraliste est d'éclairer, pour l'homme en situation dans l'univers, les conditions proches ou lointaines de son action. Nous avons insisté sur l'importance du facteur historique, biographique dans l'expérience humaine. Une conduite quelconque, un geste de tel individu donné ne peuvent être vraiment compris que dans la perspective de l'existence particulière où nous les rencontrons. Aussi bien, le tribunal, qui doit juger de tel ou tel acte répréhensible, commencera-t-il par s'informer des « antécédents » du prévenu. Le procureur et l'avocat chercheront dans l'histoire de l'accusé des circonstances aggravantes ou atténuantes.

L'existence d'un homme quel qu'il soit ne peut donc pas être considérée au détail, comme l'assemblage d'un certain nombre d'actes indépendants les uns des autres, et qu'on pourrait décomposer en pièces

détachées. Une vie ne se constitue pas comme une somme de moments mutuellement extérieurs. Chaque moment, en réalité, se situe dans un horizon, et chaque horizon lui-même se circonscrit par rapport à un horizon plus lointain. Il importe donc au moraliste, soucieux de rendre justice à l'activité humaine, de la ressaisir dans son unité véritable. Il a moins affaire à des actions qu'à des hommes, dont il faut [46] respecter l'intégrité. L'erreur des morales traditionnelles, et même de celles qui affirment le primat de l'intériorité, de l'intention, consiste à agir comme si l'on pouvait considérer chaque action en elle-même, dispersant ainsi les conduites d'une vie sous des rubriques diverses : mensonge charité, devoir, sacrifice, conscience, responsabilité, etc. Les circonstances objectives de la situation prennent ainsi le pas sur son incidence historique. C'est une objectivité imposée du dehors qui prévaut. L'unité de compte cherchée non plus dans la vie personnelle, mais dans chacune de ses affirmations est accidentelle et limitée. Une pareille méthode a l'avantage de permettre la comparaison entre les pièces détachées de même catégorie ainsi désolidarisées des vies particulières. Une morale soucieuse avant tout d'affirmer un code trouve sa tâche ainsi facilitée, la première personne se trouvant dès l'origine supplantée par la troisième.

Il ne saurait en être de même pour nous. Avant de considérer le détail des situations concrètes, nous devons nous efforcer de ressaisir le sens de l'existence morale comme ensemble, comme horizon de toute affirmation particulière. Les conditions de la vie morale se confondent avec les conditions même de la vie psychologique. L'homme se constitue peu à peu au sein d'un univers qui lui est propre. Toute son activité, depuis les origines, peut être comprise comme un effort vers une prise de conscience plus large, dans laquelle pour lui, se forment ensemble, la connaissance de soi et celle du monde<sup>24</sup>. La question de toute vie est dans cet effort pour atteindre à un équilibre entre les exigences de l'individualité et leurs possibilités de satisfaction dans l'univers ambiant. Le monde se constitue en fonction des aspirations personnelles qui s'incarnent en lui. Il leur fournit des formes d'intelligibilité, et une consistance indispensable.

L'homme et l'univers symbolisent ainsi l'un avec l'autre. Tout le sens de l'effort humain vise à obtenir une correspondance plus exacte,

<sup>24</sup> Cf. notre ouvrage : *La Découverte de soi*, P.U.F., 1948.

à réduire la marge des oppositions et des contradictions qui viennent mettre en question notre être dans le monde. La tâche de l'homme dans cette tentative d'expression et de réalisation de soi, est vouée à l'inachèvement dans la mesure même où l'histoire individuelle se caractérise par le renouvellement des circonstances objectives et subjectives. Sans cesse, il faut rétablir l'équilibre compromis, faire face à des difficultés nouvelles, nées soit de nous-même soit des choses.

[47]

La morale se définit comme une certaine manière de considérer l'effort d'expression de l'homme dans le monde. Désir d'un ordre, d'une cohérence, d'une intelligibilité intrinsèque du comportement humain. Dès que l'homme a été capable de dominer les nécessités de l'expérience immédiate et de la recomposer en pensée, il a formé le vœu d'une harmonie générale de sa conduite, d'un accord avec soi-même et avec les autres, avec l'ordre social, quelle que soit sa forme, et aussi avec la réalité globale et indéterminable de l'univers confusément sentie sous les espèces de la catégorie du sacré. Exigence de solidarité, qui impose le regroupement des actes dispersés au long d'une même existence.

Quelles que puissent être les origines historiques de la morale, il semble que celle-ci aboutisse toujours à préconiser un certain style de l'activité prise dans son ensemble, un modèle pour le déploiement de l'être dans le monde. En chaque temps et en chaque pays, la morale concrète ne se contente pas d'un ensemble de prescriptions de détail. Par delà les impératifs particuliers, elle propose un certain type d'homme, un certain rythme de l'expérience humaine. Cette image régulatrice influera, consciemment ou non, sur le comportement de chacun. La morale consiste d'abord dans cette exigence d'une finalité d'ensemble, dans cette convergence attendue de la conduite prise comme un tout. Ici la différence entre la morale et le droit, dont le code ne réclame qu'une conformité occasionnelle de la conduite avec une prescription particulière en tel ou tel point donné et dans des circonstances définies. L'existence morale se présente comme une manière très générale pour la personne d'assumer soi-même et l'univers.

Le point de départ d'une étude d'ensemble de l'expérience morale devra donc être cherché dans une étude des conditions générales de

l'affirmation de l'homme dans le monde. Il nous faut remonter jusqu'à l'origine de l'effort d'expression et de réalisation de soi. Les exigences fondamentales se définissent à ce niveau sous les espèces des valeurs qui justifient nos intentions maîtresses et nos actions. La conscience morale, le sentiment du devoir tirent de cette expérience originaire leur sens et leur urgence. En fonction de telle ou telle catégorie de valeurs prédominante, se formulent les principaux styles de vie dont s'inspireront les attitudes caractéristiques de l'affirmation morale.

La première partie de cet ouvrage se proposera donc de mettre en lumière et de décrire les structures primitives en fonction desquelles se réalise l'activité concrète dans son ensemble.

[48]

Première partie.

## Chapitre I

---

# LES VALEURS COMME PRINCIPES DE L'ACTIVITÉ

*La notion de valeur.*

[Retour à la table des matières](#)

L'activité personnelle d'un homme, dans son ensemble, peut être considérée comme une tentative d'expression. La présence de l'homme s'inscrit dans l'univers sous les espèces d'une multiplicité de questions, plus ou moins urgentes, auxquelles l'individu cherche des réponses. Passage de l'intention, de l'aspiration à la réalisation. Jamais l'homme ne se tient devant le monde dans une attitude objective, désintéressée. La réalité humaine ne respecte pas l'univers. Elle le détruit pour l'instituer. Elle l'organise et le constitue. Elle instaure un nouveau règne où toutes choses prennent un sens nouveau. Il est impossible de méconnaître le décalage de la nature à l'homme, ce fait que, pour l'homme, la nature représente seulement un cadre dans lequel l'action se développera, un ensemble d'éléments qu'il mettra en œuvre en vertu d'un droit de reprise souverain. Cet avènement cosmologique de l'homme correspond à l'affirmation de ses valeurs.

La notion de valeur doit être comprise ici dans son sens le plus général. La personne sollicite du milieu la satisfaction d'exigences extrêmement diverses, des plus primitives aux plus raffinées. Il faut que soient satisfaits les besoins organiques de nourriture, de boisson. Il faut que soit assuré un confort minimum dans l'existence. Mais à ces

réclamations frustes s'en ajoutent de plus élevées. [49] L'éducation des besoins se marque dans leur complexité croissante, dans les recherches du luxe. Les aspirations morales, esthétiques, religieuses viennent encore compliquer l'affirmation première et apparemment simple de l'être dans le monde. L'animal aussi constitue son univers en fonction de ses besoins. Mais chez lui les valeurs, apparemment soudées à l'organisme, demeurent brutes et ne connaissent pas les sublimations dont elles s'enrichissent dans la conscience de l'homme.

Il apparaît ainsi dès à présent que la valeur se trouve partout présente dans la conduite humaine. C'est elle qui en détermine l'orientation et les structures. Dans une situation, quelle qu'elle soit, la liberté de l'homme ne sera jamais une liberté d'indifférence. Le monde des objets semble se présenter à nous à plat, en ordre dispersé, et d'une manière tout objective. Mais notre regard sur le monde lui ajoute une dimension nouvelle et invisible qui impose un discernement, un ordre d'urgence et donne au paysage sa signification concrète du moment.

La définition la plus générale de la valeur la caractériserait donc comme une structure de réalité immanente à notre action, comme une manière d'aborder le monde et de le qualifier en fonction de nos exigences constantes ou momentanées. Toute l'ambiguïté de la valeur réside dans son immatérialité, dans ce caractère qu'elle possède d'être condition de toute existence, mais non pas elle-même existence. Elle se donne à nous, sans cesse, sous le masque d'un objet à désirer, d'un but à atteindre, d'un équilibre à réaliser. Mais elle ne s'identifie jamais avec l'objet ou le moment qui l'incarnent. Une fois atteint le but qu'elle nous proposait, il arrive souvent que la valeur se dérobe, s'évanouisse, s'affirme par delà sous les espèces d'une réclamation nouvelle. Le plaisir, le bonheur, la joie, si vivaces dans notre espérance, perdent le meilleur de leur vertu lorsque nous les possédons. Une autre aspiration se fait jour et polarise à son profit la vie personnelle. La valeur se situe à l'horizon plutôt que sous notre main.

La valeur intervient donc dans l'existence concrète comme un moteur d'action, une perspective d'engagement, comme raison de nos conduites et de nos expressions dans l'univers, clef d'intelligibilité, mais irréductible directement à notre intelligence. Il importe de noter, dès à présent, cette transcendance de la valeur par rapport aux normes de l'intellect. La philosophie intellectualiste a méconnu l'universalité de la valeur, elle s'est condamnée à l'erreur en ce domaine parce qu'elle



n'a voulu admettre la valeur [50] que projetée sur le plan d'un univers du discours, sous forme de jugement. Le primat de la réflexion devant être maintenu à tout prix, on niait toute dignité philosophique et toute signification morale à ce qui s'affirmait dans la conduite sans passer par l'intermédiaire de la conscience rationnelle. La valeur se trouvait alors réduite aux appréciations discursives qu'elle inspire parfois. On parlait de jugements de valeur, dont le philosophe comparait la logique avec celle des jugements de réalité.

Or les valeurs n'assurent l'unité de la conduite humaine que par l'universalité de leur influence. Les valeurs n'attendent pas, pour s'affirmer, une consécration rationnelle. Dans ce cas, en effet, l'existence animale, qui ne connaît pas l'intervention de la conscience, ne pourrait être interprétée en termes de valeurs, et donc nous resterait inintelligible, au même titre d'ailleurs que toute la fraction non réfléchie de notre comportement. Une telle localisation restrictive des valeurs, et ainsi de l'instance morale en nous, aboutit à désarticuler la réalité humaine. La morale est alors comme un empire dans un empire, et non plus comme l'exercice entier de notre présence au monde. Cette mutilation de l'existence se trouve pourtant affirmée par la pensée rationaliste. Renouvier déclare par exemple :

La première condition de la moralité dans l'acte est l'existence même de la réflexion et de la délibération avant l'action. Un acte irréfléchi, instinctif, ou seulement trop habituel pour être ce qui nous semble libre n'appartient point par lui-même et actuellement à l'ordre moral, encore qu'on puisse y trouver ses racines engagées, quand on remonte le cours de la vie et des déterminations antécédentes de l'agent. La seconde condition est [...] le jugement toujours présent en vertu duquel on se suppose libre, et qui préside au choix naturellement inséparable de l'acte délibéré dont je parle puisque, par hypothèse, il faut de toute nécessité faire ou ne pas faire. La moralité, conclut Renouvier, consiste dans la puissance, soit, pratiquement, dans l'acte de se déterminer pour le meilleur, c'est-à-dire de reconnaître, parmi les différentes idées du *faire*, l'idée toute particulière d'un *devoir-faire* et de s'y conformer <sup>25</sup>.

On aperçoit dans ces conditions la signification toute restrictive d'une pareille idée de la moralité. La majeure partie, l'immense majorité de nos actes ne comportent pas la délibération réflexive qui est

<sup>25</sup> Renouvier, *Science de la morale*, t. I, p. 4.

pour Renouvier caractéristique de la conduite morale. On peut même se demander si une pareille détermination, [51] dans sa rigoureuse objectivité, ne se trouve pas en fait exclue de la vie concrète, dans laquelle il nous faut sans cesse prendre parti au sein de situations plus ou moins urgentes, mais confuses et qui ne se laissent pas mettre en équation. La rigueur rationnelle, dans sa pureté abstraite, n'a guère sa place parmi la vie militante sur la terre des hommes. Faudra-t-il en conclure à l'absence de la morale, à son impossibilité ou à son inefficacité ?

Or la conscience commune reconnaît une signification morale, positive ou négative, à des actes manifestement irréfléchis. Elle réproouve l'égoïsme, l'avidité, la brutalité ; elle admire la générosité, le sacrifice tels qu'ils se manifestent dans des attitudes spontanées. Même, elle considérera comme plus significative une conduite irréfléchie, parce que la réalité authentique de la personne y apparaît mieux. La réflexion introduit aussi le calcul, une possibilité de tricherie. La bonté, la méchanceté, la perversité de tel ou tel s'offrent à nous plus sûrement dans une brusque initiative, dans une réaction immédiate qui dévoile l'orientation secrète et véritable de l'homme concret. La conscience commune reconnaît d'instinct l'universalité des valeurs comme principes de l'activité. Elle rejoint là-dessus les indications de la psychanalyse, selon laquelle la personne se fait connaître plus clairement dans les moments où se produit un lapsus, un faux mouvement, un échappement au contrôle.

Si la moralité ne se réduit pas à un idéal en dehors de la vie, si elle correspond aux rythmes essentiels de l'activité, elle doit se trouver en germe dans ces principes d'orientation immanents à toute notre conduite que sont les valeurs. Dans sa pleine signification, la valeur ne sera donc pas, comme le voudrait M. Le Senne, « ce qui est digne d'être recherché »<sup>26</sup>, et donc qui suppose une reconnaissance, une authentification de la raison. Elle est bien plutôt ce qui est recherché en fait par l'individu, d'une manière originaire, ce qui se trouve en nous à l'état d'intention et que notre conduite s'efforce d'explicitier, ce que nos activités visent spontanément. En ce sens, les valeurs désignent bien les structures effectives de la conduite. Non pas une organisation extérieure et surajoutée, imposée par une autorité telle que la raison, la tradition

<sup>26</sup> R. Le Senne, *Traité de Morale générale*, P.U.F., 1942, p. 693.

sociale ou un ordre divin, — mais l'ordre immanent d'une existence, auquel nous nous référons lorsque nous voulons qualifier ou disqualifier tel ou tel homme, telle ou telle conduite.

[52]

Tout le développement de la morale se trouve en germe dans le choix initial en vertu duquel on la situe soit dans l'abstrait, dans le domaine des justifications rationnelles et comme un univers du discours en dehors du monde, — soit au contraire dans la réalité humaine, parmi les engagements concrets, au niveau des exigences qui s'affirment en fait pour orienter nos activités. L'enracinement concret de l'action ne peut être cherché et trouvé que dans une étude des conditions de l'affirmation personnelle. Il n'y a pas, il ne peut y avoir de rupture entre les valeurs immanentes à la conduite humaine dans son ensemble et les indications de la morale. Ou plutôt, si la morale suppose le divorce entre l'être de l'homme et son devoir être, comme il arrive trop souvent, elle se condamne à une définitive exterritorialité. La morale de l'être moral rationnel en général, telle que Kant la conçoit, vaut peut-être pour des espèces vivantes en dehors du genre humain, et qui existent sur d'autres planètes. Elle ne vaut malheureusement pas assez, elle ne vaut pas vraiment pour l'homme concret, qu'elle n'accepte pas dans sa réalité authentique. L'avantage hypothétique de la morale kantienne dans l'ordre de l'extension ne signifie malheureusement pas grand'chose à côté de son désavantage certain en ce qui concerne la compréhension de l'être humain en situation dans le monde humain, qui demeure, en tout état de cause, l'unité de compte pour une morale consciente de sa mission.

En fixant son lieu originel dans le monde des valeurs, la morale concrète opère une conversion qui applique pour son domaine propre la conversion de la philosophie contemporaine. La philosophie des valeurs s'affirme, en effet, comme un renouvellement de la pensée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle s'apparente aux philosophies de l'action et aux philosophies existentielles, qui, elles aussi, insistent sur la présence au monde, sur l'engagement et sur la destinée de l'homme dans son immanence au monde.

Au principe de ces nouvelles perspectives de pensée se trouve sans doute une réaction contre la décadence de la métaphysique et la démission de la philosophie au siècle dernier. Les progrès de la

connaissance scientifique, les triomphes qu'elle enregistre et les espoirs qu'elle autorise contrastent en effet avec les contradictions des systèmes philosophiques qui semblent se perdre dans des difficultés sans issue. Le XIX<sup>e</sup> siècle voit s'affirmer le positivisme, l'idée de la suppression de tous les problèmes par l'avènement de la science, appelée à rendre inutile toute recherche philosophique proprement dite. Renan, dès 1848, reprend les visions prophétiques [53] de Laplace. Taine, Berthelot annoncent un nouveau règne de la connaissance, enfin libérée de toutes les chimères métaphysiques. Deux courants de pensée prévoient la solution et résolution de tous les problèmes, dans le prolongement des sciences exactes. D'une part, le courant mathématicien et physicien des théories mécanistes, électromagnétiques ou chimiques, selon lequel la synthèse du savoir se réalisera par une promotion de la connaissance mathématisée. Cette tradition aboutit, de nos jours, au « positivisme spiritualiste » de Brunschvicg. D'autre part, une ligne de pensée d'inspiration biologique emprunte aux sciences de la vie le modèle de la vérité dernière. Lamarck, Darwin, Spencer dégagent peu à peu l'idée d'une synthèse définitive de la connaissance fondée sur l'idée de l'évolution, et qui situe l'homme, avec tous ses problèmes, dans le prolongement du développement global de la nature vivante.

Ainsi se formule l'idée d'une vérité donnée, appelée à bénéficier de la caution objective du savoir scientifique. La pensée comme supportée par le réel, simple prise de conscience de la réalité. Au besoin, le positivisme, qui répudie toute métaphysique, se couronne par la constatation de sa propre insuffisance. Mais, par opposition aux chimères métaphysiques et religieuses, il affirme cette insuffisance congénitale à l'homme, insurmontable par les moyens dont nous disposons. C'est la doctrine de l'*inconnaissable*, telle qu'elle a été présentée par Spencer, et dont on trouverait sans doute l'analogie, plus subtile et plus raffinée, dans le scepticisme de Renan. La science ne nous livrera peut-être pas le dernier mot de la condition humaine, mais, si ce dernier mot échappe à la science, c'est qu'il échappe définitivement à la pensée. L'*inconnaissable* de Spencer n'est que la réaffirmation, dans un autre climat philosophique, de la chose en soi de Kant. En fait, il semble bien que Kant ait été, malgré lui, l'un des inspirateurs de cette déchéance de la métaphysique au siècle dernier. Seulement, s'il condamnait les rêveries des métaphysiciens, s'il désirait

une métaphysique qui pût se présenter comme science, la critique n'était pourtant pour lui que le préambule de cette métaphysique rigoureuse. Et Kant lui-même a dépassé ce préambule grâce à la notion de foi pratique, par laquelle une synthèse subjective s'avère réalisable. En ce sens, la philosophie des valeurs peut, elle aussi, se réclamer de l'héritage kantien. Elle s'engage résolument dans la voie d'immanence ouverte par les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, où la morale se trouvait définie sans aucun recours aux postulats métaphysiques de la raison pratique.

[54]

En rupture avec le positivisme, la philosophie des valeurs, qui prend en charge la conduite humaine engagée dans le monde, s'oppose également au pragmatisme, cette autre tentative du XIX<sup>e</sup> siècle finissant. Celui-ci constituait une échappatoire, un autre essai pour remédier à la nostalgie métaphysique de l'homme, mal satisfait par les promesses non tenues du positivisme. Mais le pragmatisme est en réalité une philosophie de l'objet, une philosophie du résultat, plutôt qu'une philosophie de l'action. Il se confie à un critère extrinsèque, et compte, lui aussi, sur l'ordre des choses pour assurer l'ordre dans l'homme. Au fond, le pragmatisme n'est qu'une mobilisation du positivisme, une multiplication assouplie et assagie de ce positivisme dont les insuffisances apparaissaient à l'usage.

En réalité, le positivisme et le pragmatisme demeuraient fidèles à l'exigence d'une vérité objective telle que la formulaient les philosophies traditionnelles. Une vérité indépendante de la personne, et valable impersonnellement pour tous. La certitude individuelle prise en charge par l'ordre de la science, ou par la Raison universelle. Il y a un droit de la vérité, auquel notre vie doit se conformer, après l'avoir découvert. La philosophie contemporaine consacre un repli par rapport à cet idéal objectiviste. Elle admet la pensée d'une vérité sans caution transcendante, à nos risques et périls. Le *pour nous* s'impose plus important que l'*en soi*. Une affirmation personnelle, la décision irréductible par laquelle chaque homme prend en charge sa propre destinée, remplace cette inspection de vérités toutes faites, cette acceptation d'une synthèse objective qui représentaient autrefois le point culminant de la vie personnelle.

Le but est en somme de sauver la philosophie, en la tirant de l'impasse et en lui maintenant son sens d'élucidation de la condition humaine. Non plus une encyclopédie absolue, la prétention d'accéder à la pensée divine, — ni le désespoir de l'agnosticisme, qui correspond sans doute à l'échec une fois reconnu de cette prétention démesurée. Il s'agit désormais d'une attitude plus modeste, d'une position prise personnellement à l'égard de l'univers humain. Je ne bénéficierai plus du confort d'un système, philosophique ou scientifique, m'assurant contre tous les risques. Il me faudra partir de moi-même, de mon existence avec ses limites. Car « l'existence est ce qui ne devient jamais objet ; c'est l'origine à partir de laquelle (*Ursprung aus dem*) je pense et j'agis »<sup>27</sup>. À partir de [55] cette origine, limitée dans l'espace et dans le temps, je devrai choisir, élaborer une connaissance du monde qui soit mienne, et vraie autant que je suis capable de vérité. Donc une attitude plutôt qu'une doctrine, une ligne de conduite, une formation de la personnalité en fonction de ses valeurs une fois reconnues, plutôt qu'une formule du réel, toute faite et indépendante de mon existence propre.

Cette nouvelle conception de la vérité comme découverte et mise en œuvre des valeurs personnelles, qui semble actuellement prévaloir dans la pensée d'Occident, paraît directement issue de la révolte de Nietzsche contre les traditions établies<sup>28</sup>. La vérité est désormais étroitement liée à la personne, comme un accomplissement des exigences fondamentales de la réalité humaine. Il n'y a de vérité pour nous que dans la mise en œuvre de nos valeurs, d'objectivité que comme une visée qui assume la subjectivité. Une morale comme doctrine de l'activité humaine engagée doit donc au départ mettre en lumière le sens et la fonction des valeurs qui orientent toute l'aventure

<sup>27</sup> Karl Jaspers, *Philosophie*, Springer, Berlin, 1933, t. I, p. 15.

<sup>28</sup> Il nous est impossible, dans le cadre de ce travail, de donner un aperçu d'ensemble sur la philosophie des valeurs et sur les développements nombreux et contradictoires auxquels elle a donné occasion. On trouvera quelques indications et des références bibliographiques dans René Le Senne : *Traité de Morale générale*, collection Logos, p. 692 sqq., et dans le [Traité des Valeurs](#) de Louis Lavelle, à paraître dans la même collection. Cf. aussi Georges Gurvitch. *Morale théorique et Science des Mœurs*, P.U.F., 1948, et la discussion, introduite par M. Le Senne, sur le thème : *Qu'est-ce que la valeur ?* (Bulletin de la Société française de Philosophie, juillet-décembre 1946).

humaine de ses origines obscures jusqu'à ses réalisations les plus parfaites.

### *Valeur et réalité.*

[Retour à la table des matières](#)

L'attitude réflexive traditionnelle, qui saisit la valeur dans un jugement, tend à opposer valeur et réalité. Le réel est un donné, la valeur une appréciation de ce donné. « La valeur, écrit M. Polin, n'est pas une chose réelle, donnée, elle est essentiellement imaginaire et irréelle.<sup>29</sup> » On pourra donc distinguer une connaissance du donné, connaissance positive et sans engagement, — et une connaissance selon les valeurs, qui comporte l'intervention d'une forme nouvelle de l'affirmation. L'évaluation se distingue du [56] savoir objectif d'une manière tout à fait catégorique. « La valeur, poursuit M. Polin, témoigne, par sa présence, du principe essentiel de la conscience axiologique, elle ne le révèle pas comme le ferait une connaissance vraie qui est une prise de conscience par immanence intégrale à l'objet et adéquation avec lui. L'évaluation forme une transcendance réfléchie et hiérarchisante qui crée, mais ne révèle aucun donné. » Il semble que l'on aboutisse dans ces conditions à opposer nature et valeur, la valeur se définissant comme l'homme ajouté à la nature. M. Polin souligne, pour sa part, « l'irréductible hétérogénéité des valeurs et des vérités »<sup>30</sup>.

Or cette irréalité de la valeur, comme aussi cette conception d'une réalité, d'une nature avant la valeur ne correspondent nullement avec l'expérience concrète de l'homme. Si, au lieu de considérer des opérations réfléchies et conceptualisées, on s'efforce de comprendre la spontanéité de l'affirmation personnelle, il est clair que notre être dans le monde ne peut prendre conscience de lui-même que par l'incarnation de ses valeurs dans la situation vécue. Toute connaissance, si humble soit-elle, coïncide avec une expérience de valeur. En sorte que l'on ne

<sup>29</sup> Raymond Polin, *La Création des Valeurs*, P.U.F., 1944, p. 292.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 293.

peut distinguer réellement une conscience axiologique ou évaluante de la conscience objective ou purement psychologique.

La valeur est pour nous le premier et nécessaire révélateur du monde. Cela est clair dès le niveau de la perception. Nous ne faisons jamais face à un univers indifférent, et comme donné à plat devant nous, dans sa détermination impersonnelle. Notre connaissance de l'univers demeure toujours partielle et partielle, commandée par l'exigence actuelle de tel ou tel besoin. Alain faisait valoir que nous ne voyons jamais à la fois les six faces d'un cube. Il est donné incomplètement à notre perception, et toujours en perspective. Mais le vrai cube, disait Alain, est celui qu'on ne voit jamais, sinon avec les yeux de l'esprit. De même, pour l'intellectualisme, désireux de sauver la réalité objective de la nature, le monde réel, c'est le monde de la science, visible seulement avec les yeux de la science. Un univers de la raison se trouve ainsi substitué à l'univers de l'expérience concrète.

Or, c'est cet univers du concret qu'il s'agit pour nous de retrouver. Notre connaissance d'un paysage donné s'offre à nous spontanément dans une signification en rapport avec le moment vécu de notre vie. La perception effective n'est jamais équivalente au [57] panorama complet du moment. Elle laisse de côté un nombre indéfini de possibilités, offertes pourtant à nos organes des sens. Elle sélectionne parmi toutes les possibilités sensorielles la réalité du perçu. Ce passage du possible au réel dans toute l'étendue de la connaissance correspond à l'intervention des valeurs personnelles. Loin d'être irréaliste, de s'opposer à la nature, la valeur est donc raison d'être de toute réalité, structure et climat d'affirmation. Comme le dit M. Le Senne, la valeur est « atmosphérique »<sup>31</sup>. Elle baigne de sa présence, elle aimante de son action chaque moment de notre histoire.

L'universalité de la valeur tient donc à sa présence constante, indépendamment de tout jugement réfléchi. L'affirmation de valeur est immédiate, elle exprime la spontanéité de l'être humain à tous les niveaux de son activité, et dès le plus humble. La valeur est liée à la sensibilité. Elle vaut, note M. Bréhier, « parce que sa présence en un objet est ressentie comme satisfaction d'un besoin »<sup>32</sup>. Chaque

<sup>31</sup> Le Senne, *Obstacle et Valeur*, Aubier, 1934, p. 175.

<sup>32</sup> É. Bréhier, *Doutes sur la Philosophie des Valeurs*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1939, p. 406.



moment d'une vie se situe dans un univers orienté, polarisé par les exigences, passagères ou constantes, de la personne. L'équilibre absolu, la parfaite objectivité qui coïnciderait avec la parfaite indifférence, ne constitue jamais l'état d'un homme vivant. Notre présence au monde se définit par certaines vigilances qui imposent leurs directives à notre activité. J'ai faim, je suis inquiet, je suis joyeux ou je suis malheureux, — autant de principes de constitution, conscients ou implicites, pour le paysage de mon univers en un instant particulier. Il n'y a pas de « vérité », il n'y a pas de « nature » indépendantes de cette orientation, immanente qui fait passer la réalité extérieure de l'état de présentation, brute et neutre à l'état de représentation au sein d'une pensée. Nous nous situons toujours dans un champ de valeurs, qui inspirent notre « sentiment de la nature » pour le moment considéré.

Cette présence constante et décisive de la valeur peut paraître s'atténuer, se dégrader et se disqualifier parfois. Mais, de même qu'il peut y avoir attitude de valeur avant la conscience, dans la spontanéité la plus immédiate, de même il peut exister une affirmation de valeur alors que la conscience s'est retirée. L'habitude, le mécanisme paraît vider la conduite de sa signification réelle. [58] En réalité, là encore, la valeur, devenue inapparente, vient justifier la conduite humaine. Le geste le plus automatique suppose un consentement au monde, un parti pris de vivre dans un certain sens une fois admis. Affirmation implicite, jugement de valeur sans jugement, mais non moins essentiel. La vertu affirmante de l'automatisme apparaît pleinement dès qu'une rupture se produit, et qu'il faut nous dégager d'une tradition pour inaugurer une tradition nouvelle. Difficulté des apprentissages physiques, intellectuels ou spirituels. La valeur de l'automatisme apparaît en pleine lumière, alors que nous devons l'abandonner. C'est le drame de toutes les abjurations. On ne quitte pas sans peine un groupe, une famille, une nationalité, une religion. Et l'on découvre alors de quel poids pesaient sur une vie ces évidences, si familières qu'on ne les remarquait plus.

Cette action constituante de la valeur assure ainsi l'unité, la cohésion de l'univers pour chaque individu donné. On ne peut définir un ordre des vérités qu'en le situant en dehors de toute atteinte humaine. Un ordre des choses ne peut subsister que si on le désolidarise de notre appropriation des choses qui, justement, lui donne son sens. Dès que nous nous approprions une vérité ou une chose, elle entre dans un système de valeurs, elle revêt une valeur jamais complètement amortie,

elle se définit en fonction d'un système de référence, représenté par telle ou telle existence particulière. Toute vérité scientifique, dès que je la vise, revêt pour moi un certain sens, dans le contexte de ma pensée et de ma vie, — et ce sens varie nécessairement d'un homme à l'autre. Il ne saurait y avoir de vérité sans une action, sans une pensée, sans une personne. Quelqu'un, un être, un vivant, se déplace sur l'immense arrière-plan des possibilités naturelles, et en actualise certaines, ainsi détachées de l'ensemble et promues de l'irréel à l'existence. Déjà d'ailleurs l'activité de l'animal suscite un univers qu'elle organise suivant les lignes de force correspondant à ses valeurs propres.

Ainsi donc, loin de s'opposer au réel, il semble que les valeurs correspondent à cette fonction complexe définie par la psychiatrie moderne, sous le nom de *sens du réel* et sur laquelle Pierre Janet a beaucoup insisté. Il s'agit d'une fonction supérieure d'équilibre qui assure l'insertion de la personne dans le monde, le bon contact avec les êtres et les choses. L'affirmation de notre être dans le monde se réalise plus ou moins complètement, selon le degré de continuité, d'harmonie atteint par notre enracinement dans le [59] milieu. Notre activité ne nous satisfait vraiment que si nous nous sentons en prise avec ce qui nous entoure, s'il y a bien une entente entre nous et notre environnement. Cette unité supérieure du moi et du monde est comme une consécration et validation mutuelle en quoi se résout le succès ou l'échec d'une existence. L'expérience personnelle dans son ensemble intervient comme une mise en question de l'homme, comme un examen de conscience, ou plutôt d'être, comme une révélation d'authenticité. L'homme se manifestera capable ou incapable de s'assumer soi-même et d'assumer l'univers. L'épreuve de la vie, c'est l'épreuve de la validité personnelle. À partir des besoins confus, des instincts et des tendances primitives, une histoire personnelle ordonnée se constituera, s'inscrira dans l'univers par le détour des circonstances. Ou bien, l'événement nous prendra en défaut, dépassera nos possibilités et finalement consacrera l'échec de notre être dans le monde.

Il y a, en effet, une pathologie des valeurs, dont l'existence vient confirmer notre conception de la valeur comme principe de constitution du réel. Dans l'expérience morbide, le sens du réel se trouve atteint. L'insertion de la personne dans le monde ne s'effectue plus d'une manière normale. Les psychasthéniques de Janet souffrent d'une baisse de la tension psychologique. Les schizophrènes, selon Minkowski, ont

perdu la fonction de la réalité. L'équipement sensori-moteur, l'intelligence elle-même et la faculté de juger demeurent intactes. Le malade se rend compte, bien souvent, de ce qui lui arrive. Mais sa raison, comme coupée des sources vitales, ne réussit pas à rétablir la situation, ce qui prouve bien que la valeur ne se réduit nullement à un jugement de valeur. Pour le malade, désormais sans désir, le monde n'a plus sa densité concrète, son épaisseur. Les choses demeurent, et la figure des hommes. Seulement, elles ont perdu leur pouvoir de présence. Le sujet, désormais sans désir, voué à l'inappétence, se retire dans une immobilité stérile. Une fleur pour lui se décompose en un ensemble de feuilles et de pétales. Un arbre, c'est du bois et des branches. Connaissance, tout extérieure, réduite à une image désincarnée, qui n'affecte plus la réalité humaine. Coupé de l'univers matériel, le schizophrène l'est aussi de la communauté concrète des hommes. Il ne parle plus guère, non que les fonctions du langage se trouvent atteintes chez lui ; mais il n'a plus rien à dire. Ou plutôt, ce qui lui paraît valoir d'être dit ne serait pas compris des autres, dont les intérêts lui sont devenus étrangers. [60] L'aliénation se présente ici comme une séparation, fondée sur l'extinction des valeurs « normales » et l'émergence peut-être de valeurs nouvelles, que l'homme « normal » est incapable de ressaisir à travers le comportement et le langage mystérieux du fou.

Un autre aspect de la pathologie des valeurs se trouve dans leur perversion chez le malade lorsque son expérience est dominée par des conflits instinctifs, qui finissent par déséquilibrer en lui l'ordre humain. Toutes les perversités supposent une perturbation de l'ordre des valeurs, un dérèglement d'origine physiologique, d'où procèdent des aberrations plus ou moins graves. Le pervers typique garde toute sa lucidité, mais paraît atteint d'une « anesthésie » morale. Il ne sent plus comme nous, et son action, qui n'est plus équilibrée par un sens normal de la valeur humaine, sera jugée comme monstrueuse. L'existence même de l'entité morbide « perversité », qui intervient fréquemment dans les débats judiciaires, prouve que nous admettons sans difficulté l'idée que les valeurs morales sont liées à un certain équilibre psychobiologique de la vie personnelle. Au surplus, chaque homme a pu ressaisir en lui, ne fût-ce qu'à l'état de possibilité, une amorce de ces aventures morbides : l'état d'inappétence, l'oubli des valeurs caractérise les moments, dans chaque vie, où s'amortit la tension

psychologique, le tonus vital ; moments d'abattement et de lassitude, où l'univers et les hommes ne nous disent plus rien, sécheresse intime. De même, dans certaines circonstances, des conflits instinctifs, peuvent surgir et, avec eux, la tentation de telle ou telle perversion du sens des valeurs. L'individu normal réagit alors, et s'avère capable de rétablir plus ou moins rapidement cet ordre humain qui s'est trouvé un instant compromis.

Tous ces faits semblent donc bien confirmer que l'expérience humaine, à tous les degrés de son développement, doit être comprise comme une expérience de valeur. C'est la valeur, telle ou telle valeur, immanente à notre action, qui nous donne la réalité, et fixe son sens à nos yeux. Une théorie de la connaissance, une doctrine de l'activité doivent donc partir d'une exégèse des valeurs. L'exigence morale, dans la mesure où elle est authentique, doit prolonger cette exigence de la spontanéité primitive. La morale doit se constituer avec l'homme authentique, non pas en dehors de lui ou contre lui. Elle aura donc son sens dans un effort pour constituer l'unité de l'expérience humaine. Car si les valeurs se manifestent souvent à l'état isolé, elles s'ordonnent en nous comme une [61] vocation d'ensemble qui dépasse chaque moment et vise à l'expression totale de notre être. En permanence, et par delà la cause occasionnelle, les engagements particuliers de telle ou telle situation, s'affirme en nous une anticipation globale de la complète réalisation de notre être dans le monde. Le sens même de notre activité organise ainsi un horizon par delà la circonscription plus ou moins étroite de l'activité présente.

### *Justifications de la valeur.*

[Retour à la table des matières](#)

La valeur s'offre donc à nous sous les espèces d'une orientation immanente à notre prise de conscience du réel, la forme même de l'affirmation humaine en toute circonstance. Toutes les structures de notre activité se définiraient ainsi en fonction de valeurs, en sorte qu'une détermination générale des valeurs humaines aboutirait à dessiner un squelette de l'action. On conçoit dès lors l'importance de ce sens de toutes nos significations, et la nécessité d'élucider mieux sa nature. Au surplus, si la valeur est partout, il faut autant que possible

regrouper les intentions où elle s'exprime, afin d'éviter un subjectivisme pluraliste où se perdrait l'espoir de toute conciliation possible entre les hommes. La valeur est pour chacun ce qui anticipe et ce qui autorise l'expérience, le projet en nous de l'expérience à venir. Il importe donc de la ressaisir dans ses origines, dans son fondement, qui ne peut être l'apanage exclusif de l'individu. La validité même de la valeur requiert une caution. Par delà le fait humain de l'exigence de valeur, il est nécessaire de chercher un droit qui la garantisse et qui permette au surplus d'assurer la convergence des expériences individuelles. Le problème du fondement de la valeur s'apparente ainsi à celui du fondement de la morale.

Une première conception de la valeur a pour point de départ la relation incontestable entre la valeur vécue et les tendances fondamentales de l'organisme. L'affirmation élémentaire des valeurs prolonge les besoins vitaux. Pour l'homme, comme pour l'animal, les premières exigences sont celles de nourriture, d'abri, ainsi que les exigences sexuelles. Ces exigences définissent, dans un très grand nombre de situations, ce qui importe à nos yeux. D'où les doctrines fort nombreuses qui voient dans la valeur le prolongement de la structure organique. L'utilité vitale serait la valeur, [62] dont le signe se trouverait dans l'agrément ou le désagrément qui sanctionnent pour l'individu la rencontre avec tel objet ou telle circonstance. Le monde des valeurs ne serait donc que l'expression intellectualisée, sublimée, d'une finalité biologique. Telle est, en somme, la thèse soutenue par les penseurs évolutionnistes et en particulier par Spencer, tirant les conclusions des théories scientifiques de Darwin. Nous apprécions toute expérience d'après le degré de satisfaction ou d'insatisfaction qu'elle nous procure. Et cette appréciation se justifie dans la mesure où notre être dans le monde correspond essentiellement à notre équilibre organique. Toute l'activité humaine s'efforce vers le maintien de l'existence et la recherche de satisfactions aussi nombreuses et variées que possible.

Mais cette liaison entre la valeur et l'organisme, pour justifiée qu'elle paraisse en bien des circonstances, ne paraît pourtant pas expliquer l'expérience de valeur dans son ensemble. Le plaisir n'est pas toujours un critère de la valeur. Il est des impressions agréables qui ne correspondent nullement à une situation avantageuse pour l'organisme ; les toxiques, par exemple, les stupéfiants, qui détruisent

l'équilibre biologique, sont pourtant recherchés à proportion des satisfactions que leur usage procure. La simple exigence de satisfactions immédiates disperse l'individu avide d'assouvir ses instincts, et s'oppose en réalité à l'élaboration de sa vie personnelle. Si la valeur n'est qu'un impératif organique, comment assurer l'unité entre toutes les exigences de cet ordre ? Et comment déterminer, entre toutes les valeurs, celles qui doivent prédominer sur les autres, en réalisant l'équilibre à leur profit ? Autrement dit, le point de vue biologique semble nous enfermer dans l'instant ; il ne permet pas de dominer, d'organiser les moments successifs de l'existence en un temps continu où la vie personnelle puisse assurer son unité.

D'ailleurs, si l'agréable ne coïncide pas nécessairement avec l'utilité organique, il existe par delà ce premier décalage un décalage nouveau entre l'utilité organique et l'expérience personnelle de la valeur. Il arrive souvent que la conscience de valeur ne se confonde pas avec l'immédiateté organique, mais prenne parti contre elle. La valeur morale s'affirme dans le dépassement de l'égoïsme biologique, dans le renoncement et dans le sacrifice. Le prétendu impératif se trouve ici mis en défaut. L'homme peut trouver sa voie dans le mépris du plaisir, dans l'acceptation de la souffrance. Et la conscience morale commune sanctionne cette [63] attitude : elle met l'homme qui domine son égoïsme instinctif au-dessus de celui qui poursuit ses propres fins dans l'obéissance passive aux exigences de sa nature.

La valeur morale paraît ainsi difficile à sauvegarder dans une doctrine purement biologique. Et, sans doute, les tenants de ces idées ont essayé de sauver la morale en insistant sur le décalage entre l'individu et l'espèce à laquelle il appartient. Pour le naturalisme biologique, les fins poursuivies par la nature ne se situeraient pas au niveau du sujet isolé. Les valeurs affirmeraient au contraire l'intérêt de l'espèce, au détriment de l'individu. C'est l'espèce, en fin de compte, qui bénéficie de la lutte pour la vie. Le service de l'espèce, le sacrifice existent déjà chez les animaux qui se dévouent pour leur progéniture, ou dans les colonies animales : fourmis, abeilles, termites donnent le spectacle de la subordination étroite de l'individu à la communauté. La valeur devrait donc en définitive être comprise au niveau de la race, de l'espèce, dont les individus ne sont que les serviteurs plus ou moins lucides.

L'inconvénient d'une pareille doctrine apparaît à plein dans l'ambiguïté qu'elle consacre. La valeur d'abord identifiée au plaisir peut ensuite s'opposer à lui. Surtout, l'individu finit par être le jouet de cette valeur, qui, au bout du compte, réalise une sorte de mystification. Ainsi Schopenhauer, dans sa métaphysique de l'amour sexuel, soutient que l'expérience de l'amour n'est qu'un mauvais tour de la nature, dont les hommes sont les victimes. Ils croient aimer pour eux-mêmes et s'accomplir dans leur amour. En réalité, la Nature seule sait ce qu'elle veut et l'expérience de l'amour n'est qu'un agrément illusoire dont elle se sert pour assurer la propagation de l'espèce. L'expérience de valeur n'est plus ici que l'envers d'un endroit qui nous échappe. Un inconscient spécifique intervient comme une chose en soi, et l'homme ne peut plus être considéré comme l'unité de compte de la vie morale. Dès lors, il ne saurait plus être question de valeurs au sens d'une structure humaine fondamentale. La valeur n'est plus le droit de l'homme, mais le fait d'une surréalité qui nie absolument toute liberté. En réalité, il n'est plus possible de parler de valeur dans ces conditions.

Cette insuffisance morale et intellectuelle du naturalisme biologique a été comprise par d'autres penseurs qui, frappés de l'opposition entre la nature et la valeur, se sont efforcés de constituer un ordre des valeurs en rapport plus direct avec la réalité [64] humaine. Loin d'être une affirmation de la nature, les valeurs apparaissent dans ce cas comme l'expression d'un droit de reprise de l'homme sur la nature. Le fondement de la valeur réside dans un dépassement de la nature, dans une affirmation d'idéal. D'autre part, les valeurs existantes ne sont pas seulement des décisions du sujet. Elles assurent une certaine unité entre les hommes. Elles sont reconnues et au besoin s'imposent aux collectivités humaines avec une autorité qui ne tient pas compte des intérêts immédiats ou des répugnances de chacun. Il est de fait que les valeurs assurent ainsi entre les hommes une certaine unité. Mais cette unité ne s'étend pas à l'espèce humaine tout entière. Les valeurs se modifient avec le temps. Dans un même temps, elles varient d'une collectivité à l'autre, de pays à pays ou de classe sociale à classe sociale.

Le fondement des valeurs ne devrait donc plus dès lors être recherché dans le sens inhumain d'une organisation purement biologique, mais dans une volonté super-individuelle, dans une promotion des aspirations individuelles qui justifie les comportements de tous et de chacun. Telle est la conception proposée par Durkheim

dans une étude célèbre. Selon Durkheim les jugements de valeur, irréductibles à la nature, se réfèrent à une réalité idéale, elle-même œuvre et reflet de l'existence collective. Ainsi s'explique la subordination de l'intérêt égoïste à des fins qui le dépassent. La société nous délivre de la nature. Elle nous confère notre dignité d'homme en nous insérant dans une sphère plus haute d'affirmation de nous-même.

Si [...] l'homme conçoit des idéaux, déclare Durkheim, si même il ne peut se passer d'en concevoir et de s'y attacher, c'est qu'il est un être social. C'est la société qui le pousse ou l'oblige à se hausser ainsi au-dessus de lui-même et c'est elle aussi qui lui en fournit les moyens. Par cela même qu'elle prend conscience de soi, elle enlève l'individu à lui-même et elle l'entraîne dans un cercle de vie supérieure. Elle ne peut se constituer sans créer de l'idéal <sup>33</sup>.

Cet idéal, ajoute Durkheim :

on le conçoit planant, impersonnel, par-dessus les volontés particulières qu'il meut. S'il était le produit de la raison individuelle, d'où lui pourrait venir cette impersonnalité ? [...] Si les raisons communient à ce point, n'est-ce pas qu'elles viennent d'une même source, qu'elles participent d'une raison commune ?

[65]

La réduction biologique s'efforçait de rattacher les valeurs à la réalité organique de l'espèce humaine. Durkheim au contraire affirme une certaine autonomie de la conscience des valeurs. L'ordre social inaugure par delà le règne de la nature un règne des valeurs, comme une projection idéale de la société humaine. D'ailleurs l'idéal lui-même ne prend son sens concret qu'en s'incarnant dans des objets de la nature, en s'incorporant aux choses qui deviennent signes et symboles des aspirations collectives. Une correspondance s'établit ainsi entre la nature matérielle et les significations idéales. « Le jugement de valeur, note Durkheim, ajoute donc au donné, en un sens, quoique ce qu'il

<sup>33</sup> Durkheim, *Jugements de Valeur et Jugements de Réalité*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1911 (reproduit dans le recueil *Sociologie et Philosophie*, Alcan, 1924), p. 449.



ajoute soit emprunté à un donné d'une autre sorte. » La doctrine sociologique prétend ainsi garder un caractère positif et scientifique, en échappant à l'arbitraire des métaphysiques. « La tâche du sociologue doit être de faire rentrer l'idéal, sous toutes ses formes, dans la nature, mais en lui laissant ses attributs distinctifs. »

Au bout du compte, la doctrine sociologique se présente donc elle aussi comme un naturalisme pour qui les valeurs sont des faits, un donné inscrit dans le réel. Seulement Durkheim prend la nature à un degré plus élevé de son histoire, dans la réussite finale procurée par l'avènement de l'ordre humain.

La société, elle aussi, vient de la nature, tout en la dominant. C'est que non seulement toutes les forces de l'univers viennent aboutir en elle, mais, de plus, elles y sont synthétisées de manière à donner naissance à un produit qui dépasse en richesse, en complexité et en puissance d'action tout ce qui a servi à le former. En un mot, elle est la nature, mais parvenue au plus haut point de son développement et concentrant toutes ses énergies pour se dépasser en quelque sorte elle-même.

Ainsi le naturalisme de Durkheim aboutit à faire des valeurs une sorte de règne indépendant de l'activité personnelle. Les valeurs sont données à la personne, qui les reçoit toutes faites et doit s'y conformer comme elle se conforme aux « lois de la nature ». Comme son prédécesseur Auguste Comte, Durkheim passe directement de la biologie à la sociologie sans accorder d'importance à l'existence individuelle de l'homme, puisque celle-ci n'est qu'un sous-produit de l'existence collective. Or, l'expérience prouve que les valeurs dans leur expression sociale ne contraignent pas l'homme avec la même nécessité que les lois de la pesanteur, par exemple. Il n'y a d'ailleurs pas expérience de valeur, ni attribution de valeur à proprement parler si la valeur [66] n'est pas reconnue comme telle, consentie ou voulue par le sujet lui-même. L'obéissance aux lois de la physique va de soi, et ne met pas en cause notre mérite ou notre démerite. Au contraire, l'expérience de valeur nous juge, dans la mesure où elle requiert un engagement de notre part, une certaine latitude d'interprétation des données naturelles ou de choix entre elles.

La doctrine de Durkheim ne tient donc pas compte de l'appropriation de la valeur, qui est un moment décisif de l'expérience.

Nous avons eu l'occasion de relever que Durkheim lui-même a été obligé de combler cette lacune en signalant dans l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire dans l'intériorisation des impératifs sociaux, une condition primordiale de la vie morale. Mais, du coup, la situation se trouve renversée. La valeur ne vaut plus simplement comme une affirmation sociale. Elle vaut parce que nous la voulons, parce que nous l'autorisons du meilleur de nous-même. Et, si l'on accorde ce droit de reprise à la vie individuelle, on admet du même coup que l'individu peut refuser la valeur, se révolter contre elle. Ce qui met en échec le naturalisme socio-logique, en donnant la prééminence à l'initiative personnelle. (Il paraît d'ailleurs difficile de parler encore de naturalisme en pareil cas. On n'imagine pas un homme se révoltant contre une loi de la nature, et refusant d'admettre les lois de la pesanteur par exemple.)

Durkheim lui-même a d'ailleurs été sensible à ces difficultés de son système. Il y a paradoxe ici dans le fait que la soumission passive aux impératifs sociaux, le conformisme, représente le plus bas degré de la valeur, et peut-être la négation même de l'expérience de valeur. Il est ainsi des valeurs démonétisées, vulgarisées, devenues des lieux communs, des mots qui ont perdu leur sens. L'expérience authentique de la valeur se produit bien plutôt à contre-courant, en réaction contre les valeurs dégradées par leur établissement. Le novateur, le révolutionnaire s'oppose aux évidences sociales. Il affirme, au besoin au péril de sa vie, des valeurs neuves, et qui offensent la conscience collective. Celle-ci réagira contre lui, et lui fera payer cher son initiative. Durkheim a lui-même décrit et expliqué le fait dans des pages consacrées au crime, où il s'efforce de justifier à la fois la réaction de défense sociale, et la hardiesse de l'inventeur. Celui-ci en appellerait de la conscience collective présente à une conscience à venir, mieux éclairée, dont il se fait l'annonciateur. [67] Mais cette conscience collective en devenir, que vise l'affirmation du prophète, se trouve en fait, dans le temps de la prophétie, réduite à la conscience individuelle du prophète. Si la conscience collective se définit comme une synthèse de consciences individuelles, l'expression n'a plus aucun sens ici. D'ailleurs Durkheim proposait sa conception sociologique de la valeur pour la garantir contre l'arbitraire des opinions individuelles. Si, pour une société donnée, la conscience collective peut se multiplier, on retrouve à ce niveau le même arbitraire et l'incertitude même à quoi l'on prétendait remédier. Or, chaque époque comporte des prophètes en

des sens très divers, et l'on a montré au surplus qu'il était impossible de définir une conscience collective unitaire et stricte en quelque temps et pour quelque groupe social concret que ce soit, à moins de restreindre très étroitement le groupe considéré.

Il semble donc bien que, pour Durkheim lui-même, le relativisme sociologique des valeurs ne soit qu'un moment tout provisoire, et d'ailleurs incapable de s'établir et de se justifier par soi-même. Si l'on peut en appeler d'une conscience collective à une autre, en progrès sur la première, il y a donc une conscience collective privilégiée et définitive, en fonction de laquelle les jugements de valeur établis ici ou là présenteront une signification plus ou moins dégradée. Au bout du compte, la doctrine sociologique réédite la métaphysique rationaliste, selon laquelle il existe un ordre en soi de la pensée vraie, que nos pensées particulières doivent autant que possible imiter et reproduire. C'est le Grand Esprit social, comme un autre nom de la Raison transcendante, qui s'affirme avec autorité dans tous nos jugements de valeur. L'évidence rationnelle s'impose ici comme un facteur de communion. Tout le monde s'entend sur les vérités scientifiques, disait Brunschvicg. De la même manière, il doit y avoir entre les esprits la possibilité d'une convergence, qui se justifierait et nous justifierait en nous référant à une raison de toutes les raisons. Les métaphysiques classiques définissent ainsi des valeurs éternelles, le Vrai, le Beau, le Bien, que nos jugements visent à travers nos expériences. La valeur représente une garantie surnaturelle de vérité, soit sous la forme d'une grâce que nous recevions, soit comme la limite d'un effort de purification par lequel nous nous dépouillons de toutes les impuretés qui vicent notre nature temporelle, selon la pensée de Platon.

[68]

Peu importe donc que la valeur soit conçue comme nature ou comme idéal ; peu importe si Durkheim prétend, grâce à sa conception des valeurs, « faire rentrer l'idéal dans la nature ». Le trait caractéristique de toutes ces doctrines à nos yeux, c'est qu'elles tendent à déposséder l'homme de son expérience. Philosophies de la nature et philosophies de l'esprit aboutissent à définir un ordre en soi des valeurs, fixé dans une impersonnalité objective. Ce qui importe, ce n'est pas mon corps, mon existence, mais l'espèce, mais le groupe social. Ce n'est pas ma pensée, mais une Pensée en soi et qui ne devient mienne que par l'effacement de tout ce que je suis. La destinée individuelle, qui est

pourtant l'affirmation maîtresse de l'homme, son partage en ce monde, passe au second plan ; la vie personnelle, avec ses incertitudes et ses luttes, paraît disqualifiée. Comme le dit très justement M. Dupréel : « La méprise fondamentale des morales classiques, c'est qu'elles ramènent l'explication de la morale à une opération de transport : le philosophe espère poser (c'est-à-dire découvrir) la valeur une fois pour toutes, Dieu, l'ordre du monde, la nature de l'âme, le bonheur, de telle sorte qu'il ne s'agisse plus que de transporter cette valeur jusqu'à l'activité de chacun, comme on tire un chèque sur un dépôt en banque.<sup>34</sup> » Ce schéma capitaliste de la valeur aboutit ainsi à l'immobiliser, à consacrer en elle une sorte de dépossession de la personne dont tout effort devra tendre à dépouiller ce qui en elle fait obstacle à l'affirmation de la vérité universelle.

### *Les valeurs et la mesure de l'homme.*

[Retour à la table des matières](#)

L'insuffisance de toutes ces conceptions de la valeur, si diverses qu'elles paraissent dans leurs affirmations, réside donc en fait dans une commune méconnaissance de la réalité humaine. Pour les tenants du sociologisme, pour ceux du naturalisme biologique aussi bien que pour ceux des métaphysiques rationalistes, l'expérience de la valeur n'est qu'un épiphénomène surajouté à l'être même de la valeur. La valeur se suffit à elle-même. Elle ne gagne rien à cette insertion dans une vie personnelle. La réalité proprement dite ne se situe pas au niveau de l'activité [69] individuelle. Celle-ci revêt un caractère illusoire, et les théoriciens s'efforcent de l'exorciser beaucoup plus que de la comprendre. L'expérience de valeur serait l'envers subjectif d'un endroit seul réel, comme c'est le cas dans le système de Spinoza.

La théorie de la valeur donne ainsi tort à l'homme concret, et, au surplus, n'essaie même pas de le comprendre. Elle ne se préoccupe nullement d'assurer son unité. Pour les évolutionnistes, l'homme est surtout un organisme, qui dupe la conscience. Pour les intellectualistes,

<sup>34</sup> E. Dupréel, *La Morale et les Valeurs, Consistance et Précarité*, Bulletin de la Société française de Philosophie, 1936, p. 71. Cf. du même auteur : *Esquisse d'une Philosophie des Valeurs*, Alcan, 1939.

il est une conscience qui ne doit pas se laisser duper par le corps. Pour les sociologues, il paraît un support individuel appelé à servir de lieu d'insertion aux représentations collectives. La dimension personnelle en son originalité paraît ici méconnue dans tous les cas. Comte et Durkheim passent, nous l'avons vu, de la biologie à la sociologie, sans faire de place à une psychologie ou à une anthropologie qui situerait la condition de l'homme à sa vraie place entre les deux disciplines qui l'encadrent sans pouvoir la résorber. Descartes était plus franc, qui déclarait inintelligible l'union de l'âme et du corps, pourtant constitutive de l'existence personnelle. Le mystère qu'il affirmait sans pouvoir l'éclaircir semble avoir gardé, chez ses successeurs, toute son opacité.

L'originalité propre de la notion de valeur est justement dans ce fait qu'elle se situe aux confins du corps et de la pensée, dans cette pénombre originaire d'où procède le sens de tout notre être dans le monde. Les philosophes, pressés de mettre la valeur en formules afin de pouvoir la réduire, l'ont transportée tout entière dans l'ordre de la pensée. La morale est ainsi subordonnée à un idéal de transparence rationnelle où s'affirme l'autonomie de l'intellect. Toute l'activité est alors considérée comme soumise — en théorie — à un jugement, à des représentations collectives ou rationnelles. Si seul a dignité ce qui est explicitement conscient, et consciemment justifié, alors on peut négliger les éléments biologiques, transcendants par rapport à la raison, et transcendants par en bas, d'une transcendance de mauvais aloi. La pensée se suffit à elle-même. Il s'est trouvé, dans ces conditions, des moralistes qui ont pu assimiler l'activité humaine à un univers du discours, et formuler les principes d'une arithmétique des plaisirs et des peines, dont s'inspirerait l'activité bonne. Le sage selon Bentham mesure en toute situation les agréments et les désagréments que sa conduite comporte pour lui-même et pour autrui. La situation ainsi mise en équations, il choisit, [70] parmi les diverses possibilités, celle qui représente le plus d'avantages positifs payés au prix des moindres désagréments. Comme si toute existence humaine pouvait ainsi être décomposée en pièces détachées, identiques d'une expérience à l'autre, et réductibles à une commune mesure. L'aberration intellectualiste, — la méconnaissance de l'unité humaine et de la singularité des existences, — atteint ici son plein épanouissement.

Si l'on se refuse à mutiler l'existence de l'homme, la notion de valeur apparaît alors dans sa signification essentielle d'intermédiaire entre le corps et l'esprit. Si elle assure l'unité de l'expérience concrète, c'est dans la mesure où elle exprime un engagement de la réalité humaine indivisible. Le grand biologiste Monakow a montré que les valeurs s'enracinent dans l'organisme, dont elles prolongent les exigences dans l'ordre de la pensée. La notion de valeur déborde largement la conscience.

La répugnance à admettre cette notion, écrivent von Monakow et Mourgue, vient, en effet, de ce que suivant la méthode chère à la psychologie classique on ne considère que la valeur consciente. Or, celle-ci est déterminée, quant à son contenu, par l'état social du moment. De là à dire, comme le font les sociologues contemporains, que la notion de valeur n'a pas de fondement biologique, il n'y a qu'un pas. Leur erreur consiste seulement à confondre le contenu de la notion de valeur avec la fonction régulatrice de la valeur. Or, que ces deux notions soient distinctes, c'est ce que les propres travaux des sociologues ont remarquablement mis en lumière. La morale sexuelle de notre temps n'est pas celle des peuplades les plus primitives de l'Australie ; il n'en reste pas moins que, s'il y a un fait incontesté des ethnographes, c'est bien la non-existence d'une société connue dépourvue d'une éthique sexuelle <sup>35</sup>.

La valeur dans la plénitude de sa signification concrète se présente donc non pas comme une affirmation lucide du sujet pensant, mais comme une mise en œuvre de la réalité humaine, fonction régulatrice d'ensemble. Notre être de chair se trouve mobilisé, et la conscience n'éclaire qu'une partie, peut-être pas la plus décisive, de l'opération. C'est pourquoi la valeur comme sens d'un engagement de l'être humain ne saurait se réduire à la mesure d'une formule quelle qu'elle soit. L'existence se réalise sous la clause de l'incarnation, qui doit être comprise selon sa signification effective de symbolisation réciproque de [71] l'organisme et de la pensée sous l'inspiration d'une finalité commune. Il ne saurait être question, sous peine d'une méconnaissance définitive de l'existence, de réduire l'un des deux ordres à l'autre, et

<sup>35</sup> Cf. von Monakow et R. Mourgue, *Introduction biologique à l'étude de la Neurologie et de la Psychopathologie*, Alcan 1928, p. 264. Sur le sens de la finalité organique, Goldstein, *Der Aufbau des Organismus* Nijhoff, Haag, 1934.

donc de nier ce qu'il apporte en fait dans la composition de notre vie. L'individualité constitutive de chaque vie personnelle se définit par l'implication réciproque du corps et de l'esprit, comme fondement de toute présence au monde en sa singularité. Les doctrines totalitaires de la valeur, qui la situent au niveau de l'Espèce, de la Société ou de la Raison, échouent toujours à résoudre la question de l'individualité. L'individu y est toujours compté en fonction d'une réalité supérieure, plus vraie que lui et seule authentique.

L'individu doit donc demeurer le point de départ et le point d'arrivée d'une doctrine satisfaisante des valeurs. La définition de la valeur doit en faire l'objet d'une expérience personnelle, d'un choix et d'une préférence, en fonction desquels le sujet s'engage, et donc renonce en même temps qu'il aspire. L'expérience de valeur est une expérience de la personne, une promotion de l'individu, et l'on ne peut parler de valeur au sens moral du terme, dans la mesure où il s'agit d'une obéissance passive, d'une pure conformité à un impératif organique ou social. Mais cela ne signifie pas pour autant que la détermination ainsi voulue se situe en dehors de toute circonstance organique ou sociale, comme un commencement absolu. Au contraire, les exigences biologiques, manifestées par les instincts, et les exigences sociales, précisées par les représentations collectives, jouent un rôle essentiel dans le drame de la valeur. C'est entre elles toujours qu'il faut choisir, pour ou contre leurs réclamations opposées. Choisir c'est toujours leur obéir, ou plutôt se mettre à l'alignement de telle ou telle grande perspective de la nature humaine ou sociale. Ici comme partout, la liberté n'est pas de création arbitraire et gratuite, mais de choix, d'ordination dans telle situation où il faut, d'entre les possibles, faire naître le réel à venir.

On pourrait ici tirer quelque clarté de la distinction établie par les biologistes entre le milieu social et le terrain organique aux origines de l'individualité. L'être organique apporte avec lui un certain nombre de structures constitutives de l'espèce, enrichies par les acquisitions héréditaires. Mais le milieu intervient dans l'affirmation du terrain individuel. Son influence facilite et dirige chez l'homme, dans une certaine mesure, la prise de conscience et l'utilisation des virtualités inscrites dans l'organisme. [72] Le milieu social propose à l'individu des représentations correspondant aux possibilités qu'il porte en lui. Mais ces définitions sociales ne sont pas imposées à un être passif qui

les adopterait telles quelles et leur devrait en quelque sorte son existence même. Elles sont offertes à un être qui, à toute époque et sous tous les climats, possède une certaine structure biologique. Les mêmes instincts, les mêmes élémentaires besoins règnent sous toutes les latitudes. L'individu peut les parler d'une manière différente, mais il n'en est pas moins tenu de les satisfaire, ou de composer avec eux d'une manière ou d'une autre. L'unité de toute pensée consiste donc dans l'unité immanente et biologiquement nécessaire de l'être humain, en sorte qu'il ne saurait être question d'invoquer à ce sujet une universalité acquise et de raison.

L'unité biologique fondamentale a par avance imposé sa forme aux représentations collectives définies par le milieu. Les individus y reconnaissent une formulation anticipée d'eux-mêmes. Les possibilités offertes dépendent elles-mêmes de la forme humaine en fonction de laquelle elles ont été formulées. En sorte que l'on pourrait admettre contre les sociologues que la société dépend de l'homme, et non pas l'homme de la société. En tout cas, la dimension humaine est celle de l'interférence entre le biologique et le social. L'individu intervient pour prendre conscience de lui-même dans une situation où se trouve déjà définie la multiplicité des partis qu'il lui est possible de faire siens. Situation que caractérise surtout la *surabondance des déterminations*. Contrairement à ce que soutiennent d'ordinaire, chacun dans sa sphère, les sociologues et les biologistes, il n'existe pas d'impératif social ou organique absolu. A tous les moments subsiste la nécessité d'un tri entre les possibilités ouvertes. Il suffit donc que la personne, pour une raison ou pour une autre, retrouve le sens de la réalité concrète d'une situation défigurée par l'habitude, et l'expérience de valeur reprendra ses droits. Elle demeure, tout au long d'une existence une fois éveillée à elle-même, la part de l'homme.

On comprend dès lors qu'il puisse exister deux langages pour définir la valeur. Deux sens, et comme deux sources opposées, s'offrent pour justifier l'expérience de valeur, selon que le théoricien est plus particulièrement attentif aux origines organiques de l'affirmation des valeurs, et les situe dans le prolongement des instincts en deçà de la conscience claire, — ou qu'il s'attache aux [73] jugements de valeur formulés par le milieu et explicités par lui pour l'éducation de l'individu. Dans le premier cas, les valeurs se lient étroitement aux besoins. Dans le second, elles dépassent les exigences individuelles et



se composent en un ordre supérieur imposé à l'homme comme un ensemble de fins pour ses aspirations, souvent en rupture ouverte avec ses préférences instinctives et ses intérêts égoïstes.

Cette dualité d'interprétation a pour résultat une sorte de divorce qui coupe en deux la philosophie des valeurs, disputée entre ces deux orientations opposées. Si la valeur nous renvoie aux tendances et aux instincts, on aboutira à une doctrine d'inspiration matérialiste et organiciste, qui réduit le supérieur à l'inférieur et ne parvient pas à justifier les valeurs idéales qu'elle se contente de discréditer. Ou bien, si l'on est attentif au caractère « idéal » des valeurs, si l'on se fonde sur leur opposition fréquente avec les exigences immédiates de la nature humaine, on développera une conception spiritualiste, mais désincarnée, la valeur affirmant une réalité qui contredit l'expérience normale. M. Bréhier a bien mis en lumière cette difficulté qui constitue la pierre d'achoppement pour toute conception des valeurs.

Le lien qu'il y a entre les besoins et la valeur, écrit-il, est [...] un lien synthétique ; la valeur implique que le désir doit exister, mais n'implique pas du tout qu'il existe [...]. La reconnaissance de ce lien synthétique nous amène au véritable problème des valeurs : il n'y aurait pas problème si les valeurs étaient fondées sur les besoins ; au contraire, le lien synthétique suppose que la valeur ne dérive pas des conditions réelles et effectives de l'existence, et, par conséquent, que l'être est distinct de la valeur <sup>36</sup>.

Au bout du compte, on en arrive ainsi à la nécessité de distinguer un domaine des valeurs organiques et un domaine des valeurs spirituelles, qui répondent à une double vocation de l'homme, l'une naturelle, l'autre surnaturelle. Plus exactement, la réalité humaine se trouve dissociée entre deux existences concomitantes et simplement juxtaposées. La nature humaine devient incompréhensible. La philosophie des valeurs ne fait que retrouver ainsi l'antique difficulté de l'union de l'âme et du corps. Comme les doctrines classiques, elle n'hésite pas à poser des problèmes à peu près insolubles, et à formuler les solutions les plus compliquées, sans parvenir à rejoindre pour autant l'attestation pure et [74] simple de l'expérience commune, qui nous donne comme un fait l'unité de l'homme. Celle-ci ne tient pas compte

<sup>36</sup> É. Bréhier, *Doutes sur la Philosophie des Valeurs*, pp. 408-409.

de nos difficultés d'analyse, et n'attend pas, pour s'affirmer, que nous lui donnions droit à l'existence.

Il semble donc plus conforme à la réalité des choses de partir de cette expérience fondamentale, plutôt que de nos présuppositions intellectuelles. En fait, l'activité humaine dans son ensemble obéit à certains rythmes. L'homme, non pas comme une âme qui a trouvé un corps et qui s'en tire comme elle peut, ainsi que Chateaubriand disait de Joubert, mais comme un être de chair et d'esprit, affirme par sa présence au monde un ensemble d'aspirations et d'exigences qui sans doute ne se réalisent pas sans quelques conflits, mais sans pour cela que soit d'ordinaire rompue l'unité de l'existence. C'est cette mesure fondamentale de l'homme qui inspire les valeurs à tous les degrés de l'expérience. Il n'est possible de les comprendre et de les justifier, depuis leur émergence la plus humble jusqu'à leur accomplissement le plus haut, qu'en les rapportant à la personne concrète en situation dans l'univers.

Aussi bien est-il clair que les valeurs tirent leur sens de la structure humaine et que toute autre interprétation nous renvoie, en définitive, à cette structure fondamentale. Si l'on considère par exemple la doctrine sociologique, elle devrait admettre comme unité de compte la conscience collective, variable de société à société. Mais nous avons vu qu'elle se trouve obligée de dépasser ce relativisme et ce pluralisme pour affirmer un progrès de la conscience collective dans le sens de l'universalisation. Il y a donc une vocation humaine en général, comme un horizon pour toutes les exigences des sociétés particulières. D'ailleurs, si dans l'état présent de la sociologie positive on considère l'ensemble des impératifs sociaux, on est frappé, en dépit des dissemblances apparentes, par la remarquable uniformité des prescriptions collectives. Elles s'organisent suivant des perspectives d'ensemble qui se correspondent d'une société à l'autre. Il y aura, par exemple, des différences de détail quant aux prescriptions concernant les relations sexuelles, le mariage, l'inceste, la structure de la famille. Mais ces différences, sur lesquelles on insiste d'ordinaire, ne sont que secondaires si on les compare avec la remarquable uniformité qui fait apparaître partout une stylisation sociale de l'instinct sexuel et des relations parentales. La société ne crée pas les valeurs à sa guise. Il faudrait dire plutôt qu'elle en prend conscience, et qu'elle en formule, dans une certaine mesure, l'expression.

[75]

De même, Durkheim montre que, dans l'ordre intellectuel, les idées, les concepts, les catégories ont une origine sociale. C'est la société qui définit les directions de l'espace, les nombres, les classifications... Mais, sur tous ces points, les différences paraissent assez restreintes d'un groupe à l'autre. Chaque société a son vocabulaire, et les noms varient, pour désigner les idées, les classes ou les directions. Mais les concepts sont en relation avec des systèmes de repérage objectifs : organisme humain pour les systèmes de numération, jours et saisons pour le temps, directions du soleil pour l'espace. Tout se passe donc comme si les formulations sociales de la réalité se trouvaient conditionnées par la situation de l'homme dans le monde. Il serait absurde d'imaginer une providence sociale dotant à sa guise de structures intellectuelles et morales un individu lui-même dépouillé de tout. L'équipement sensori-moteur, les possibilités physiques, les exigences physiologiques de la nature humaine imposent à l'expression sociale des déterminations primitives, et ne leur laissent qu'une latitude assez restreinte d'interprétation par rapport à ces intentions vitales.

Le bon plaisir apparent de la société, qui frappe les amateurs de pittoresque, est donc soumis aux nécessités essentielles de l'existence personnelle. La biologie sociale se trouve ainsi étroitement liée à la biologie humaine, dans la mesure où l'équilibre du groupe a pour raison d'être l'équilibre des individus qui le composent. Une société imposant à ses membres des règles insupportables ne pourrait subsister. Il ne peut y avoir un arbitraire réel dans la législation sociale des valeurs. La méconnaissance de l'homme et de ses exigences fondamentales serait la fin du groupe qui dépérirait, ou plutôt se dissoudrait par la violence. A la base de chaque législation écrite ou non écrite, il y a une déclaration implicite des droits de la nature humaine. Les valeurs sociales prétendent emporter l'adhésion de l'individu. Mais c'est parce qu'il leur a servi de patron. La société codifie plus ou moins strictement l'expression des désirs et des aspirations personnelles. Ses indications gravitent autour d'une certaine idée de l'homme dont elle s'efforce de permettre la réalisation.

L'univers socialisé de la pensée a donc pour étalon, ou pour chiffre, la structure même de la vie personnelle. L'organisation sociale des valeurs suppose un constant souci de l'accord de l'homme avec lui-même et de l'accord des hommes entre eux. Et ce dépassement de

l'individu isolé ne constitue pas non plus une acquisition de l'existence collective. La société correspond à un [76] comportement primitif de l'homme. Elle se trouve prévue dans la constitution même de l'individu qui n'est pas fait, biologiquement, pour vivre seul. L'homme est un animal politique. Et l'on parle d'un instinct grégaire. Aussi bien, les animaux eux-mêmes vivent en groupes, plus ou moins étendus et intégrés. Or il y aurait autant de raison, dans leur cas, que dans celui de l'espèce humaine, de réaliser sous une forme transcendante la finalité qui oriente le comportement social des fourmis, des abeilles ou des termites. Là aussi, et même d'une manière beaucoup plus stricte, s'affirme la prédominance de la discipline collective sur l'intérêt particulier. On pourrait aussi bien soutenir l'existence ici de valeurs que la société impose à ses membres.

On n'y songe pourtant pas. Durkheim n'a pas prolongé dans ce sens les travaux d'Espinas<sup>37</sup>. La différence du groupe humain au groupe animal se réduit pourtant à un développement des facultés de représentation et de communication. La conscience discursive, •en donnant à chaque membre de la société une individualité, une autonomie beaucoup plus large, rend cependant la sociologie humaine beaucoup moins exacte, beaucoup plus aléatoire que la sociologie animale. Les sociétés animales devraient ainsi fournir un exemple beaucoup plus satisfaisant que celui de l'homme pour les doctrines de la prépondérance collective. La cohérence organique du corps social est parfaite. La réalité humaine ne se distingue ici que par les constantes possibilités d'aberration individuelle qu'elle offre en chaque instant.

L'intervention de la structure de l'homme introduit donc dans la sociologie une incohérence qui paraît bien définitive, et l'empêche en tout cas de se présenter comme une science rigoureuse. Elle demeure une science humaine, c'est-à-dire une connaissance descriptive et toujours aléatoire, la connaissance de l'expression sociale de l'homme. Et cette expression socialisée doit elle aussi retrouver sa place parmi les diverses expressions humaines. La métaphysique, l'art, les sciences elles-mêmes ne sont pas des fruits de la société. Sans doute, ils trouvent dans l'existence sociale certains aspects essentiels de leur affirmation. Mais leur référence dernière, par delà les techniques, les langages qu'ils

<sup>37</sup> Cf. Davy, *L'Œuvre d'Espinas, dans Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Alcan, 1931.

utilisent, doit être cherchée au niveau de l'être humain, seule définitive justification de tout ce que nous sommes et de tout ce que nous faisons. C'est pourquoi les valeurs nous apparaissent maintenant comme des [77] formes de l'unité humaine. Elles manifestent à travers tous nos comportements, des plus humbles aux plus élevés, des plus spontanés aux plus réfléchis, cette unité de notre nature à la fois organique et spirituelle.

### *Anthropologie des valeurs.*

[Retour à la table des matières](#)

Les doctrines qui s'efforcent de réduire le mystère de la valeur à l'unité d'un système intellectuel aboutissent, comme nous l'avons vu, à un partage de l'homme en même temps qu'à un divorce de la vérité. Il apparaît impossible de concilier l'idée de la valeur liée au désir, avec la conception de la valeur comme essence métaphysique. D'un côté, on aura un principe immanent d'orientation et d'aspiration, prolongeant une finalité organique. De l'autre, on définit les termes des visées humaines vers la transcendance. L'opposition semble définitive entre les conceptions biologiques et naturalistes pour lesquelles la valeur est un donné, un point de départ, et les conceptions spiritualistes qui voient en elle un aboutissement, en lui-même à jamais inaccessible. Tout comme le naturalisme, s'il rend compte du caractère concret des valeurs, échoue à donner un sens aux valeurs idéales. Inversement, le spiritualisme intellectualiste, cantonné dans l'idéal, présente les valeurs comme des structures de la Pensée en soi, et doit les désolidariser du corps, qu'il abandonne, comme Descartes, au mécanisme.

Or l'originalité de l'expérience humaine tient justement à l'unité solidaire qu'elle réalise entre le corps et la pensée. Les valeurs, présentes au niveau des conduites les plus primitives de l'animal qu'elles dirigent vers leur objet, qualifient non seulement l'univers immédiat et concret de l'homme, mais aussi le monde de sa pensée. Il paraît difficile, par exemple, de désolidariser de l'instinct sexuel la hiérarchie des formes de l'amour qui l'expriment à tous les degrés de l'expérience humaine. Pour l'homme, comme pour l'animal, l'instinct sexuel inspire des conduites qui tendent à l'accouplement. Mais ces conduites et l'expérience qu'elles constituent peuvent, chez l'homme,

se spiritualiser. L'amour de l'homme et de la femme s'enrichit de toutes les ressources de la pensée. Il peut polariser toute l'énergie de la personne, jusqu'à développer la simple vocation organique en une très complète réalisation de soi. Il suffit de songer, à cet égard, à la place immense occupée [78] par l'amour dans la littérature et dans l'art. Davantage encore, l'amour peut surmonter en quelque sorte sa condition physiologique, et s'en émanciper, soit par le sacrifice, soit sous les formes sublimées de la charité humaine ou de l'amour de Dieu. Il serait pourtant absurde de nier la communauté d'intention dont témoignent ces aspects très divers de l'expérience des valeurs. Il s'agit toujours d'une même vocation constitutive de la nature humaine, mais peu à peu soumise à des influences nouvelles qui viennent renouveler son expression. Couper l'amour de Dieu ou l'amour de la Beauté de ses racines organiques, ce serait le désincarner et le réduire à une tendance abstraite où l'homme ne saurait s'engager tout entier. Platon lui-même n'y songe pas. Mais, inversement, prétendre que l'amour de Dieu ou la passion du beau ne sont que des expressions camouflées de l'instinct sexuel et ne présentent en soi aucune valeur originale, c'est méconnaître que la destinée de l'homme a pour domaine propre cette promotion du biologique au spirituel. Il semble que parfois certains théoriciens de la psychanalyse, avides de retrouver partout des manifestations plus ou moins déguisées de la sexualité, ont cru pouvoir « réduire » toute la vie personnelle à certaines de ses conditions biologiques. Ce faisant, ils se révélaient incapables de comprendre la spécificité même de l'ordre humain.

La vérité humaine doit se trouver dans le refus de ces tentatives de dissociation, dont le malentendu vient sans cesse fausser notre compréhension de l'homme en situation dans le monde. Il est nécessaire, pour découvrir le sens de la difficulté, de remonter jusqu'aux conditions mêmes de l'intelligibilité. L'homme peut prendre conscience de sa présence au monde de deux manières différentes. Deux possibilités d'expression définissent pour lui deux styles de la vie intellectuelle et spirituelle.

Une première forme de la connaissance retient de la sensation les informations qu'elle nous apporte sur le monde extérieur. Ouverture, réceptivité, oubli, le plus possible, des implications personnelles. L'univers apparaît comme un ensemble d'objets proposés à notre action qui doit les utiliser au mieux de nos intérêts. D'où un effort pour

déterminer aussi clairement que possible le panorama objectif dont nous sommes environnés. Cette perspective est celle de l'*homo faber*, soucieux d'assurer sa subsistance ; elle permet la création et le développement des techniques, inspirées par un pragmatisme tout spontané. Il s'agit de maîtriser le monde, et donc d'abord de lui obéir, c'est-à-dire de se faire une vie [79] personnelle à son image, clairement déterminée, efficace. Cette attitude se prolonge dans l'ordre de la pensée qui se formule en nous peu à peu comme un univers qui doit redoubler l'univers des choses afin que nous puissions le manœuvrer du dedans. À la stabilité de l'objet correspond la fixité du mot et du concept dans l'univers du discours. Non seulement le mot permet ainsi de mettre commodément le monde en équation, mais encore il assure entre les hommes la communication, la bonne entente, en supprimant les variations individuelles. Petit à petit se constitue ainsi la connaissance discursive, et la science qui en est le couronnement. La mathématique représente l'aboutissement de cette forme de connaissance, menée jusqu'à son extrême perfection. Règne de l'impersonnalité, de la vérité en troisième personne, qui élimine le sujet au profit de l'objet. L'esprit de l'homme espère universaliser son triomphe, faire régner la mathématique sur la nature domptée, et sur la pensée elle-même. La philosophie intellectualiste, qui se donne pour éléments les idées claires et distinctes, qu'elle s'efforce d'unir selon l'ordre géométrique, représente une généralisation de cette première attitude de l'homme en situation dans l'univers. Il semble ici que le sens de la situation se soit un peu perdu. Le sujet de l'intellectualisme s'est dégagé de ses limitations. Il domine l'univers qu'il a mis en équations : Ou plutôt, comme son effort de mathématisation souffre toujours quelques limites, il imagine une Pensée plus parfaitement rationnelle que la sienne, et dont il s'avoue dépendant. Cette pensée triomphante représente pour lui la pensée divine. Elle définit l'unité de ses aspirations, le sens, provisoirement inaccessible, de toutes les valeurs humaines.

Cette première tentative d'intelligibilité aboutit ainsi à définir une connaissance d'autant plus parfaite qu'elle est plus déshumanisée. L'individualité représente seulement un facteur d'arbitraire, un coefficient d'aberration par rapport à la Vérité. En fait, l'intellectualisme assure la prépondérance de l'objectivité, de la réalité extérieure, à partir des nécessités élémentaires de l'action. Mais le vécu

réel implique l'homme non seulement comme sujet de la représentation, centre de perspective, c'est-à-dire comme point de vue abstrait, mais comme présence réelle à l'univers. Le « je suis » est antérieur au « je pense ». L'intellectualisme s'efforce d'exorciser la première personne, sans pouvoir réussir tout à fait dans son entreprise. Le langage, la science, qui est rationalisation du langage, m'immobilisent, font de moi un objet [80] dans le monde des objets. C'est le règne de l'impersonnalité, de l'anonymat. L'identité des mots suppose l'identité des moments de la réalité personnelle qu'ils désignent.

Or la discontinuité, la solidité des choses et des mots masquent la dimension fondamentale de la vie personnelle, qui se donne à nous d'abord comme unité, comme continuité, comme intériorité mutuelle des moments de l'existence. L'intelligence extérieure découpe le temps vécu et tend à nous faire croire qu'il est fait de morceaux. Mais d'Héraclite à Bergson, en passant par Montaigne et par Maine de Biran, toute une lignée de penseurs a critiqué les abus du langage, et fortement mis en lumière la nécessité de retrouver, par delà cette aliénation de nous-même qu'il entraîne, la réalité authentique et irremplaçable que constitue le mouvement propre d'une existence donnée. Le monde extérieur ne doit pas faire la loi. En réalité, d'ailleurs, il la reçoit. Le paysage réellement vécu n'est pas un agrégat de sensations, mais une expression de notre vie personnelle. Bergson montre que la durée concrète demeure irréductible aux essais de quantification et de mathématisation déployés par l'intelligence discursive.

En opposition à la connaissance en troisième personne, analytique et formulable, il existe donc une connaissance selon la première personne, selon l'ordre de la qualité, de l'intensité, de l'intériorité. Les sens nous dispersent dans le monde. Les mots nous arrachent à nous-même. Ils implantent dans notre esprit les certitudes d'autrui. Mais, de nous à nous-même, nous savons une autre certitude, et sans doute la seule authentiquement valable, encore qu'elle se refuse à toute élucidation discursive. Notre présence au monde se nourrit de nos capacités d'amour, d'intuition, de sympathie. Nous mettons le meilleur de notre être non point dans la rigueur de l'analyse, mais dans la communion par delà les mots, et, peut-être, dans le silence. De cette connaissance au monde, l'art, la poésie, la religion fournissent des expressions plus ou moins heureuses et complètes, mais qui témoignent



de la définitive impuissance du style d'objet, du langage de l'esprit, pour évoquer les réalités dernières. Le style personnel, au contraire, suppose l'engagement de la personne, qui ne se distingue plus de son objet, qui ne peut plus prétendre le manipuler à sa guise. L'objet n'est plus que le symbole pour la réalité intégrale de la vie personnelle, corps et esprit, intelligence, mais aussi influences obscures, enracinements inconscients, toute la présence constante de l'organisme.

[81]

La distinction ici en jeu est celle que les philosophes allemands, Dilthey et Max Weber, avaient établie entre l'*explication*, démontage et réduction intellectuelle de l'objet, et la *compréhension*, connaissance non plus en troisième personne, mais en première, qui nous compromet de telle manière que nous ne pouvons espérer y faire triompher les exigences trop lucides et analytiques de l'esprit. La compréhension est la mise en jeu de l'être personnel dans son entier, l'implication de l'homme et du monde beaucoup trop intime pour que puisse y prédominer la seule dimension de l'intelligence, qui retrouve ici son caractère de faculté secondaire et dérivée, née de l'application de l'homme au monde qui l'entoure. Dans le même sens, M. Gabriel Marcel oppose le *problème*, difficulté que l'esprit peut survoler et résoudre, au *mystère*, prise de conscience d'une situation qui nous engage et donc que nous ne saurions prétendre élucider. Or il est clair que les problèmes n'ont jamais qu'une importance pratique et secondaire. Mais tous nos efforts visent à transformer, pour la commodité de notre esprit, les mystères en problèmes, ce qui revient à nier la condition humaine dans ce qu'elle a de plus original.

Il semble ainsi que nous retrouvions, dans la distinction entre les deux types d'intelligibilité, le partage de l'homme qui s'affirmait à propos des conceptions des valeurs. D'un côté, une tendance à la désincarnation, à l'affirmation d'essences idéales et transcendantes, objectivement valables pour tous et pour chacun. De l'autre, l'affirmation d'une singularité personnelle irréductible, liée en fin de compte à l'existence organique et plus particulièrement aux instincts. Les philosophes se sont crus obligés de choisir, dans un sens ou dans l'autre. Leurs théories s'efforcent alors de ressaisir l'expérience humaine par une sorte de passage à la limite qui bloque toute sa réalité dans tel ou tel mode de son affirmation. Tentative vouée à l'échec dès le principe. Car la systématisation ainsi établie s'avère incapable de

rendre compte du vécu dans son ensemble. Elle doit, en fait, réintroduire clandestinement ce dont elle avait prononcé l'exclusion.

Il ne saurait y avoir, en effet, de connaissance tout objective, qui ne tiendrait pas compte des attitudes personnelles. Sans cesse, je suis orienté par mes dispositions intimes. Le parti pris intellectualiste représente un certain engagement de la réalité humaine. Il ne désincarne l'homme qu'en apparence. En fait, il stylise son expression totale dans un sens particulier. La négation du corps ne suffit pas à résoudre la question. Les rationalistes, comme [82] Descartes, Spinoza ou Brunschvicg, sont bien obligés de retrouver l'existence organique par eux disqualifiée : elle réintervient sous la forme d'une connaissance confuse, dégradée, mais tenace. L'« esprit pur » n'est qu'un mythe, irréalisable dans l'ordre humain. Le sujet ne saurait être compris comme pure passivité. La photographie semble devoir être l'objectivité parfaite. Mais Lamartine affirmait déjà que « la photographie, c'est le photographe »<sup>38</sup>, — le photographe avec ses yeux, mais aussi avec ses préoccupations du moment, avec sa présence au monde dans le moment même où il opère. Lorsque Taine énonce l'ambition de l'intellectualisme : « Je veux reproduire les choses comme elles sont, ou comme elles seraient, si moi je n'existais pas »<sup>39</sup> — sa formule paraît donc absurde.

La connaissance en troisième personne ne saurait donc économiser entièrement la première personne. Mais, inversement, la connaissance en première personne s'avère incapable de réaliser à son profit l'unité du savoir. Elle se prononcerait en faveur d'un savoir immédiat et tout instinctif, de pure intuition, et comme les yeux fermés sur le monde. Seules s'y affirmeraient les virtualités intimes, les vections de l'organisme, dans le refus de la détermination extérieure. De ce pôle intuitif, en révolte contre l'image et le mot, la méthode négative des mystiques, refusant toute représentation, pourrait donner une idée. Ou encore l'attitude de certains malades, crispés sur eux-mêmes, devenus étrangers à toute communication, et dont la mimique, la gesticulation et le cri se dérobaient à nous. Expression pure d'un événement organique, en dehors de toute volonté de signification. Mais, dans ces cas extrêmes, il semble que l'individu soit proprement aliéné, donc en

<sup>38</sup> Cité dans André Lhote, *Peinture d'abord*, Denoël, 1942, p. 170.

<sup>39</sup> Cité, *ibid.*, p. 171.

dehors des conditions de l'expérience. Et, même alors, il n'est pas sûr que certains éléments représentatifs, certaines intentions de représentation ne subsistent pas dans ces comportements d'exception. Toute prise de conscience suppose incarnation, c'est-à-dire intervention d'éléments objectifs, choses ou mots, qui servent de support à l'affirmation des moments les plus subjectifs de l'expérience. Bergson, qui fait avec tant d'intelligence le procès du langage, s'est servi du langage avec un art consommé pour exprimer les nuances les plus fines de sa pensée anti-intellectualiste.

Les deux pôles, les deux limites de la connaissance humaine [83] correspondent donc à deux aliénations possibles, à deux désincarnations de l'homme, celle qui cherche le salut dans l'exclusivisme de l'objet, et celle qui le situe dans le seul recours à l'existence préconsciente. Comme le dit M. Lhermitte : « Une intelligence pure, dépouillée de tout état affectif, serait dépourvue de force agissante ; stérile et impuissant, un tel esprit, et nous en voyons d'analogues en médecine mentale, perdrait toute raison de vivre et tendrait de plus en plus à se détacher de la réalité vivante pour se confiner dans un monde factice et glacé. À l'opposé, comment pourrait se développer, libre et souple, un courant de pensée traversé par les torrents imprévus d'une vie affective déchaînée par l'insuffisance du dispositif régulateur ? <sup>40</sup> » Vie affective, pulsions instinctives et régulations intellectuelles, représentation se trouvent donc indissolublement associées dans l'expérience humaine. Même, ces deux éléments se confèrent mutuellement réalité et solidité. L'incarnation, constitutive du réel vécu, se définit précisément comme cette réciprocité de la troisième personne et de la première.

Il est d'ailleurs possible de donner un sens positif à cette dualité des fonctions de la connaissance humaine <sup>41</sup>. Elle est inscrite dans notre organisme, dont l'anatomie et la physiologie définissent par avance la structure de notre savoir. Le système nerveux central, celui qui a, dans le cours de l'histoire, attiré sur lui à peu près exclusivement l'attention des philosophes, correspond à nos possibilités sensori-motrices. Il

<sup>40</sup> Cité dans Cossa, *Physiopathologie du Système nerveux*, 2<sup>e</sup> édit., Masson, 1942, p. 854-855.

<sup>41</sup> Nous avons plus amplement justifié ces vues dans notre ouvrage sur [La Découverte de Soi](#), p. 301 et suivantes.

assure, par les organes des sens et par les commandes musculaires, la politique extérieure de l'homme inséré dans le monde. Il nous livre l'ordre des choses, qu'il nous permet d'ailleurs, grâce à l'appui des fonctions centrales du cerveau, de redoubler par l'univers du discours, celui du langage parlé et pensé. Ainsi s'élabore l'ordre de l'intelligence discursive, dont nous avons montré qu'il tend à acquérir une sorte de monopole aux yeux des savants et des philosophes.

Mais la neurobiologie contemporaine a mis en lumière l'existence d'une régulation plus primitive que celle du système cérébro-spinal. Alors que les fonctions sensori-motrices nous situent en relation avec l'environnement, notre affirmation personnelle, notre présence à nous-même s'affirme dans les sensations internes, [84] la conscience cénesthésique de l'organisme, dans la vie affective et les exigences instinctives. La politique intérieure de la personne se trouve en jeu à ce niveau. Elle s'inscrit dans l'organisme sous forme de régulations dont la nature nous apparaît aujourd'hui plus clairement ; le système sympathique, les régulations hormonales qui dépendent des glandes à sécrétion interne constituent un ensemble complexe soumis à l'influence de la base du cerveau. De cette région ancienne du système nerveux dépend notre équilibre végétatif. Les grands rythmes vitaux, celui par exemple du sommeil, trouvent ici la justification de leur bonne ou mauvaise influence.

Il est clair d'ailleurs que l'intégrité humaine exige l'étroite et constante corrélation du système sensori-moteur et du système biologique. Leur implication demeure à tout instant la loi de notre activité. Non seulement il serait absurde d'imaginer un homme amputé de l'un de ces deux systèmes, mais encore la moindre altération de l'un d'entre eux rejait sur l'autre et entraîne un déséquilibre d'ensemble de la conduite. Notre présence au monde dans sa pleine signification tient à une santé psychobiologique dont les diverses composantes doivent s'harmoniser en chaque instant de l'existence. Nous ne sommes pas au monde seulement par les sens externes, qui nous disent sa configuration, ou par nos facultés représentatives, qui développent les données des sens. Nous sommes au monde de toute notre réalité neurobiologique. Le bon contact avec la réalité, le sens du réel suppose la dense affirmation du corps, sa chaleur, son affectivité et les désirs qu'elle nous inspire. Les indications sensori-motrices ne font que développer ces données premières de l'exigence biologique par

lesquelles nous nous enracinons dans l'univers. Leurs apports symbolisent pour la conscience discursive cette affirmation première de nous à nous-même. La connaissance objective de ce qui n'est pas nous recouvre ainsi toujours une connaissance indirecte de notre être personnel.

Von Monakow et Mourgue distinguent dans la connaissance humaine une *sphère des instincts*, au niveau de l'existence biologique et de l'intéroceptivité, et une *sphère de la sensation et de la causalité*, liée à la prise de conscience du monde extérieur, qui nous insère dans l'univers de l'action.

Si, au stade de l'*instinct formatif* (développement intra-utérin), écrivent ces auteurs, l'extéroceptivité n'intervient évidemment pas, du moins en ce qui concerne les récepteurs à distance, de sorte que la sphère de la sensation et de la causalité n'existe pas encore, il n'en est [85] pas de même après la naissance où, dès lors, il n'est pas possible de trouver l'instinct à l'état pur [...]. Dès que nous aborderons les autres instincts, nous verrons s'y mêler, de façon inextricable, les produits de l'activité extéroceptive, de sorte qu'il serait arbitraire de séparer l'une de l'autre l'évolution des deux séries de phénomènes. Il y a d'ailleurs une autre raison à cela, c'est que la sphère de la sensation et de la causalité ne pourrait exister sans les instincts qui constituent leur force plastique <sup>42</sup>.

Cette force plastique des instincts, cette inspiration dont ils viennent sans cesse enrichir le développement de la connaissance extérieure, désigne l'origine et la réalité même des valeurs. Les valeurs ont leur fondement dans la sphère des instincts. Elles procèdent en nous de l'exigence vitale. Aussi bien, s'expriment-elles d'abord dans la vie personnelle sous la forme de désirs, de pulsions injustifiables. Urgences ressenties, préférences, raisons du cœur et pressentiments, — en quoi s'exprime bien souvent ce qu'il y a d'essentiel dans une personnalité. Mais, pour pénétrer jusqu'à la conscience claire, pour acquérir une vraie dignité dans la pensée, les valeurs doivent être reprises au niveau de la sphère des sensations et de la causalité. Elles se trouvent alors assumées par le langage, constituées en notions et justifiées rationnellement.

<sup>42</sup> Von Monakow et Mourgue, *Introduction biologique à l'étude de la Neurologie et de la Psychopathologie*, p. 41.

Il y a donc une seconde naissance intellectuelle des valeurs, lorsqu'elles passent de l'ordre biologique à l'ordre sensori-moteur, pour acquérir par là leur indispensable expression. L'erreur intervient lorsque l'on suppose que la seconde naissance est en fait la première. La pensée rationnelle tend, en effet, à s'émanciper. Elle définit ses propres normes, et, comme l'ordre biologique apparaît irréductible, et pour cause, aux exigences de l'esprit, celui-ci le tient pour nul et non avvenu. Les valeurs, coupées de leurs racines, deviennent l'objet d'une recherche spéculative qui s'efforce de les situer dans l'univers du discours ou dans le ciel des idées, mais toujours en dehors de leur lieu propre.

La méconnaissance de la composition anthropologique de l'existence fausse ainsi la compréhension des valeurs, et d'ailleurs de l'expérience humaine en général. « Chez l'homme, disent encore Monakow et Mourgue, la sphère de l'extéroceptivité a pris un développement si considérable, en particulier du fait de la vie sociale, qu'elle paraît constituer toute sa nature. De là est née, non [86] par hasard, mais parce que fondée dans la nature des phénomènes, la psychologie intellectualiste. Seul le point de vue biologique, en remontant aux sources les plus primitives de la vie, est susceptible de détruire cette illusion. <sup>43</sup> » De son côté, Charles Blondel, partant lui aussi de l'expérience psychiatrique, avait, dès 1914, développé des idées analogues. « La réflexion intérieure, écrivait-il, si recommandée communément pour atteindre le moi dans ses plus intimes profondeurs, se ramène à y enfoncer, en un sens, plus avant, les abstractions du langage. <sup>44</sup> » La pensée rationnelle, qui tend au triomphe de la raison universelle, a entraîné la radicale méconnaissance de la condition humaine en sa signification concrète.

De là, poursuit en effet Charles Blondel, au point de vue purement psychologique, cette conséquence paradoxale : notre vie consciente se passe à méconnaître la véritable nature de notre psychisme individuel, et à nous chercher où nous ne sommes pas. Plus un homme est convaincu de son autonomie morale et s'applique à être une individualité, plus il fait effort pour voir clair en lui-même, c'est-à-dire pour se définir et se parler à lui-même tout le détail de ses états mentaux. Mais [...] plus un moi s'ordonne

<sup>43</sup> Von Monakow et Mourgue, *op. cit.*, p. 41.

<sup>44</sup> Charles Blondel, *La Conscience morbide*, 2<sup>e</sup> édition, Alcan, p. 268.

ainsi et se développe point par point, plus il perd de ses caractères singuliers et exclusifs, et se transpose en une somme d'éléments conceptualisés, universalisés et, par conséquent, dépersonnalisés. C'est la grande illusion de la conscience que de croire qu'elle a pris pleinement possession d'elle-même quand elle est analysée en concepts et recouverte d'une forme discursive. Pratiquement, cette illusion a son utilité [...], mais au point de vue spéculatif, elle a été et elle demeure néfaste, puisqu'elle s'est imposée à la psychologie, et que, en l'amenant à prendre pour objet de ses recherches les états mentaux à un stade où le psychisme individuel a perdu tout ou partie de son originalité et de sa pureté, elle l'a nécessairement détournée de sa véritable tâche.

Une compréhension authentique des valeurs doit donc retrouver en elles, par delà les constructions artificielles de l'intellectualisme, le fondement de chaque expérience particulière, une sorte de mesure de l'homme, immanente au déploiement de son activité et seule capable de lui donner son sens. Les valeurs procèdent de la détermination biologique de l'existence. Mais il serait vain de prétendre les réduire à ce donné organique, en quoi consiste leur point de départ, — tout de même que s'avère injustifiable la réduction à un système parfaitement conceptualisé. L'originalité de la valeur se trouve en fait dans sa fonction de principe [87] pour le développement de l'histoire personnelle. La valeur effective est une réalité d'ordre psychobiologique. Intermédiaire de liaison entre le corps et l'esprit, entre la personne et le monde, elle peut s'affirmer à toutes sortes de niveaux, selon les vicissitudes de la destinée. En réalité, elle représente le sens de notre présence au monde, et correspond, sous une forme concrète, à ce principe d'individuation dont se préoccupaient certaines générations de philosophes. Les valeurs sous-tendent l'unité irréductible des expressions humaines. Du biologique au vital, du vital au spirituel, par une série de promotions successives, se manifestent les mêmes intentions fondamentales.

Il serait donc faux de considérer les valeurs comme un *a priori* organique, — ou comme un *a priori* intellectuel et métaphysique. Il est pourtant vrai qu'elles mettent en cause, à partir des structures biologiques de l'être individuel, tous les moments de son action et toutes les manifestations de sa pensée. Mais le schéma serait insuffisant, qui distinguerait une aire des valeurs, avant toute expérience, et une aire de l'expression des valeurs au sein de la conduite humaine. On ne peut dissocier les valeurs concrètes de leur affirmation,



qui permet une sorte d'éducation de leurs exigences primitives. Il y a, pour chaque vie personnelle, une destinée des valeurs. Elles sont comme le chiffre des événements personnels. Réciproquement pourtant, les événements dans lesquels elles s'incarnent et prennent terre constituent eux-mêmes une sorte de chiffre de nos valeurs essentielles. L'interprétation réagit ici sur l'intention primitive. Intention et réalisation se trouvent solidaires. Elles font corps. De là, une incertitude, la possibilité d'un développement, progrès ou régression, trahison ou fidélité : toute l'histoire de la découverte de soi et de la création de soi. Le donné ne saurait être abstrait du vécu qui ne le traduit pas, mais plutôt lui donne l'être en le mettant en forme. La première personne et la troisième symbolisent mutuellement. Elles se fécondent, et se donnent un être neuf, distinct de leurs apports respectifs, qui consacre un enrichissement par rapport à la seule subjectivité aussi bien qu'à la pure objectivité.

De là, l'ambiguïté de la valeur et cette apparence de refus qui, toujours, la dérobe à nos prises. Elle est raison d'existence et régulation de l'existence. Elle fonde notre être dans le monde ; elle nous enracine parmi les choses et elle nous fait solidaire des êtres qui nous entourent. Elle réalise la structure efficace de l'univers vécu. Et donc elle est l'élément fondamental de la vie morale, [88] comme recherche de l'équilibre le plus complet de nous à nous-même et de nous aux autres.

### *Subjectivité ou objectivité des valeurs.*

[Retour à la table des matières](#)

Une meilleure compréhension des valeurs nous engagerait donc dans le sens d'une exégèse de la conduite en son ensemble comme expression de soi. La connaissance de soi serait alors étroitement liée à la création de soi. La valeur est une forme de réalité que nous apportons au monde dans le moment que nous le faisons exister. De la perception la plus banale à l'affirmation morale la plus aventureuse, à la création artistique en rupture le plus audacieusement avec les évidences, l'expérience humaine est expérience de valeur au sens d'un engagement personnel, seul capable d'assumer l'unité du réel vécu. L'affirmation personnelle est toujours métaphysique, c'est-à-dire dépassant, consciemment ou non, l'objectivité du panorama constitutif de la



situation donnée. Aussi bien l'idée même d'une « situation donnée » est-elle une erreur fondamentale, due à la prédominance abusive de l'objectivisme et de la conceptualisation du monde.

Ces caractères sont ceux de toute expérience. Ils ont été reconnus particulièrement à l'expérience morale.

C'est parce que la morale n'est pas assurée que le moraliste veut la démontrer, écrit M. Dupréel. [...] C'est parce que l'ordre moral s'avère d'emblée éminemment précaire que le philosophe affirme, qu'il exagère sa consistance [...]. Tout ce qui est affirmé, discerné, reconnu, pourvu d'un signe, posé en soi et dans son opposition avec le reste indéterminé, l'est, en fin de compte, au titre d'une valeur, c'est-à-dire que ce discernement repose sur la reconnaissance, plus ou moins consciente, d'une consistance, mais d'une consistance *précaire* <sup>45</sup>.

De même M. Polin insiste sur le fait que l'évaluation est une opération créatrice qui transcende la réalité, une sorte d'invention par quoi l'homme ajoute à la nature. Dès lors, les valeurs lui apparaissent étroitement solidaires de la personnalité qui les engendre. C'est pourquoi il affirme le « pluralisme atomistique irréductible des valeurs ou des domaines axiologiques » <sup>46</sup>, conséquence directe, selon lui, de la « pluralité indéfinie des attitudes créatrices » <sup>47</sup>.

[89]

Dans la mesure où nous comprenons les valeurs comme une expression de l'être dans le monde, il semble donc bien que nous nous trouvions conduits à un individualisme radical. Les valeurs enfermées dans la subjectivité, leur authenticité n'est possible que dans l'accord d'un homme particulier avec lui-même. Elles n'auraient pas de sens comme principes de communication entre nous et les autres, dans la mesure où chaque vie personnelle représente une réalité irréductible et irremplaçable. L'approfondissement philosophique rejoint ici certains thèmes bien établis de la conscience commune, selon laquelle des goûts et des couleurs on ne peut discuter. Il n'y aurait donc pas d'échelle objective et définitive des valeurs, sinon par une sorte de malentendu,

<sup>45</sup> E. Dupréel, *La Morale et les Valeurs*, p. 70.

<sup>46</sup> Raymond Polin, *Essai sur la compréhension des Valeurs*, P.U.F., 1945, p. 36.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 37. Cf. du même auteur : *La Création des Valeurs*, P.U.F., 1944.

accepté comme une nécessité et comme un moindre mal, pour les besoins de la communication. Il est bon qu'il y ait un cours officiel des changes, un tarif du marché, — mais ces taux généralement reconnus ne désignent pas la valeur authentique des objets. Aussi bien, dans leur impersonnalité même, sont-ils essentiellement relatifs et variables. En réalité, sur le fond des choses, on ne peut juger. Dès qu'un objet participe d'une expérience personnelle, il se trouve revêtu de qualifications qui effacent les références sociales objectives. À plus forte raison, s'il s'agit d'apprécier non pas une chose, mais un moment d'une existence, tous les repères impersonnels perdent leur sens. Nous jugeons par sympathie ou par antipathie. La première personne reprend le dessus et l'objectivité est mise en déroute. D'ailleurs, au bout du compte, la valeur d'un objet se trouve jugée selon son rapport plus ou moins immédiat avec telle ou telle perspective d'affirmation individuelle à laquelle il est ou peut être intégré.

Il est bien clair que toute appréciation de valeur nous juge d'abord nous-même. Dès qu'il s'agit d'une situation tant soit peu tendue, et qui suppose de ma part engagement d'une certaine intensité, mon jugement vaut ce que je vauds moi-même. Mon jugement, c'est ma parole. Et la parole d'un homme ne vaut pas celle d'un autre. Cela est clair en particulier dans le cas de l'éloge. Un compliment ne tient pas son sens de la portée apparente et sociale des mots employés. Il est d'abord qualifié par la personnalité de celui qui le formule. Quelques mots simples d'un homme dont nous reconnaissons l'autorité valent beaucoup plus que les hyperboles d'un incompetent. Même en matière économique, d'ailleurs, la parole d'un homme qui « vaut » beaucoup de millions a beaucoup plus de portée que celle d'un « économiquement [90] faible ». Ainsi, quand nous parlons d'une objectivité des valeurs, nous imaginons toujours, de manière plus ou moins distincte, un étalon, une règle à calcul indépendante de notre volonté, et d'après laquelle nous déterminerions la valeur de chaque élément d'une situation dans laquelle nous nous trouvons engagé. Cette règle d'or n'existe malheureusement pas. Il faut nous mettre tout entier dans le jugement porté sur un objet ou sur un être. Nous sommes à nous-même notre essentielle caution. Lorsqu'en effet nous pensons économiser l'engagement, en nous référant à un système d'appréciation socialement établi (système monétaire, ou opinion publique), nous sommes néanmoins compromis dans le parti pris initial d'accepter le

ystème en question. Si je fixe la valeur des choses et des hommes d'après le prix qu'on les paie, si je donne à ce prix une signification essentielle, c'est que pour moi l'argent représente la référence choisie entre toutes, par un engagement qui, désormais, me compromet.

En fait, lorsque nous faisons connaissance avec quelqu'un, notre première attention à lui se porte sur ses jugements de valeur, affirmés ou implicites, sur ses opinions et sur les attitudes qui trahissent ses partis pris. Nous avons conscience qu'il est en quelque manière solidaire des valeurs qu'il affirme. Elles constituent autant de jugements sur lui. Encore nos appréciations sur cet autre supposent-elles nos propres valeurs comme principes de notre jugement. Double relativité, dans la mesure où notre démarche met en jeu ici le tout de ce que nous sommes et le tout de ce qu'est autrui. Or le tout de ce que je suis demeure pour moi mystérieux. Je ne peux atteindre, en dépit de tous mes efforts, à l'expression totale, à la totale connaissance de mes valeurs. Par delà ma bonne volonté, ma sincérité, une distance indéfectible subsiste de moi à moi-même. La valeur affirmée suppose toujours un décalage par rapport à l'existence. Écart ou écran de moi à moi-même, par quoi l'unité absolue, la pleine réconciliation nous est à jamais refusée. D'autre part, je me heurte en autrui à la même impossibilité d'une connaissance exhaustive. L'appréciation d'une conduite doit toujours remonter des événements dans lesquels elle se détermine aux intentions qui ont justifié ces événements. Or les intentions demeurent mystérieuses. Je ne peux jamais là-dessus être bien sûr de moi-même et à plus forte raison d'autrui. De moi à un autre être le coefficient d'incertitude est donc plus grand que de moi à moi-même.

La subjectivité du jugement de valeur paraît donc s'amplifier à [91] l'analyse. Non seulement l'appréciation nous engage nous-même, c'est-à-dire suppose une caution qui peut paraître bien insuffisante, mais encore cet engagement, la plupart du temps, demeure imparfait et de rencontre. Je ne m'engage pas tout entier, parce que j'agis souvent à la légère, mais aussi parce que le tout de ce que je suis demeure toujours comme une limite inaccessible et refusée. Les efforts les plus aventureux pour atteindre cette limite demeurent sans aucune garantie objective. Notre affirmation dans le monde garde un caractère fragmentaire et non définitif.

Or nous rêvons toujours, pour les valeurs, d'une objectivité de type physique et massif, en troisième personne. Une valeur qu'on affirme, c'est un principe dont on pense qu'il est valable pour tous, qu'il doit mettre tout le monde d'accord. Pour le moraliste, il y a une vérité morale proposée et imposée, la même, à tous les hommes. Pour l'esthéticien, il y a une beauté, que chacun doit reconnaître. La valeur paraît exister en droit, et forcer l'adhésion des uns et des autres. Les valeurs semblent désigner une commune mesure possible entre les expériences. Les expériences particulières seraient superposables, en quelque sorte, et réductibles, par une élimination des points de vue particuliers, au commun dénominateur des valeurs qu'elles visent et qui les qualifient. L'idéal d'une similitude intrinsèque entraîne ainsi l'élimination du fait de la subjectivité et du pluralisme, au profit du droit de l'unité et de l'objectivité.

En dépit de nos préjugés dans ce sens, l'expérience maintient néanmoins l'hétérogénéité des appréciations. Aussi bien, une valeur universellement reconnue et qui ne ferait plus question n'exigerait donc plus un engagement personnel. Elle cesserait d'être une valeur et s'offrirait à nous comme une chose. Les valeurs vécues sont essentiellement « précaires », pour reprendre le mot de M. Dupréel. Il ne saurait donc y avoir d'objectivité des valeurs au sens d'un consentement universel et explicite. Il serait vain d'exiger de tout un chacun, sous prétexte d'objectivité, une même profession de foi concernant les valeurs. Cela n'aurait aucun sens d'attendre que tous les hommes aiment les tableaux, les poissons rouges, les timbres postes, — ou préfèrent les plaisirs de l'esprit à ceux de l'exercice corporel. Même une statistique, selon laquelle les hommes de tel groupe donné manifestent telle ou telle préférence dans les divers domaines de leur expérience, ne suffirait pas à fournir une preuve d'objectivité. Une statistique ne tiendrait compte que de l'affirmation brute et de son sens le plus extérieur. [92] Or l'affirmation de valeur procède d'une croyance. Le parti pris objectif auquel elle aboutit n'en retient pas les justifications intimes. La subjectivité prend ici sa revanche. Entre deux individus de même foi ou de même patriotisme, on découvrirait, à l'examen, bien souvent plus de dissemblances que de ressemblances. Même si leur accord ne procède pas simplement d'un malentendu, la qualité de leur affirmation peut varier du tout au tout. Un même parti, une même église rassemblent toujours des individus qui sont là par

tradition, par conformisme et sans grand engagement de leur part, avec d'autres qui se consacrent tout entiers à la cause choisie.

La communauté réelle de valeurs n'est sans doute pas impossible. Mais elle implique amitié et partage, en profondeur. Non pas un accord tout extérieur, mais une similitude essentielle, une identité de vocation et de réalisation concrète. Les dénominations appliquées du dehors demeurent ici impuissantes. Elles ne sauraient préjuger d'une identification réelle. De là, le malentendu qui pèse sur tous les essais de classification des valeurs. Ces déterminations de divers ordres entre lesquels s'établirait une hiérarchie, qu'on prétend revêtue d'une signification en soi, n'engagent en fait que leur auteur. Elles représentent une sorte de schéma métaphysique de sa vie personnelle, ou plus exactement de sa pensée. Mais la prétention à fixer ainsi une table normative de la réalité humaine demeure sans effet. Il suffit d'ailleurs de constater la multiplicité de ces tables de valeurs, qui, bien entendu, se contredisent entre elles.

Dans ces conditions, la question se pose de savoir s'il faut persister à dégager une conception objective des valeurs, — ou s'il ne vaudrait pas mieux prendre son parti du pluralisme irréductible des expériences personnelles. Ainsi prévaudrait en fin de compte une sorte de solipsisme : chaque homme, enfermé dans sa propre expérience, obéit à ses propres inspirations. Aucune autorité alors ne pourrait se prétendre fondée en droit. La morale, en particulier, ne pourrait plus se prévaloir que de la contrainte ou de la coutume. Il faudrait admettre au niveau des valeurs une irrémédiable anarchie. Or cette solution de résignation paraît elle-même excessive. Le relativisme absolu n'existe vraiment nulle part. La réalité morale suppose, en dehors de toute contrainte, la reconnaissance d'un commun accord pour admirer certaines actions, pour en réprover d'autres. Il existe un sens commun moral, qui témoigne d'une certaine communauté d'intention. Davantage, [93] une société humaine ne saurait exister sans une communauté de valeurs. Nous avons montré que les valeurs sous-tendent notre conduite dans son ensemble, dès l'affirmation la plus humble de la perception. Aucun moment d'une existence n'est exempt de référence à l'ensemble des valeurs personnelles.

Si la valeur n'intervient pas seulement dans le cas du jugement de valeur explicite, mais comme un principe constant d'orientation immanent à l'existence, la compréhension entre les hommes suppose

leur communauté de structure. Il y a, de l'un à l'autre, analogie entre les sentiments, les désirs, les aspirations. Cette analogie essentielle fonde l'entente la plus immédiate de chacun aux autres. De là le climat de sympathie, le sens d'autrui qui permet l'approche, le contact, le langage. Les superstructures intellectuelles et sociales, avec les différenciations mêmes qu'elles impliquent, supposent donc une unité humaine primitive. C'est dans ce sens qu'il faut chercher l'objectivité des valeurs, — non pas comme un point d'arrivée pour la spéculation, mais comme un point de départ pour l'existence concrète.

Ce terrain commun de l'expérience humaine doit donc être le lieu d'application d'une doctrine des valeurs. Il est un point de départ où les ressemblances l'emportent sur les différences, une vocation commune de l'humanité dans l'homme. L'objectivité, l'universalité doivent se trouver là en germe, en deçà des développements ultérieurs dus à l'élaboration de l'expérience, qui justifieront ensuite le subjectivisme apparent. L'erreur commune, la pierre d'achoppement des doctrines de la valeur paraît donc se trouver dans le fait qu'au lieu de chercher à ressaisir les valeurs dans leur principe elles s'efforcent de les définir dans leurs applications. La valeur se confond avec son inscription dans le monde, avec le sillage matériel des objets, et des situations dans lesquels elle s'est incarnée. Les diversifications introduites par l'histoire, personnelle ou sociale, les vicissitudes de la prise de conscience réagissent alors sur la définition même des valeurs. Celles-ci paraissent réalisées en choses, morcelées et déformées. Elles se constituent en une réalité indépendante de l'aspiration qui leur a donné naissance.

Cette solidité et cette objectivité matérielles dont on voudrait doter la valeur, en la fixant en quelque sorte à la fin de sa course, faussent le sens même de la réalité spirituelle. On voudrait prendre l'existence au mot, à l'objet, pour déterminer ainsi la [94] pensée. De là, par exemple, les classifications abstraites, qui objectivent des concepts, et distinguent des valeurs du Vrai, du Beau, du Bien, avec des domaines correspondants. Il semble ici que l'on soit parti de la considération des produits de l'activité humaine dans ses activités spécialisées : œuvres d'art, bonnes actions, recherches des savants et des philosophes. Du coup, les valeurs en question se trouvent comme isolées les unes des autres, — et elles exigent, par un choc en retour, un découpage de l'expérience en secteurs spécialisés, alors que les conduites concrètes

témoignent plutôt d'une unité d'inspiration, et d'une indivision toujours entre les divers ordres de réalité.

En même temps, les valeurs, isolées les unes des autres, tendent à s'isoler aussi de la réalité humaine. Le Vrai, le Beau, le Bien apparaissent comme des entités transcendantes, visées par nous sans que nous puissions jamais les atteindre, constituant une sorte de ciel des idées ou des valeurs, dans une ambiance eschatologique. Or le caractère essentiel des valeurs paraît consister non dans cette absence métaphysique, mais dans une présence étroite, dans une adhérence à l'univers. Elles s'affirment dans l'acte, au cœur même de la conduite engagée dans le monde : orientation immanente à toute activité humaine, finalité interne, exigence de création, en somme point de départ et non pas terme extérieur qui se définirait en fin de compte comme la limite idéale de certains de nos efforts. L'œuvre d'une vie n'est pas séparable de cette vie même. Elle ne peut être séparée de ses conditions internes et externes. Toutes nos occupations figurent des incarnations de nos valeurs, et même les plus banales. Une besogne fastidieuse, un métier qu'on n'aime pas, s'ils nous sont enlevés, nous laisseront décontenancés, privés de notre équilibre. Ainsi de ces hommes qui, arrivant à une retraite longtemps désirée, se trouvent brusquement sans emploi, et dépérissent au moment même où ils croyaient avoir atteint une sorte de libération.

Les valeurs ne constituent pas un autre monde, ou un arrière-monde, le refuge d'une mauvaise conscience qui s'exile des conditions concrètes de son existence. Elles se situent, au contraire, au plus près de tout ce que nous sommes et de tout ce que nous faisons. Elles constituent la structure de notre réalité personnelle. Le schéma anthropologique esquissé plus haut reprend ici son importance. L'expérience des valeurs est conditionnée par la forme même de notre présence au monde. Le foyer commun de nos exigences se situe au niveau de la réalité biologique, principe [95] de nos instincts, et de notre affectivité. Mais les exigences organiques et végétatives ne parviennent à la conscience que par le détour du système sensori-moteur, qui les applique dans le monde, et leur donne ainsi consistance, — un nom, une détermination, une figure humaine. L'intervention de la conscience discursive vient alors diversifier les intentions primitives. Elles s'intellectualisent, s'émancipant ainsi de leur source. Elles oublient leur origine, et peuvent se présenter à nous en ordre dispersé, avec

l'objectivité des réalités matérielles ou des concepts dans lesquels elles se sont incarnées.

Les embarras des doctrines de la valeur tiendraient donc à l'autonomie abusive acquise par les projections sensori-motrices et intellectuelles des exigences biologiques essentielles. Ces exigences fondent l'expérience des valeurs à toutes les phases de leur développement. La prédominance apparente, pour des motifs d'ordre pratique, de l'intelligibilité discursive a entraîné une sorte de détermination centrifuge de la valeur. Elle paraît s'imposer à l'acte du dehors, comme une épithète empruntée qui viendrait se référer au produit une fois réalisé de cette action. En réalité, loin que la valeur désigne une qualification extérieure de certains moments de notre vie, elle doit être comprise comme une vocation essentielle, sans laquelle toute vie, toute expérience nous serait impossible. L'ordre des valeurs ne réalise pas un principe secondaire de jugement, une table d'appréciation pour ce qui a été une fois accompli. Il s'offre à nous, au contraire, comme le principe constitutif de notre présence et participation au monde.

De là la possibilité d'une compréhension objective des valeurs, dans la mesure où, au lieu de se fier à leur point d'application matériel qui les réalise en choses, on se propose de retrouver en elles les principes régulateurs de l'expérience. Tous les hommes éprouvent en eux, originairement, des incitations analogues à l'action. Les fins élémentaires leur sont imposées par les instincts qu'il faut d'abord satisfaire, sous peine de perdre la vie. Dans cette universalité de la faim, de la soif, du besoin sexuel, du besoin d'exercice, s'impose le principe d'une unité de structure anthropologique. L'expérience de valeur procède de ces exigences élémentaires, dont l'intervention de la conscience permet la sublimation. La part de chaque destinée réside dans l'aménagement qu'elle réalise de ces impératifs biologiques, dans la composition des influences divergentes et dans l'unité personnelle établie, en fin de compte, à un niveau plus ou moins élevé.



[96]

### *Anatomie de l'univers de l'action.*

[Retour à la table des matières](#)

Une table des valeurs se présente alors comme une classification originaire des fins que l'homme se propose, consciemment ou non, dès qu'il entreprend d'agir. Elle figure une tentative de dérivation des principes de tout comportement à partir des exigences inscrites dans la constitution psychobiologique de l'être humain. Il s'agit, à partir de la situation originaire de l'homme, de regrouper les intentions possibles. La valeur affirme la convergence de toutes les intentions constitutives de notre être dans le monde, et permet de dessiner en quelque sorte l'ensemble des lignes de forces, des vecteurs essentielles en fonction desquelles se réalise lentement l'activité de la personnalité concrète. Les valeurs ainsi mises en lumière fournissent alors la justification des actes les plus élémentaires, comme aussi celle des conduites les plus complexes. Chaque univers personnel se définit comme un accomplissement particulier, dans certaines conditions d'espace, de temps, de milieu, de la vocation qui s'affirme au principe de l'existence comme nature donnée.

Le tableau d'ensemble (pages 98 et 99) esquisse une présentation analytique des valeurs, telles que nous avons essayé de les définir. Il les ressaisit dans leur principe, originairement confondu avec les grandes pulsions instinctives, et il montre comment elles peuvent s'affirmer, par des promotions successives, à tous les moments de l'existence. On s'élève ainsi de la vie proprement organique, par la médiation de la conscience discursive, jusqu'aux formes intellectualisées et spiritualisées de la vie personnelle. Du même coup, ce schéma, d'ailleurs rudimentaire, offre une sorte d'histoire de l'accomplissement humain.

Le premier ordre, celui des valeurs biologiques, représente l'infrastructure de toute la réalité vécue. Les exigences instinctives, qu'il regroupe selon trois directions principales, subissent d'ailleurs déjà la discipline des déterminations sensori-motrices. Le vivant se découvre au contact d'un univers qui vient donner prise à ses

réclamations. La première mise en forme du réel, la première conceptualisation s'opère en fonction des besoins organiques et des possibilités de satisfaction mises à jour dans l'environnement. On peut penser que l'animal ne dépasse pas, en règle générale, ce niveau de la connaissance implicite, adhérente à [97] l'instinct. Chez l'homme, les soubassements biologiques répondent aux principales fonctions qui définissent le domaine de la médecine organique.

Mais l'ordre humain n'apparaît vraiment comme tel que grâce à l'intervention de la conscience psychologique. Les éléments sensori-moteurs sont remis en question, ou plutôt pris en main par l'avènement de la connaissance discursive. L'homme prend du recul par rapport au milieu immédiat, en même temps que par rapport aux exigences instinctives. Il redouble le monde donné en lui superposant un monde pensé. Désormais il a pris ses distances. Il a gagné un temps et un espace propres, qui lui permettent de reconsidérer toutes les questions, et de les résoudre en dehors de la pression exercée par les circonstances internes et externes du moment présent. Décalage souverain, promotion de l'homme. Aucun animal ne peut ainsi recréer un monde à son image. De même que la conscience vient étaler et multiplier l'image du monde, de même l'immédiateté des instincts se monnaie dans la vie affective. La réclamation fruste des instincts se trouve désormais différée. Dans la pensée humaine, elle s'enrichit et se complique de tous les apports de l'intelligence. L'ordre humain a donc pour caractéristique l'avènement de la technique et de la science et l'avènement du sentiment. En même temps se constitue la société, qui groupe les individus, met de l'ordre dans leurs actions et dans leurs pensées. C'est pourquoi jamais l'homme ne connaîtra l'influence fruste des instincts telle qu'elle s'exerce sur l'animal. Les questions seront pour lui toujours difficiles et compliquées, chacune mettant en jeu l'univers individuel et social. D'où la difficulté de définir et de classer les instincts de l'homme. Ils disparaissent toujours, ils se dissimulent sous l'infinie diversité des besoins, des tendances et des sentiments, sous lesquels ils se manifestent à notre conscience.

À ce deuxième niveau de réalisation, les valeurs, promues à la vie consciente, se présentent encore en ordre dispersé. Elles semblent se constituer en trois domaines indépendants l'un de l'autre. Les nécessités de l'analyse nous obligent à adopter un schéma aussi géométriquement déterminé. Il est clair pourtant qu'une telle

détermination demeure abstraite et irréaliste. Dans l'expérience vécue, les trois intentions maîtresses ne peuvent être distinguées avec une pareille netteté. Nous ne vivons pas trois vies en une, et ce n'est que très approximativement que chaque ordre de valeurs désigne une zone de l'existence. En réa-

[98] [99]

<p>Ordre des valeurs biologiques LE VIVANT Connaissance implicite</p>	<p>Ordre des valeurs réfléchies L'HOMME Connaissance explicite</p>	<p>Ordre des valeurs spirituelles LA PERSONNE ET LA VIE SPIRITUELLE Dialectique des valeurs et styles de vie</p>
<p>Instincts de vie</p> <p>Conserver son être. Sauver sa vie. Manger. S'abriter. Se vêtir. Affirmer sa force. Dominer</p> <p>Peur, panique, angoisse, plénitude État de besoin ou de réplétion ; aise et maladie. Violence imposée et subie</p>	<p>Valeurs de l'individualité :</p> <p>Le <i>JE</i></p> <p>Affirmation de soi. Volonté de puissance. Techniques. Savoir.</p> <p>Activités qualifiées, toutes les formes de la culture personnelle. L'individualité tend à s'affirmer : - soit par l'<i>action</i>, en faisant prédominer son influence. - soit par la <i>connaissance</i>, l'accroissement du savoir, d'où les sciences. Maîtrise de la nature et de l'univers humain.</p>	<p>Intervention de la conscience morale — conflits de valeurs</p> <p>Les valeurs ne se présentent plus ici dans un ordre analytique et dispersé. Il s'agit pour la personne morale, cette fois, de réaliser l'œuvre de sa vie — comme une synthèse de tous les possibles en vue de la promotion du réel. Vivre exige un choix entre les fins possibles, une hiérarchisation des valeurs. L'intervention décisive de la personne la constitue comme existence engagée dans la poursuite de certaines réalisations, auxquelles les autres se trouveront sinon sacrifiées, du moins subordonnées. Domaine ici des <i>STYLES DE VIE</i> et de l'idée de <i>DESTINÉE</i>. Le <i>MYTHE</i> comme symbolisation d'ensemble. Types possibles de ces modes de réalisation de l'existence : <i>SAGESSES</i>. <i>MORALES</i> de telle ou telle observance. <i>RELIGIONS</i>.</p>
<p>Instincts de reproduction</p> <p>Instinct sexuel. Instinct maternel. Instinct parental. Instinct grégaire.</p> <p>L'unité de compte n'est plus ici l'individu, mais l'espèce Germes de désintéressement et de communauté ; Une sociologie rudimentaire</p>	<p>Valeurs de sympathie :</p> <p>Le <i>TOI</i> et le <i>NOUS</i></p> <p>Amour. Amitié.</p> <p>Toutes les relations avec autrui, grâce à l'intervention du langage. Liens de l'entente, de la solidarité et de la dépendance. Désintéressement, dévouement, toutes les formes de l'engagement entre les hommes. Présence des autres et présence aux autres.</p>	<p>Intervention de la conscience morale — conflits de valeurs</p> <p>Ici en tout cas un engagement d'ensemble de la vie personnelle qui a une fois opté — et qui est le principe d'une réaction de l'<i>idéal</i> sur le <i>réel</i>.</p>

				Communication.	Socialisation des conduites. Influence de la stylisation collective sur l'existence individuelle.	Beaucoup d'hommes, bien entendu, ne s'élèvent jamais jusque-là. Les valeurs ne parviennent pas jusqu'à ce degré d'harmonie conscience, et demeurent isolées les unes des autres, discontinues, incohérentes.
				Solidarité.		
Instincts d'exercice	Dépense gratuite de soi. Activité sans fin.	Dépense de l'énergie surabondante ; une finalité sans fin, expression libérée de l'individualité.	Valeurs de jeu : L'évasion La fiction	Divertissements Sports. Arts.	..sage gratuit des fonctions humaines, libérées de leur insertion immédiate dans l'univers, — c'est-à-dire de leur <i>urgence</i> . Le <i>luxé</i> . ..mbolisations de tous les ordres. La <i>création</i> de soi et du monde, recherche de l'expression totale et libératrice.	

[100]

lité, le régime constant de notre activité suppose des implications d'un ordre à l'autre, une sorte de syncrétisme, qui d'ailleurs nous oblige à choisir entre toutes les postulations celles que nous satisferons avant toutes les autres. L'interférence, l'indifférenciation des valeurs, sans cesse appelées à s'assumer, à se symboliser réciproquement, définissent le mode de coexistence des valeurs au sein d'une vie personnelle donnée.

Dès lors chaque existence singulière, dans le cours de son histoire, doit se systématiser en fonction d'un principe d'unité selon lequel les diverses valeurs s'organisent. Ce principe peut être plus ou moins assuré dans un moment particulier, il peut d'ailleurs varier d'une époque à l'autre, il n'en donne pas moins sa forme concrète à la vie personnelle. La signification concrète de la personnalité doit donc être comprise comme une certaine composition des valeurs constitutives de l'activité individuelle sous ses différentes formes. Cette composition peut varier d'un homme à l'autre. La liberté humaine tient à la latitude d'interprétation qui intervient à ce niveau par rapport aux réclamations instinctives. L'élargissement de l'univers, la multiplication des possibilités permettent à l'homme de se détacher du paysage et de le survoler, de le reconstituer à sa manière. L'animal, au contraire, demeure à l'alignement des événements naturels, auxquels il doit réagir d'une manière immédiate. L'homme peut et doit sans cesse choisir. C'est pourquoi se pose pour lui un problème moral, qui n'aurait pas de sens au niveau de l'existence animale.

### *Les valeurs et la morale.*

[Retour à la table des matières](#)

La caractéristique essentielle de l'existence humaine paraît, en effet, consister dans le fait que la promotion de l'instinctif au réfléchi et au spirituel entraîne une sorte de renversement de l'ordre des valeurs. Chaque ordre exerce un droit de reprise sur le précédent, et le remet en question. L'animal, enfermé dans les limites étroites du monde de l'instinct, obéit aux rythmes biologiques. Toute sa vie, dominée par eux, leur doit sa configuration. Au contraire, au niveau de l'homme,

l'expérience se retourne. La pensée réagit sur l'organisme et lui impose des fins nouvelles. Les conditions de l'instinct ne sont plus impératives. Sans doute, la pensée doit en tenir compte. Mais ce peut être pour s'insurger contre elles et refuser d'obéir. Le processus de sublimation au terme duquel s'instaure la vie spirituelle ne consacre pas la pleine [101] indépendance de l'homme, une sorte de liberté d'indifférence à l'égard des exigences instinctives. Seulement il enlève à celles-ci leur immédiate prépondérance. Il permet de les mettre en question au nom de telle ou telle réclamation plus haute, dont l'autorité viendra de ce qu'elle engage non plus tel ou tel aspect isolé, mais un ensemble plus vaste de composantes de la vie personnelle et parfois la totalité de notre être.

Soit par exemple le cas de l'amour. Il s'affirme, bien entendu, dans le prolongement de l'instinct sexuel dont il constitue comme la promotion, la sublimation au niveau humain. Mais l'amour ne saurait se réduire à la seule obéissance aux réclamations instinctives, seulement colorées par la conscience. Il met en jeu, de proche en proche, l'ensemble de la vie personnelle, qui s'en trouvera transformée jusque dans ses manifestations les plus lointaines. L'expérience de l'amour comporte, en effet, un renouvellement de la présence au monde, une découverte de soi et d'autrui qui féconde l'activité personnelle dans son ensemble, et se répercutera aussi bien sur le travail professionnel, par exemple. Sous l'influence prédominante de l'amour se réalise ainsi une recomposition des valeurs personnelles. Équilibre nouveau de l'homme qui aime et qui est aimé. Sens de ses responsabilités, — mais aussi le monde s'offre à lui désormais comme une passionnante aventure, monde ouvert et recréé. Ainsi le sentiment de l'amour, la valeur spirituelle de l'amour, assume bien les structures biologiques de l'instinct sexuel, et ne pourrait se concevoir sans elles, mais les dépasse de beaucoup en expansion. L'animal obéit à l'instinct, mais ignore l'amour. L'homme, au contraire, apprend, par amour, à discipliner ses instincts, — à limiter ses satisfactions sexuelles et, dans certains cas, à y renoncer tout à fait. L'homme est capable, par amour, de se dévouer, et peut-être de sacrifier sa vie, — c'est-à-dire de rompre avec l'instinct de conservation, le plus fruste de tous.

Aussi bien, l'instinct sexuel intervient-il sans doute comme une composante importante sinon prépondérante, dans bon nombre d'affirmations humaines. Il n'est certainement pas étranger à la charité,

à la philanthropie, à l'amitié aussi, — même si des satisfactions sexuelles ne s'y trouvent pas proprement en cause. L'expérience mystique elle-même, le sens de l'amour divin, on l'a souvent fait remarquer, mobilisent très profondément l'affectivité tout entière, et ce n'est pas un hasard s'ils emploient pour s'exprimer le langage de l'amour humain. Le syncrétisme de l'expérience humaine est donc tel que la spécialisation des instincts, [102] encore assez nette chez l'animal, y disparaît à peu près. C'est pourquoi les psychologues, lorsqu'il s'agit de l'homme, se trouvent d'ordinaire très gênés sur ce chapitre. Ou bien ils nient purement et simplement l'existence d'instincts chez l'homme, — ou bien ils en multiplient le nombre et finissent par dresser sous le nom d'instincts une sorte de catalogue des diverses tendances qui peuvent se trouver à l'œuvre dans l'activité humaine. La vérité est que les instincts s'affirment solidaires de la réalité humaine. Ils subissent le contrecoup de tous les développements auxquels ils peuvent donner lieu. Mais ils n'en perdent pas pour autant leur signification de principes régulateurs immanents de toutes les conduites. Nous pouvons sublimer nos instincts : il ne nous appartient cependant pas de nous émanciper complètement d'eux. À vrai dire, une extinction des instincts est en rigueur impensable. Elle signifierait une désorientation radicale, la perte du contact vital avec la réalité, une totale aliénation.

Les valeurs humaines conservent donc, en tout état de cause, leurs racines biologiques. Mais elles supposent un progrès. Leur équilibre se déplace, de telle sorte que les exigences qu'elles manifestent tendent à devenir plus désintéressées, c'est-à-dire moins directement intéressées. Ce progrès nous présente comme une histoire des possibilités et de l'avènement de la personne, à partir de l'animal, puis de l'individu humain encore étranger à la morale. Telle est sans doute l'histoire du genre humain dans son ensemble, recommencée pour son compte par chaque homme. Éducation lente, à laquelle correspond d'ailleurs la formation de la civilisation humaine comme un règne nouveau, surimposé à la nature, mais qui ne la supprime pas.

La troisième colonne de notre tableau concerne la composition des valeurs qui définit tel ou tel équilibre personnel. Ce regroupement nécessaire donne à chaque existence sa physionomie propre et son allure. L'individu y parvient, lorsque s'affirme sa personnalité, au travers de choix décisifs qui le mènent à prendre conscience de sa



vocation propre. Il a désormais un certain style de vie, qui, d'ailleurs, peut varier dans le temps, mais inspire, à chaque époque, les comportements choisis par tel ou tel homme parmi tous ceux qui s'offraient à lui. Les sagesse diverses, les morales, les religions, les philosophies définissent des modèles objectifs, auxquels les individus se réfèrent parfois. Mais, à travers ces modèles, c'est eux-mêmes qu'ils visent. Ils y trouvent, si du moins ils se conduisent avec probité, non pas des solutions toutes faites, mais [103] plutôt une sorte d'approximation susceptible de donner densité, consistance, à la vocation qu'ils portent en eux.

Les trois degrés distingués par nous dans l'affirmation de la valeur n'existent d'ailleurs pas séparément. Le schéma, pour la commodité de l'analyse, dissocie des composantes qui s'affirment d'emblée solidaires. Dans une situation donnée, l'ensemble des caractéristiques personnelles joue concurremment. Peut-être notre tableau représente-t-il à cet égard une sorte de description des possibles. Suivant la décision prise par le sujet, en un moment donné, la personnalité peut se faire ou se défaire. Choisir la direction montante, la composition des valeurs et la synthèse personnelle, c'est tendre à se créer soi-même. Choisir le sens opposé, le retour aux instincts originels, c'est, au contraire, délier la gerbe de ce que nous sommes et réaliser une sorte de démission de la vie spirituelle.

En fait, la solidarité des trois ordres ne doit jamais être perdue de vue. C'est elle qui donne leur sens original aux valeurs humaines. Il serait vain de nier la promotion intellectuelle et la sublimation des exigences instinctives. Ce serait se condamner à ne rien comprendre à la conduite humaine en général. Au surplus, la vie spirituelle représente une instance indispensable, ne fût-ce que pour assurer la coordination entre les instincts. L'univers de la pensée réagit en fait, chez l'homme, sur la nature biologique, en sorte que la « réduction » de la pensée et de la vie spirituelle à leurs conditions organiques ne saurait vraiment être prise au sérieux.

Inversement, la négation des conditions biologiques entraînerait la doctrine des valeurs dans une série de difficultés insolubles. Cette désincarnation a pourtant été tentée. Elle a été facilitée par l'émancipation apparente des valeurs, qui grâce à la médiation de l'intelligence discursive, échappent à la pression contraignante de l'instinct, et peuvent même, comme nous l'avons vu, réagir contre les

exigences aveugles de la nature. Si l'on est attentif à cette indépendance, on peut conférer à la valeur une sorte de réalité transcendante. Elle n'est plus le seul mouvement de l'existence, mais une sorte d'idéal régulateur des conduites, qui leur serait proposé ou imposé du dehors. La valeur, considérée alors comme une essence métaphysique, nous fait passer d'un naturalisme biologique à une sorte de surnaturalisme, qui, séparant le réel de l'idéal, introduit une discontinuité dans l'existence humaine, et aboutit en fin de compte à la couper en deux. On se trouve du même coup obligé de dépouiller l'ordre biologique de toute signification de valeur. L'organisme est abandonné à un mécanisme aveugle, ou à [104] une finalité aberrante, et la vie spirituelle se trouve en quelque sorte déracinée. La conscience, dont l'homme est doté par une sorte de miracle, inaugure en lui un ordre nouveau et indépendant, qui n'a plus rien à voir avec son support neurobiologique.

La plupart des métaphysiques classiques, comme aussi beaucoup des doctrines de la valeur, admettent pourtant ce séparatisme. Elles réalisent les valeurs comme un absolu transcendant à l'ordre humain, et qui agirait sur la vie personnelle par une sorte d'aimantation. La valeur alors comme la vérité de Dieu, ou comme Dieu lui-même, est perspective d'inspiration pour l'individu, admis, par une sorte de grâce, à participer à un ordre qui n'est pas proprement le sien. La reconnaissance d'une telle conception des valeurs voue la destinée humaine à l'hétéronomie : hétéronomie de l'esprit par rapport au corps, hétéronomie de la valeur par rapport à l'esprit, qui doit accepter ici son insuffisance radicale. L'unité même de la condition humaine semble mise en question.

Tel est le cas dans la philosophie de M. Le Senne, qui accorde une grande attention à la notion de valeur, mais la conçoit selon la norme d'un objectivisme métaphysique. La valeur ne saurait être le fait de la personne humaine. « Si le moi faisait la valeur, observe M. Le Senne, il suffirait qu'il affirmât, pour ce qu'il affirmerait fût vrai ; toutes ses actions seraient morales, ce qui serait agréable au goût le plus grossier serait beau et l'amour ne se distinguerait plus de la flatterie constante de l'organisme.<sup>48</sup> » Pour dégager la valeur de ce relativisme dans

<sup>48</sup> René Le Senne, *Introduction à la Philosophie*, P.U.F., 1939, p. 363.

lequel elle risque de se dissocier, M. Le Senne affirme que « la valeur est la connaissance de l'Absolu »<sup>49</sup>.

L'Absolu, précise ailleurs M. Le Senne, doit donc être conçu comme la valeur absolue. Il est, en effet, impossible que la valeur, si elle n'est pas phénoménale, c'est-à-dire si elle vaut, dépende d'on ne sait quoi qui serait derrière elle et antérieur à elle, car cet autre chose serait, comme autre que la valeur, sans valeur, et la valeur serait frappée d'une contingence radicale [...]. En tant que la Valeur absolue doit posséder éminemment la personnalité, que nous connaissons comme la valeur la plus haute et le cœur de l'esprit, l'Absolu doit être appelé Dieu ; mais nous ne le connaissons que par les participations qu'il nous donne de la valeur à proportion de notre recherche. C'est par ces participations de valeur que nous accédons nous-même à la personnalité<sup>50</sup>.

Une telle conception paraît insuffisante dans la mesure où elle tend à exiler la valeur en dehors de l'ordre humain. Elle définit [105] un endroit des conduites humaines, elle qualifie les plus hautes d'entre elles en les rattachant à une présence spirituelle supérieure. Mais, du même coup, elle disqualifie tout ce qui, dans l'activité des hommes, ne se réfère pas à la transcendance divine. La majeure partie de notre comportement, l'ensemble même de l'expérience pour la plupart des individus, ne participant pas aux valeurs spirituelles, se trouverait métaphysiquement désorienté, disqualifié. Ainsi s'introduirait une solution de continuité viciant la réalité humaine des êtres moraux, et rejetant dans le néant toutes les vies qui ne prennent pas parti au contact de la transcendance. Il nous semble, au contraire, que les valeurs, conscientes ou non, définissent l'unité immanente de toute affirmation d'un vivant dans le monde, en sorte que l'on peut même, en un sens restreint, et purement instinctif, parler déjà de valeurs chez l'animal, — tandis que chez l'homme ces mêmes valeurs biologiques font l'objet d'une assomption spirituelle. Mais, en aucun cas, il ne saurait être question d'une rupture, d'une discontinuité qui ferait des valeurs un empire à part dans le règne humain.

Il semble qu'une critique analogue puisse être adressée aux idées du penseur allemand Max Scheler, dont l'œuvre est par ailleurs si féconde

<sup>49</sup> René Le Senne, *Obstacle et Valeur*, p. 181.

<sup>50</sup> *Traité de Morale*, 1942, p. 693.

en aperçus originaux. Préoccupé de sauver l'affectivité, sur laquelle le rationalisme classique passe d'ordinaire trop vite condamnation, Scheler, conformément à l'esprit de la phénoménologie, cherche à dégager des essences pures un *a priori* de la sensibilité, comme on avait admis avant lui un *a priori* rationnel <sup>51</sup>. Il réagit donc avec raison contre le discrédit où cet aspect essentiel de la nature humaine était tombé, mais, pour le requalifier, il ne voit pas d'autre solution que de le séparer de l'existence empirique. Les instincts, l'organisation psychophysiologique demeurent en droit distincts de l'affectivité pure. Le dualisme qui, dans la tradition classique, opposait le corps à l'esprit se retrouve ici, à l'intérieur même de l'affectivité. Il y aura une sensibilité pure par opposition à l'impure, à celle qui dérive de l'expérience.

Scheler admet donc que les valeurs humaines sont originairement distinctes de l'organisme <sup>52</sup>. Les valeurs les plus hautes auxquelles l'homme puisse atteindre sont les valeurs de l'esprit, indépendantes des valeurs vitales. Et la personne ne répond à sa vocation [106] dernière que lorsque ses actes s'affirment en rupture avec son organisation biologique. La référence ultime de la vie personnelle selon Scheler trouve sa raison dans l'expérience du sacré et dans la personne de Dieu. Mais cette expérience suprême, nous ne la vivons pas de tout notre être. La réalité humaine doit se dissocier pour s'accomplir, comme si l'âme seule, délestée du corps, pouvait courir sa dernière aventure. Scheler rejoint ici de très anciennes traditions, où se recourent platonisme et christianisme. Mais sa pensée nous paraît impliquer une méconnaissance fondamentale de la condition humaine. L'essence de la personne, selon lui, n'implique pas encore un corps <sup>53</sup>. Scheler retrouve donc l'affirmation de Kant, selon lequel la morale vaut de tout être raisonnable en général, et non pas seulement de l'homme, qui ne serait qu'une espèce particulière, et nullement parfaite, d'être rationnel.

Ces spéculations demeurent pourtant tout à fait vaines. Il ne nous est pas donné de connaître, sinon par une analyse abstraite, une personne

<sup>51</sup> Telle est la thèse du grand ouvrage de Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer Verlag, Halle, 3<sup>e</sup> éd., 1927, cf. pp. 260-261.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 403.

désolidarisée d'un corps, — tout de même que l'éventualité d'êtres raisonnables différents de l'homme demeure tout à fait gratuite, sinon absurde. La réalité humaine, en nous et dans autrui, ne peut être conçue indépendamment d'un organisme, dont elle épouse les vicissitudes. L'homme doit aller à la vérité de sa vie et de son action non seulement de toute son âme, mais encore de toute sa réalité personnelle. Le corps ne peut être considéré seulement comme un support d'occasion, emprunté par l'esprit. Il est avec l'esprit une seule réalité. Ni un esclave, ni un outil, ni une tentation, — mais un même être engagé dans un même destin. Et l'intérêt de la notion de valeur se trouve en fait dans l'unité qu'elle réalise entre le corps et l'esprit, mettant en jeu l'un et l'autre pour l'équilibre ou le déséquilibre de l'ensemble. Une mise entre parenthèses ou une visée intellectuelle ne suffit pas pour éliminer notre corps, sinon par une illusoire restriction mentale. Autant vaudrait imaginer qu'on supprime le monde extérieur lorsqu'on ferme les yeux <sup>54</sup>.

La valeur comme réalité psychobiologique définit donc bien le [107] sens de notre présence au monde. Sous son inspiration se réalise l'avènement de la conscience, et chaque destinée comme histoire individuelle se développe comme une approche, une explicitation des valeurs propres à chaque vie personnelle. L'aire des valeurs nous offre le terroir de l'existence morale. Non point une morale sans l'homme, une morale pour les instincts seuls, ou pour la raison seule, mais, par delà tous les séparatismes, une morale de l'unité humaine en sa présence concrète. Une morale authentique ne peut imposer à l'homme en quête de lui-même des consignes extérieures, une forme abstraite d'aliénation. Elle doit ressaisir l'existence à l'état naissant, à ce moment où elle hésite encore entre chair et âme, entre corps et esprit, et l'aider, autant qu'il est possible, sur le chemin de sa paix, par delà les luttes inévitables. Le monde de l'expérience apparaît alors comme le champ

<sup>54</sup> M. Eugène Dupréel, dans son *Traité de Morale* (Bruxelles, 1932, 2 vol.), a proposé une conception de la vie morale qui nous paraît plus satisfaisante. Elle comporte trois phases de développement de la conscience : « la phase des instincts, la phase de la conscience morale proprement dite ou de la connaissance des règles, et la phase de la volonté morale pure ou de l'idéal moral » (t. I, p. 336), Les instincts se trouvent bien ici en continuité avec leurs promotions intellectuelles et spirituelles.

de l'affirmation personnelle, épreuve et preuve, pour soi-même et pour autrui, de ce que chacun vaut.

La morale assiste à la naissance de l'homme. Elle le conduit jusqu'à la plénitude de son affirmation, jusqu'à l'accomplissement dernier. Elle s'efforce de comprendre toutes les décisions par quoi le réel se formule comme une actualisation de tel ou tel parmi les possibles. Elle signale les perspectives montantes de la création de soi, elle accuse les perspectives descendantes, les infidélités qui consacrent la perdition pour l'homme arrêté sur la voie de son salut. Mais elle n'intervient jamais comme le témoin étranger d'une orthodoxie, jalouse de substituer à la vocation personnelle une identité factice. La réussite n'est pas dans l'aliénation. Elle se trouve dans l'équilibre réalisé de soi à soi, — non pas d'une manière définitive, ce qui serait une autre forme d'aliénation, mais d'une manière provisoire et toujours menacée. L'existence morale demeure à jamais militante. Elle poursuit, non point comme un rêve d'exotisme, mais comme l'œuvre maîtresse d'une destinée, l'approche de la plénitude d'affirmation où toutes les valeurs se trouveraient, ensemble et selon leur ordre, satisfaites. Recherche d'une intelligibilité pleinement élucidée, d'ailleurs inaccessible sur la terre des hommes, mais qui justifie tous les efforts humains et dans la lumière de laquelle les échecs ne sont jamais tout à fait décisifs parce qu'ils viennent eux-mêmes témoigner de la vérité.

[108]

Première partie.

## Chapitre II

---

# L'AUTORITÉ DANS L'EXISTENCE MORALE

*Conscience et valeurs.*[Retour à la table des matières](#)

L'expérience humaine ne saurait être comprise en dehors de la vie personnelle dans laquelle elle se détermine. Autrement dit, l'expérience ne se suffit pas à elle-même. Il n'y a pas d'expérience en soi, ou proprement dite, qui serait donnée en dehors de telle ou telle perspective particulière, — objectivement. La constellation des circonstances, en un moment donné, ne se constitue en événement que lorsqu'un sujet vient lui donner un sens, la regrouper sous l'unité d'une structure. Chaque situation représente l'appropriation individuelle d'un certain état de la réalité ; et toute expérience nous est donnée en situation, dans le développement historique de notre existence.

Toute connaissance de la réalité doit donc être comprise comme soumise à la condition restrictive de la situation, grâce à laquelle la première personne, l'affirmation personnelle, prend le pas sur l'impersonnalité objective. La présence au monde de la personne ne correspond nullement à celle d'un pur sujet intellectuel qui se contenterait d'enregistrer aussi impartialement que possible le panorama environnant. L'homme, comme déjà l'animal ou l'enfant en bas âge, ne bénéficie pas d'une liberté d'indifférence, qui le rendrait également sensible ou insensible à tous les [109] aspects du monde, à

tous les objets, à toutes les excitations du milieu. En réalité, le vivant aborde son entourage avec des partis pris qui orientent ses démarches, et inspirent sa manière de déchiffrer le paysage en chaque phase de son existence. Il obéit à celles de ses tendances qui se trouvent momentanément en érection, selon la formule de Janet. Et le même paysage changera de sens pour l'animal ou pour l'enfant, selon qu'il a faim, qu'il a soif, qu'il est fatigué ou qu'il dispose d'une énergie surabondante à dépenser.

La conscience n'éclaire donc jamais d'une manière égale la totalité du champ matériel de l'action. Elle obéit elle-même à la régulation générale du comportement. Elle aide à l'insertion dans le monde et à la satisfaction des exigences individuelles. Le sens de notre présence au monde, et donc notre prise de conscience de la situation dans laquelle nous nous trouvons engagés dépendent ainsi de nos intentions maîtresses, c'est-à-dire des valeurs que nous affirmons à cet instant et dans cette situation. L'inquiétude, organique ou morale, l'angoisse, la joie que nous portons en nous s'offrent, à chaque instant, réalisées dans le paysage qui nous présente bien, comme disait Amiel, « un état de l'âme ». L'objectivité, la réceptivité toute passive qui enregistrerait le panorama « tel qu'il est », si du moins cette expression a un sens, correspondrait elle-même à une préoccupation d'un autre ordre, et, par exemple, à l'affirmation de valeurs intellectuelles. En fait, le vivant concret ne se trouve « désintéressé » que dans la pleine inappétence de l'organisme repu, ou encore dans le sommeil, qui constitue une sorte de cas limite. L'équilibre du sage représente, à l'opposé, le résultat d'un combat pour neutraliser les entraînements du corps et de la pensée, une sorte de réussite qu'il faut sans cesse maintenir contre les exigences renaissantes des grands rythmes vitaux.

Ainsi la conscience, dont nous croyons d'ordinaire qu'elle nous livre une réalité indépendante de nous, imprime, bien au contraire, à ce monde qu'elle révèle, la marque de notre être. Elle exerce pour nous un droit de reprise sur l'univers. La conscience immédiate n'est pas contemplative, mais active, engagée. Elle se porte sur les points litigieux où les automatismes usuels se trouvent incapables de surmonter la difficulté. Elle choisit les éléments de la situation qui correspondent à nos visées du moment et anticipe à travers eux la situation à venir qui satisfera nos réclamations urgentes. C'est pourquoi la conscience immédiate demeure fractionnaire, localisée, parcellaire.



[110]

On peut donc dire que la prise de conscience présente en quelque sorte un affleurement des valeurs à la pensée, selon la perspective des lignes de force constitutives de notre expérience. La surprise elle-même, qui s'impose à l'Improviste, ne prend son sens que dans la mesure où elle contrevient à telle ou telle de nos tendances, avouées ou secrètes. Elle démasque une attente, elle met en péril un instinct. Dans chaque cas, la conscience apparaît fonction non pas d'un esprit impersonnel, mais d'un être dans le monde défini par des structures neurobiologiques et toujours soucieux d'assurer, dans les conditions matérielles données, son insertion dans l'univers. La justification de tel ou tel moment de la conscience se trouve toujours dans le rapport du moi global à cette réalité globale dans laquelle il s'incarne et qui lui confère le sens même de son existence.

### *Conscience psychologique et conscience morale.*

[Retour à la table des matières](#)

Mais il faut distinguer entre la conscience immédiate, localisée et le champ de la conscience en un moment donné. Notre présence au monde déborde largement le secteur limité de la prise de conscience. La conscience explicite s'inscrit dans une conscience implicite beaucoup plus étendue. Elle doit son sens à son rapport à ce contexte. Elle est un phénomène de premier plan se détachant sur le fond d'un arrière-plan beaucoup plus vaste. La distinction entre la prise de conscience, toujours relative, et le champ de la conscience, large, mais jamais « conscient » dans sa totalité, a entraîné la psychologie dans des difficultés sans nombre. De là procède, en particulier, la théorie des divers plans de la conscience, l'étude des modalités de l'inconscient et du subconscient. On est obligé de reconnaître ce fait assez singulier que la conscience semble se fuir elle-même. La coïncidence ne se réalise jamais que sur tel ou tel point de détail, pris en considération à tel ou tel moment particulier, — mais le tout de la conscience reste une notion abstraite, une sorte d'idéal ou d'horizon, sans cesse sous-entendu, et jamais directement accessible. La prise de conscience nous livre du champ de la conscience une part toujours insuffisante. La conscience dans son ensemble, qui définirait notre présence totale à notre vie, nous

est refusée. Elle s'affirme surtout comme un démenti à toutes nos assurances, l'imprévisible possibilité d'une remise en question de ce que nous sommes.

[111]

Il semble donc nécessaire d'accepter, dès l'ordre de la connaissance psychologique, ce décalage de nous à nous-même, caractéristique de la conscience. La prise de conscience assure les urgences. La conscience plénière serait, au contraire, une représentation globale du monde et de nous-même, connaissance discursive de notre réalité humaine. Telle est du moins l'interprétation la plus courante des faits. Elle se formule en langage de connaissance ; elle situe dans la connaissance l'essentiel de l'existence. Pour elle, une sorte de continuité de la prise de conscience existe, étroitement localisée à cette formule développée de la conscience qui nous donnerait la pleine explicitation de ce que nous sommes. Par un effort d'analyse, d'introspection patiente, nous devons arriver à étendre le champ de la conscience actuelle jusqu'à lui permettre de recouvrir l'ensemble de notre être dans le monde.

Cette conception, inspirée par un intellectualisme plus ou moins avoué, situe, dans l'ordre du langage, de l'intellectualité discursive, l'efficace de la conscience. Elle donne une prime à ce qui peut être mis en formule, selon les normes de l'intelligibilité rationnelle. Or l'expérience nous enseigne, au contraire, l'importance secondaire du langage et des formules. La réalité des engagements humains demeure irréductible aux mots qui les désignent. Le langage reste une expression plus ou moins lointaine de la réalité humaine, privilégiée seulement pour des raisons utilitaires. La réalité humaine se situe en deçà des paroles, comme, aussi bien, des autres moyens de communication. Et la conscience constitue un mode d'être qui garde sa singularité par delà les mises en forme analytique.

Le rapport de la prise de conscience momentanée à la conscience plénière ne doit donc pas être compris comme le rapport de deux grandeurs de même espèce, et qui différeraient seulement par leur importance. Il s'agit, en réalité, d'un décalage, d'une discontinuité. Dans une situation donnée, nous prenons conscience de tel ou tel détail, de tel ou tel aspect du réel. Mais ce détail, cet aspect doit s'inscrire dans un ensemble plus vaste, et qui le juge, au lieu de l'accepter passivement. La prise de conscience notifie un événement, attendu ou inattendu, par

rapport auquel nous avons à prendre parti. L'intervention de la conscience seconde, la plus large, n'est donc pas simple réception, accueil de l'information reçue, mais réaction au fait nouveau, intégration, recherche d'un équilibre plus large qui tienne compte de la nouveauté, mais permette ensemble de la dépasser.

[112]

En bref, la conscience est toujours non pas jugement (le mot serait encore par trop intellectuel), mais décision, parti pris, engagement. Le fait qu'elle met en lumière, à chacun de ses niveaux, correspond à un droit, à une volonté. Prise de conscience et conscience élargie représentent deux moments successifs de l'affirmation des valeurs, séparés par une discontinuité, un décalage, que masque d'ordinaire le langage représentatif. La conscience immédiate exprime la spontanéité du vivant, dont la réaction doit ensuite être intégrée à la réalité personnelle, qui l'admet ou la réproouve.

La question n'est pas ici de l'ordre de la connaissance, mais de l'ordre de l'existence. Il s'agit pour l'homme de réaliser l'unité de sa vie personnelle. Chaque individu apporte avec lui un ensemble d'exigences à satisfaire. Il demande au monde des satisfactions en rapport avec les réclamations des besoins et des appétits dans lesquels se forment ses instincts. Il lui faut extraire de la diversité des circonstances, matérielles, spirituelles, sociales, les éléments d'un équilibre aussi durable que possible. Des efforts constants seront d'ailleurs nécessaires pour maintenir cet équilibre s'il se trouve, tant bien que mal, une fois atteint. Sans cesse, il faut renouveler le bail, assurer la coexistence du monde et de soi-même. Or, en tout état de cause, les circonstances ne suffisent pas à faire l'ordre dans l'homme. Et, par ailleurs, les exigences instinctives, le plus bas degré de l'affirmation des valeurs, se forment en lui d'une manière anarchique et parfois contradictoire. Une discipline s'avère indispensable pour constituer la vie personnelle, c'est-à-dire pour donner une configuration satisfaisante au moi et au monde, solidairement.

C'est ce sens de l'unité humaine, à tous les niveaux de son affirmation, qui s'exprime en particulier dans la conscience. Mais la conscience ne fait ici que prolonger une vocation inscrite dans la structure neurobiologique de l'individu. L'existence organique suppose, elle aussi, un certain ordonnancement, un concours des

pulsions instinctives, assurant l'harmonie de l'organisme. Monakow et Mourgue ont décrit sous le nom de *Syneidesis* une fonction régulatrice d'ensemble, qui correspond aussi bien, selon eux, à une primitive conscience biologique et à la conscience proprement morale. Le mot de *syneidesis* désigne « cette régulation qui intervient dans la collision des instincts »<sup>55</sup> ; c'est le « principe régulateur [113] de la sphère des instincts ». Il s'agit de permettre la réalisation du « programme vital », grâce à l'intervention d'une influence supérieure. « C'est donc bien au-delà de la conscience de l'adulte et même de l'enfant, précisent Monakow et Mourgue, qu'il faut aller chercher les premières manifestations de la *syneidesis* ; celles-ci font partie intégrante, peut-on dire, de l'activité du protoplasma. L'équilibre harmonieux, chez l'homme, de l'activité de chaque organe et, en particulier, du cerveau, est la condition de notre santé qui se manifeste au niveau conscient sous forme de bien-être, de bonne humeur, de plaisir à entreprendre quelque chose, etc. »

L'intérêt de cette conception se trouve dans la continuité qu'elle établit entre des domaines que l'on distingue d'ordinaire l'un de l'autre, le domaine biologique, le domaine psychologique et le domaine moral. La *syneidesis* contrôle toutes les affirmations de l'homme et tend à assurer l'équilibre entre ses diverses fonctions. Elle se manifeste au niveau de la conscience, dont elle inspire souvent les prises de position, mais la conscience alors ne doit plus être comprise comme autonome, et comme se justifiant elle-même. La conscience intervient comme une composante pour la réalisation de l'équilibre psychobiologique global de la vie personnelle. Si elle demeure lacunaire, c'est justement qu'elle ne forme pas un tout indépendant, comme un empire dans un empire et dont nous pourrions dresser l'inventaire sans tenir compte de tout ce qui vient prendre rang avec elle pour constituer l'ensemble d'une affirmation personnelle. La conscience immédiate ne nous donne pas un fragment d'une conscience totale, que nous pourrions rétablir en juxtaposant une multitude de fragments de ce genre. Elle est un moment de notre réalité humaine, elle-même, en sa structure globale, irréductible à une conscience, étroite ou élargie. La réalité humaine, regroupement de toute notre présence au monde, transcende chacune de ses expressions particulières, — qu'elles soient parlées, agies, senties

<sup>55</sup> Monakow et Mourgue, *op. cit.*, p. 94.

plus ou moins obscurément. Notre présence au monde est le fait de notre être tout entier, dans ses déterminations sensori-motrices et dans ses inspirations biologiques. Le langage discursif ne saurait la traduire exactement, ni même la résumer. Il n'en représente en effet qu'une des modalités et non la plus significative.

Les tentatives d'émancipation intellectuelle de la conscience ne peuvent donc parvenir à lui conférer une autonomie que la structure même de l'homme lui refuse. Comme nous l'avons montré, la [114] conscience ne se résout jamais en un enregistrement passif d'une réalité donnée. Elle ne saurait être comprise par ailleurs comme un jugement sur cette réalité. Elle est toujours l'expression d'un droit de reprise de la personne sur le monde. Elle consacre l'incarnation de l'homme dans le monde. C'est-à-dire qu'elle affirme toujours une valeur, soit dans la spontanéité immédiate de la perception, soit dans le recul d'une appréciation qui vient intégrer au tout de ce que nous sommes la réaction première et incoordonnée. Dans tous les cas, la conscience intervient donc comme une réalisation de l'unité humaine, non point vue de l'esprit ou vœu de l'esprit, mais regroupement de l'être de l'homme en sa totalité. Monakow et Mourgue réservent l'interprétation métaphysique de leur *syneidesis*. Par ce mot, disent-ils, « nous entendons seulement indiquer le sens général d'un processus encore inconnu dans son essence ».<sup>56</sup> Mais ils insistent sur son rôle comme médiatrice des valeurs autour desquelles gravite l'équilibre humain. Elle exerce son action de compensation et de régulation d'ensemble, aussi bien dans l'inconscient physiologique que dans l'inconscient psychologique. À tous les niveaux, la *syneidesis*, précisent nos auteurs, « nous paraît susceptible de servir à la description des processus, dont le point très lointain d'évolution finale sera (et encore de façon intermittente) ce que, dans la vie de tous les jours, on appelle effectivement conscience morale ».

L'intérêt de ces vues nous paraît se trouver dans le fait qu'elles permettent de retrouver l'unité de la conscience. Il ne saurait exister de différence de nature entre la conscience « psychologique » et la conscience « morale ». Ce sont là deux moments de l'affirmation d'une même fonction, artificiellement dissociés par l'analyse. Il s'agit bien, dans les deux cas, d'une réalisation de valeurs plus ou moins sublimées.

<sup>56</sup> Monakow et Mourgue, *op. cit.*, p. 94.

La conscience morale est seulement une instance supérieure, qui réfère l'événement, d'une manière plus explicite, à l'ensemble de la vie personnelle. En fait, la description classique de la conscience morale insiste sur son caractère de dualité et d'autorité. On voit en elle une sorte de dédoublement de la personnalité, doué d'un privilège de juridiction. Le sens commun identifie la voix de la conscience avec la voix de Dieu. On parle du tribunal de la conscience, de direction de conscience ou d'examen de conscience. Un homme « inconscient », dans le vocabulaire courant, est un homme qui fait le mal sans s'en [115] rendre compte. Ma conscience se présente comme un autre moi-même, mais qui est en moi plus moi-même que moi. Tel le démon conseiller de Socrate. Ou l'œil, dans la tombe, qui regarde Caïn, comme raconte Victor Hugo dans le poème fameux intitulé *La Conscience*.

Ce dédoublement est d'ordinaire mis en forme métaphysique ou théologique. Ce sera l'« instinct divin », l'« immortelle et céleste voix » de Rousseau, ou l'affirmation de la loi morale dans le cœur de l'homme selon Kant. Mais toutes ces interprétations désignent en fait une expérience de valeur, qui leur est commune. La conscience immédiate nous donne un réel informé par la valeur. Il faut y voir la valeur comme par transparence, l'y déchiffrer. Au contraire, la conscience morale dévoile la vocation de valeur sous un état plus pur, plus dépouillé. La réalité globale de la personne, dégagée du symbolisme de l'événement qui l'enveloppe d'ordinaire, intervient comme à l'impératif, pour rétablir l'ordre compromis par une conduite antérieure (c'est le cas du remords), ou pour dicter un choix dans des conditions difficiles. La conscience marque ici la réaction de la totalité de la personne sur telle ou telle affirmation fragmentaire. Un moment, échappé au contrôle, compromet l'équilibre de nos valeurs. Celles-ci instaurent une action compensatrice qui restituera l'authenticité de la vie personnelle.

La conscience, sous quelque forme que ce soit, correspond ainsi à l'exercice de cette fonction régulatrice de nos valeurs. Elle désigne une sorte de jalon de son activité, un moment dans un développement qui ne s'enferme pas en elle, mais la déborde de beaucoup. Elle démasque une de nos intentions, non pas directement, mais d'une manière toujours indirecte, engagée dans le sens d'un équilibre à obtenir ou à maintenir. En sorte que la conscience n'est jamais à elle-même sa propre justification. Il faut, pour la comprendre, la réintégrer dans le

mouvement qu'elle trahit parce qu'elle y contribue. L'intellectualisme prend la conscience au mot, il la croit sur parole, il la constitue dans une autonomie illusoire. Par là, il se condamne à méconnaître sa signification essentielle, qui est d'ordre anthropologique.

C'est ainsi que Rauh, qui pourtant s'efforçait de constituer une morale concrète, maintient une conception tout arbitraire de la pensée morale selon la norme du rationalisme.

Ce qui caractérise l'honnête homme, écrit-il, c'est de se placer pour savoir ce qu'en somme il veut faire dans une attitude impartiale, impersonnelle. [116] Il juge en sa propre cause, comme en celle d'autrui. Cela s'appelle être raisonnable. Un honnête homme pense donc *a priori* et rationnellement sa vie, ou chaque occasion de sa vie. En ce sens, la pensée morale possède tous les caractères généraux et formels d'une pensée quelconque. Un honnête homme est sincère, sérieux, impartial, uniquement occupé de distinguer le vrai du faux dans l'ordre de vérité qui le concerne.

Une telle description paraît entièrement arbitraire, sinon absurde. On n'imagine pas un honnête homme ainsi fait, — sans cesse raisonnant, et décidant chaque fois avec impartialité, bref tout à fait désincarné. Le portrait ressemble à une caricature. Et pourtant Rauh ne plaisantait pas. Il reconnaît d'ailleurs l'importance de la spontanéité vivante. Il ajoute : « Un honnête homme ne pense pas par mots, mais par émotions ou par images d'actions. Son langage c'est sa vie et sa vie se développe comme une formule. »<sup>57</sup> Mais, même alors, le langage rationaliste trahit la persistance de la conception erronée d'une conscience réfléchie et autonome imposant à la conduite sa nécessité abstraite. Cette conception n'est que le résultat d'une sorte de projection après coup de la conduite humaine, réalisée en univers du discours où la nécessité logique reprend un empire qu'elle avait perdu en fait dans le développement effectif de l'expérience vécue. La conscience concrète comme présence de l'homme à lui-même et au monde au cours de son histoire revêt un sens tout à fait différent.

<sup>57</sup> Rauh, *Le Sentiment d'Obligation morale*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902, pp. 654-655.

## *Dialectique de la conscience.*

[Retour à la table des matières](#)

Il importe donc de distinguer entre les diverses significations de la conscience, ou plutôt entre ses diverses fonctions, dont chacune tend à se constituer à part dans une unité abstraite, qui nous empêche dès lors de parvenir à une claire vision des choses. Un texte du philosophe et psychiatre Karl Jaspers permet de marquer nettement les divers emplois de la conscience comme régulation d'ensemble de notre être dans le monde.

La conscience de la personnalité tout entière, écrit Jaspers, par laquelle l'individu est conscient de son entité, de ses instincts, de ses idées directrices, de sa valeur, n'est pas présente à tout moment et n'est, en dernière analyse, qu'une idée. Il faut en distinguer une conscience [117] momentanée qui se comprend en partie par la réaction sur l'entourage actuel. Il y a donc, en général, une « impression du moi » qui résulte de la réflexion sur soi-même des impressions que l'on traduit chez les autres. Ou bien, il y a plus généralement un moi de situation, qui présente des oscillations plus ou moins fortes suivant les dispositions individuelles. Si maintenant nous songeons à la réaction sur l'entourage, qui a lieu non seulement dans l'instant, mais dans le cours de l'existence, nous pouvons opposer un moi social au moi personnel et individuel. Dans tous les cas, la conscience de la personnalité est toujours formée de deux composantes : le sentiment de sa valeur personnelle et la simple conscience de sa propre existence <sup>58</sup>.

Ce texte, encore qu'il paraisse retenir certains éléments intellectualistes, du moins dans son style, permet de distinguer nettement plusieurs fonctions de la conscience dans la vie personnelle. Au sens le plus large, la conscience de la personnalité tout entière définit en quelque sorte l'horizon de notre existence. Affirmation globale de notre être, jamais d'ailleurs analytiquement exhaustive, mais survenant comme une intention, une exigence insatisfaite. Jaspers signale avec raison le rapport de cette conscience avec les instincts, les valeurs, c'est-à-dire avec l'être psychobiologique dans sa plénitude. Il s'agit ici d'une visée vers un accomplissement de toutes les exigences

<sup>58</sup> Jaspers, *Psychopathologie générale*, trad. Kastler et Mendousse, Alcan, 1928, p. 353-354.



que l'homme porte en lui, prises à leurs racines et sublimées, promues par le processus de spiritualisation, que nous avons indiqué, jusqu'à la pleine signification d'expression de l'être global de l'homme. Ce sens de la personnalité intégrale demeure d'ordinaire implicite. Il propose une limite, parfois il inspire une réclamation contre un état de fait accepté par nous, et en ce sens il s'apparente à la « voix de la conscience », à la conscience « morale » telle qu'on l'entend d'ordinaire. Mais il arrive aussi que nous nous trouvions assez près de nous identifier avec cette conscience plénière de notre être dans le monde. Ce sont alors les instants du plus haut équilibre, les moments culminants de l'existence. Tous les conflits résolus, nous connaissons, dans ces périodes privilégiées, la réconciliation dernière, déjà nous faisons plus que de la pressentir. Réussites souveraines de la joie, de l'amour, du dévouement. La valeur se donne à nous presque sans intermédiaire. Notre vie est alors pleinement, justifiée. En vérité, tout nous semble s'être accompli. Le temps peut s'arrêter. Ou plutôt, nous sommes passés du temps de la personne à son éternité.

[118]

Mais il n'en est pas moins vrai que, si nous pouvons connaître les approches de l'éternité, c'est dans le temps que nous vivons d'ordinaire. Règne de l'insatisfaction et de l'incomplétude. Nous sommes engagés dans l'action, parmi les choses et les hommes. Nous sommes pris dans la trame des circonstances auxquelles nous devons sans cesse adapter notre conduite. Au lieu de la conscience de la personnalité tout entière, c'est une « conscience momentanée » qui s'affirme en nous, pour reprendre les termes de Jaspers. Plus exactement, il s'agit d'une localisation de la conduite et de la pensée. Notre être dans le monde tend sans cesse, par économie, à limiter le contact conscient avec le milieu. Nous tendons à être le moins présents possible à notre expérience engagée. La prise de conscience naît alors du fait que nous ne pouvons pas nous résorber tout à fait dans le moment qui passe. Nous sommes rappelés à l'ordre parce que l'automatisme des habitudes et des réflexes ne suffit plus à assurer le contrôle de la situation. La spontanéité naturelle de la présence infra-consciente au monde se trouvant mise en défaut, la conscience intervient pour rétablir l'équilibre. Elle se manifeste alors dans un horizon très limité, — réponse précise à une question précise, préoccupations à propos du présent, vagabondages en dehors de lui. La conscience immédiate est

ainsi faite de thèmes pratiques, utilitaires et ensemble de romancements, de rêveries en puissance, dès que nous bénéficions d'une certaine disponibilité, d'une vacance de l'esprit.

La conscience momentanée exprime un certain rapport entre le moi de situation, l'état de la personne engagée, et la conscience plus ou moins définie de la personne totale, qui demeure l'horizon de notre temps. Nos réactions les plus frustes comme les plus complexes se trouvent orientées par une intention latente d'expression plénière. Chaque geste, chaque pensée symbolise une valeur à la réalisation de laquelle nous aspirons. Tout moment de notre existence est transcendé par des exigences, anticipations de l'avenir immédiat, souvenirs du passé, désirs, conscience plus ou moins explicite d'un écart entre ce qui est et ce qui devrait être, dans l'ordre matériel, ou pratique, ou biologique, ou spirituel. La conscience momentanée ne se suffit donc pas à elle-même. Elle signifie la prise de conscience, dans telle ou telle situation donnée, et, moyennant la restriction qu'elle implique, d'une existence plus large donnée, en fait, fondement de toute vie personnelle.

On voit ainsi comment la conscience « morale » telle qu'elle est conçue d'ordinaire naît en réalité du rapport entre le moi de situation [119] et la personnalité globale. L'effort de toute activité vise sans cesse à exprimer le plus possible de la réalité plénière de l'homme et chaque situation se trouvera jugée selon les possibilités d'affirmation, c'est-à-dire de libération, qu'elle procure. Mais le texte de Jaspers qui nous a fourni notre point de départ introduit un troisième terme dans la dialectique de la personne. L'homme ne se trouve pas isolé en face du monde. Son existence est toujours une coexistence, engagée parmi d'autres qui constituent pour l'activité des références privilégiées. Il y a une réalité humaine collective, un ordre humain superposé par la société à l'ordre de la nature. Et cette incidence d'autrui vient profondément modifier le rapport de nous à nous-même tel qu'il s'établissait dans la dialectique de la conscience momentanée et de la conscience de la personnalité globale.

Le « moi social » correspond donc bien à la réaction sur l'entourage, comme dit Jaspers. Ou plutôt, il procède du fait que nous nous affirmons sans cesse en situation dans un monde socialisé, dans un univers du discours défini par les collectivités humaines. Nous ne réagissons pas seulement à un ensemble de circonstances matérielles, mais aussi à des données morales, intellectuelles et sociales ambiantes.

Notre conduite subit l'attraction et la pression d'une mise en forme, d'une stylisation qui tend à lui donner pour règle un certain type, variable d'un groupe à l'autre. Autrement dit, si nous appelons *personne* l'horizon du moi global comme accomplissement des valeurs personnelles, il faut en distinguer le *personnage*<sup>59</sup> qui est l'horizon social, la détermination collective de l'affirmation personnelle. L'influence du milieu humain tend à exiger de nous des conduites conformes aux normes établies. Elle oriente notre activité dans le sens de la réalisation en nous de l'homme « comme il faut », du « bon citoyen, bon époux, bon père », du bon travailleur ou de l'honnête homme sur lequel s'accordent les jugements des collectivités auxquelles nous appartenons.

Il ne s'agit pas là d'une pression tout extérieure, réclamant de nous un simple conformisme à une réalité sociale donnée en dehors de nous. Le moi social représente une certaine fonction, une valence de notre conscience. Il s'avère immanent au développement même de notre activité. Nous y participons plus ou moins, mais toujours. La morale des sociologues, celle de Durkheim, [120] ne faisait que reprendre pour le systématiser, en lui donnant une justification métaphysique, un aspect essentiel de notre expérience. La conscience sociale développe au cœur de notre vie personnelle les valeurs communautaires. Elle voudrait assurer le triomphe du nous sur le moi, et c'est en ce sens seulement qu'elle tend à créer en nous une démesure. Mais, dans la mesure où elle affirme la nécessité de l'accord avec autrui, elle marque une étape nécessaire de l'accomplissement personnel<sup>60</sup>.

Il faudrait donc, en définitive, distinguer trois moments de la conscience. La conscience momentanée, la conscience concrète en situation dans le temps, se réfère soit au moi social, soit à la conscience globale de la personnalité. La signification proprement morale de la conscience, son aspect judiciaire, qui prononce soit le bien soit le mal, à propos d'un moment déterminé de notre vie, exprime l'impression générale d'équilibre ou de déséquilibre résultant de ce rapport de la conscience sociale à la conscience totale. La « bonne conscience » traduit un rapport positif. L'homme se sent en bonne condition par

<sup>59</sup> Sur la notion de Personnage, cf. notre *Découverte de Soi*, p. 215 à 267.

<sup>60</sup> Cf. les analyses d'Albert Laffay : *L'Opinion*, Les Temps Modernes, novembre 1947.

rapport à la moyenne qui définit son équilibre. Il a fait plus qu'on ne lui demandait. La mauvaise conscience au contraire reflète la condamnation de celui qui est demeuré au-dessous de lui-même. Il a manqué à ce qu'on attendait de lui, à ce qu'il attendait de lui-même. Entre la bonne et la mauvaise conscience s'étend le règne de la conscience tranquille, celle qui se sent en règle, ou à peu près. Elle exprime un équilibre personnel. Ni la réussite, ni l'échec, mais une honnête moyenne qui ne pose pas de question.

Encore ne faut-il pas donner à ces formules de bonne ou de mauvaise conscience un sens par trop intellectuel. Il ne s'agit pas d'un inventaire une fois fait, ni de la transposition d'un bilan. Nullement une opération discursive, mais plutôt les variations d'un équilibre intime dont les éléments demeurent irréductibles à l'analyse. Impression de moi à moi-même, à propos de telle ou telle situation où je me trouve engagé. Je suis content ou mécontent de moi, non pour avoir calculé, raisonné, mais en vertu d'une décision plus fondamentale. En réalité, si je me mets à calculer, à réfléchir, ce sera plutôt le signe d'une réaction. Par exemple, si j'ai mauvaise conscience, je tenterai de me justifier à mes propres yeux. Je chercherai à me persuader que j'ai bien agi, que je n'ai rien à me reprocher. L'intelligence intervient secondairement [121] pour me fournir des raisons supplémentaires d'être content ou mécontent. Dans sa spontanéité première, la conscience désigne notre présence au monde, le sens d'ensemble, la résultante de notre affirmation globale en un moment donné.

Le maître problème de la conscience demeure, dans ces conditions, celui de la référence de la conscience immédiate au moi total ou au moi social. La conscience en situation peut s'inscrire sur l'horizon de la personne ou sur celui du personnage. Elle risque de se trouver comme écartelée entre ces deux visées, si elles s'avèrent divergentes. Ou bien, il se peut qu'un horizon masque l'autre. Plus exactement, le moi social de la conscience collective tend à prévaloir, car il est le premier en date et d'ailleurs le plus clairement manifesté par des consignes simples, accompagnées de sanctions juridiques ou diffuses. La destinée individuelle ne se dégage que lentement de l'existence collective. Le primitif demeure fortement intégré au groupe ; il existe avec les autres et pour les autres beaucoup plutôt que pour lui-même, d'une existence toute extérieure. L'individualisation de la conscience représente une conquête de la culture.

Le privilège de la norme sociale et de l'institution risque donc de maintenir la conscience individuelle captive ou mystifiée. La personne est prisonnière du personnage, réduite, bon gré mal gré, à n'être dans la masse qu'un élément pareil à tous les autres, ou jouant le rôle que les autres lui assignent. Cette existence indivise, et solidaire, qui fut celle des primitifs, demeure celle de l'enfant, à certaines époques de son développement. Mais elle peut aussi s'affirmer chez l'adulte qui n'a pas encore découvert le chemin de la culture et de l'intériorité <sup>61</sup>. Elle se retrouve même [122] chez l'adulte cultivé quand il oublie sa vie personnelle, ou la rejette, comme il arrive dans certaines situations critiques ou banales, et aussi, d'une manière systématique, chez l'homme totalitaire, qui ne veut plus être que le membre du parti ou du mouvement, le tenant de la doctrine.

L'intention morale tendrait à faire prévaloir en chaque instant l'affirmation de la personne totale. Chaque conduite définie par rapport à l'horizon de nos valeurs, et contribuant à la réaliser dans l'univers. Mais la conscience sociale offre une référence plus facile, une position de repli en quelque sorte, qui demande seulement la conformité à un

<sup>61</sup> Ramuz a bien mis en lumière cette absorption de la personne par le moi social chez les simples : « J'étais d'ailleurs, raconte-t-il, extrêmement bien renseigné sur les gens du quartier par ma femme de ménage. Elle, elle était tout peuple et ne vivait en quelque manière que d'une vie collective, dont elle faisait siennes aussitôt toutes les péripéties, perméable essentiellement aux nouvelles vraies ou fausses et aux émotions qu'elles provoquaient. A peine était-elle entrée : « Vous ne savez pas, Monsieur ? » C'était un crime, ou le prix du sucre qui avait haussé brusquement ; c'était Guillaume (le coup d'Agadir), ou une exécution qui avait eu lieu le matin même à la Santé, c'est-à-dire dans mon voisinage ; toute espèce de bruits incontrôlables, dont la vie populaire est faite, spécialement celle de Paris, par un goût irrésistible d' » éprouver en commun ». Quand les causes extérieures font défaut, l'émotion trouve en elle-même l'occasion de rebondir ; elle tire de sa propre substance le moyen de se prolonger. C'est une vie dramatique où les événements collectifs, vrais ou faux, tiennent toute la place, et où finalement personne ne souffre pour soi-même ou ne se réjouit pour soi-même. Les drames privés y deviennent publics, et l'inverse ; et le drame a fini par en être l'aliment nécessaire de sorte que, s'il n'existe pas, on l'invente : d'où cet air de théâtre, cette élocution de théâtre, cette gesticulation de théâtre que j'ai déjà notés. Et la purgation du théâtre aussi, car souffrir dramatiquement est encore une manière de jouissance, en ce qu'on y trouve du moins l'illusion de la plénitude. » *Paris, notes d'un Vaudois*. N.R.F., 1939, p. 118-120.

type de conduite cristallisé par le sens commun de tel ou tel groupe, plus ou moins étendu, famille, corporation, classe sociale ou nation. L'inquiétude de la mauvaise conscience est résolue alors au moindre prix. Je dois agir comme un autre, comme les autres, mes semblables, agiraient à ma place. Il y a « ce qui se fait », « ce qui se doit » — et ce qui ne se fait pas. « Faut ce qu'il faut. » Agir selon la règle du jeu établie, c'est se maintenir en paix avec les autres et, du coup, envers soi-même. Dès lors, il n'est plus question d'intériorité. Le problème de la valeur est résolu avant que d'être posé. La valeur se présente comme une détermination de la nature sociale, dont la signification demeure tout objective.

Or il est clair que les expériences de valeur authentiques se réalisent en rupture avec les habitudes établies. La révolution morale de Socrate, comme aussi toutes les révolutions qui contribuèrent au progrès humain, furent entreprises, contre les évidences paresseuses, par des hommes qui connurent d'abord la discipline de la solitude. Aussi bien ne faut-il pas s'y tromper : les valeurs découvertes par le révolutionnaire, l'af Armateur d'un idéal nouveau, donnent lieu, après leur triomphe, à un sens commun qui les dégrade à leur tour. Il y a toujours eu une différence essentielle entre les révolutionnaires, ou les résistants, de la veille et ceux du lendemain. Le chrétien d'avant l'édit de Milan, le fasciste d'avant la marche sur Rome, qui avaient pris parti en vertu d'une exigence personnelle, témoignaient d'un sens des valeurs dont leur imitateur des périodes faciles ne pouvait prétendre avoir fait preuve.

[123]

Ainsi le moi social, pour autant qu'il est simple reconnaissance d'un sens commun établi, consacre une démonétisation des valeurs authentiques. Bergson a insisté avec force sur l'opposition fondamentale entre la morale fermée, constituée dans un équilibre définitif par un groupe social, et la morale ouverte, l'aspiration personnelle qui rompt les barrages dans son désir d'une pleine réalisation de soi <sup>62</sup>. Mais la dualité ici n'est pas irréductible. La conscience sociale peut n'être pas seulement un écran, qui empêche la pleine affirmation de la personne, en lui procurant, au moindre prix, la

<sup>62</sup> Cf. le beau livre de Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Alcan, 1932.

tranquillité d'esprit. Il faut d'abord reconnaître aux valeurs instituées par le groupe le sens d'une sorte de langage indispensable entre les hommes. Moyens d'une communication, qui n'empêchent pas l'examen de conscience personnel, mais lui fixent au contraire des jalons utiles et des termes de référence. Considérés ainsi dans une perspective ascendante, ils fournissent à la personne des moyens pour aller plus avant. Le paresseux, le faible, le lâche s'arrêtent en chemin, et se satisfont des mauvaises justifications du sens commun. L'homme moral, le vivant authentique n'accepte pas pour son compte ces pauvres excuses. Il poursuit, en dépit des tentations, l'œuvre maîtresse de se réaliser soi-même.

Dans le schéma de la conscience, le moi social, le personnage reprend ainsi sa place sur le chemin de la personne. Il joue légitimement le rôle d'un médiateur de nous à nous-même. Grâce à lui, la conscience localisée, parcellaire, peut être appelée à elle-même, et parcourir, depuis les origines biologiques jusqu'à leur plus haute spiritualisation, les diverses promotions de la valeur. M. Nabert a fort nettement indiqué ce rôle de la conscience sociale instituée.

L'institution, écrit-il, ne peut manquer de passer, en effet, pour une contrainte, si elle n'est pas destinée, en définitive, à replacer au service de la plus haute aspiration les tendances auxquelles elle impose sa règle. Nulle institution n'est durable, qui n'a pas le souci d'approprier l'ordre qu'elle instaure au désir, au vouloir véritable de l'individu, dans le temps même qu'elle soumet le penchant naturel à sa loi. Il y a un penchant pur que le penchant naturel contrarie aussi longtemps que le premier n'en a pas fait son plus sûr allié et ne l'a point en quelque manière résorbé. L'institution a pour mission d'y travailler et de ne demander obéissance que pour favoriser, au-delà de l'institution, un libre accord du penchant pur et des penchants naturels, où ceux-ci, loin [124] d'avilir et d'appauvrir le premier, lui communiquent leur force. Si l'institution y échoue, si elle méconnaît le rapport qu'elle soutient avec les instincts, ou si elle n'en tient compte que pour les contraindre, elle provoque une revanche qu'ils essayeront de prendre sur elle <sup>63</sup>...

On peut dire de la conscience collective et du sens commun en général ce que M. Nabert dit ici de l'institution. Le moi social peut et doit être en nous médiateur « entre la nature et la liberté ». La

<sup>63</sup> Jean Nabert, *Éléments pour une Éthique*, P.U.F., 1943, p. 147.

détermination sociale des valeurs joue un rôle analogue à celui joué, dans l'ordre intellectuel, par le langage. Les mots sont les mots de tout le monde avant d'être les nôtres. Et sans doute, ils peuvent faire obstacle à la vie de l'esprit, la maintenir prisonnière de clichés impersonnels. Mais le propre de la personnalité est de « donner un sens plus pur aux mots de la tribu », selon la formule de Mallarmé. C'est-à-dire de se créer, par delà le langage commun, un langage à soi, un style propre. Ainsi en va-t-il aussi bien dans l'existence morale, qui doit exercer son droit de reprise sur les valeurs socialisées afin d'exprimer son être authentique. Dans la vie concrète aussi, le style c'est l'homme.

### *Le devoir comme accomplissement.*

[Retour à la table des matières](#)

La dialectique de la conscience se fonde ainsi sur les relations du moi de situation à la personnalité globale dont il est une détermination particulière, — la conscience sociale intervenant comme un médiateur qui ne doit pas faire obstacle à l'affirmation de l'authenticité personnelle. L'instance morale de la conscience signifie cette reprise de chaque attitude isolée, qui doit être mise en perspective, et ressaisie sur l'arrière-plan de l'horizon individuel concret. Chaque prise de conscience vise un certain équilibre, par rapport auquel elle s'inscrit d'une manière positive ou négative. Bonne ou mauvaise conscience témoignent d'une vocation de notre être à une satisfaction d'ensemble, qui se trouve favorisée ou, au contraire, entravée par l'événement considéré.

Or, le contentement à quoi nous aspirons, et qui sert de critère pour apprécier chacune de nos démarches, peut lui-même prendre des significations diverses. Nous pouvons rechercher le seul bien-être du corps. Toutes les exigences organiques une fois comblées, [125] c'est le contentement animal, comme de la bête repue qui s'endort à l'ombre. Le ferment dialectique réside dans le fait que l'organisme peut être satisfait totalement, ou seulement en partie. Et la partie peut ici être nuisible au tout. Il est des plaisirs dont les suites compromettent l'équilibre physiologique. D'où une sorte de reconsidération, tout organique, permettant de définir des satisfactions plus ou moins complètes. La sobriété, l'hygiène interviennent pour constituer une



hiérarchie des valeurs corporelles. Mais la seule conscience biologique ne suffit pas d'ordinaire à assurer le contentement de l'homme. La vie affective réalise une promotion spontanée de l'expérience animale en nous, et réclame son intégration à la totalité du vécu tel qu'il se formule dans la pensée concrète. Le physique et le moral dans l'homme ne sauraient être dissociés. Bien-être ou mal-être se correspondent d'un domaine à l'autre par le jeu d'une symbolisation mutuelle qui tend à réaliser un équilibre totalitaire de la vie personnelle, faute de quoi la conscience ne connaîtra pas la tranquillité.

Sans doute, les rythmes biologiques peuvent s'imposer à l'intelligence, et en obtenir leurs justifications, — tout de même que la pensée peut établir sa discipline sur les pulsions organiques. Mais l'exigence d'unité demeure dans tous les cas, et nous empêche d'accepter, sinon provisoirement, une division de la réalité humaine, qui se traduit toujours par une mauvaise conscience. En fait tout équilibre, soit de l'organisme, soit de la pensée, tend à constituer à son profit la totalité personnelle. Appel à la pensée pour justifier ce qui comble notre corps, appel au corps pour consacrer, par une sorte de validation biologique, telle ou telle réorganisation intellectuelle où notre esprit a trouvé son compte. Le divorce n'est pas admissible. D'où ce jeu en lequel consiste la majeure partie de notre dynamisme personnel.

L'existence morale se caractérise donc par le regroupement des moments isolés en un temps de la personne. Sans cesse, elle fait effort pour passer de la dispersion des événements à l'unité humaine. Sans doute, la conscience peut être mystifiée. Elle peut acquérir la quiétude à trop bon compte, s'endormir dans l'automatisme des habitudes, accepter sans garantie les assurances toutes faites de la tradition, du sens commun. Mais la tromperie risque toujours de se trouver démasquée ; et d'ailleurs, si le faux équilibre prend abusivement la place du vrai, c'est qu'il en assume la fonction, c'est qu'il opère, fût-ce d'une manière illusoire, [126] cette réconciliation de soi à soi et de soi au monde, à quoi tout homme aspire en fin de compte. La supériorité de l'unité authentique réside alors dans sa résistance à l'événement. La vérité personnelle ne sera pas démentie. Elle assume le temps, tandis qu'un équilibre artificiel ne résiste pas à la longue et s'écroule lorsque les circonstances le mettent par trop en question.

La conscience doit donc être comprise comme l'organe de l'unité humaine. Grâce à son intervention, l'action se situe à l'intersection de deux mouvements. L'un, centripète, va de l'événement à l'homme. La conscience sensori-motrice nous rend compte de l'univers. Elle tend à nous modeler sur lui, à nous rendre conforme à cette image qu'elle procure en nous. La seconde intention de la conscience est, elle, centrifuge. L'action impose à notre environnement une configuration qui nous est personnelle. Nos exigences font aussi la loi dans l'univers. Elles le constituent selon nos besoins, selon les structures de nos instincts et de nos aspirations. La conscience, par delà les déterminations sensori-motrices qui lui servent d'instrument, inscrit la marque de l'homme sur la face de la terre. Et cette création du monde est solidaire d'une création de soi.

Ainsi se précise le sens de cette vocation d'unité humaine dont Monakow et Mourgne voyaient déjà la préfiguration neurobiologique dans la *syneidesis*, fonction régulatrice des instincts. L'affirmation personnelle se définit comme le passage des virtualités instinctives à l'acte, à l'expression dans le monde. Toute la carrière de l'homme, celle aussi de l'humanité comme corps, dans le développement d'une activité au cours de laquelle se réalise la promotion successive des valeurs (cf. le tableau, p. 98-99). Pour prendre une pleine conscience de nous-même, nous devons donner carrière à cette aspiration à l'humanité que nous portons en nous. L'effort moral est un effort d'expression. Il s'agit, pour conquérir le monde, d'affirmer qui nous sommes.

Sans cesse j'éprouve en moi des désaccords. C'est que je me souviens, non de ce que j'étais, mais de ce que je suis, de ce que je dois être. Le drame de la conscience en ce que je me découvre incapable de moi-même, infidèle à ma nature authentique. Il faut choisir, et je me choisis selon la perspective descendante de l'infidélité ou du reniement, non pas selon la perspective ascendante du sacrifice et de la liberté. L'alternative ici entre m'accepter selon l'événement matériel et disproportionné, qui m'entraîne à contresens de ma vocation d'unité, — ou bien [127] me reconnaître, me vouloir selon l'idée la plus actuelle qui sert d'horizon à mes décisions les plus valables, les moins soumises à la pression des circonstances. Le sens positif de l'idéal moral correspond donc à un regroupement des aspirations personnelles, principe régulateur immanent de la conduite, qui s'apparente à cette *Idée de l'Homme* dont nous avons essayé de dégager ailleurs la

signification <sup>64</sup>. La morale ne saurait être séparée d'une anthropologie concrète, dont elle est le prolongement, ou plutôt l'accomplissement dans l'ordre de la pratique.

Ainsi l'existence morale nous apparaît étroitement solidaire de toute activité de l'homme dans le monde. Elle donne le sens de chaque conduite isolée. Elle la qualifie par rapport à l'ensemble de la vie personnelle. Les indications de la conscience manifestent à chaque instant l'état, favorable ou défavorable, de notre être dans le monde. Au cœur de toute expérience, apparente ou cachée, se trouve une exigence de valeur qui vise l'affirmation de notre être dans sa plénitude. Nos gestes, nos conduites ne sont que des symboles pour cette intention générale qui suscite sans cesse autour de notre activité le contexte d'un monde à notre image. La satisfaction totale dans une expression comme libérée des entraves matérielles, où la valeur, au lieu d'apparaître seulement en filigrane, s'affirme presque à l'état pur. « Le cœur du contentement, écrit M. Le Senne, est donc le sentiment de ne faire qu'un momentanément avec la source de la valeur, d'être son émanation, de s'accorder intimement et essentiellement avec le Principe réel de l'être et du devoir-être. <sup>65</sup> »

Si la morale est la recherche de ce contentement et de cet accomplissement, l'obligation morale doit prendre un sens nouveau. Il ne nous est pas demandé de pratiquer une sorte d'ascèse négatrice et impérative, mais au contraire de développer aussi pleinement que possible les tendances que nous portons en nous. Non pas de nous abolir, mais de nous réaliser. Plus exactement, la décision n'a pas de valeur, qui serait prise en vertu d'un commandement extérieur, et comme étrangère à notre destination propre. Pour qu'il y ait moralité dans l'acte, il faut que celui-ci soit reconnu comme intéressant au plus haut degré la vie personnelle qui s'affirme en lui. Obéissance non pas à une consigne transcendante, mais à la vocation intime de la personne, retrouvée par delà les sollicitations des circonstances. Ainsi, la première [128] personne, le *je*, n'abdique pas devant le commandement de la troisième. Plutôt c'est la troisième qui se subordonne à la première, et se trouve donc remise à l'alignement des influences les plus personnelles. Il ne saurait alors être question d'une formalisation

<sup>64</sup> Cf. *La Découverte de Soi*, p. 324 et suivantes.

<sup>65</sup> Le Senne, *Traité de Morale*, p. 674.

abstraite de l'activité humaine, soumise à l'obligation de conformité à des normes définies dans l'absolu.

Par là se trouve mise en lumière l'insuffisance de l'éthique de la loi, des morales fondées sur l'universalité du Devoir, ou de normes abstraites qui vaudraient indépendamment de la vie personnelle, et au même degré pour tous les hommes. La tentative de Kant, définissant la moralité comme une structure universelle et *a priori* de la Raison, méconnaissait la nature concrète de l'homme, jetait le discrédit sur l'existence psychobiologique et tendait, en somme, à la dépersonnalisation de l'agent moral. Nietzsche a fortement réagi contre la notion kantienne d'un impératif catégorique, valable en tout temps, en tous lieux et pour tout un chacun. Il souligne l'égoïsme de cette conception :

C'est égoïsme, en effet, que de considérer son jugement comme une loi générale ; et c'est un égoïsme aveugle, petit, mesquin, parce qu'il révèle que vous ne vous êtes pas encore découvert vous-même, que vous ne vous êtes pas encore forgé un idéal qui vous soit personnel et très strictement personnel ; car celui-là ne pourrait jamais être à un autre, encore moins à tous ! [...] Qui juge encore : « dans tel cas, tout le monde devrait agir ainsi », n'a pas encore fait trois pas dans la connaissance de soi-même ; sans quoi il n'ignorerait pas qu'il n'y a pas, qu'il ne saurait y avoir d'acte semblable, que tout acte qui a été fait le fut d'une façon unique et irréprochable, qu'il en sera ainsi de tout acte futur, que les prescriptions (sans excepter les commandements les plus subtils de toutes les morales qui ont eu cours jusqu'ici) ne se rapportent qu'à l'aspect extérieur de l'action, à son apparence grossière, qu'elles peuvent bien obtenir par là entre les actes quelque semblant d'égalité, mais que ce n'est justement qu'un semblant ; que toute action, par rapport à eux, est et demeure impénétrable ; que nos idées du « bien », ou du « noble », ou du « grand » ne peuvent jamais être démontrées par nos actions, parce que toute action est chose inconnaissable ; que nos opinions, nos barèmes, nos tables de valeurs font partie des leviers les plus puissants de la machinerie de nos actions, mais que nul cas particulier ne prouve la loi de leur mécanisme <sup>66</sup>.

Le mérite de Nietzsche, dans cette page profonde, est de rétablir, contre Kant, la signification concrète de l'action. L'action, même isolée, ne peut être ressaisie au détail et jugée en elle-même. Elle est toujours une incarnation, un chiffre de la personne [129] totale, qui

<sup>66</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. Vialatte, N.R.F., 1939, § 335, p. 165-166.

s'exprime en elle, tout en gardant sa distance, son mystère irréductible. La personne ici comme un universel concret, un lien d'appartenance qui s'oppose à l'universalisme abstrait de tout impératif, de toute norme absolue. La supposition d'un *Devoir* en soi, comme une idole de la morale, qui se monnayerait en devoirs particuliers, fournissant une caractéristique universelle pour l'activité humaine, une sorte de barème d'appréciation totalitaire, fausse donc le sens de la morale authentique. La conscience de l'obligation a son principe à la source même de notre individualité. Comme le dit Kierkegaard, « le principal n'est pas qu'un homme puisse compter sur ses doigts le nombre de ses devoirs, mais qu'il ait senti, une fois pour toutes, l'intensité de l'obligation, de façon que la conscience de l'obligation soit en lui l'assurance de la valeur éternelle de son être » <sup>67</sup>.

Ce qui m'oblige, c'est donc une nécessité qui m'est propre, une vocation fondamentale de mon être dans le monde. Au lieu d'être restrictive et négative, purement disciplinaire, l'inspiration de la morale est essentiellement positive. M. Jean Lacroix a bien mis en lumière cette signification de l'obligation :

Elle ne doit pas être considérée, écrit-il, seulement comme une contrainte dérivée d'une loi toute faite (Kant) ou de la pression sociale (Durkheim) ou de je ne sais quel Bien abstrait (comme la plupart des morales dites spiritualistes). Est obligatoire non pas ce qui n'a aucun rapport avec nous, mais ce qui nous permet de résoudre nos contradictions, de réaliser notre nature [...]. Le progrès moral ne consiste jamais à accepter toute faite une loi ; mais à découvrir peu à peu un ordre immanent à la personne, — ordre qui devra être redécouvert ou plutôt recréé chaque fois <sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, trad. Prior et Guignot, N.R.F., 1943, p. 544.

<sup>68</sup> Jean Lacroix, *Personne et Amour*, édit. du Livre français, Lyon, 1942, p. 53-54. Le penseur russe Nicolas Berdiaeff voit dans le dépassement de l'éthique de la loi une conquête du christianisme : « Le christianisme, en plaçant l'homme au-dessus de l'idée du bien, accomplit par cela même la plus grande révolution de l'histoire, révolution que la chrétienté n'était pas toujours en mesure d'accueillir. L'idée du bien, comme toute idée, doit s'incliner et céder lorsque l'homme apparaît, car ce n'est pas elle, mais lui qui est la création et l'enfant de Dieu [...]. L'éthique évangélique est fondée sur l'être et non sur la norme. Elle préfère la vie à la loi. L'être concret, l'homme vivant est supérieur, pour elle, à toute idée abstraite et même à l'idée du bien. » (*De la Destination de l'Homme*, Je Sers, 1935, p. 142.) Cf. *Ibid.*, p. 155 : « La norme

L'effort pour obéir à une loi parce qu'elle est la loi ne comporte [130] pas en soi de valeur morale. Il peut aussi bien correspondre à une trahison véritable, en tant que recherche d'une bonne conscience achetée au prix de la conformité avec une consigne, collective ou rationnelle.

L'expérience de l'obligation démasque donc dans l'homme une dualité, toujours possible sinon réelle. M. Lacroix conclut son étude par la constatation que « dans la vie morale deux ordres coexistent, parce qu'ils coexistent dans l'homme même : l'ordre impersonnel, qui est celui de la justice et de la loi, l'ordre personnel, qui est celui de l'amour et de la grâce »<sup>69</sup>. Plus exactement peut-être, il faudrait redoubler la dualité et reconnaître que l'impersonnalité du devoir définit une sorte de position moyenne entre deux affirmations personnelles, celle de l'amour et de la grâce, mais celle aussi de l'infidélité, de la passion et de la méchanceté, contre laquelle la loi signifie une sorte de rappel à l'ordre. L'existence concrète, partagée entre ces influences, apparaît comme un mixte. « La vie, disait Rauh, n'est faite ni de pensées ou de sentiments spontanés ni de réflexions ou d'obligations pures. Elle consiste en une spontanéité aidée, achevée par la réflexion. Le sentiment du devoir, qui naît avec la réflexion, soutient le sentiment impuissant. Il remplit dans la vie morale les vides de la passion, de l'exaltation.<sup>70</sup> » Le sens du devoir interviendrait ainsi, dans les moments où la grâce manque, pour boucher les trous, assurer les urgences. Il appartiendrait donc à une zone intermédiaire de la vie morale, qui peut connaître mieux, ou pire. « On voit, ajoute Rauh, que l'homme le plus moral n'est pas nécessairement celui chez qui le sentiment du devoir est le plus vif [...]. Il se peut, dès lors, que tel grand honnête homme n'ait jamais connu le sentiment du devoir, ou ne l'ait connu que mêlé, fondu avec l'inspiration morale.<sup>71</sup> »

et la loi sont toujours inopérantes, parce que dépourvues de grâce, et, si l'idéalisme normatif nous frappe par son impuissance, c'est parce qu'il ne sait pas d'où puiser la force qui lui permettrait de réaliser la loi du bien. »

<sup>69</sup> Jean Lacroix, *op. cit.*, p. 69.

<sup>70</sup> Rauh, *Le Sentiment d'Obligation morale*, p. 660.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 661.

Le devoir apparaît alors, dans son authenticité, non pas comme un absolu transcendant, telle la chose en soi kantienne, mais comme un agent de réalisation de la personne. Il est seulement le moyen d'une fidélité plus haute. La norme valable tire son autorité de ce qu'elle correspond à une structure de l'être personnel, — en sorte qu'il demeure possible de parler d'une autonomie de la conscience morale. L'obligation morale consacre dans l'expérience des valeurs une sublimation par laquelle l'exigence primitive ne se renonce que pour s'accomplir.

[131]

M. Nabert a bien mis en lumière le sens de l'obligation comme promotion des valeurs.

Cette aspiration, note-t-il, n'a rien de commun avec le désir d'une satisfaction qui se rapporterait à telle ou telle tendance déterminée. Elle n'est pas davantage une synthèse de toutes les tendances. Quelque concours qu'elle puisse leur demander, ce n'est point pour une fin qui se confondrait avec la fin de l'une d'entre elles. Toutes les tendances la servent, ou sont susceptibles de la servir, et nulle ne lui est indispensable <sup>72</sup>.

Le devoir n'est donc qu'un moment dans la dialectique de la personne.

S'il contredit le développement de l'instinct, dit encore M. Nabert, il sert un instinct plus profond que tous les instincts, il atteste l'action d'un désir plus profond que tous les désirs, il répond à une aspiration plus profonde que toutes les aspirations naissant de la nature. La raison qui communique au devoir son autorité ne s'impose pas d'en haut à une sensibilité en rébellion contre elle, mais elle est elle-même au service d'un désir auquel aucun désir de notre être donné ne peut s'égaliser. Par le devoir, la raison prépare un épanouissement de ce désir qui n'eût point été possible autrement.

On pourrait d'ailleurs dire que le devoir kantien, dont la rigueur retrouve celle du commandement stoïcien, tire son efficacité et son prestige de son alliance intime avec la vie personnelle. Celle-ci fait cause commune avec l'impératif, qui se trouve alors exprimer la

<sup>72</sup> Jean Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p. 142.

vocation propre de l'homme, la structure de son être dans le monde. La première personne ainsi réconciliée avec la troisième, en dépit de la séparation arbitraire affirmée par Kant entre la raison et les tendances, les instincts, toute l'affectivité constitutive de la nature humaine. Quoi qu'il en soit, l'intervention du devoir ne réalise aucunement une dépersonnalisation, une substitution de personne, — la supposition d'une sorte de Personne en soi qui viendrait remplacer en chacun l'être de chair par un agent moral idéal, le même en tous. Le sentiment de l'obligation, non pas au sens d'une pure consigne disciplinaire et contraignante, mais dans son acception concrète d'aspiration, de pulsion affective, d'exigence spirituelle, affirme, au contraire, un mouvement qui me porte vers la plus haute expression de ma vie personnelle.

[132]

### *Souverain bien personnel et destinée.*

[Retour à la table des matières](#)

Il faut d'ailleurs aller plus loin pour préciser le sens de cet accomplissement personnel, qui justifie à la fois l'obligation dans sa pression coercitive et l'aspiration dont nos conduites reçoivent souvent leur orientation explicite ou implicite. La conscience morale, le devoir des morales traditionnelles expriment l'un des moments de cette condition fondamentale de l'expérience humaine par laquelle chaque individu est donné à soi-même comme une tâche. La vertu témoigne de la résolution de la personne décidée à poursuivre dans le sens de la réalisation la plus complète l'œuvre de sa vie. L'aspiration morale se manifeste ici par un état de besoin, une insatisfaction, un déséquilibre tourné vers l'avant, et constructif, le sens que quelque chose reste à faire. Mouvement d'un ordre qui se déplace avec notre vie et progresse avec elle. La bonne volonté à l'état pur, et qui ne s'identifie jamais avec le sillage des actions qu'elle a inspirées, se définit comme une attente, une appétence en face de l'avenir.

La vertu, au sens fort et viril du mot, est l'attitude de l'homme qui ne veut pas être comblé, qui ne s'arrête pas en route et qui, d'ailleurs, n'attend pas de la route elle-même et de ses événements la réponse au



mystère de sa vie. Les événements ne sont jamais que symboles et que masques. À trop se fier à leurs certitudes établies, on risque de lâcher la proie pour l'ombre. Tout équilibre tend à se stabiliser, à nous fixer dans une pose dont la justification intrinsèque cesse de s'affirmer. « Il y a une parenté intime entre la satisfaction et la mort, note M. Gabriel Marcel. Dans quelque domaine que ce soit, mais peut-être surtout dans le domaine spirituel, un être satisfait, un être qui déclare lui-même qu'il a tout ce qu'il lui faut est déjà en voie de décomposition. C'est bien souvent de la satisfaction que naît le *taedium vitae*, ce dégoût secret que chacun de nous a pu éprouver à certaines heures et qui est une des formes de corruption spirituelles les plus subtiles qui soient. <sup>73</sup> »

La vertu suppose donc le dépassement résolu de toute situation acquise, une attitude entreprenante, l'exigence toujours d'aller [133] plus avant dans le sens de l'accomplissement personnel. Pour elle, il ne s'agit pas d'obtenir une récompense, un bien quel qu'il soit. Il ne s'agit pas de conquérir le monde, mais de se gagner soi-même, de pousser plus loin vers cet horizon de la conscience plénière de soi où toutes les valeurs essentielles de l'homme se trouveraient ensemble exprimées et résolues. Le moi de situation coïnciderait alors avec le moi total, dans une réussite souveraine. Cette plénitude nous est parfois donnée, en des moments où notre vie se concentre en quelque sorte sur elle-même. Joie de l'être, comme libéré des circonstances, dégagé de toutes les entraves. Il domine son passé, son présent et son avenir. Il jouit d'une sorte de sentiment prophétique de sa propre nature. Le paysage reflète directement ses valeurs maîtresses. Par delà les souffrances subies, une sorte de réconciliation dernière se trouve acquise, aux limites de la condition humaine ; nous vivons alors une expérience d'ordre eschatologique <sup>74</sup>.

Mais ces moments de totale réussite sont rares. Ils viennent couronner une existence qui, d'ordinaire, ne se maintient pas si haut. Ils donnent pourtant une idée de ce que pourrait être, dans la vie personnelle, le souverain bien. Les morales traditionnelles définissaient

<sup>73</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, Aubier, 1935, p. 317. Cf. ce mot de Newman : *to be at ease is to be unsafe* : « être à son aise, c'est n'être plus en sécurité ». (Cité dans Bremond, *Prière et Poésie*, Grasset, 1926, p. 134.)

<sup>74</sup> On trouvera des exemples d'expériences de cet ordre dans [La Découverte de Soi](#), p. 393 sqq.

le souverain bien comme l'union du bonheur et de la vertu, du mérite et de sa récompense. D'où des spéculations, plus ou moins complexes, pour ramener l'un des deux termes à l'autre, le bonheur étant en soi une forme de vertu, ou la vertu devant être à elle-même sa propre récompense. Kant, constatant que l'homme vertueux n'est pas toujours payé de sa peine, recourt à l'immortalité de l'âme pour rétablir l'équilibre, grâce à l'intervention, après la mort, d'un Dieu rémunérateur et vengeur.

La question prend un sens nouveau si l'horizon de la conscience morale, visé par chaque obligation particulière, consiste en un accomplissement des valeurs dont chaque homme porte en lui la vocation. La vertu correspond alors à la fidélité à l'exigence des valeurs et cette fidélité, une fois qu'elle s'accomplit, se trouve messagère de joie. Le souverain bien ne peut, dès lors, être l'objet d'une définition objective. Il varie d'un homme à l'autre, dans la mesure où aucune vie personnelle n'absorbe en soi toutes les valeurs, mais où chacune a pour essence une certaine composition propre, une certaine perspective de l'ensemble des valeurs, constituant ainsi une localisation de la conscience individuelle. Notre [134] vie, dans sa singularité, ne saurait être la mesure du vrai total.

Ainsi, pour chaque existence, le vrai moral prend un sens différent. Et cette signification concrète du meilleur selon la vocation propre de chacun définit pour lui le souverain bien. Max Scheler a bien montré que le contenu de valeur qui constitue l'essence de chaque personnalité ne permet pas de parler d'un bien en soi absolu, mais seulement d'un « bien en soi pour moi », qui fonde seul les aspirations de ma conscience morale. C'est-à-dire que le « bien en soi » possède pour chaque vie personnelle un contenu matériel différent. « La doctrine selon laquelle il y a un bien en soi authentique non seulement permet, mais encore exige qu'il y ait aussi un bien en soi pour chaque personne en particulier. Celui, au contraire, qui ne veut pas reconnaître un bien en soi, et qui veut, comme Kant, fonder l'idée du Bien sur l'universalité et la nécessité d'une volonté, celui-là ne peut précisément pas admettre aussi un bien pour moi en tant que personne individuelle. <sup>75</sup> »

<sup>75</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 510.

Ainsi la loi morale concrète ne saurait être identifiée à une loi civile ou politique, devant laquelle tous les hommes sont égaux. « Chaque homme, dit encore Scheler, dans la mesure même où il est une pure personne, est un être individuel, et donc différent de tout autre ; de même sa valeur est une valeur individuelle et unique [...]. C'est pourquoi, en dehors des biens objectifs et généraux (et des consignes morales qui en procèdent), il y a, d'autre part, pour toute personne (individuelle ou collective) un bien individuel, mais non moins objectif et intelligible dans son principe, que nous saisissons par la « conscience » au sens le plus significatif du terme.<sup>76</sup> » Les valeurs constitutives de la vie personnelle permettent donc de définir une sorte de principe d'individuation. Elles donnent à chaque existence son sens de recherche d'un certain 'accomplissement. Dans le souverain bien personnel, toutes les aspirations de l'être se trouveraient ensemble résolues. Justice serait rendue à notre nature dans son intégralité. L'anarchie initiale des instincts et des besoins se trouverait alors dépassée par la promotion spirituelle des valeurs sous l'inspiration desquelles se réaliserait l'unité dernière de la vie personnelle. Quand les hommes parlent de leur *idéal*, ils désignent par là cette limite concrète d'une existence qui aurait complètement obéi à l'aspiration des valeurs qu'elle porte en elle.

[135]

Ce principe d'individuation, moteur de chaque expérience, intervient sans cesse, d'une manière implicite pour orienter notre conduite. Comme le dit encore Max Scheler :

Toute âme est dominée, à chaque moment de son existence et sans interruption, par une tendance personnelle foncière de l'amour et de la haine, par telle préférence ou telle post-férence des valeurs : c'est ce qu'on pourrait appeler le caractère moral fondamental. Tout est ontologiquement déterminé par lui dans la personne, aussi bien ce que l'âme est capable de vouloir que ce qu'elle est capable de connaître, le champ de sa connaissance aussi bien que celui de son activité, en un mot le monde entier de ses possibilités<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 529.

<sup>77</sup> Scheler, *Le Saint, le Génie, le Héros*, trad. Marmy, Egloff, Fribourg, 1944, pp. 46-47.

Notre être dans le monde, et la conscience plus ou moins étendue que nous en prenons à chaque instant, selon la situation dans laquelle nous sommes engagés, doit donc être considéré en fonction de la perspective de réalisation dans laquelle il s'inscrit.

Seulement, l'accomplissement de l'être personnel ne va pas de soi. Le souverain bien comme idéal, comme horizon de l'existence, demeure presque toujours un dernier mot secret, entrevu, pressenti parfois, mais d'ordinaire dérobé à nos prises. L'épaisseur du monde, le hasard des événements font obstacle à la libre expression de ce que nous sommes. La bonne volonté, la vertu peuvent échouer devant la difficulté, la personne alors se reniant elle-même, et se faisant complice de sa dégradation. Ou bien, l'erreur intervient. La vie personnelle prend le change. Elle s'engage, de bonne foi, dans un chemin qui n'est pas le sien. Peut-être reconnaîtra-t-elle un jour le malentendu ; mais, même s'il n'a été que provisoire, il risque d'entraîner des suites pénibles, le ressentiment d'une mauvaise conscience ; et, au surplus, il peut être définitif, consacrer une totale aberration, l'évanouissement de la conscience profonde chez le raté, ou chez l'homme satisfait de soi, qui a radicalement oublié sa vocation.

L'expérience morale se distingue donc d'une simple et patiente élucidation de soi. La réalité humaine s'affirme pour elle-même et pour autrui, jour après jour, dans la lutte et dans le drame. Elle connaît le succès, mais aussi bien l'échec, et nul ne peut dire qu'une vie d'homme, avant qu'elle se soit achevée, constitue une définitive réussite. L'être de l'homme se trouve en proie au temps, dimension selon laquelle se poursuit l'expérience des valeurs. Autrement dit, le renouvellement des circonstances, les vicissitudes [136] de l'événement rendent sans fin nécessaire la réaffirmation des exigences personnelles. Elle risque toujours d'être démentie si la conscience relâche sa vigilance. Le temps peut remporter ce qu'il a apporté. Nous ne nous construisons pas en dehors de lui ; nous ne pouvons pas nous constituer un trésor plus ou moins inexpugnable dans les marges de l'existence. L'évasion n'est jamais qu'un mauvais alibi.

La personnalité se fait et se défait comme se font et se défont les nations et les empires. L'histoire personnelle est la preuve et l'épreuve des valeurs. Celles-ci ne se révèlent vraiment à nous que dans le développement de l'action concrète. La création de soi équivaut bien à l'œuvre difficile de l'artiste qui doit élaborer une matière plus ou moins

impénétrable et rebelle. De fait, nous n'avons pas à prendre parti pour le Devoir, pour la Valeur ou pour l'Idéal en soi, mais à résoudre des difficultés concrètes qui se posent chaque fois en termes précis. L'affirmation totalitaire de soi demeure à l'arrière-plan. Au premier plan, il y a seulement la nécessité de prendre telle ou telle attitude, de faire tel ou tel geste, chaque fois dans une certaine et unique constellation de circonstances.

Les morales traditionnelles, qui procèdent à partir de la supposition d'un Devoir impératif et abstrait, doivent, au contact de l'expérience, le fractionner en devoirs particuliers à chaque situation : devoirs envers soi-même, envers autrui, envers le pays, envers l'humanité, devoirs du père de famille, de la mère ou de l'enfant, de l'officier ou de l'ouvrier. Pour rejoindre la vie concrète, il faut instituer toute une casuistique, et résoudre des *conflits de devoirs*, car une conduite vécue se trouve toujours à l'intersection de plusieurs impératifs rationnels. Ainsi, dans une perspective intellectualiste, l'expérience est conçue comme une approximation de la norme, et donc toujours viciée dans son principe, puisqu'elle fait obstacle à la pure affirmation des principes. Une morale concrète, au contraire, procédera en sens inverse : elle considérera l'obligation comme une approximation de l'expérience, comme le sens de la conduite, la limite vers laquelle elle tend en vertu de son orientation immanente. Pour le rationalisme, c'est la norme qui est vraie d'abord, et c'est d'elle qu'on part. Pour nous au contraire, c'est l'expérience qui est le donné essentiel, et qui tend à s'organiser, spontanément, puis avec l'aide de la réflexion, à la recherche d'une certaine intelligibilité intrinsèque de l'action. Il ne s'agit pas d'affirmer une [137] vérité abstraite et donnée une fois pour toutes, mais d'assurer dans le développement de l'existence un certain ordre de mouvement, une structure opérante selon laquelle se compose l'affirmation de l'être dans le monde.

L'expression « conflit de devoirs » est donc inexacte. Il faudrait plutôt parler de conflit de valeurs. Toutes les aspirations, candidates en nous à l'expression, ne peuvent être ensemble satisfaites. Ce n'est pas dans le ciel des idées que la question se pose, et qu'elle se résout. L'expérience morale représente la forme active de la conscience de soi. Elle se présente toujours comme une question de nous à nous-même, comme un conflit où le terme extérieur ne sert que d'occasion, de symbole à une prise de conscience. Encore la conscience ne signifie-t-

elle pas ici un simple redoublement, une traduction d'un donné intime antérieur. Elle consacre une incarnation de l'être, c'est-à-dire une création par laquelle nous nous faisons ce que nous sommes appelés à être. Je ne connais ma vérité qu'après avoir agi, ou qu'en agissant sous son inspiration.

Le conflit de valeurs jalonne le décalage nécessaire de la multiplicité des instincts, des exigences biologiques, à l'unité humaine. Émergence de la vie personnelle, en réaction contre la dispersion de la durée. L'histoire de la personne opère une sorte de regroupement des décisions prises, chacune d'elles affirmant au-delà d'elle-même et anticipant dans le sens de cette plénitude que désigne le souverain bien personnel. L'interprétation ici doit dégager et dénoncer, à travers le moi de situation, chaque fois, ce moi global dont nous avons vu qu'il définit l'horizon de la personne. Dès lors, la ligne d'une vie apparaît rarement continue. Presque toujours c'est une ligne brisée, avec des avances et des retours, qui mesurent notre fidélité et notre infidélité à nous-même.

L'expression de l'homme se réalise dans l'histoire. Mais le développement d'une histoire humaine nous renvoie à un être essentiel de la personne, qui fonde l'histoire sans jamais s'absorber en elle tout à fait. Nos actes ne se suffisent pas, ni la totalité de nos actes. Ils se réfèrent à une autre totalité, implicite celle-là, de chaque réalité humaine. Cette essence anhistorique, mais dont l'histoire constitue la seule voie d'approche possible, est la *destinée* propre de chaque individu concret. La notion de destinée, qui qualifie l'accomplissement historique des valeurs personnelles, regroupe les lignes de force de chaque expérience en une sorte [138] de ligne de vie dont les inflexions jalonnent la carrière de chaque vivant humain. La destinée a pour horizon le souverain bien personnel. Elle mesure par rapport à lui ses succès et ses échecs. Le sens de notre destinée se fait sentir en nous comme le mouvement même qui nous porte à nous accomplir dans notre plénitude. De là l'expérience de l'obligation concrète, la joie du dévouement et du sacrifice, la honte aussi des reniements, les remords et les regrets pour les échecs. Cette mensuration immanente de notre être dans le monde est le guide ultime de l'existence morale. Nous possédons là un sens prophétique de notre être, valable aussi bien du présent que du passé et de l'avenir. L'idée de destinée permet à la conscience personnelle comme fonction historique de se transcender elle-même. La conscience morale correspond aux vicissitudes de ce

sens de notre destinée. Chaque engagement local et temporel est ainsi situé, mis en place, non par rapport à un dégagement abstrait de l'esprit pur comme norme donnée une fois pour toutes, mais dans le contexte de notre expérience intégrale, telle qu'elle nous est proposée et imposée à chaque moment de sa maturation, de son développement. La destinée ne se donne pas à nous comme un point de vue tout formel sur l'existence, ni comme une sommation d'événements, — mais bien comme le sens chaque fois actuel de notre accomplissement propre.

### *La conscience et le monde.*

[Retour à la table des matières](#)

Il apparaît impossible, dans ces conditions, de soutenir que la conscience humaine représente une fonction seulement passive, qu'elle révèle un être extérieur à elle : voix de Dieu ou de la Raison, exigence sociale. Elle affirme au contraire sans cesse son caractère créateur, constructif. L'obligation vécue n'a pas pour fin de mettre l'individu au pas, de l'aligner sur un donné, la vérité s'imposant alors comme une structure objective du réel dont il faudrait accepter bon gré mal gré la discipline. Il n'y a pas de vérité donnée, mais une vérité cherchée et créée. Comme le disait déjà le jeune Kierkegaard, contre Hegel, et, par avance, contre Marx : « Il y a quelque chose dans la personnalité qui, au moins pour le moment, est incommensurable pour la réalité. <sup>78</sup> »

[139]

Cet élément incommensurable de la vie personnelle est la justification première de tous nos efforts d'expression, cela même que l'homme apporte avec lui lorsqu'il s'incarne. Le hégélien ou le marxiste recrée, dans sa situation propre, cette affirmation de Hegel ou de Marx en fonction de laquelle il constitue sa vie. Non pas création d'idée ou en idée, mais création d'expérience, incarnation qui donne un sens à l'événement. Toute conscience du monde impose un sens au monde. Le paysage objectivé de la carte n'est qu'un abstrait de l'expérience, et d'ailleurs il figure lui-même une recreation sociale et scientifique de la réalité géographique. Chacune de nos perceptions évoque un univers,

<sup>78</sup> Kierkegaard, *Dissertation sur l'Ironie* ; cité dans Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Aubier, 1938, p. 106-107.

même si l'inspiration de cet univers demeure implicite. Chez le primitif, chez l'enfant, le *mythe*, comme spontanéité vécue, exprime d'emblée cette mise en forme du monde par la conscience. Le mythe, selon le mot de M. Leenhardt, est en effet « le mode d'appréhension d'une réalité ». Et l'ethnologue ajoute : « Le mythe est senti et vécu, avant d'être intelligé et formulé. Il est la parole, la figure, le geste, qui circonscrit l'événement au cœur de l'homme, émotif comme un enfant, avant que d'être récit fixé. <sup>79</sup> »

Cette définition du mythe comme cosmologie vécue est commune à l'homme civilisé adulte et au primitif ou à l'enfant. Le mythe développe les valeurs comme être dans le monde. Il les fait passer de la simple intériorité biologique au domaine de l'expression sous toutes ses formes, de la perception à la pensée. Il révèle en ce sens une orientation essentielle, une structure de la vie personnelle, projetée ainsi, pour employer le langage de Monakow et Mourgue, de la sphère des instincts à la sphère de l'orientation et de la causalité. Mais il apparaît du même coup que la conscience ne se trouve pas refermée sur elle-même, dans une autonomie qui la vouerait à la solitude, sinon au solipsisme. La conscience individuelle se saisit toujours en participation. Elle ne se connaît que située parmi les autres, engagée dans le monde. Elle ne se suffit pas. Elle vise des horizons qui témoignent autour d'elle d'une plus vaste, et plénière, réalité. Pour s'explicitier, elle a besoin du panorama du monde, que nous livre notre système sensori-moteur. Mais, par ses origines même, elle dépasse la pure individualité organique, dans la mesure où les instincts appellent un complément extérieur. L'instinct d'alimentation ou l'instinct sexuel inscrivent aux racines de l'affirmation [140] personnelle la nécessaire référence à l'autre, à la chose et à l'homme.

Toute existence est donc solidaire. Il n'y a de solitude que pour une réflexion qui transforme après coup l'univers en un spectacle. La conscience concrète en situation s'efforce de regrouper la totalité du vécu, de donner un sens à cet univers dont elle est une part, mais une part seulement. Une vie personnelle correspond en fait à l'affirmation développée du moi total, horizon de chaque conscience immédiate. Chacune de nos conduites, dans son incarnation particulière, tend à

<sup>79</sup> Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La Personne et le Mythe dans le monde mélanésien*, N.R.F., 1947, pp. 248-249.



réaliser une certaine structure du monde. Le chemin vers la création de soi nous oblige à faire le tour du monde.

Ce n'est donc pas par hasard, — ou pour céder à l'appel d'une magnifique image, — que Kant met en parallèle le sens de la loi morale, dans le cœur de l'homme, avec l'ordre qui règne dans le ciel étoilé. Le rapprochement se trouve déjà dans le vieux livre des Psaumes. Et le primitif ou l'enfant manifestent souvent leur croyance spontanée en une régulation morale des événements dans l'univers. Nous pouvons d'ailleurs retrouver en nous, sous le masque de superstitions plus ou moins avouées, cette idée que l'action mauvaise déséquilibre l'univers et doit entraîner, en contrepartie, une réaction dont nous aurons à souffrir <sup>80</sup>. Une conduite ne peut jamais être jugée au détail. D'emblée, et sans aucun calcul, nous la mettons en place dans un ensemble beaucoup plus vaste qui, de proche en proche, constitue un univers. Par ses tenants et ses aboutissants, chacun des moments de notre existence se réinsère dans un tout qui l'implique. Si notre activité dans son ensemble suppose une certaine idée de l'homme comme composition de toutes les valeurs maîtresses, elle se réfère également à une idée de l'univers, régulation dernière et cosmologique de chaque être dans le monde.

Cette double finalité du moi et du monde permet ainsi d'entrevoir une solidarité originaire de l'anthropologie et de la cosmologie comme cadre pour l'expression de chaque individu donné. Le sujet de l'intellectualisme, pure fonction de jugement, doit donc céder la place à la personne dont les engagements viennent s'inscrire dans une totalité, jamais réalisée sous les espèces d'un inventaire une fois achevé, mais toujours visée par chaque démarche particulière. L'exercice de l'homme revêt un caractère [141] cosmologique. Et c'est cette cosmologie implicite qui justifie l'expérience du devoir, de l'obligation, celle aussi de la conscience morale. Ces exigences formulées en impératifs précis, en impressions de bonne ou de mauvaise conscience, manifestent la réaction, l'autorité de l'intention d'ensemble sur les réalisations de détail. Sans cesse nous prenons sur le fait cette fonction cosmologique implicite de toute activité et de toute représentation. Comme le dit Jaspers :

<sup>80</sup> Sur la signification cosmique de la conscience morale, cf. notre *Expérience humaine du Sacrifice*, P.U.F., 1948, p. 88 et sq.

Nous faisons cette expérience dans les conséquences de notre action et de notre pensée, dans le conflit avec la réalité qui, dans son devenir de fait, se révèle presque toujours autre que nous ne l'avions supposée ; dans la rencontre spirituelle avec des personnalités que nous approchons, et dont nous nous trouvons à nouveau écartés ou avec lesquelles nos rapports se figent. Tout cela, non pas par une pensée toute froide et contemplative, mais par une pensée vécue, par une vue de la réalité selon des perspectives une fois reconnues comme nôtres, et dans lesquelles nous maintenons notre présence vivante. Nous constatons en nous-même, dans notre rapport avec les hommes et avec le monde, des contradictions, parce que notre être inconscient et premier, nos désirs, nos tendances ne coïncident pas avec notre volonté consciente. Notre expérience cosmologique (*weltanschauliche*) est en mouvement incessant, aussi longtemps que nous sommes encore capables de faire des expériences <sup>81</sup>.

Ainsi c'est bien d'ensemble que nous assumons l'univers. La conscience la plus localisée a toujours une signification cosmique. Il ne suffit pourtant pas de dire que l'œuvre de l'homme consiste à créer le monde. La spontanéité de la vie personnelle développe les valeurs dont l'exigence primitive la constitue dès l'origine. La conscience claire s'efforce de créer un monde à son image, en tenant compte des structures données par avance, après les avoir reconnues. Et cette nature première de mon être me définit en situation dans un monde d'hommes et de choses. Pour me créer moi-même, pour me faire ce que je suis, encore faut-il que j'accepte, comme entrée de jeu, les conditions propres de mon existence. Il n'y a pas de spontanéité absolue, de liberté discrétionnaire, mais une liberté limitée par la nécessaire prise de conscience d'une vocation en dehors de laquelle il ne saurait y avoir pour moi d'accomplissement, c'est-à-dire de salut spirituel.

Il me faut donc consentir premièrement à moi-même. Avant [142] de me créer, je dois me découvrir tel que je suis, avec les exigences propres et les possibilités de ma nature, avec les solidarités qu'elle implique, cette insertion fondamentale dans un univers spatio-temporel et dans un univers humain. Le monde constitue toujours pour moi un tout qui me dépasse. Non pas seulement un horizon idéal, mais un lieu de participations, une source de jouissances et de peines. Ma conscience

<sup>81</sup> Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, 2<sup>e</sup> éd., 1922, p. 7.

n'est pas pour moi le dernier recours. Elle s'inscrit dans une conscience plus haute et mal connue. L'univers moral forme un tout que je ne peux prétendre régir. Et ce tout m'impose une obéissance, dont je ne peux que reconnaître la légitimité. Ma vie personnelle reconnaît implicitement une autorité concrète, qui transcende ses propres limites. Sans doute, les religions et les philosophies s'efforcent de déterminer cette transcendance, de lui donner un sens et un nom. La morale se contente de reconnaître son existence, admise en fait par chaque sujet concret. La paix de la conscience, l'équilibre personnel suppose un accord au sein d'une réalité qui assume et garantit les valeurs dans leur affirmation trop étroitement individuelle.

L'expérience morale, par la conscience prise de la réinsertion nécessaire de la destinée individuelle dans un ensemble spirituel qui la dépasse, est donc ensemble consentement et création, obéissance et liberté. Cette dualité de caractères en dépit de son apparente contradiction, définit le sens de la valeur telle qu'elle s'affirme dans une vie personnelle, non pas pour s'absorber en elle et la fermer au monde, mais au contraire pour l'ouvrir sur le tout de la réalité, pour l'orienter vers ce qui, dans l'environnement proche ou lointain, lui est apparenté. La conscience assume le monde, mais elle se sent en quelque sorte assumée par lui. En étendant indéfiniment l'horizon de son affirmation, elle bénéficie d'une communion qui la justifie, qui accroît son être.

La forme la plus riche du souverain bien personnel se trouve dans cet effort pour consentir d'ensemble à la totalité de l'être, pour aller le plus loin possible dans le sens de la réalisation des valeurs. De là le prix infini de la conscience personnelle, qui représente chaque fois une forme singulière d'universalité concrète. Selon la belle parole du poète romantique allemand Arnim, « chaque homme recommence l'histoire du monde, chaque homme la finit »<sup>82</sup>. Le progrès de chaque conscience consiste à retrouver en quelque sorte la destinée du monde dans une destinée individuelle, [143] par un lent mouvement de coïncidence sympathique.

Nietzsche déjà donnait ce conseil à son disciple :

<sup>82</sup> Achim von Arnim, *Die Majoratsherren*.

Fais un voyage rétrospectif, cheminant dans les vestiges où l'humanité a marqué sa longue marche douloureuse à travers le désert du passé : c'est ainsi que tu apprendras le plus sûrement dans quelle direction toute l'humanité future n'a plus la possibilité ni le droit d'aller. Et cependant que tu cherches de toutes tes forces à découvrir par avance comment le nœud de l'avenir est encore serré, ta propre vie prend la valeur d'un instrument et d'un moyen de connaissance ; Il dépend de toi que tous les traits de ta vie : tes essais, tes erreurs, tes fautes, tes illusions, tes souffrances, ton amour et ton espoir entrent sans exception dans ton dessein. Ce dessein est de devenir toi-même une chaîne nécessaire d'anneaux de la civilisation et de conclure de cette nécessité à la nécessité dans la marche de la civilisation universelle. Quand ton regard aura pris assez de force pour voir le fond dans la fontaine sombre de ton être et de tes connaissances, peut-être aussi, dans ce miroir, les constellations lointaines des civilisations de l'avenir te deviendront visibles <sup>83</sup>.

Cette belle page met bien en lumière l'étroite relation qui unit la conscience personnelle et la conscience universelle, exprimée dans l'histoire de la civilisation. Au surplus, il ne s'agit pas là simplement d'une connaissance, d'un savoir sur le monde. Nous sommes au monde, non pas comme le témoin en face d'un objet extérieur à lui, — mais beaucoup plus intimement. Notre vie personnelle doit assumer les conditions données, les prendre à son compte afin de retrouver, par delà cette influence, son équilibre propre.

Dans un curieux passage des *Mémoires d'Outre-Tombe*, Chateaubriand, évoquant les débuts de la Révolution, fait bien voir en quel sens elle constituait pour chaque homme d'alors une sorte de crise objective de conscience, qui devait nécessairement s'intérioriser, et donc comporter des conséquences plus ou moins profondes dans l'économie de chaque existence individuelle.

Les moments de crise, note Chateaubriand, produisent un redoublement de vie chez les hommes. Dans une société qui se dissout et se recompose, la lutte des deux génies, le choc du passé et de l'avenir, le mélange des mœurs anciennes et des mœurs nouvelles, forment une combinaison transitoire qui ne laisse pas un moment d'ennui. Les passions et les caractères en liberté se montrent avec une énergie qu'ils n'ont point dans la vie bien réglée. L'infraction des lois, l'affranchissement [144] des devoirs, des usages et des

<sup>83</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, 1<sup>re</sup> partie, t. II, trad. A. M. Desrousseaux, Mercure de France, § 292, pp. 73-74.

bienséances, les périls mêmes ajoutent de l'intérêt à ce désordre. Le genre humain en vacances se promène dans la rue, débarrassé de ses pédagogues, rentré pour un moment dans l'état de nature <sup>84</sup>.

Ce texte fait bien sentir l'existence d'une direction de la conscience par le monde. Il n'y a point d'autonomie de l'esprit au sens d'une inaccessibilité aux circonstances. Un monde cassé, incohérent et disloqué oblige la conscience individuelle à réagir autrement que l'univers bien réglé du temps de la paix sociale. Elle doit compenser chaque fois l'entraînement des circonstances, afin que, par une sorte de mimétisme ou d'inertie, le paysage intérieur ne redouble pas simplement le paysage extérieur.

Il y a ainsi une conscience de la prospérité et une de la détresse, une pour les temps faciles et pour la paix, une autre pour les temps difficiles de la guerre, de la crise, de l'anarchie. D'un temps à l'autre, la vie morale change de sens et de structure, en dépit des efforts des moralistes eux-mêmes pour affirmer la pérennité, l'éternité des doctrines. La bonne ou la mauvaise conscience se trouvent inscrites dans l'état social du moment. Et sans doute chaque individu peut avoir, dans ce contexte, des raisons propres de bonne ou mauvaise conscience en dehors de ce qui lui est imposé, mais il doit d'abord prendre sa part des données historiques. Son équilibre participe de l'équilibre ou du déséquilibre général, soit pour l'accepter, soit pour le mettre en question, soit pour en triompher et établir, non sans peine et peut-être au prix de sa vie, un ordre à soi, surimposé à l'ordre établi. Ici encore, consentement et création apparaissent solidaires.

La signification cosmique de la conscience ne se limite d'ailleurs pas aux conditions historiques. On peut dire qu'elle est aussi bien liée au mouvement même de la géographie et de la cosmographie. Il y a, dans l'histoire de la pensée humaine, un progrès de la conscience parallèle à la découverte de la terre. Chaque nouveau continent, chaque peuplade rencontrée, comme une expansion de la pensée, une nouvelle possibilité offerte, dont se saisiront un Montaigne, un Voltaire ou un Diderot. Davantage, la cosmographie élargit encore le champ de la conscience. Les espaces célestes en leur infinité angoissent Pascal, mais

<sup>84</sup> Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, édition Biré-Moreau, Garnier, 1947, t. I, p. 229.

réconfortent Kant. D'ailleurs Kant lui-même et Scheler formulent des vérités rationnelles qu'ils estiment valables même pour des [145] êtres vivant sur des mondes inconnus, non point hommes, mais doués de pensée.

On peut ainsi définir une sorte de progrès de la conscience, au sein d'une vie personnelle particulière, par le rassemblement en elle de toute la réalité cosmique et de toute l'humanité. Expansion de soi dans un effort vers la plénitude, animé par la vertu de générosité. En fait, dans des conditions plus modestes, moins intellectualisées, on peut dire que toute vie personnelle opère une centralisation, un rassemblement personnel : univers de la famille et de la profession, des connaissances et des loisirs s'organisant toujours en fonction d'un équilibre nécessaire. La nécessité de créer cet équilibre et d'assumer cet univers s'impose à chaque homme. Elle définit pour lui une forme concrète du devoir. L'échec intervient sous les espèces de la dislocation, du dédoublement, de la contradiction entre les divers aspects de la vie.

En ce qui concerne la situation de l'homme d'aujourd'hui, nous avons marqué, dans notre *Introduction* combien la tâche lui est difficile. Le mouvement d'universalisation, dans le monde moderne, se heurte à des difficultés sans cesse croissantes. Le spectacle de l'état présent de la civilisation s'inscrit dans chaque vie personnelle sous les espèces d'une crise de conscience, qu'il appartient à chacun de résoudre pour sa part, car elle est le fondement d'une existence morale au temps où nous sommes. Il faut que l'individu trouve en soi le moyen de rééquilibrer un monde déséquilibré et angoissé, qu'il lui restitue cette cohésion dont il est si manifestement dépourvu. Nous devons assumer notre temps déchiré et triomphant, dans ses incertitudes dernières. Jamais la destinée individuelle n'a été aussi directement obligée de prendre en charge la destinée de l'univers. La conscience se trouve sans cesse appelée à résoudre les conflits inscrits dans la structure des choses et les oppositions des pensées. La condition humaine, en prise directe sur la réalité humaine totale, participe au désordre ambiant, qu'elle doit, afin de subsister, convertir en ordre. Les mirages totalitaires imposent aux esprits fatigués et découragés une solution toute faite, mais par laquelle ils doivent aliéner leur liberté intérieure. Celui qui ne veut pas renoncer à sa dignité d'homme doit opérer pour son propre compte la conciliation des apparences inconciliables. Il doit s'efforcer de réaliser, par un approfondissement de la pensée et de l'action, le passage du

chaos au cosmos qui définit en fin de compte la tâche essentielle de l'homme.

[146]

### *Le sens de l'action*

[Retour à la table des matières](#)

On voit maintenant dans quelle perspective d'ensemble interviennent les mouvements divers de la conscience. L'indication même la plus humble se réfère à une totalité concrète, d'ordinaire implicite, sous-entendue, selon laquelle nous tendons à constituer notre activité. Les exigences de la conscience affirment le dépassement toujours nécessaire de chaque détail de l'expérience, la nécessité de l'intégrer à ce tout de l'être dans le monde, qui justifie en fin de compte l'homme concret. Chaque conduite particulière suppose cette réalité d'ensemble de la destinée comme loi de toutes les situations qui font le développement historique d'une vie. Il y a une vérité personnelle, irréductible aux déductions intellectualistes, qui consiste dans la recherche d'un certain accomplissement, non pas atteint et une fois donné, mais toujours recherché, visé par l'effort conscient ou non, d'une existence en quête de son lieu et de sa plénitude sur la terre des hommes. Selon les belles paroles de Saint Exupéry :

La vérité, ce n'est point ce qui se démontre. Si dans ce terrain, et non dans un autre, les orangers développent de solides racines et se chargent de fruits, ce terrain-là, c'est la vérité des orangers. Si cette religion, si cette culture, si cette échelle des valeurs, si cette forme d'activité et non telles autres, favorisent dans l'homme cette plénitude, délivrent en lui un grand seigneur qui s'ignorait, c'est que cette échelle des valeurs, cette culture, cette forme d'activité sont la vérité de l'homme. La logique ? Qu'elle se débrouille pour rendre compte de la vie <sup>85</sup>.

Il y a donc une régulation immanente de l'action, qui gravite autour de cet équilibre dans l'expression des valeurs en lequel consisterait la vérité personnelle. Toute action, même la moins apparemment

<sup>85</sup> Saint Exupéry, *Terre des Hommes*, N.R.F., 1939, p. 190.

significative, porte un témoignage sur l'homme dont elle explicite la destinée. Chaque conduite tend à rattraper un retard. Elle suppose un décalage de soi au monde ou de soi à soi. Elle intervient pour constituer un univers, pour l'attester d'une manière plus ou moins directe. Elle s'inscrit à la fois dans la réalité objective du monde matériel et spirituel commun à tous les hommes, et dans cette autre réalité, plus secrète, [147] du monde intelligible propre à chaque personne. L'action se définirait ainsi comme le lieu de rencontre entre deux univers, l'insertion de l'univers individuel dans l'univers commun. L'affirmation personnelle, la lutte pour la vie, dans l'effort de chacun pour se faire reconnaître et accepter par la réalité des choses, pour donner forme matérielle et viable à ses aspirations, pour incarner ses valeurs, les attestant ainsi à ses propres yeux en même temps qu'aux yeux des autres.

C'est donc par l'action que nous nous réalisons tel que nous sommes, que nous prenons forme et figure, par delà les inconsistances de la pensée. L'action seule fait la preuve de la valeur. Elle mesure notre capacité de consécration à telle ou telle idée en laquelle nous pensons avoir reconnu notre vérité. La réalité authentique de l'homme se rencontre « dans ce chemin de la pensée à l'acte, dans cette manifestation d'efficacité. Non d'ailleurs que l'action suive toujours la pensée. Elle peut aussi bien la précéder, l'élucider alors qu'elle demeurerait confuse, ou même la démasquer, quand elle restait implicite. L'action est le moment où se résout l'incertitude et où le vrai visage de l'homme apparaît.

Mais le sens de l'action ne peut être ressaisi littéralement. L'acte représente la façade de la personne sur le monde, une façade dont le seul aspect extérieur ne se suffit pas à soi-même. Le symbole ne peut être compris indépendamment de la réalité particulière qu'il symbolise. La valeur faciale, la signification apparente et commerciale d'une conduite peuvent égarer complètement le témoin extérieur, ignorant l'intention profonde qui l'anime. Un acte ne peut être isolé de sa référence fondamentale à une vie personnelle. « Il est de l'essence de l'acte, dit très justement M. Gabriel Marcel, de ne pas pouvoir être constaté ou appréhendé objectivement ; il n'est pas pensable sans une référence personnelle, la référence à un « c'est moi qui... ». Ceci revient à dire que l'acte ne se présente par son côté acte qu'à l'agent, ou à quiconque épouse idéalement, par sympathie, la perspective de l'agent.



Il faudra donc reconnaître que penser l'acte, ce n'est pas, ce ne peut être l'objectiver, puisqu'en l'objectivant je tends à le traiter comme non-acte. <sup>86</sup> »

Il y a donc un rapport étroit de l'acte à la personne. La personne ne peut être désolidarisée de son expression, ni l'expression de l'être qu'elle exprime. Aussi bien le rapport ne peut-il être compris [148] ici comme celui de deux termes qui demeureraient extérieurs l'un à l'autre. La personne ne se constitue pas comme un donné préalable, qui s'affirmerait ensuite dans l'action, celle-ci n'intervenant que pour transcrire telle quelle la réalité personnelle. Une intimité beaucoup plus étroite, une participation qui peut aller presque jusqu'à l'identité existe entre l'acte et la personne. Max Scheler a insisté sur le fait que la personne ne doit pas être comprise comme une substance dont les conduites seraient des attributs, ni comme un tout dont celles-ci seraient des fragments. « La personne, écrit Scheler, se trouve tout entière dans chacun de ses actes, et y vit, sans pourtant se réduire à leur somme ; c'est pourquoi il n'y a pas d'acte dont l'accomplissement ne modifie pas l'être de la personne. La valeur de chaque acte augmente ou diminue la valeur de la personne, l'élève ou l'abaisse, la détermine positivement ou négativement pour l'avenir. Tout acte d'une valeur morale positive accroît le pouvoir de réaliser des actes du même ordre... <sup>87</sup> »

L'acte paraît ainsi solidaire de la personne. Il ne constitue pas pour elle un simple mode de présentation, mais bien un mode d'être. L'erreur de beaucoup de théoriciens de la sincérité est d'imaginer que la réalité de la vie personnelle corresponde à un en soi que le langage ou l'action traduirait tel qu'il est. En fait il n'y a pas d'existence distincte de l'expression. De là le sens très fort de l'incarnation dans la conduite. L'incarnation représente en fait pour l'homme un commencement d'exister. La présence au monde réalisée dans l'activité constitue pour la vie personnelle une sorte d'acte de naissance, et tout le développement du comportement tend à obtenir un équilibre plus satisfaisant où la personne ait conscience de mieux s'accomplir dans la

<sup>86</sup> Gabriel Marcel, *Remarques sur les Notions d'Acte et de Personne*, dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, Boivin, p. 154.

<sup>87</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 559.

plénitude. On peut vraiment parler, en ce sens, d'une création de soi, d'une recherche où la conduite, au jour le jour, tend à faire la preuve des exigences confuses et des virtualités latentes de la vie personnelle. La série des actions accomplies jalonne chaque destinée, et définit en remontant du passé au présent la ligne selon laquelle sera abordé le futur. L'univers de l'expérience acquise figure pour chaque homme une sorte d'examen de conscience développé, d'ailleurs jamais achevé aussi longtemps, que subsiste un désir de vivre encore. L'action une fois accomplie ne demeure pas comme un donné acquis à jamais. [149] Elle fonde une tradition, dans un sens ou dans l'autre. Elle attend de nous, au sein même de la mémoire, une réactivation, une réaffirmation qui en retrouve le sens et peut d'ailleurs toujours, après coup, le transformer.

C'est dans l'action que la personne se rencontre avec le monde et avec elle-même. En constituant son univers propre selon l'exigence de ses valeurs, elle découvre les linéaments de son être, les lignes de force de sa destinée. L'œuvre de poursuivre et d'accomplir le souverain bien personnel se situe ici, dans la solution des difficultés concrètes et des conflits en lesquels se formule d'une manière nette la nécessité de vivre. Aussi le devoir ne tire-t-il pas son sens de la conformité à une règle extérieure une fois donnée. La règle essentielle consiste dans la recherche de la fidélité à soi-même, à travers les vicissitudes de l'événement. Non point une fidélité morte, l'imitation d'un modèle donné tout fait, en nous ou en dehors de nous. Mais une fidélité vivante, toute tournée vers l'avenir, attachée à la réalisation d'une certaine forme de nous-même jamais atteinte, toujours présente à l'horizon de l'activité. « La vraie morale, disait Pascal, se moque de la morale. » La vraie morale ne se réduit pas à un système de règles qui immobiliseraient le temps humain. Elle s'offre à nous comme une sorte d'anticipation prophétique, l'appel de notre avenir — dans lequel il nous appartient de nous créer à notre propre ressemblance.

La perspective morale interviendrait donc comme un reclassement, une reconsidération de l'activité dans son ensemble. Il ne s'agit pas de juger notre activité, sans cesse, d'un point de vue idéal, — mais de la sublimer tout en la vivant. Chaque moment, chaque action, au lieu d'être abandonnés au temps de l'organisme ou au temps social, doivent prendre rang dans la perspective de notre accomplissement. L'homme moral est celui qui ne renonce pas, qui ne se renonce pas. Il fait effort, à tout instant, pour réagir contre la dispersion et l'anarchie des

engagements qui le sollicitent, pour se réunir soi-même au lieu de se partager. Par là, il transcende à chaque fois la matérialité de son acte. Sans cesse, la préoccupation d'affirmer plus purement la valeur l'incite à passer de l'ordre de la durée inorganisée à l'ordre de l'éternité personnelle, à l'ordre de l'expression totale, c'est-à-dire de la fidélité plénière. Par delà les déterminations extérieures du bien et du mal social, toujours relatives, il est, dans l'élaboration de soi, un souverain bien personnel, toujours visé par nous, [150] pressenti et supposé par les conduites concrètes, et par rapport auquel prennent leur sens la réussite ou l'échec d'une destinée. Mieux que les modèles extérieurs, et plus efficace, il est un modèle immanent à chaque vie personnelle, inscrit en elle comme une vocation dès les origines les plus humbles et neurobiologiques. Ce modèle agit sur nous comme une invitation sans cesse à poursuivre plus avant, à dépasser toutes les formes, toutes les positions acquises, afin de nous rapprocher toujours davantage d'une explicitation complète de nos aspirations.

Le vœu ne s'accomplira jamais tout à fait. L'aspiration nous entraîne vers une limite inaccessible. Mais les actions ne sont pas vaines qui jalonnent notre route à la poursuite de nous-même. Elles témoignent de notre dignité. Elles font, à nos propres yeux, la preuve de notre fidélité. Elles justifient notre tenace désir de toujours pousser plus loin dans le sens de cette plénitude eschatologique, dont nous connaissons déjà les prémices. La morale ne poursuit pas la recherche d'un absolu, qui serait une chimère de l'imagination. Elle est l'école d'une plénitude concrète, dont les gages dès à présent nous sont donnés. Sans doute, nous ne parviendrons pas jusqu'à la souveraine réussite. Mais notre espérance n'est pas vaine, puisque la poursuite de cette réussite oriente notre vie et seule lui donne un sens, impossible à trouver dans la seule référence à une autorité extérieure quelle qu'elle soit.

[151]

Première partie.

## Chapitre III

---

# LES STYLES DE L'EXISTENCE MORALE

*La notion de style de vie.*

[Retour à la table des matières](#)

Il résulte de tout ce qui précède que l'existence d'un homme ne se réduit pas à une simple collection d'actes isolés. Une destinée ne nous apparaît jamais comme le rassemblement, l'addition terminale de conduites successives. Chaque moment se trouve intégré à l'ensemble, et tire son sens de cette référence à l'ensemble. C'est la prééminence, la nécessité de l'ensemble qui, s'imposant à chaque détail, fait, nous l'avons vu, l'autorité, l'urgence du devoir. La poursuite d'un accomplissement personnel, sous les espèces du souverain bien, impose une allure générale à la totalité de notre présence au monde. La composition du moi, explicitation et mise en forme des valeurs personnelles, se réalise et se donne à nous dans une certaine composition du monde. Il y a, entre la personne et le monde, communauté de rythme. Comme le dit Max Scheler, le monde est la « réalité matérielle corrélatrice de la personne en général. De même que chaque acte relève d'une personne, ainsi chaque objet, par essence, relève aussi d'un monde [...]. Mais chaque monde n'est un monde concret qu'en tant que monde d'une personne [...]. Seule la personne

n'est jamais une partie, mais toujours l'être corrélatif d'un monde, — de ce monde dans lequel elle a l'expérience de sa propre vie » <sup>88</sup>.

[152]

Pour chaque vie personnelle, la vérité prend donc un sens particulier. Elle se donne comme une certaine alliance, une réciprocité de la pensée et du monde, une manière de ressentir et d'exprimer, de jouer l'existence dans le monde. Spontanément, l'affirmation de l'homme se définit et s'éprouve sous la figure d'une affirmation de l'univers. Dilthey, dans sa *Théorie des Conceptions du Monde*, a bien montré la genèse de cette connaissance première qui fonde toutes les autres. « C'est d'une prise de conscience portant sur la vie que naît notre expérience de celle-ci. Quand il se heurte au monde qui nous entoure et aux décrets du destin, ce faisceau d'instincts et de sentiments qui est en nous suscite des événements particuliers que la réflexion rassemble pour en tirer une connaissance particulière ou générale [...]. Nous voulons vaincre ce caractère passager des choses en édifiant un échafaudage solide qui leur conférera une existence durable [...]. La connaissance immédiate de la vie prend donc, chez chaque individu, des traits particuliers. <sup>89</sup> »

Dilthey essaie de préciser le sens de l'opération de connaissance.

Aux objets et aux personnes qui nous entourent, nous attribuons une valeur active, quand ils aident notre existence à gagner en hauteur ou en extension. Or, cette valeur, nous la déterminons d'après les possibilités que possèdent les objets de nous nuire ou de nous servir nous tâchons d'estimer ces possibilités et, pour ce travail d'estimation, recherchons une norme absolue [...]. Voici que notre conception du monde devient capable d'activité plastique : elle crée des images ; mieux encore, elle crée des personnes ; elle réforme le monde [...]. L'intention, l'effort, la tendance constituent l'origine de ces attitudes permanentes de l'esprit, où se lit le désir de parvenir à une fin, de réaliser une certaine représentation ; c'est, sur eux que se fondent et les relations de fins à moyens, et le choix entre les fins diverses et la discussion des moyens, et enfin l'intégration de toutes ces fins à un ordre supérieur de la vie pratique, à un plan d'ensemble selon lequel nous voulons organiser notre vie, à un bien suprême, norme souveraine de

<sup>88</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, éd. citée, p. 408.

<sup>89</sup> Wilhelm Dilthey, *Théorie des Conceptions du Monde*, trad. Sauzin, P.U.F., 1946, p. 99.

notre action, à un idéal selon lequel nous voudrions modeler et notre vie personnelle et aussi la société <sup>90</sup>.

Les exigences primitives des valeurs apparaissent ici sous leur forme différenciée. On est passé de l'instinct diffus à la vie spirituelle, par les promotions, les sublimations auxquelles ont donné lieu les événements décisifs de l'histoire personnelle. La personne a pris conscience de sa vérité, une conscience d'ailleurs souvent [153] spontanée, jouée, plutôt que réfléchie. Une certaine idée de soi-même doublée d'une idée du monde en corrélation étroite avec elle sert de règle pour la constitution de l'expérience. Nous sommes ici dans la troisième colonne du tableau des pages 98-99. Règne d'une finalité organisatrice, à la fois anthropologique et cosmologique. Les penseurs allemands parlent à ce propos de *Weltanschauung*, c'est-à-dire de conception du monde. L'expression demeure quelque peu insuffisante. Elle semble situer la vérité personnelle du côté du monde plutôt que du côté du moi, alors que l'univers et la personne se trouvent en fait en étroite implication. D'autre part, la formule, française ou allemande, garde par trop un caractère contemplatif et spéculatif. Or il ne s'agit pas ici d'une théorie abstraite, mais d'un engagement de l'être dans le monde, vérité d'existence et non pas de raison.

Jaspers a d'ailleurs nettement souligné ce dernier caractère de la *Weltanschauung*. Elle est, dit-il,

quelque chose de total et d'universel. Dans l'ordre de la connaissance, par exemple, elle ne désigne pas un savoir spécialisé, mais la connaissance comme une totalité, comme un univers. D'ailleurs la *Weltanschauung* n'est pas seulement une connaissance. Elle se révèle dans des appréciations, dans la mise en forme de l'existence, dans la destinée, dans l'ordre que notre vie établit entre les valeurs. Autrement dit, lorsque nous parlons de *Weltanschauung*, nous pensons à des Idées, le principe dernier et total de l'homme, aussi bien subjectivement comme expérience vécue, énergie, dispositions intimes, qu'objectivement, comme forme réelle imposée au monde <sup>91</sup>.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 105-106.

<sup>91</sup> Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 1.

Il s'agit ici, on le voit clairement, d'une vérité personnelle souveraine, qui réalise en soi l'alliance entre la première personne, l'engagement individuel selon l'exigence des valeurs singulières et la troisième personne, la référence à un univers objectif, fait de choses et d'hommes parmi lesquels chaque être doit s'affirmer. La prééminence appartient d'ailleurs, dans cette cosmologie, à la volonté propre du sujet, qui intervient sans cesse pour faire régner dans l'expérience une unité d'inspiration dont les événements particuliers ne sont jamais que des symboles plus ou moins aisément reconnaissables.

Nous emploierons pour désigner cette régulation de l'existence la formule « style de vie », qui nous paraît mieux faire entendre qu'il s'agit là d'un régime de l'existence personnelle, réglant à la fois la forme que prennent le moi et l'univers dans une destinée. [154] Le style de vie désigne une allure du vécu, une régulation de l'événement, qui affirme le sens, pour chaque individu, de sa présence au monde, en jalonnant sa recherche du souverain bien personnel. C'est en obéissant à l'intention de ce style que chaque homme joue sa propre vie et se représente le monde dans lequel il situe son personnage. La vérité personnelle constitue alors le chiffre d'une existence considérée dans son développement historique. Une certaine structure, aperçue comme en transparence, à quoi se réfèrent tous les actes et qui permet, une fois qu'on l'a ressaisie, de les regrouper dans l'unité d'une inspiration d'ensemble. C'est cette vérité que nous supposons d'emblée lorsque nous abordons un inconnu. Nous recherchons immédiatement la loi de correspondance entre ses actes, ses gestes, ses paroles, tout ce que nous pouvons savoir de lui. Nous essayons de déchiffrer le présent, afin de retrouver le passé et d'imaginer l'avenir. Cette vie en face de la nôtre se donne à nous comme une réalité solidaire. Si cet homme, ou cette femme, agit ainsi dans telle situation particulière, il ou elle a dû agir ainsi dans le passé. Il agirait d'une manière correspondante dans des circonstances analogues.

Il y a donc une sorte de loi de correspondance qui peut servir de clef pour l'intelligibilité d'une histoire humaine dans son ensemble. C'est une réalité de cet ordre que désigne la notion de personnalité telle qu'on l'emploie d'ordinaire. Non pas une notion déduite après coup de l'expérience, mais un principe vivant selon lequel l'expérience est engendrée. Le sens même de l'expérience, et qui la dépasse toujours, mais se trahit en elle. La personne ne se réduit pas au tempérament, qui

lui fournit ses assises, son enracinement neurobiologique. Elle est différente encore du caractère, qui désigne seulement certaines constantes de la psychologie individuelle. La personnalité affirme une sorte de réalisation spirituelle de l'être humain, une certaine stylisation de l'existence en fonction des valeurs promues à leur sens le plus général. Un style de vie s'offre à nous comme une manière de voir, de percevoir le paysage, d'associer les perceptions et les pensées, de réagir aux perceptions et aux pensées par des conduites, d'unir entre elles les conduites pour en composer une histoire. Rythme imposé au temps, création du monde et de soi-même.

Chaque homme a ainsi son génie propre, manifesté dans le style selon lequel se constitue son existence, comme élucidation, comme explicitation de son être dans le monde. De ce style d'ailleurs, il n'est pas exactement le maître, — tel l'artisan utilisant à son gré [155] telle ou telle technique appropriée à la fin poursuivie. Peut-être même la personne se trompe-t-elle sur le sens authentique de son affirmation. Il lui arrive parfois de s'engager à contre-sens, de donner le change aux autres et à soi-même. Le style de la vie ne répond pas à un choix arbitraire. Il n'est même pas du ressort de la conscience claire, dans la mesure où il la transcende, parce que c'est lui qui l'oriente et qui la fonde. L'intervention de la conscience demeure donc secondaire. Loin qu'elle puisse donner à l'activité sa justification, c'est elle-même, bien plutôt, qui doit recevoir du rythme profond de l'existence sa propre justification. Nous ne nous faisons pas à notre gré. Nous devons suivre la ligne d'une fidélité à notre être. La destinée ne peut être que l'accomplissement d'une vocation, le chemin selon lequel il nous sera donné de devenir ce que nous sommes.

Un style de vie s'offre donc à nous comme une réalité que nous pouvons pressentir, comprendre par sympathie, mais non pas maîtriser et dominer d'une seule vue. La représentation intellectuelle ne peut prétendre absorber l'existence spirituelle. M. Jean Wahl, résumant la pensée de Jaspers, dit très justement que « la *Weltanschauung* à l'intérieur de laquelle je me tiens, je ne puis jamais en avoir une vue complète ni une vue achevée » <sup>92</sup>.

Une *Weltanschauung*, note encore M. Wahl,

<sup>92</sup> Jean Wahl, *Études kierkegaardianes*, p. 515.



est une vue sur le monde, mais une vue d'un individu sur le monde, d'un individu qui choisit cette vue ; ou plutôt, il ne la choisit pas parmi d'autres vues possibles ; il ne la voit pas comme un possible parmi d'autres possibles ; car ce serait la rendre relative et nier par là son essence même.

Quand je connais un point de vue en tant que point de vue, il n'est plus ma *Weltanschauung*. Aussi, désigner une *Weltanschauung* par un nom, c'est la classer parmi d'autres, et donc la dénaturer [...]. Puisque je ne puis pas sortir de la vérité qui est la possibilité de mon existence pour la regarder, je ne puis dire qu'il y a plusieurs vérités. Des *Weltanschauungen* au pluriel ne sont plus des *Weltanschauungen* authentiques. Elles se sont transformées en pures potentialités. Il est impossible de connaître comme plusieurs des vérités qui s'excluent dans leur inconditionnalité, pas plus que je ne peux comparer mon existence avec d'autres existences, placer des existences à côté l'une de l'autre. Les existences ne sont pas les parties ou les membres d'un tout connaissable <sup>93</sup>.

Un style de vie est donc une affirmation d'être qui me possède, [156] bien plutôt que je ne la possède. En même temps, la vérité, ainsi limitée à la perspective d'une vie personnelle, revêt un caractère absolu. Cette idée d'une vérité personnelle absolue peut paraître contradictoire, tout comme l'idée d'un souverain bien personnel. Il y a là une sorte de restriction qui nous choque. Pourtant la vérité ne peut, sinon par une abstraction qui dénature le sens même de l'être, se trouver séparée de l'appropriation personnelle de la vérité. Comme le dit Max Scheler :

La vérité absolue de la connaissance n'est pas seulement « pour une personne » ; mais si l'on admet que la connaissance absolue et que la connaissance vraie absolue doivent exister et que les exigences de notre soif de connaître aillent jusqu'à ce suprême degré de la connaissance il devient alors nécessaire que le contenu, l'objet de cette vérité absolue ne soit donné et ne puisse être donné en fait qu'à telle « personne ». Aussi longtemps donc qu'un homme n'a pas encore pénétré ce qui est, pour sa personne à lui, le contenu de la vérité, aussi longtemps qu'il n'est pas entré dans le « monde de sa personne », il n'a affaire encore qu'à des vérités relatives ou, disons mieux, à des vérités sur des objets relatifs, cette relativité devant s'entendre par rapport à l'espèce à laquelle appartient le sujet psychophysique de la personne <sup>94</sup>.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 519-520.

<sup>94</sup> Max Scheler, *le Saint, le Génie, le Héros*, p. 143.

Par une sorte de paradoxe, la vérité absolue semble ne pouvoir se rencontrer que dans une perspective personnelle, c'est-à-dire relative, selon notre manière habituelle de concevoir les choses. L'intellectualisme nous a accoutumés à faire de l'absolu un abstrait qui, par définition, se refuse aux prises des hommes, et vaut inconditionnellement pour tous de la même manière. Or, l'existence morale représente justement l'approche humaine de la vérité. La réalisation, l'accomplissement par l'homme de la vérité qui est sa raison d'être. L'universalité abstraite du Vrai selon l'intellect doit donc céder le pas à une universalité concrète selon laquelle s'effectuent les engagements effectifs. L'expérience morale doit être comprise à partir de l'homme, et non pas à partir d'un principe en soi, étranger à l'existence authentique.

C'est pourquoi la détermination de styles de vie différents ne signifie pas l'acceptation d'un relativisme moral irréductible. L'homme concret, en situation dans le monde, tend vers une vérité de sa vie, qu'il lui appartient d'exprimer selon sa nature et ses moyens, selon les circonstances historiques. C'est en fonction de la situation d'ensemble qui lui est propre qu'il vise la vérité. Il [157] sait fort bien qu'il ne pourrait l'assumer tout entière, parce que la vérité totale, l'accomplissement de toutes les valeurs dans leur plénitude n'est pas à la mesure d'une seule existence. Chaque homme, pourrait-on dire, se choisit un patrimoine parmi les valeurs, comme le sens particulier de son cheminement vers la vérité. Au surplus, le développement historique d'une destinée ne cesse de limiter, de particulariser la portée de son affirmation. Mais ce n'est pas la vérité, ici, qui s'avère relative, — c'est l'engagement de l'homme pour la vérité. La vie de l'homme demeure une vie militante, entravée au-dehors par l'opacité des circonstances, au-dedans par l'infidélité, l'insuffisance de la volonté.

La vérité morale revêt donc, selon les hommes, des sens différents. Elle est désirée, vécue, accomplie par chacun selon son génie propre. Mais cette variété des expériences, cette diversité des cheminements ne signifie pas qu'il faille admettre un pluralisme définitif, un morcellement de la vérité en morale. Il ne saurait y avoir en définitive qu'une seule vérité, que visent les efforts de chaque homme dans l'univers. Elle regroupe en elle toutes les valeurs selon leur acception la plus haute. Elle assure, par delà les limitations de l'expérience, l'unité des intentions humaines. Elle justifie les vocations particulières

et la plus aberrante même peut revêtir à l'examen une signification positive, trahir une indication authentique. Par rapport à cette plénitude du vrai, les destinées humaines demeurent limitées, toujours en travail, exposées au reniement ou à l'échec, sans que le succès lui-même puisse jamais avoir un sens total ni définitif.

Dire que chaque existence a un style propre, c'est reconnaître son originalité, son unicité, — mais aussi son incomplétude. Un style désigne une acception particulière de la vérité, le mode selon lequel la vérité se donne à nous. Il y a un sens de la vérité par delà cette limitation du style et de l'engagement. L'idée de Dieu a sans doute pour contenu positif l'unité d'une vie qui embrasserait et réaliserait toutes les valeurs, dégagées des contradictions auxquelles leur coexistence donne lieu dans l'expérience humaine. La perfection, — la souveraineté de Dieu, dans cette idée d'une vérité vivante et totale, — est une idée limite qui marque un horizon de notre pensée. On a affaire à une vérité non plus militante, mais triomphante, une vérité non point d'une pensée ou d'un esprit, mais d'un être. Mais il ne peut s'agir ici que d'indiquer au passage cette ouverture sur un domaine qui prolonge, en la dépassant, l'aire de l'expérience morale proprement dite.

[158]

### *Les modèles comme mesures de l'homme.*

[Retour à la table des matières](#)

Les divers styles de vie définissent donc les modes de réalisation de la vérité morale dans l'existence humaine. Régimes de l'affirmation de soi, dont chacun signale telle ou telle exigence particulière de la vie personnelle. L'allure générale de la personnalité nous frappe toujours plus que tel ou tel acte isolé. Ou plutôt, l'acte isolé est saisi par nous comme une expression de la personnalité, que nous visons à travers lui. Une description des principaux styles de vie prend ainsi le caractère d'une sorte d'examen de conscience de la condition humaine. Nous nous trouvons mis en présence des possibilités offertes. Et diverses images nous permettent, plus ou moins, de nous reconnaître selon nos affinités propres ; elles nous aident à nous choisir, à découvrir le style qui est authentiquement le nôtre.

Tous les hommes subissent ainsi l'épreuve du choix entre les styles de vie, dans les moments décisifs où, à propos de telle ou telle situation précise, s'affirme leur orientation personnelle. Le style de vie est proposé sous l'apparence d'un modèle qui l'incarne. L'influence, positive ou négative, du modèle constitue l'un des modes privilégiés de l'action de l'homme sur l'homme.

Le modèle, écrit Scheler, est la valeur incarnée dans une personne, une figure qui flotte sans cesse devant l'âme de l'individu ou du groupe, si bien que cette âme prend peu à peu ses traits et se transforme en elle, que son être, sa vie, ses actes, consciemment ou inconsciemment, se règlent sur elle, qu'elle dit oui et s'approuve, ou, au contraire, qu'elle dit non et se blâme suivant qu'elle est en accord ou en désaccord avec elle [...]. La personne (ou le groupe) qui suit un modèle n'a pas même besoin de le connaître d'une manière consciente et de savoir qu'elle l'a pour modèle et que, jour après jour, elle forme, elle façonne son être sur le sien, sa personnalité sur la sienne <sup>95</sup>.

Les modèles nous proposent donc les différents styles de vie sous la forme de destinées exemplaires. Il ne s'agit plus de règles, de normes abstraites, mais de présentations concrètes des diverses modalités sous lesquelles peut s'accomplir le souverain bien personnel. Le modèle ne résout d'ailleurs pas la question. Il n'impose pas une sorte de patron qu'il suffirait d'imiter trait pour trait. Cette tentation de la reproduction littérale et servile représente, [159] en fait, la forme la plus mauvaise de l'influence. Lorsqu'elle se produit, elle tend à nier cette destinée qu'elle a, au contraire, pour mission d'appeler à elle-même et de libérer. Les modèles nous présentent une certaine composition des valeurs, mais dans une perspective historique donnée. Ils peuvent nous servir comme d'inspirateurs dans la perspective qui est la nôtre. Ils nous dirigent dans nos choix et dans nos aventures, qui ne sont pas les leurs.

Le modèle offre donc un simple moyen de réalisation sur le chemin de la vie personnelle qui demeure la tâche propre de chacun. Il respecte l'individualité, et pourtant il fonde entre les hommes une communauté authentique. Il rassemble ceux qui vivent de la même exigence, ceux qui se réclament d'une obéissance identique. Dans la mesure où un style de vie suppose un milieu social, à la fois matériel et spirituel, il exprime

<sup>95</sup> Max Scheler, *Le Saint, le Génie, le Héros*, p. 53-54.

une civilisation. Il figure la manière dont les hommes d'une certaine époque peuvent aborder l'existence qui leur est offerte. Le sage grec, le citoyen romain, le chevalier médiéval, l'honnête homme du XVII<sup>e</sup> siècle nous proposent, dans l'histoire, des incarnations successives de la culture au sens le plus général du terme. Ils définissent un type d'existence, un style de vie qui fut commun à un certain nombre d'hommes d'une époque donnée.

Mais chaque époque compte plusieurs types de ce genre et, d'ailleurs, il serait vain de prétendre que tous les hommes d'un même temps aient été également soumis à l'aimantation des modèles établis. Ceux-ci ne figurent que des illustrations de l'idéal régnant sous ses diverses formes. Certains personnages historiques, un Socrate, un Regulus ou un Caton l'Ancien, une Jeanne d'Arc, peuvent se rapprocher de cet idéal. Mais, en pareil cas, la légende vient d'ordinaire en aide à l'histoire pour parfaire le portrait du héros exemplaire. Le mythe, la littérature fourniront des déterminations plus achevées du style de vie, qui agiront en fait sur les hommes d'une époque. Les personnages de l'*Astrée*, le Polyeucte de Corneille, Werther ou les héros de M. André Gide ont exercé sur la formation de générations de jeunes hommes une influence plastique très considérable. Des hommes, s'étant reconnus en eux, se sont efforcés de vivre comme eux.

Il y a donc une relativité des styles de vie, qui sauvegarde la possibilité d'un libre choix personnel. Les modèles sont toujours multiples et concurrents. On ne peut d'ailleurs pas leur donner une signification objective et unitaire, les constituer en une sorte de [160] hiérarchie objective. Chaque style de vie représente une composition des valeurs, une forme donnée à la réalité humaine. C'est-à-dire que, dans chaque cas, toutes les valeurs se retrouvent disposées dans un ordre qui peut varier, donnant seulement la prééminence à telle catégorie sur telle autre. Ainsi les types de vie ne sont pas complémentaires. Ils ne s'additionnent pas pour former, au total, la vérité. Chacun d'entre eux joue la vérité humaine dans son ensemble. Il faut donc choisir pour l'un ou pour l'autre ; dès que l'on a choisi, on aliène en quelque sorte sa liberté. On ne peut plus survoler l'ensemble des attitudes humaines pour les juger abstraitement. On se trouve engagé dans le sens de sa vérité.

Il ne saurait par conséquent être question d'imposer à tous les hommes un même style de vie et, par exemple, celui que l'on aurait

jugé comme correspondant à la valeur la plus haute. Nietzsche propose le surhomme comme modèle à ses disciples ; Kierkegaard, le chevalier de la foi. Mais il serait absurde d'attendre de tous les individus qu'ils soient des héros ou des saints. Une société de saints ou de héros rendrait d'ailleurs la sainteté ou l'héroïsme en quelque sorte impossibles. Ces styles de vie supposent, en effet, un certain conformisme ambiant, par rapport auquel ils tranchent nettement selon l'initiative d'une liberté. La loi ne peut forcer personne à être un héros. Ou alors elle dénature l'héroïsme, qui ne saurait être le produit de la contrainte.

Il existe d'ailleurs une multiplicité de possibilités pour chaque type de vie. La sainteté, par exemple, n'est pas univoque. Elle admet une multitude d'oppositions selon les tempéraments religieux et les civilisations. Les saints personnages de l'Islam ou du bouddhisme diffèrent par bien des aspects des saints chrétiens. Et dans le christianisme même, il y a bien loin de François d'Assise à Ignace de Loyola, de Jeanne d'Arc à Thérèse de Lisieux, de Luther à Wesley ou à Livingstone. La sainteté désigne ici un certain mode d'être, que visent, sans jamais l'absorber, les tentatives humaines d'accomplissement. De même, les types du sage, du héros, du génie, de l'amant se monnaient en une infinité de réalisations variées, — en sorte que chaque destinée peut prétendre à une réalisation particulière dans tel ou tel ordre. La stylistique des attitudes ne définit que des moyennes par rapport auxquelles toute initiative individuelle suppose d'inévitables aberrations. A chaque homme sa vie est donnée comme une tâche, comme une histoire dont le dernier mot n'a pas encore été dit, et qui garde ainsi jusqu'à la fin tout son mystère. Le principe des indiscernables, [161] formulé par Leibniz, selon lequel deux êtres réels diffèrent toujours par des caractères intrinsèques, vaut à plus forte raison des individus, dont aucun ne saurait être réduit à une norme extérieure. Tout homme porte sa loi en lui-même, et les influences reçues du dehors ne sauraient être pour lui que des indications, des signes sur le chemin de son propre accomplissement.

C'est pourquoi chaque destinée, si même elle accorde la prépondérance à des valeurs inférieures, aux valeurs, par exemple, de l'égoïsme et de la jouissance, possède une signification non négligeable. Elle met en lumière certains aspects de l'homme, dont l'importance ou la qualité ne sauraient être méconnues. Le type de l'aventurier, qu'il soit Napoléon ou Julien Sorel, Casanova ou Don

Juan, représente, lui aussi, un portrait de l'homme, une certaine vocation de la nature humaine, développée jusqu'à réaliser sous son hégémonie l'équilibre personnel. L'authenticité du témoignage porté par le surhomme nietzschéen ou napoléonien ne saurait être mise en doute. La galerie des hommes exemplaires que nous offrent l'histoire et la légende, le roman et le théâtre, compose donc pour chaque individu une sorte d'examen de conscience développé, un inventaire de l'humain, qui doit l'aider à se découvrir lui-même. Le culte des grands hommes, s'il caractérise particulièrement l'adolescence, conserve une influence réelle aux divers âges de la vie. Le Julien Sorel de Stendhal imite Napoléon. Bien des hommes aujourd'hui, et des femmes, vouent une sorte de culte aux acteurs du cinéma, personnages mythiques de la civilisation contemporaine. L'expérience morale concrète se constitue ainsi en fonction non point d'un commandement ou d'un devoir tout intellectuel, mais par référence à une certaine mesure de l'homme, à un rythme de la vie, dont chacun doit chercher et trouver pour soi le secret.

### *Les styles du déséquilibre : l'aliénation mentale.*

[Retour à la table des matières](#)

La notion de style de vie correspond donc à un certain rythme de la présence au monde. Elle inspire la conscience prise spontanément par chaque individu de la situation dans laquelle il se trouve. Une certaine manière de jouer le moi et le monde dans leur unité, qui se monnaie dans les formes de l'action et de la connaissance. La personnalité morale impose sa structure à l'être dans le monde. [162] Elle réalise un équilibre en fonction duquel sera constitué le temps personnel, qui s'affirme d'emblée comme un temps de l'univers concret.

Au principe de l'activité humaine se trouve donc une régulation immanente, vécue beaucoup plutôt que pensée. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler que l'expérience des valeurs commande notre *sens du réel*, cette fonction complexe selon laquelle s'établit notre plus ou moins bon contact avec la réalité (cf. p. 58). Le style de vie désigne non seulement une conception du monde, mais une présence efficace à l'univers, une sorte de création continuée de l'univers par la personne qui s'affirme en lui. Il s'agit donc bien ici d'une fonction du réel, d'une manière, propre à chaque homme, d'assumer la réalité. Et cette fonction

semble bien avoir dans la condition de l'homme une importance capitale. C'est d'elle que dépend, en fin de compte, l'équilibre dernier, la réussite ou l'échec d'une destinée.

La morale, qui a pour objet d'étude la réalisation du souverain bien personnel, ne peut ignorer le premier consentement de l'homme au monde, l'engagement originel dont le sens, la réussite ou l'échec, se manifestera au cours de l'action sous forme de bonne ou de mauvaise conscience. Le modèle, incarnation d'un style de vie dont nous reconnaissons la valeur, est quelqu'un qui a gagné la partie. Son prestige à nos yeux dans l'heureux équilibre qu'il a réalisé au long des jours. Le sage stoïcien voulait vivre en accord avec la nature. Cet accord, cette harmonie donnée à l'origine ou chèrement acquise, représente une condition essentielle de l'existence morale. Privé d'un bon contact avec le réel, l'homme restera un inadapté, un déséquilibré, c'est-à-dire un malade, ou tout au moins un raté.

La santé morale suppose donc une composition des valeurs qui permette à la personne de trouver son lieu dans le monde. Non qu'elle ait alors à se figer sur place dans une sorte de satisfaction béate, ou à s'abandonner à des habitudes montées une fois pour toutes et qui dissimulent le mouvement même de l'existence. Une vie morale authentique demeure toujours en élan, en mouvement vers l'accomplissement qu'elle vise, — c'est-à-dire qu'elle suppose dans la personne, de soi à soi et de soi au monde, une certaine marge d'insatisfaction permanente. Au surplus, l'expérience la plus normale peut connaître des instants ou des périodes de déséquilibre, mais qui finissent par se résorber. Le rythme d'ensemble reprend le dessus, assurant à la présence [163] du sujet au monde son caractère positif, son ouverture au présent et à l'avenir.

Il ne saurait y avoir de plénitude morale sans cette certitude de l'insertion dans le réel, — qu'elle nous ait été gratuitement donnée à l'origine, ou que nous l'ayons durement obtenue en réagissant contre des tendances aberrantes. M. Minkowski a décrit cette fonction complexe, en laquelle se résout l'affirmation de nos valeurs. « En une harmonie parfaite, nous vivons une pénétration intime qui nous fait porter par le devenir, mais qui, en même temps, nous permet d'absorber ce devenir en nous ; de plus, le contact vital avec la réalité, en dépit de sa valeur propre et tout en paraissant ainsi être une fin en lui-même, se met en fait tout naturellement au service de l'élan personnel. » Et M.



Minkowski insiste sur la nature dynamique de cette bonne entente établie entre la personne et la réalité ambiante. « Il ne s'agit ici, ni de « toucher » la réalité ambiante ou d'être touché par elle, ni d'aucun phénomène comparable à des rapports de cet ordre. Ce que nous avons en vue, c'est la faculté d'avance harmonieusement avec le devenir ambiant, tout en nous pénétrant de lui et en nous sentant un avec lui. <sup>96</sup> » Le contact vital avec la réalité s'affirme ainsi comme un « synchronisme vécu », comme une sympathie fondamentale avec l'univers. Il se retrouve encore

dans ce sentiment de mesure et de limites qui vient entourer, comme d'une frange vivante, tous nos préceptes, en les rendant infiniment nuancés et infiniment humains [...]. C'est, enfin, le même contact avec la réalité ou le même synchronisme vécu que nous croyons retrouver dans le sentiment général de marcher avec le temps et d'accord avec lui, qui nous accompagne invariablement. C'est non seulement comme une progression générale que nous sentons aussi bien en nous qu'en dehors de nous, mais encore comme un rythme unique, commun à nous et au devenir ambiant, qui fait que quelle que soit mon attitude à l'égard des faits et de la réalité, quelle que soit la part réelle que j'y prenne, ou quelles que soient les interruptions imposées à mon activité par des circonstances imprévues, je me sens, par delà cette attitude comme par delà ces interruptions, avancer, dans ma vie, simultanément avec le temps <sup>97</sup>.

Les divers styles de vie définissent donc autant de régimes qui supposent un bon contact avec la réalité. La morale, comme [164] hygiène de la conduite, suppose ainsi une sorte d'hygiène mentale et physiologique préalable. Avant de décrire les modalités de l'équilibre moral, il nous faut donc brièvement indiquer les formes essentielles du déséquilibre, lorsque l'allure aberrante de la conduite tient à des conditions neurobiologiques indépendantes de la volonté du sujet. La psychiatrie moderne a d'ailleurs défini des constitutions psychopathiques, des structures générales du comportement qui se manifestent dans l'individu normal, et qui, libérées de toute contrainte et passées à la limite, donnent lieu aux principales catégories de maladies mentales.

<sup>96</sup> E. Minkowski, *Le Temps vécu*, d'Artrey, 1933, p. 59.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 63.

On peut distinguer en somme deux composantes de l'équilibre humain. Celui-ci correspond, d'une part, à une certaine articulation de l'expérience individuelle, à une continuité de l'élan personnel qui assure à la personne la cohérence de soi à soi. D'autre part, le sens du réel suppose une ouverture au monde, une adaptation aux choses et aux êtres, qui entraîne l'adhésion d'autrui, la reconnaissance des divers groupes dont l'homme fait partie. Les travaux de Bleuler et de Kretschmer ont permis d'isoler deux styles de vie morbides, caractérisés par une déficience de l'un ou l'autre élément. Le cycloïde ou syntone se perd lui-même à force de trop s'ouvrir au milieu environnant. Le schizoïde devient étranger au monde à force de repli sur soi. « Le conflit du syntone, note M. Minkowski, c'est la recherche du moi qui semble lui échapper à tout instant ; il vit trop dans les choses ambiantes. Le conflit du schizoïde, c'est la recherche des voies d'accès à la réalité, vers laquelle il n'arrive pas toujours à se frayer passage. <sup>98</sup> »

Le rythme du maniaque est, certes, trop rapide par rapport au nôtre, mais nous suivons aisément les associations superficielles, par assonance ou similitude, qui le font glisser, avec tant de facilité, d'un sujet à un autre. Nous voyons aussi comment chaque parole et chaque geste de son interlocuteur sont, pour ainsi dire, absorbés par l'océan mouvant qu'est son idéation, comment ils attirent pour un instant son attention, font surgir, avec la rapidité d'un éclair, quelques associations nouvelles qui s'évanouissent aussi vite qu'elles sont apparues, pour faire place à une idée nouvelle. Chaque objet de l'ambiance peut, pour un instant, influencer le cours de sa pensée. Il reste ainsi en contact permanent avec l'entourage [...]. De même le déprimé mélancolique ne se désintéresse jamais entièrement de l'ambiance, et malgré la monotonie et la pauvreté de sa pensée, nous trouvons aisément une sorte d'entrée dans son psychisme [...]. Tout autre est l'attitude des schizophrènes. L'ambiance ne semble plus les toucher. Leur torpeur et leur mutisme, [165] aussi bien que leurs manifestations d'excitation motrice ou les sauts et les arrêts se produisant dans leur idéation, nous paraissent impénétrables. Nous ne comprenons pas ces malades, nous n'avons pas de rapport affectif [...] avec eux <sup>99</sup>.

Le style de vie du malade peut nous apporter des indications utiles pour comprendre certains comportements de l'homme normal.

<sup>98</sup> E. Minkowski, *La Schizophrénie*, Payot, 1927, p. 37.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 22-23. Voir aussi Kretschmer, *La Structure du Corps et le Caractère*, trad. Jankélévitch, Payot, 1930, et Charles Blondel, *La Conscience morbide*.

Le schizophrène demeure en proie à un monologue intérieur mystérieux, incommunicable, qui le mure en lui-même et le retranche, l'aliène, de la communauté humaine. Toutes choses ont pour lui pris un sens nouveau, et qui nous échappe, — à la suite d'un événement intérieur qui bouleverse les fondements physiologiques de l'expérience personnelle.

Les grandes catégories morbides s'offrent donc bien à nous comme des styles de vie, manifestés par des conduites que nous considérons comme aberrantes. L'anomalie n'est d'ailleurs pas facile à caractériser en rigueur. Un acte isolé ne prouve rien. Il nous renvoie toujours à la structure personnelle qui le justifie. L'équilibre auquel nous nous référons demeure un mouvement dans le temps, une organisation selon la durée. Il est d'ailleurs difficile, en rigueur, de définir le moment où le décrochage se produit, où le normal fait place au pathologique. Le début d'une psychose, d'un dérèglement de l'humeur ou de la conduite nous échappe presque toujours. Nous pouvons saisir de petits symptômes, des gestes inquiétants, des persévérations abusives. Mais nous ne pouvons être fixés que lorsque le style de vie se trouve tout entier en cause.

La folie représente en fait une organisation positive du comportement humain, avec une signification architectonique. Non pas simple déficience, aberration par défaut, mais composition des valeurs, équilibre d'un style réalisé en fonction d'une situation interne et externe essentiellement différente de la nôtre <sup>100</sup>. L'aliéné est un homme qui a, socialement, perdu la partie. Il ne saurait valoir comme modèle ; son univers possède des caractères, un rythme spécial. Du moins pouvons-nous entrevoir, à la faveur de son expérience, certains horizons refusés, certaines situations limites, la possibilité radicale de l'échec, la fin de non recevoir opposée à notre désir d'accomplissement humain.

[166]

Le Dr Balvet a nettement mis en lumière cette signification exemplaire de la folie.

<sup>100</sup> Pour plus de précision, cf. Ey et Rouart, *Essai d'application des principes de Jackson à une conception dynamique de la neuro-psychiatrie*, Doin, 1938.

La folie, écrit-il, n'est pas une entité morbide qui vient pour ainsi dire parasiter un individu auparavant sain, et qui l'envahit lentement. Elle n'existe pas par elle-même. Par folie, il ne faut donc entendre qu'un stade historique au cours du développement de la personnalité, c'est-à-dire une personnalité tout entière sous un aspect structurel nouveau [...]. Par elle-même la folie n'est pas autre chose qu'un progrès qualitatif de l'individu en marche. Elle n'est rien d'autre qu'une péripétie, l'une des trois ou quatre que comporte notre drame. Plus précisément, on peut considérer la folie comme solution du conflit vital lorsque celui-ci, cessant d'être enfoui, s'impose avec une telle exigence que le piétinement névrotique ne suffit plus à son rôle de compensation ou de neutralisation symbolique, et que par ailleurs sont fermées les voies qui conduiraient à la contemplation mystique ou à l'amour (et peut-être à l'art). Ces deux formes de vie ont avec la folie d'étonnantes analogies de structure. Avec elles, elle constitue les seules formes de vie à proprement parler structurées, les formes cristallisées de la personnalité, par opposition à son état amorphe dont la névrose est un exemple typique. Elles sont en même temps les seules manières de vivre qui actualisent complètement l'homme et lui révèlent sa pleine valeur. Et, de même que l'étude de la forme et du contenu de la structure mystique et de la structure amoureuse saisit l'homme en nous le proposant comme dynamisme et comme valeur, de même l'étude de la folie. C'est vers la connaissance du même homme que tout cela converge ; ce sont les mêmes témoignages qui de trois côtés sont rendus ; le fou est lui aussi un témoin de l'homme ; il est un homme qui a joué sa carte <sup>101</sup>.

Cette page lucide nous dispense d'insister davantage. L'aliénation mentale, comme expression de l'homme, est du domaine de l'anthropologie. Elle demeure pourtant en dehors de la morale, dans la mesure où la folie consacre l'échec de la réalisation de soi dans le monde. Le fou a joué sa carte, mais il nous apparaît désormais comme la victime d'un ensemble de circonstances adverses. La justice des hommes le reconnaîtra, le cas échéant, comme irresponsable. Il se trouve dépouillé de cette liberté qui seule permet la création de soi-même et du monde, visée en fin de compte par une éthique. Il n'est plus reconnu par la société, ni par les autres hommes. Et sa conduite se heurte même à une sorte de veto de l'univers matériel. Elle apparaît inefficace. Elle n'engage plus le mouvement du monde, le rythme des choses. L'aliéné sera l'objet de la sollicitude du médecin, non point de celle du moraliste.

<sup>101</sup> Dr Paul Balvet, *La Valeur humaine et la Folie*, *Esprit*, septembre 1947, p. 297.

[167]

*Les trois styles de l'existence normale*[Retour à la table des matières](#)

Si nous considérons l'individu « normal », celui que la justice des hommes et le sens commun tiennent non pas pour « inconscient », mais pour libre et responsable, l'organisation de son existence peut prendre des orientations variées. Il ne saurait être question pour nous de décrire tous les styles que l'activité humaine peut revêtir ; nous nous contenterons de relever les principaux régimes de l'affirmation personnelle. Ils se constituent comme des rythmes imposés au temps vécu. Chaque vie personnelle se caractérise par la structure de l'expérience dans laquelle elle s'affirme. Le contact avec la réalité, la présence au monde trouve sa configuration particulière dans un usage de soi-même et des choses qui varie d'un homme à l'autre.

Si nous essayons de définir d'ensemble les diverses manières pour l'homme d'assumer l'ensemble de son existence dans le monde, nous pourrions tirer du mode de regroupement du temps vécu le principe de notre classification. D'une manière très sommaire, on peut distinguer trois usages du temps dans l'activité humaine, qui correspondent à trois types de sagesse. Tout d'abord, une sagesse de la continuité, qui affronte le temps comme une réalité homogène, et s'efforce de le composer toujours de la même manière en fonction de principes donnés une fois pour toutes. Sagesse de la régularité, de la loi, — mais aussi de la monotonie. Cette sagesse du temps s'exprime dans le style propre du sérieux, et correspond d'ailleurs à la moralité telle que la conçoivent la plupart des doctrines et des pédagogies. Une seconde attitude admet au contraire une discontinuité dans le développement de l'histoire humaine. Elle accepte, et au besoin recherche, une sorte de morcellement, un pluralisme dans l'activité. Au souci d'unité logique s'oppose ici l'abandon aux possibilités alternantes de la nature humaine, dont chacune possède un droit égal à la satisfaction. Sagesse du moment ou de l'instant, sagesse du *jeu*, de l'*aventure*.

Enfin un troisième type d'attitudes rejette à la fois la servitude de la loi, la continuité du sérieux, — et l'indéfini renouvellement [168] des

tentatives qui effacent l'unité personnelle. Le sérieux fige la vie personnelle, l'esthétisme la dissout. Il est une sagesse non plus du temps ou du moment, mais de l'*éternité*, qui se propose l'accomplissement total, qui vise la plénitude du souverain bien personnel. Elle ne s'asservit pas au temps. Elle s'en sert comme d'un instrument, comme d'un moyen de réalisation, la vérité se trouvant toujours par delà. Dans les deux premières attitudes, le temps est en réalité considéré comme un absolu, c'est lui qui fait la loi du sérieux, c'est lui qui emprisonne l'homme dans l'instant. La troisième attitude, au contraire, découvre dans la personne une réalité transtemporelle, qui se réalise dans le temps, mais ne s'absorbe pas en lui, et donc se réserve de le juger au lieu d'être jugée par lui. Le temps est fait pour l'homme et non l'homme pour le temps.

Nous essaierons de caractériser brièvement ces trois styles de vie principaux, et nous verrons que les principales attitudes morales peuvent se rattacher soit à l'un, soit à l'autre d'entre eux.

### *Style de l'intemporalité : le sérieux.*

[Retour à la table des matières](#)

Toute vie comporte des moments de sérieux, où la personne accepte de s'imposer une certaine règle en vue d'atteindre un résultat souhaité. Qui veut la fin veut les moyens. Si je veux être reçu à un examen, je dois travailler sérieusement. Dans ce cas le commandement du sérieux apparaît subordonné à un autre commandement qui le justifie en fin de compte. L'aventurier lui-même sera sérieux dans telle ou telle phase de sa carrière ; Don Juan ou Casanova, par exemple, pour conquérir une femme qu'ils désirent. En pareil cas, le sérieux n'est pas voulu pour lui-même. En tant que style de vie au contraire, et tel que nous l'envisageons ici, le sérieux est recherché comme une fin en soi. Il constitue une certaine manière d'être au monde, de s'affirmer aux autres et à soi-même. Il s'agit pour nous de définir ce style indépendamment des justifications particulières qu'il peut se donner dans tel ou tel système de référence. Il y a par exemple un sérieux du moralisme kantien, un sérieux de la morale bourgeoise, mais aussi bien un sérieux religieux de l'ecclésiastique, du puritain ou du janséniste, et encore un sérieux politique de [169] tel ou tel militant communiste.

Notre analyse s'efforce de regrouper toutes ces attitudes sous l'unité d'un même comportement.

Le sérieux s'offre à nous comme un certain sens, une mesure de l'existence soumise à un régime d'uniformité. L'homme du sérieux manifeste dans l'ensemble de sa conduite la régularité, la continuité. Le philosophe Kant, dont la promenade chaque jour permettait aux bonnes gens de Königsberg de mettre leurs pendules à l'heure, en est le type. Pas d'inégalité ni de désaccord dans cette conduite, une prudence toujours et un sens de la moyenne. La sagesse du sérieux est la sagesse des moyens par opposition à celle des extrêmes. Elle réagit comme d'instinct contre toute excentricité, contre toute invention. Le développement de l'existence semble avoir été fixé une fois pour toutes. C'est ainsi que Chateaubriand au début des *Mémoires d'Outre-Tombe* décrit la vie de son père au château de Combourg. Prédominance de l'ordre et de la forme. La règle a été donnée, elle vaut inconditionnellement, et les événements ne peuvent plus prévaloir contre elle. La vérité comme une sorte de nature. Rien ne fait plus question. C'est l'absolutisme de l'impératif catégorique ou du règlement militaire, l'automatisme d'une mise en forme une fois réalisée et désormais stylisant toute l'existence. Non point la persévérance d'une recherche qui se poursuit, prête à accueillir les inflexions nouvelles, les vicissitudes de la destinée, mais la persévérance qui devient à la limite la stéréotypie du malade fixé à jamais dans une attitude dont la raison nous échappe et lui échappe peut-être à lui-même.

Le caractère essentiel du sérieux serait sans doute dans cette homogénéisation, cette rationalisation du temps, qui se trouve dépouillé de toute capacité révolutionnaire. Il n'y a plus d'avenir ni de passé, au sens de renouvellements possibles ou de perspectives ouvertes. Et dès lors il n'y a plus de présent concret, tout gonflé d'incertitudes, mais seulement la grisaille monotone d'une intemporalité bonne à tout faire, et à rien. Péguy, défendant la durée bergsonienne contre les intellectualistes universitaires, a fait le procès du sérieux comme immobilisation et finalement négation du temps, — le présent et l'avenir étant toujours considérés comme rétroactivement, c'est-à-dire réduits à la condition d'un passé mort, privé lui-même de sa signification en valeur. « En réalité, souligne Péguy, tout ce grand besoin de fixer l'esprit est un besoin de paresse et l'expression même



de la paresse intellectuelle. Ils veulent avant tout être tranquilles. [170] Ils veulent avant tout être sédentaires. <sup>102</sup> » Cette tranquillité, cette sédentarité est bien la marque de l'esprit de sérieux, établi dans la sécurité de la norme, à l'abri des surprises.

Penser au lendemain, dit encore Péguy. Notre mort. En psychologie et en métaphysique étant, passant dans le présent, nous ne considérons que l'instant d'après, l'être d'après, par besoin d'assurance et de tranquillité, et alors nous voyons, nous considérons le présent comme un récent passé, comme un dernier passé, mais comme un passé, et nous le voyons lié, enregistré, mort. C'est la mort de la vie et de la liberté. Nous voyons l'être d'à présent comme l'être de tout à l'heure (j'entends dans le passé) [...]. En psychologie, en métaphysique, nous sacrifions le vrai présent, le présent réel à l'instant de tout à l'heure, et ainsi nous réduisons le vrai présent, l'être réel à l'état de passé. En morale, nous sacrifions aujourd'hui à demain. En économie nous sacrifions toute une race à notre tranquillité de demain. C'est toujours le système de la retraite. C'est toujours le même système de repos, de tranquillité, de consolidation finale et mortuaire <sup>103</sup>.

À vrai dire, dans l'attitude que critique la verve de Péguy, le passé et l'avenir ne désignent plus eux-mêmes qu'une direction sur la ligne abstraite qu'on a substituée au temps vécu. Le temps humain de l'histoire se trouve comme exorcisé, réduit à la mesure du temps mathématique, simple dimension, en elle-même neutralisée, pour l'application des lois. L'existence est minéralisée, fossilisée. La réalité humaine a été dissoute. L'individu désincarné se trouve réduit à la condition de cas particulier d'application d'une loi générale. La vie personnelle ne constitue plus un centre de perspective, une origine de vie. Elle se trouve prise tout entière dans un rythme universel qui l'englobe. Le monde fonctionne à la manière d'un immense automate. Ce n'est pas par une simple rencontre de hasard que la loi morale évoque pour Kant le ciel étoilé dont les astres obéissent de toute éternité aux lois rigoureuses de l'astronomie.

La morale du sérieux s'efforcera par conséquent de réduire la première personne au profit de la troisième, contre laquelle Kierkegaard a vivement protesté : « Dans la conception morale de la vie, il s'agit

<sup>102</sup> Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la Philosophie cartésienne*, Œuvres complètes, N.R.F., t. IX, 1924, p. 247-248.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 249-250.



donc pour l'Individu, écrit-il, de se dépouiller de son intériorité pour l'exprimer dans quelque chose d'extérieur. <sup>104</sup> » Le primat de l'extériorité tend à s'affirmer d'une manière [171] exclusive. L'homme du sérieux a toujours l'air de vouloir faire la leçon à ceux qui l'entourent. Son attitude, un peu empesée, a facilement le caractère d'une pose. La personne s'efface devant le personnage qui doit, dans tous les cas, sauver les apparences et maintenir sa façade de gravité. Le sérieux agit sur l'entourage par une intention exemplaire, doctrinaire et moralisante.

Ainsi en niant le temps vécu au profit de l'impersonnalité objective de la règle, le sérieux tend à réduire la vie personnelle elle-même. La négation du temps correspond ici à une négation de l'histoire. La morale de la loi fait de l'individu non pas un être original, mais le double indéfiniment multiplié, la copie d'un modèle objectif dont l'affirmation prévaut sur toute initiative personnelle. C'est pourquoi cette morale de la discipline risque fort, en réalité, de camoufler une morale de la désertion. Simone de Beauvoir, ayant montré que la moralité correspond à l'exigence d'un choix sans cesse renouvelé, ajoute : « Pour éviter l'angoisse de ce choix permanent, on peut tenter de fuir dans l'objet même, d'y engloutir sa propre présence ; dans la servitude du sérieux, la spontanéité originelle s'efforce de se renier ; [...] elle échoue alors à s'accomplir comme liberté morale. <sup>105</sup> » Le sérieux consacre ainsi une fuite en dehors de soi. « Il y a sérieux, dit Simone de Beauvoir, dès que la liberté se renie au profit de fins qu'on prétend absolues. <sup>106</sup> » La référence à la règle, l'invocation du devoir dans sa stricte observance et son universalité grise masquent une sorte de démission de l'homme qui se dissimule derrière la règle pour éviter l'humain. Il est ainsi des hommes qui se font militaires ou moines par manque de caractère et désir d'être libérés d'eux-mêmes grâce à l'intervention providentielle de la norme.

<sup>104</sup> Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, trad. Tisseau, Aubier, 1935, p. 109. Le stade éthique, décrit par Kierkegaard dans *Ou bien... Ou bien*, dépasse la morale du sérieux et culmine dans une morale de la création de soi.

<sup>105</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, les Temps Modernes, novembre 1946, p. 205.

<sup>106</sup> *Ibid.*, décembre 1946, p. 392, cf. *Ibid.* : « Ce qui importe à l'homme sérieux, ce n'est pas tant la nature de l'objet qu'il préfère à lui-même : c'est le fait de pouvoir se perdre en lui. »

Le sérieux apparaîtrait donc comme une école de dépersonnalisation, une sorte de tentative pour résorber l'homme et la vérité tout ensemble. Car, nous l'avons vu, la vérité morale lie le souverain bien personnel à l'accomplissement particulier d'une destinée. L'homme du sérieux méconnaît la signification personnelle des valeurs et l'originalité de la vocation. Il reçoit la vérité toute faite. Il l'accepte du groupe, de la société, du parti, de l'église et il se borne à la répéter mécaniquement dans son activité [172] propre. D'où cette immobilisation de l'existence. Il n'y a pas de problème, parce que la solution en est donnée d'avance. Rien ne peut arriver. Il suffit de se conformer à un en soi de la vérité, à la casuistique impersonnelle d'un code, d'un règlement où tous les cas sont prévus. Une sorte de philosophie de l'histoire personnelle a résolu les questions une fois pour toutes, et pour tous.

C'est pourquoi le sérieux a le sens très fort de l'universellement valable. Il est pour l'ordre, et pour la forme. Les valeurs ne sont pas pour lui des êtres, mais des choses. Il invoquera donc les valeurs contre les personnes, et pour réduire les personnes à une servitude analogue à la sienne. De là l'importance de la référence sociale, et du conformisme comme commune mesure uniformément imposée à tous. La conscience collective réalise, par une sorte de paradoxe, une personnification impersonnelle de la loi qui consacre la dépossession de l'individu. Le sérieux caractérise alors les attitudes bourgeoises où le respect du « comme il faut » sert de règle souveraine. On en trouverait de nombreux exemples dans la littérature moderne, — en France, dans le personnage du Père des *Thibault* de M. Roger Martin du Gard, ou parmi les héros des romans bordelais de M. François Mauriac. L'affirmation de la souveraineté de la règle peut d'ailleurs s'exacerber à l'occasion. L'homme du sérieux nie les autres comme il s'est lui-même nié. Il préférera la norme à la personne, l'abstrait au concret, et la violence de son parti pris le mènera au besoin jusqu'au fanatisme ou à la tyrannie, en matière politique ou religieuse. « L'homme sérieux est dangereux, note Simone de Beauvoir ; il est naturel qu'il se fasse tyran. Méconnaissant avec mauvaise foi la subjectivité de son choix, il prétend qu'à travers lui s'affirme la valeur inconditionnée de l'objet ; et d'un même mouvement il méconnaît aussi la valeur de la subjectivité et de la liberté d'autrui, si bien que, les sacrifiant à la chose, il se persuade

que ce qu'il sacrifie n'est rien. <sup>107</sup> » Passion à froid, la moins humaine de toutes.

Il est clair que ce style de vie demeure étranger à la morale authentique. L'homme du sérieux est peut-être celui qui se préoccupe le plus de moralité. Il est à coup sûr le plus moralisant des hommes. Il a même l'impression de s'imposer des sacrifices, et de s'offrir lui-même comme première victime à cette loi qu'il [173] fait profession de révéler. Pourtant le seul résultat de la consécration de soi à la règle ne peut être qu'une neutralisation et stérilisation de l'existence. Si la fin de la moralité est, comme nous le croyons, l'accomplissement de la vie personnelle, l'homme du sérieux ne risque pas d'atteindre cette fin, car il n'en a même pas l'idée. Aussi bien son échec se trouve-t-il en quelque sorte inscrit dans les faits. Il ne semble pas que le style de vie du sérieux puisse être soutenu avec continuité sans donner lieu à des déviations qui signalent en quelque sorte son insuffisance.

Et tout d'abord, là même où le sérieux est recherché de bonne foi et d'un cœur pur, il ne semble pas qu'il puisse réaliser un équilibre à la fois humain et durable. En supposant que l'éthique de la loi se fonde non pas sur une abdication, mais sur une résolution virile, sur la croyance à la validité de la règle en tant que telle, une telle conviction ne peut être que déçue par les événements. Il est impossible à l'homme d'être rigoureusement fidèle à une loi, de vivre en être universel. Sans cesse l'intention de la personne se trouve mise en échec. Le désir de la conformité absolue avec un type abstrait de conduite demeure irréalisable. Nous serons toujours en faute par rapport à la loi. Et comme la loi, dès lors, ne peut que nous condamner, l'homme du sérieux sera du même coup l'homme de la mauvaise conscience. De fait, c'est bien ainsi que nous apparaissent les rigoristes de tout ordre, minés, dans leur austérité même, par un tourment impossible à apaiser. Le puritain se sentira toujours convaincu de péché par la loi, et d'autant plus pécheur qu'il est sérieusement croyant. Il en va de même dans le moralisme strict, qui s'avère une école d'insatisfaction. La norme se pose comme l'idéal d'une pureté inhumaine et inaccessible. Elle maintient l'individu dans une sorte de rongement intérieur dont il lui est impossible de s'arracher. L'homme du sérieux a le visage du souci. Il se sent toujours en faute et toujours menacé. Il ne connaît pas la

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 394

détente, car -la loi ne se met jamais en vacances. D'où cette mauvaise grâce et cette dureté, qui expriment, sans aucune intention méchante, et donc d'autant plus fidèlement, le mouvement intime d'une existence qui s'éprouve sans cesse en défaut.

Il semble donc que le sérieux ne puisse échapper au sens de son insuffisance. Dans les meilleurs moments, ceux où la règle peut paraître réellement observée, la partie n'est pas gagnée pour autant, — car, en fait, il n'y a rien à gagner. L'homme a tout juste fait ce qu'il doit. Dépasser la règle, se donner en quelque [174] sorte de l'avance par rapport à elle, c'est encore la transgresser, céder à la tentation de la bonne conscience qui représente une autre infidélité par rapport à la norme. La réussite demeure donc une limite étroite, d'ailleurs aussitôt remise en question par une nouvelle possibilité de retomber. La rigueur du commandement ne permet aucun écart. Sans cesse elle met la personne en état d'accusation. D'où, par delà la régularité et monotonie de l'existence en proie au devoir qu'elle s'est elle-même donné, la quasi impossibilité d'éviter l'éclosion d'un doute. La conscience sourde de la vanité d'un pareil régime se fait jour nécessairement. Si l'essentiel se trouve toujours en question de la même façon, c'est qu'il n'y a rien d'essentiel au bout du compte. Une existence de ce genre ne mène à rien. Et de fait, nous l'avons vu, elle n'a pas d'avenir, ni de passé. Tout est donné. L'espérance et le remords ne signifient plus rien.

C'est pourquoi l'homme du sérieux se révèle souvent comme un nihiliste. Les événements n'existent pas pour lui, ni les personnes. La conduite ne vise rien en particulier, elle n'a pas d'horizon concret. Elle procède d'une affirmation à vide, et comme absurde. Rien ne subsiste plus qui présente quelque valeur essentielle à la lumière de cette universelle relativité. L'homme du sérieux, dit encore Simone de Beauvoir « veut se délivrer de sa subjectivité, mais sans cesse elle risque de se démasquer, elle se démasque. Transcendant tous les buts, la réflexion se demande : à quoi bon ? Alors éclate l'absurdité d'une vie qui a cherché en dehors d'elle les justifications qu'elle seule pouvait se donner ; détachées de la liberté qui les eût fondées authentiquement, toutes les fins poursuivies apparaissent comme arbitraires, inutiles » <sup>108</sup>.

<sup>108</sup> Simone de Beauvoir, *art. cit.*, p. 395.

L'aboutissement normal d'un pareil régime de vie semble donc être l'ennui. Grisaille des jours qui n'apporteront aucune révélation, aucune libération. Il n'y a plus de jours, il n'y a plus de temps, mais une banalité quotidienne qui dissout dans l'intemporel chacun des moments de la vie. Une sorte d'inappétence : la personne ne trouve pas de quoi vivre dans son ambiance familière. L'homme du sérieux suscite autour de soi une atmosphère d'ennui : c'est qu'il s'ennuie lui-même. Il a l'impression de rouler sans fin le rocher de Sisyphe. Les tâches qu'il se donne représentent autant de tentatives pour se fuir soi-même. Essais [175] d'aliénation dans l'œuvre, quelle qu'elle soit. Mais ces prétextes n'empêchent pas l'effort ainsi entrepris de présenter lui aussi ce caractère d'un travail à la tâche, d'un effort contre la montre faussé dans son principe même. Celui qui ne va nulle part, il aura beau partir, il ne risque pas d'arriver jamais. Il s'est aliéné d'abord, et l'expérience du monde ne lui rendra pas cette vocation qu'il a commencée par nier, par mettre en dehors de la question.

Dès lors, à moins d'un changement radical dans le style de vie, la seule issue possible semble se trouver dans la mauvaise foi. L'homme du sérieux trichera. Il acceptera la sécession de sa mauvaise conscience, qui s'efforcera de se satisfaire ailleurs, en se dérochant au contrôle de la norme que prétend affirmer la conduite dans son ensemble. Il se créera une double vie et recherchera dans la clandestinité des raisons d'exister. Le sérieux devient alors une façade affirmée aux yeux d'autrui. C'est l'origine de la respectabilité bourgeoise, du *cant* victorien. Le rapport intime à la loi se dégrade en rapport extérieur aux autres. Il s'agit de sauver les apparences, d'être aux yeux de tous le bon père de famille, le bon chrétien, le bon militant. Le souci du personnage prime la réalisation de la personne, — et le hasard d'un fait divers révèle parfois de surprenants aspects dans la vie privée d'un grave magistrat, d'un honorable commerçant ou d'un homme politique respecté pour son intégrité. Revanche de l'humain, du concret sur l'abstrait. La vie personnelle n'a pas assumé l'ensemble des valeurs. Elle a voulu se donner un équilibre artificiel et emprunté. Mais les composantes négligées refusent de se plier à cette discipline qui ne les comprend pas. Elles ne seront pas sublimées, spiritualisées par leur incorporation à l'accomplissement global de l'être personnel. Elles se satisferont pour elles-mêmes, honteusement, et consacreront par leur dissidence

l'échec, le déséquilibre d'une présence au monde qui a méconnu ses propres fondements.

Le sérieux comme style de vie fait ainsi la preuve de sa propre insuffisance. La vie personnelle n'arrive pas à prendre son parti de cette vérité sans l'homme, dont le dernier mot est donné d'avance. La troisième personne exclut ici la première ; c'est le règne de l'« On » impersonnel. Ma conduite doit être une simple conséquence d'un principe universel, indifférent à ma propre existence. La vérité n'a pas besoin de moi pour être. Je n'ai à supporter aucune responsabilité authentique, en sorte que mon intervention, [176] qui n'ajoute rien à l'être, ne peut se sentir intimement justifiée. Simone de Beauvoir note avec juste raison que l'homme du sérieux est un « sous-homme », voué à une condition infantile dans laquelle les valeurs sont données toutes faites <sup>109</sup>. Or, la moralité authentique implique toujours un risque, une option. Elle intervient précisément dans le passage de l'enfance à l'âge d'homme, c'est-à-dire lorsque l'individu doit assumer lui-même la justification de la vérité. Le propre du sérieux est d'effacer le passage, de nier le caractère de création que nous avons reconnu comme constitutif de l'existence selon les valeurs. Mon premier devoir est de me réaliser moi-même. Le monde et le moi ne sont pas faits d'avance. Ils attendent, pour se constituer, cette impulsion décisive d'une affirmation personnelle.

Ainsi le sérieux ne saurait être le dernier mot de l'existence morale. Non que l'esprit de sérieux doive être proscrit en lui-même. Il est indispensable que l'homme prenne au sérieux les tâches de sa vie, qu'il ne les traite pas avec légèreté. La conscience professionnelle, la gravité dans l'exercice des fonctions privées et publiques assumées par chacun ne se trouvent pas en cause ici. Le sérieux constitue un moyen nécessaire dans l'exécution. Il ne doit pas être pris comme une fin. Il ne revêt son sens qu'en fonction des valeurs qu'il contribue à mettre en œuvre. C'est-à-dire qu'il peut et doit s'effacer lorsque l'urgence de la situation ne le réclame pas. Surtout, il ne constitue pas un critère du vrai moral. La plénitude s'exprime dans la joie, dans un contentement, une satisfaction de l'être qui n'exclut pas une certaine gravité, mais qui refuse à coup sûr le masque gris et terne du sérieux. François d'Assise,

<sup>109</sup> Simone de Beauvoir, *art. cit.*, p. 393.

en qui s'affirma si clairement la plus authentique sainteté, n'était pas un homme sérieux.

Le sérieux pris comme norme fait la vérité prisonnière d'une norme. Cette formalisation abstraite consacre un empêchement radical à la vie spirituelle. Celle-ci, au lieu de se développer dans la stricte observance d'une règle, se caractérise au contraire par l'ouverture au monde et aux autres, par la spontanéité d'une liberté créatrice, par la générosité qui n'admet aucune rigueur définitive parce qu'elle connaît les puissances de renouvellement incluses dans chaque destinée humaine. Dans la vie spirituelle, il n'y a pas de nécessité abstraite, mais une obéissance plus profonde et chaque fois nouvelle qui correspond au vœu de la personne [177] dans les circonstances données. Ce dépassement de l'éthique de la loi par la vie spirituelle apparaît, par exemple, dans ce texte de Ramuz :

Je ne me suis jamais déterminé en rien d'après une conception abstraite que je me serais faite de ce qui est le bien et de ce qui est le mal. D'ailleurs, me suis-je jamais déterminé en rien moi-même ? J'ai souvent demandé à réfléchir : ce n'était qu'un prétexte, ou encore une manière de pudeur qui m'obligeait à me rallier à l'usage ; mais je sentais bien qu'en moi-même j'étais déjà déterminé et que ma décision était prise, souvent malgré moi. Si je ne fais pas une chose, c'est que je me sentirais diminué de la faire. Devant chaque alternative qui se présente, je me demande où serait la diminution et où serait l'augmentation, de sorte que le choix que je fais, ou plutôt qui m'est imposé, n'a aucune portée générale <sup>110</sup>.

Il est clair que l'attitude décrite par Ramuz laisse à chaque moment de la vie son originalité, son incidence propre dans l'histoire individuelle. Dans son opposition à tout légalisme, elle est beaucoup plus proche de la vérité personnelle comme effort d'expression des valeurs constitutives de l'être. Essai d'une fidélité difficile, et qui doit sans cesse être de nouveau réaffirmée, puisque aucune solution de principe ne vient imposer un terme abstrait à la recherche, en niant le temps et l'histoire. Au contraire, l'homme du sérieux est un homme figé, un homme arrivé, une sorte de rentier de la vie morale, installé dans le refus désormais du monde et de soi-même. De là, d'ailleurs, l'espèce de répulsion qu'il nous inspire. Nous sentons qu'il sacrifiera

<sup>110</sup> Ramuz, *Journal*, 8 décembre 1941, Grasset, 1945, p. 356-357.

les hommes aux principes et que notre présence, notre réalité humaine ne compte pas à ses yeux. C'est pourquoi nous nous révoltons contre lui. Les pères « sérieux » ont eu bien souvent des fils qui ne l'étaient pas. Et le pire, alors, dans le fait que l'homme sérieux prétend faire cause commune avec la morale, il a toujours la morale dans la bouche. En sorte que son échec signifiera pour ceux qui l'entourent l'échec de la morale elle-même, — qui pourtant ne se trouvait pas en cause dans son authenticité.

### *Styles du moment : la jouissance, le jeu, l'aventure.*

[Retour à la table des matières](#)

L'impuissance du sérieux à assumer, sous la caution d'une loi abstraite, l'unité et l'accomplissement de la vie morale entraîne par réaction le recours à un style de vie tout opposé. La naissance, [178] la revendication de la personne interviendra comme une découverte du temps vécu dans sa plénitude, par opposition, à la grise intemporalité. Ainsi l'enfant, élevé dans la famille, à l'école et à l'église, sous le despotisme d'une loi jamais justifiée, découvre au moment de l'adolescence un nouvel univers. Des valeurs biologiques, des exigences jusque là insoupçonnées orientent la conscience dans des directions neuves. La crise d'originalité juvénile consacre le dépassement normal, dans chaque existence, de l'éthique abstraite.

Découverte du temps. La règle intemporelle stérilise la vie qu'elle dépouille de ses couleurs, de son prestige et de ses chances. Mais, si cette censure abusive se relâche, alors le présent s'offre à nous, dans sa plénitude concrète. L'heure qui passe, pour peu que nous voulions la ressaisir, peut nous rendre d'un coup tous les trésors dont nous étions privés. Le présent, lourd de miracles, évoque pour nos sens ingénus une patrie prochaine. Il démasque nos aspirations refoulées. Il nous libère du souci. Il nous donne enfin la mesure de nous-même, de cet être en nous irremplaçable et dont on nous avait privé. Après tant de contraintes stériles, enfin l'abandon, la détente.

Ainsi s'esquisse un nouveau style de vie, qui, rejetant la médiation neutralisante de la norme, se donne résolument un patrimoine dans l'immédiat. Il s'impose d'emblée, à l'ordinaire, par le dynamisme des



entraves rompues. La première personne s'affirme sans aucune restriction désormais dans le rejet de toute autorité, en vue d'une adhésion plus étroite à soi-même. La personne n'admet plus qu'aucune règle vienne s'interposer entre elle et elle-même. Le temps représente un obstacle pour celui qui veut s'accomplir tout de suite. Il choisit donc le présent, le moment actuel, en le déliant de toute solidarité avec le passé et avec l'avenir. L'espérance ou le regret, le souvenir se présentent en effet comme des hypothèques, restreignant la plénitude du présent et nous empêchant d'y adhérer tout à fait. Il importe d'éliminer ces amorces d'une mauvaise conscience toujours possible.

Ainsi se développent les sagesse du moment, dont on trouve, depuis les Cyrénaïques de l'antiquité, de nombreux exemples dans la tradition philosophique et littéraire. L'homme ne doit pas accepter une loi toute faite, imposée par la raison ou par la société. Il porte sa loi en lui-même. Ou plutôt, il n'y a pas de loi à proprement parler, seulement une affirmation immédiate des [179] valeurs personnelles. Toute l'actualité, toute la densité du monde s'exprime en chaque minute. Il s'agit seulement de savoir l'accueillir telle qu'elle est. M. André Gide a défini ce style de vie dans ses *Nourritures terrestres*. Tout le sens de la vie s'y trouve bloqué dans l'instant.

Nathanaël, confie-t-il à son disciple, je te parlerai des *instants*. As-tu compris de quelle force est leur *présence* ? Une pas assez constante pensée de la mort n'a donné pas assez de prix au plus petit instant de ta vie. Et ne comprends-tu pas que chaque instant ne prendrait pas cet éclat admirable, sinon détaché pour ainsi dire sur le fond très obscur de la mort ? Je ne chercherais plus à rien faire s'il m'était dit, s'il m'était prouvé que j'ai tout le temps pour le faire [...]. Et je pris ainsi l'habitude de séparer chaque instant de ma vie, pour une totalité de joie isolée, pour y concentrer subitement toute une particularité de bonheur ; de sorte que je ne me reconnaissais plus dès le plus récent souvenir <sup>111</sup>.

L'homme de l'instant s'affirme donc dans un temps discontinu et granulaire, alors que l'homme du sérieux était l'homme de la continuité. La vie humaine, dans cette deuxième attitude, apparaît comme une suite d'expressions de soi sans lien entre elles, limitées à cet horizon de l'instant, qui n'engage rien au-delà de soi-même.

<sup>111</sup> Gide, *Les Nourritures terrestres*, N.R.F., 1927, p. 49.

Kierkegaard, qui a décrit sous le nom de stade esthétique ce régime d'existence, note, à propos de don Juan, l'une des figures de ce stade : « Sa vie est la somme de moments distincts ; qui n'ont aucune relation entre eux. <sup>112</sup> » Un autre de ses porte-paroles déclare pour sa part : « Aucune femme en couches n'a de désirs plus étranges et plus impatientes que les miens. Ils ont trait, tantôt aux choses les plus insignifiantes, tantôt aux plus sublimes, mais contiennent tous au même degré la passion momentanée de l'âme. Je désire pour l'instant un plat de bouillie de sarrasin... <sup>113</sup> » « Je suis destiné, il me semble, déclare encore le même personnage, à parcourir les souffrances de tous les états d'âme et à faire toutes les expériences possibles. À tout moment, je me sens comme un enfant abandonné en pleine mer, pour y apprendre à nager... <sup>114</sup> »

*École d'inconstance et d'inconsistance.* La réaction contre les despotismes de la loi et du sérieux entraîne l'activité dans un perpétuel démenti de soi à soi, la cohérence devenant en quelque [180] sorte un signe d'erreur. Le héros de M. André Gide déclare expressément : « Je haïssais les foyers, les familles, tous lieux où l'homme pense trouver un repos, — et les affections continues, et les fidélités amoureuses, et les attachements aux idées, — tout ce qui compromet la justice ; je disais que chaque nouveauté doit nous trouver tout entier disponibles [...]. Mon âme était l'auberge ouverte au carrefour ; ce qui voulait entrer, entrait. <sup>115</sup> » Il y a dans cette attitude une horreur de l'imparfait, de l'inaccompli. L'exigence de totalité se referme sur la chose présente, refusant toute mise en perspective dans un temps qui démentirait la jouissance présente, la ferait apparaître partielle, fragmentaire.

Nous sommes bien ici aux antipodes de l'esprit de sérieux. L'homme de l'instant nie la vérité, qui transcende toujours l'immédiateté, et qui la juge. Il affirme une sorte de scepticisme passionné, dont on trouverait une bonne description dans la pensée de H. de Montherlant. « Tout le monde a raison, toujours » <sup>116</sup>, affirme ce

<sup>112</sup> Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, p. 77.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>115</sup> *Les Nourritures terrestres*, p. 74-75.

<sup>116</sup> H. de Montherlant, *Aux Fontaines du Désir*, Les Presses de la Cité, 1946, p. 26.

disciple de Barrés, qui semble une réincarnation de l'esthéticien selon Kierkegaard. Il définit, en effet, comme lui, la condition du poète :

Comme les formes sur l'échelle de Jacob, il va sans cesse, par croissance ou par bonds, de la boue de la terre aux étagements du ciel. Il donnerait bien sa vie pour la paix. Il la donnerait aussi, heureusement, dans la guerre. L'une et l'autre satisfont des parties de lui-même, parce qu'il contient tout, et qu'il est toute simplicité. Immense amant, il n'est rien de sublime qui ne lui serre la gorge, il n'est rien d'atroce dont il ne se sente le complice et le frère. L'océan, dans ses profondeurs calmes, regarde à sa surface la tempête, et se réjouit de sa tempête et de son calme [...]. Nous voyons que *tout est vrai* <sup>117</sup>.

L'existence humaine apparaît comme morcelée. Elle ne constitue plus en elle-même une unité, mais seulement une succession, une sommation de moments disparates, et dont la variété même fait la valeur. M. de Montherlant appelle « féerie » cet accomplissement dans l'instant. « J'entends par féerie la réalisation, la mise en pratique de ma poésie. Tout l'exquis des choses et des êtres, à base de volupté, et, si cela se pouvait, à base de tendresse (la mienne), mais ce serait trop beau... <sup>118</sup> » La sagesse du désir retrouve ici celle des *Nourritures terrestres*, avec plus de dynamisme [181] peut-être, et une conscience plus aiguë de la nécessité de l'échec.

Seulement voilà, la féerie ne peut être appréciée que par l'alternance. C'est un drame que ce qui est le meilleur devienne sans goût si cela se prolonge, et qu'il faille le briser en vue de lui-même : nouvelle application du sacrifice générateur et de la loi de l'alternance [...]. Pour qu'elle garde sa saveur, il faut couper la féerie. Avec quoi ? Avec n'importe quoi, qui naturellement ne sera pas pris au sérieux, puisque accessoire, puisque « en fonction de ». Comprendre, créer, servir, égales duperies, faufilez-vous vite, il y a un petit coin pour vous ; mais non plus duperies, mais désarmées à présent puisque vous n'êtes plus des fins, seulement des moyens au service de la féerie. Nous nous donnons à elle ; à vous, nous nous prêtons comme à un jeu et à un passe-temps où il est à peu près égal de gagner ou de perdre, car vous n'êtes là que pour meubler une attente : en vous, nous épanouissons l'idée de sport <sup>119</sup>.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>119</sup> Montherlant, *op. cit.*, p. 10-11.

L'élimination d'une vérité qui regrouperait le temps vécu pour en assurer l'unité se trouve expressément affirmée dans ce texte. Il marque par ailleurs très nettement le sens que prend la présence au monde dans une pareille attitude. Le style du moment est le style du jeu. Le jeu correspond à un exercice gratuit, désintéressé de la personne. Dépense de soi, mais qui porte sa fin en elle-même. Le jeu comporte un univers, et des règles qu'il a volontairement assumées, et pour un temps seulement. L'engagement du jeu n'excède pas les limites du moment. Il s'affirme donc en dehors du sérieux, comme une sorte de manquement. Il comporte cette discontinuité de soi à soi qui l'oppose à l'intemporalité de la norme. Le jeu, comme le dit J. Huizinga, qui l'a étudié avec beaucoup de pénétration, « est, au plein sens du terme, *superabundans*, superflu. Seul le souffle de l'esprit, qui élimine le déterminisme complet, rend la présence du jeu possible, concevable, compréhensible. L'existence du jeu affirme de façon permanente, et au sens le plus élevé, le caractère supralogique de notre situation dans le cosmos. Les animaux peuvent jouer : ils sont donc déjà plus que des mécanismes. Nous jouons et nous sommes conscients de jouer : nous sommes donc plus que des êtres raisonnables, car le jeu est irraisonnable » <sup>120</sup>.

[182]

L'homme du moment, délaissant le sérieux, le raisonnable, prend la vie comme un jeu, comme un « sport » sans cesse renouvelé, selon le mot de Montherlant. Alors que les jeux positifs, au sens étroit, procèdent de règles qui constituent chaque fois un univers à part, et séparé du monde concret, — l'espace réglé du jeu d'échecs, du terrain de sport ou du théâtre, — l'esthéticien de Kierkegaard se donne l'univers réel comme l'aire d'un jeu dont il peut sans cesse faire varier les règles à son gré. Sa cosmologie répond à la seule exigence de son caprice, comme on l'a vu dans le cas de la « féerie » préconisée par l'auteur de *Aux Fontaines du Désir*. Il ne refuse pas de s'engager. Au contraire, il se donne avec passion à la partie en cours qui revêt pour lui, dans le moment présent, une souveraine importance. Ce qu'il

<sup>120</sup> J. Huizinga, *Nature et Signification du Jeu*, Constellation, n° 66 (1946), sans nom de traducteur, p. 58. Cet article est extrait de : *Homo Ludens*, Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam, 1939, qui donne, en allemand, une très intéressante monographie du jeu.

rejette, c'est la fidélité qui transformerait le jeu en l'insérant dans le développement de l'existence. Il accepte pour un temps des règles du jeu. Il n'accepte pas d'en faire des règles de vie. Le joueur est l'homme des réincarnations successives et alternantes, l'homme du refus systématique de l'unité, l'incroyant par essence.

Il faut d'ailleurs reconnaître la signification humaine de ce régime de la création continuée. Il manifeste dans son recommencement constant la richesse, la multiplicité des possibles inscrits dans la nature de l'homme, le souci de ne rien renoncer et d'être constamment présent sans réserve aux vicissitudes de l'expérience. L'homme du jeu est, à sa manière, fidèle à soi-même. Il fait sa maxime de cette parole du *Discours de la Méthode* où Descartes déclare : « Je mettais entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté. <sup>121</sup> » Usage d'une spontanéité à laquelle l'homme du sérieux a renoncé sans s'apercevoir qu'il s'est du même coup renoncé lui-même.

Il y a dans le jeu l'affirmation d'une vitalité authentique.

Le jeu est encore ce qu'il y a de meilleur dans notre vie, écrivait Jacques Rivière. Que sont tous les arts sinon des jeux ? Quand se veut-on vraiment libre et fort si ce n'est quand on joue ? C'est là que tout l'être se rassemble, comme un fauve qui va bondir, et c'est là qu'il se détend d'un seul mouvement ; c'est là seulement qu'il trouve son unité véritable, parce qu'alors il s'arrache à ses divisions, ses hésitations, ses craintes, ses scrupules et devient un geste, un élan, une force en déploiement. C'est là seulement qu'il fait quelque chose qui compte, et non quand il travaille à des besognes misérables, obscures et vaines, aussi [183] inutiles que les balayages interminablement recommencés de la cour du quartier <sup>122</sup>.

Jacques Rivière se passionne pour le jeu des idées, sans admettre pour autant que ces idées correspondent à une vérité qui les dépasse. « Il faut, écrit-il encore, n'avoir jamais manié les idées, senti combien elles sont délicieuses à transmuier, à modeler, à dissiper, pour croire qu'elles aient une correspondance quelconque avec de l'être. Je prétends, avec n'importe quelle idée, en usant simplement de sa

<sup>121</sup> *Discours de la Méthode*, III<sup>e</sup> partie.

<sup>122</sup> Lettre à Claudel, 27 juin 1908, dans *Correspondance de Jacques Rivière et Paul Claudel*, Plon, 1926, p. 126-127.

plasticité essentielle, former n'importe quel système, ou même deux systèmes contraires successivement. Il est vertigineux que des gens qui s'occupent de philosophie comprennent si mal quel jeu admirablement divers, voluptueux, libre et vain elle est. » La passion de la forme l'emporte ici sur la préoccupation du fond. L'homme de l'instant, le joueur nous apparaît toujours comme le dilettante, qui se satisfait de la seule jouissance et délaisse la banalité quotidienne pour des fêtes qu'il se donne à travers elle. Jacques Rivière définit un dilettantisme de l'intellect, de la pensée. Mais il existe aussi bien un dilettantisme du sentiment, celui de don Juan ou de Casanova, poursuivant, pour le seul plaisir d'être, une satisfaction qui ne se fixe jamais. De même, il est des dilettantes de l'action, poursuivant, de création en création, un perpétuel recommencement du monde. L'un des plus beaux types en serait le maréchal Lyautey, dont l'esprit d'entreprise, jusqu'à la fin de sa vie, ne se lassa jamais. La devise, qu'il avait empruntée à Shelley : « la joie de l'âme est dans l'action », souligne bien ce désir d'une activité qui trouve sa fin en elle-même, bâtissant des villes ou des empires pour le plaisir, sans cesse, de jouer d'absorbantes, de passionnantes parties.

L'homme du moment, l'homme du jeu considère chaque période de sa vie comme une aventure. Sans cesse, il se veut disponible, prêt à écouter l'appel du large, à entreprendre une nouvelle partie : il ne connaît de vérité qu'à temps. Ou plutôt, la vérité c'est la dépense de soi, la présence aux circonstances, l'essor sans cesse pris, mais pour nulle part. L'aventurier, selon Simone de Beauvoir, est « celui qui demeure indifférent au contenu, c'est-à-dire au sens humain de son action <sup>123</sup> ». Il recherche seulement la richesse d'être, de s'affirmer, sous les formes les plus diverses.

<sup>123</sup> S. de Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, p. 401.

[184]

Mais cette passion du moment recouvre ainsi une sorte de frénésie d'évasion. L'homme du moment, qui prétend chaque instant à la plénitude, ne paraît bénéficier malgré tout que d'une existence incomplète. « Celui qui vit esthétiquement, note Kierkegaard, cherche autant que possible à se perdre entièrement dans l'état d'âme, il cherche à s'y cacher entièrement, de manière qu'il ne reste en lui rien qui ne puisse être replié à l'intérieur de l'état d'âme, car un tel reste a toujours quelque chose de troublant, il est la continuité qui veut le retenir. Alors, plus la personnalité apparaît vaguement dans l'état d'âme, plus l'individu est dans l'instant, et, c'est là encore une fois l'expression la plus adéquate de l'existence esthétique : elle est dans l'instant. <sup>124</sup> » L'existence esthétique refuse le temps, l'intériorité, la continuité. En fait, elle refuse la personnalité, qui suppose un regroupement des instants, qui leur impose une structure, une sorte d'échelonnement en profondeur. C'est pourquoi l'accomplissement localisé dans l'instant demeure toujours superficiel. L'expérience immédiate assure la prépondérance des sens, qui reçoivent directement l'empreinte du réel concret. « Vivent les sens ! proclame Montherlant. Eux seuls ne trompent pas. <sup>125</sup> » L'homme de l'instant, Gide ou Whitman, Aristippe de Cyrène, est un sensuel. L'aventurier s'offre à nous comme le sensuel de l'action, tout de même que la profession de foi de Jacques Rivière définit un sensualisme de la pensée.

L'immédiateté sensuelle masque la personne. Elle ne lui donne pas le temps d'intervenir, d'instaurer une cohérence, une intelligibilité au cœur de l'existence. Tous les moments ont même importance. Toutes les valeurs s'affirment pêle-mêle, en pleine anarchie. De là, l'échec humain de ce style de vie. La recherche de la jouissance pour la jouissance, de l'aventure pour l'aventure, semble incapable d'assurer l'équilibre de la destinée. Aussi bien cette attitude s'affirme-t-elle comme un refus fondamental de l'équilibre. La présence au monde sans cesse remise en question, le sens même de l'être dans le monde n'étant jamais établi, la vie personnelle prend la forme d'une sorte d'ascèse à vide. Tentative sans issue pour se fuir soi-même, pour masquer la réclamation de continuité, le besoin d'ordre, de composition inhérent à

<sup>124</sup> *Ou bien... Ou bien*, p. 517.

<sup>125</sup> Montherlant, *Aux Fontaines du Désir*, p. 12.



la personne. L'abandon aux sens soumet l'homme aux rythmes biologiques de sa nature, et le fait esclave de leurs alternances indéfinies.

[185]

L'homme du sérieux nous paraissait voué à une sorte d'infantilisme, semblable à l'enfant qui obéit à la règle sans savoir pourquoi. Mais l'homme de l'instant paraît lui aussi retomber en enfance, dans une enfance plus reculée encore. C'est lui, en effet, que semble évoquer la description, par M. Piaget, de l'autisme caractéristique de l'enfant de sept à huit ans. On trouve chez lui, d'après M. Piaget, une « contradiction par amnésie », c'est-à-dire « la faculté d'osciller incessamment entre deux thèses contradictoires, et d'oublier chaque fois celle à laquelle il vient de croire » ; ceci, « en bonne partie parce qu'il a le pouvoir de passer beaucoup plus rapidement que nous d'un état de croyance à un état de fabulation ou de jeu. Il y a dans la pensée de l'enfant toute une gamme de plans de réalité entre lesquels il n'y a peut-être aucune hiérarchie et qui favorisent ainsi l'incohérence logique ». Le joueur, l'aventurier, le sensuel semblent très proches de cet enfant.

Pour une pensée égocentrique, poursuit M. Piaget, le jeu tient en somme lieu de loi suprême. C'est l'un des mérites de la psychanalyse d'avoir montré que l'autisme ne connaît pas l'adaptation au réel parce que, pour le moi, le plaisir est le seul ressort. La pensée autistique a ainsi pour unique fonction de donner aux besoins et aux intérêts une satisfaction immédiate et sans contrôle en déformant le réel pour l'adapter au moi. Le réel est, en effet, pour le moi, plastique à l'infini, puisque l'autisme ignore cette réalité commune à tous qui détruit l'illusion et contraint à la vérification <sup>126</sup>.

L'infantilisme de l'homme du moment apparaît à plein lorsque M. Piaget remarque : « Pour nous, adultes, l'incohérence et l'absence de hiérarchie entre les états de croyance et de jeu seraient insupportables, mais c'est à cause d'un besoin d'unité intérieure dont l'apparition est peut-être fort tardive. <sup>127</sup> » Cette unité intérieure ne s'est pas instaurée dans l'homme du moment. Il refuse de reconnaître en la valeur une

<sup>126</sup> Jean Piaget, *Le Jugement et le Raisonnement chez l'Enfant*, Delachaux et Niestlé, 2<sup>e</sup> éd., p. 319.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 320



« réalité commune à tous ». Il n'accepte aucun accord profond avec autrui. Il n'accepte même pas d'accord avec soi-même. Il n'admet pas de prendre racine et finit par succomber lui-même à son instabilité. L'infantilisme rejoint ici une forme de nihilisme, comme nous l'avons vu déjà pour l'homme du sérieux. Le nihilisme du sérieux venait de l'obsession d'une règle sans matière et d'une insupportable monotonie. Le nihilisme du dilettante procède de l'insatisfaction à quoi aboutit l'expérience d'une matière indéfiniment renouvelée, mais sans [186] jamais de règle, de forme, et qui se dissout dans l'inconsistance. Autre école de l'absurde.

Arrête cette déroute, conseille Kierkegaard à l'esthéticien, cette passion d'anéantissement qui fait rage en toi ; car c'est bien cela ce que tu veux, tu veux anéantir, tu veux rassasier la faim que tu nourris en toi au sujet de l'existence. C'est dans ce but que tu te formes, que tu enhardis ton esprit ; car tu n'hésites pas à avouer que tu n'es bon à rien ; il n'y a qu'une chose qui te fasse plaisir, c'est de faire le tour de l'existence pendant sept jours en sonnant de la trompette et de laisser ensuite tout s'écrouler, pour que ton âme puisse se calmer, oui, devenir triste, pour que tu puisses engendrer l'écho ; car l'écho ne peut être entendu que dans le vide <sup>128</sup>.

La doctrine de l'enchantement perpétuel et de la féerie aboutit bien en fait à l'expérience du désenchantement, de l'absurde et de la mort. Il y a chez Montherlant une apologie du suicide. Il exalte le philosophe mythique Peregrinos, qui se tue pour affirmer sa liberté absolue, comme le nihiliste, le « possédé » de Dostoïevski. Et les Grecs ont conservé le souvenir d'un autre philosophe, Hégésias, de l'école cyrénaïque, c'est-à-dire partisan de la morale de l'instant et du plaisir, surnommé le Pisithanate parce qu'il préconisait en fin de compte la mort volontaire.

<sup>128</sup> Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, p. 467-468.

### *Style de l'éternité : la vie spirituelle.*

[Retour à la table des matières](#)

La morale de l'intemporalité demeure purement formelle. Elle ne sait pas accueillir la plénitude de l'existence. La morale du moment, pour faire accueil à cette même plénitude, s'y perd, en quelque manière et s'y dissout. La faillite semble claire des deux côtés. Chacune de ces deux attitudes a fait choix d'un aspect de l'existence ; elle joue la destinée tout entière sur cet aspect isolé. Elle joue et perd la partie, dans la mesure où elle ne permet pas de constituer une vie personnelle digne de ce nom. L'opposition entre l'abstrait et le concret, entre la règle, la loi et l'immédiateté du vécu, n'est pas exclusive, sous peine de mutilation de soi. Elle doit être dépassée. L'existence authentique de l'homme sur le chemin, de son accomplissement doit unir en soi la certitude, la fidélité de l'abstrait, et la saveur du concret.

Si la véritable sagesse consiste dans la recherche d'un souverain bien personnel, obtenu dans la création de soi-même et du monde, cette recherche se présente comme une longue et patiente élaboration, [187] — celle-là même qui permet à la vie personnelle de s'élever, par une lente et difficile promotion des valeurs, jusqu'à la conciliation suprême, jusqu'à cette unité originale qui marque de son sceau toutes les démarches d'une personnalité digne de ce nom. Elle s'impose par son originalité, son caractère unique. Il est clair qu'elle obéit à une loi, qui fait l'harmonie de sa présence au monde. Mais, cette loi, elle se l'est donnée à elle-même, librement. La même nécessité, au cœur de cette conduite, que celle qui rythme l'œuvre d'art. L'homme digne de ce nom est celui qui s'est accepté lui-même comme une tâche et qui s'est fait, non sans peine, l'artisan, l'artiste de sa propre existence.

L'homme de la loi remplace le temps par une grise intemporalité ; l'homme du moment fragmente le temps en instants discontinus. L'homme vraiment moral accepte la richesse du temps, le poids du passé, l'appel de l'avenir, la plénitude du présent. Mais il s'efforce de regrouper ces différentes perspectives, de parvenir jusqu'à une intelligibilité de soi à soi qui fonde sa présence au monde sur la plus fidèle explicitation de ses valeurs. La structure imposée au temps, c'est alors la structure même de la vie personnelle, non pas structure abstraite, définition logique ou rationnelle de la condition humaine en

général, mais affirmation concrète d'un mouvement au sein d'une histoire et qui la justifie. Chaque destinée a son sens, plus ou moins pleinement compris, peut-être seulement pressenti. Ce sens inspire l'usage qu'elle fait du temps. Le temps du monde, des choses et des autres n'est pas nié. Mais il n'est pas non plus accepté tel quel. Il est soumis lui-même à cette mesure personnelle qui l'oriente et le qualifie. Le temps du monde comme le lieu où la première personne s'exprime, où elle inscrit ce qu'il y a en elle d'essentiel. La personne se découvre elle-même dans cette expérience qu'elle a faite à son image. Elle y fait la preuve de ses valeurs, elle s'y accomplit. Sagesse, cette fois, de l'éternité, puisque le temps est soumis à une condition plus haute. Il subit l'empreinte de ce sens transtemporel de chaque existence. Il porte la marque de l'affirmation personnelle dans son essence et sa dernière signification.

On peut donc parler d'un style de l'éternité dans la mesure où l'accomplissement de la vie personnelle vise une réalisation de l'homme qui se produit dans le temps, mais ne lui est pas soumise. Le temps ne fait pas la loi ici. Il reçoit, au contraire, la loi de la personne. De là, la signification absolue du principe de l'existence morale, la sublimité de cette création du monde et de cette incarnation [188] de soi, sublimité que Kant avait mise en lumière à très juste titre. Kierkegaard, en des pages vigoureuses et profondes, a développé ce thème de l'exigence concrète absolue qui fonde l'existence morale.

Je ne dis jamais d'un homme : il fait le devoir, ou les devoirs, mais je dis : je fais mon devoir, toi tu fais le tien. Cela montre que l'individu est à la fois le général et le particulier. Le devoir est le général, il est demandé de moi ; si, par conséquent, je ne suis pas le général, alors je ne peux pas non plus faire le devoir. Mon devoir, d'un autre côté, est le particulier, quelque chose qui me concerne seul et, cependant, c'est le devoir et, par conséquent, le général. Ici apparaît la personnalité dans sa validité suprême <sup>129</sup>.

<sup>129</sup> Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, p. 542. Ce que nous décrivons ici sous le nom de « style de l'éternité » correspond à la fois au stade éthique et au stade religieux dans la pensée de Kierkegaard, qui distingue de l'ascèse de la création de soi une existence soumise à la révélation chrétienne. Nous laissons de côté la mise en forme théologique.

L'exigence morale apparaît bien, en effet, comme universelle et individuelle tout ensemble. Sans cette intention d'universalité, il ne saurait y avoir d'accord entre les personnes morales. Sans cette individualité, il ne saurait y avoir d'obligation concrète. Cette unité ici de la troisième personne et de la première fait la valeur absolue de l'expérience personnelle, sur laquelle Kierkegaard a longuement insisté. « Lorsque la personnalité est l'absolu, alors elle est elle-même le point d'appui d'Archimède par où on peut soulever le monde. <sup>130</sup> » Mais l'accès à l'existence morale ainsi comprise suppose un engagement fondamental, un choix qui consacre une sorte de nouvelle naissance de la vie personnelle. Et ce choix, sans cesse réaffirmé, constitue pour le style de vie authentiquement moral une sorte d'horizon permanent de l'expérience. Chaque moment se détache sur ce fond et peut ainsi revêtir une signification souveraine.

Kierkegaard a célébré le moment extraordinaire du choix absolu, de l'engagement de fidélité à soi-même, qui fonde l'existence morale.

Lorsque tout est devenu calme autour de vous, solennel comme une nuit étoilée, lorsque l'âme est seule dans le monde entier, alors apparaît devant elle, non pas un être supérieur, mais la puissance éternelle elle-même, le ciel se disjoint pour ainsi dire, et le moi se choisit lui-même ou, plutôt, se reçoit lui-même. Alors l'âme a vu le bien suprême, ce qu'aucun œil mortel ne peut voir et qui ne peut jamais être oublié, alors la personnalité reçoit l'accolade qui l'ennoblit pour [189] l'éternité. Elle ne devient pas autre chose que ce qu'elle était déjà, mais elle devient elle-même. De même qu'un héritier ne possède pas avant sa majorité les trésors du monde entier, même s'il en est l'héritier, ainsi la personnalité la plus riche même n'est rien avant de s'être choisie elle-même, et la personnalité la plus pauvre qu'on puisse imaginer est tout lorsqu'elle s'est choisie elle-même ; car la grandeur ne consiste pas en ceci ou en cela, mais se trouve dans le fait d'être soi-même ; et il est dans le pouvoir de tout homme de l'être, s'il le veut <sup>131</sup>.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 543.

<sup>131</sup> *Ou bien... Ou bien*, p. 479. Cf. *Ibid.*, p. 500 : « C'est un instant grave et important, celui où on se lie pour une éternité à une puissance éternelle, où on se considère soi-même comme celui dont aucun temps ne doit effacer le souvenir, — l'instant où, en un sens éternel et indéfectible, on prend conscience de soi-même comme celui qu'on est. Et pourtant, on peut bien ne pas le faire...

Cette belle page exprime bien la gravité dernière de l'engagement par lequel un homme assume sa destinée : dépassement des règles et des lois, dépassement de toutes les conditions matérielles et des circonstances historiques. La spontanéité profonde se démasque, les valeurs affirment la voix essentielle. Les possibles offerts par l'univers reçoivent l'impulsion décisive de notre consentement créateur. Il ne s'agit pas ici d'une science, d'un triomphe de la volonté discursive, mais d'un savoir secret, dont les plus simples sont capables. Baptême de l'être, où la vie personnelle s'accomplit en intention, et reçoit déjà les prémices de ce à quoi elle aspire. Beaucoup d'hommes d'ailleurs, la plupart, ne connaîtront pas cette réussite et cette floraison. Abandonnés à l'instant ou serfs de la loi, ils ne sont pas capables de se recueillir assez pour rejoindre leur unité propre. Ils reçoivent du dehors un équilibre matériel, de série, que les circonstances pourront toujours défaire comme elles l'ont fait.

Aussi bien, si la vie personnelle authentique est une œuvre de l'homme, elle ne dépend pourtant pas de sa seule volonté. On ne se crée pas n'importe comment. Le dernier texte de Kierkegaard que nous avons cité dit très nettement qu'il ne s'agit pas d'une réalisation arbitraire, artificielle : « Le moi se choisit lui-même ou, plutôt, se reçoit lui-même [...]. La personnalité reçoit l'accolade... » C'est-à-dire que l'effort créateur suppose un dépassement de la volonté propre. L'initiative rejoint ici une obéissance profonde. Ce qui distingue la vie spirituelle de l'éthique de la loi, c'est justement ce sens d'une ouverture, d'une générosité qui rompt avec la prétention à une exclusive autonomie. L'homme en situation dans le monde ne se découvre pas solitaire. Il y a, en lui-même, plus que lui. Il a conscience de se réintégrer dans une réalité plus vaste, [190] d'ailleurs injustifiable en raison. La décision absolue de l'éternité ne répond pas à une ascèse formelle. Sa plénitude, la marque de son authenticité, dans une sorte de grâce qui vient couronner les énergies humaines.

De ce dépassement de l'individualisme abstrait, qui permet seul d'accéder à la surréalité de la vie personnelle, on trouverait la preuve dans certaines expériences fondamentales de l'existence morale. L'*ironie* et l'*humour*, par exemple, témoignent de l'insuffisance des règles et du bon sens. Ils mettent en lumière, par une sorte de contre-épreuve négative, un certain endroit de la vérité, irréductible aux déterminations humaines, fondement pourtant de toute certitude. Plus

directement, le *tragique* atteste la présence d'une discontinuité irréductible dans la condition humaine. L'homme ne peut se faire à lui-même sa vérité. Elle demeurera toujours menacée par une catastrophe soudaine, attestant l'impossibilité d'une conciliation définitive. « Le tragique, note M. Gabriel Marcel, n'apparaît que dans la mesure où la représentation morale du monde est reconnue non seulement relative, mais illusoire en son fond ; et il faut entendre par là toute possibilité pour la personne d'unifier sa vie, d'ordonner son univers en fonction de normes éthiques formulables. C'est par les failles logiques de semblables systèmes que le tragique s'infiltré dans la conscience. » Et M. Marcel ajoute, en se référant au théâtre d'Ibsen :

« Il n'y a pas de tragédie, en effet, où ne s'accomplisse la destruction d'un édifice bâti par la main de l'homme, édifice où s'incorpore une activité qui porte en soi le principe même de son anéantissement. <sup>132</sup> »

La catastrophe tragique consacre la faillite de toute tentative d'ordre purement humain. Elle porte en soi une promesse de mort. L'échec tragique marque ici une limite, où l'incapacité définitive de l'homme atteste sa plus haute dignité. Le héros tragique s'accomplit dans sa mort. En perdant la partie de sa vie, il se gagne lui-même éternellement. Du même coup, il fait la preuve que la destinée spirituelle de l'homme demeure incommensurable par rapport à la réalité objective. La vie spirituelle accepte cette disproportion de l'homme. L'homme du tragique est l'homme de l'obéissance à une vérité particulière, le héros qui se fait une vocation qui le brisera, mais consent à se trouver ainsi la victime du secret dont il a eu la révélation. Preuve qu'il y a dans l'exigence [191] de valeur autre chose, et mieux, que la soif du bonheur, le désir du confort et de la réussite. Le consentement du héros et du saint à l'échec matériel apparent évoque une paix des cimes, une vérité plus haute que la vie, un accomplissement dans la joie. Attestation d'éternité.

L'existence morale culmine dans la reconnaissance d'une exigence inconditionnelle, qui fonde la valeur de la vie et peut même réclamer le sacrifice de la vie. La destinée de l'homme se définit alors comme l'obéissance à une vocation, d'abord confusément proposée par les aspirations de l'être neurobiologique, et que chacun doit s'efforcer

<sup>132</sup> Gabriel Marcel, *Note sur l'évaluation tragique*. Journal de Psychologie, 1926, p. 74.

d'élucider dans le développement de son histoire. Ici s'affirme le primat d'une fidélité à soi-même, impossible à justifier par des considérations logiques ou par le seul souci d'un bien-être égoïste. La vie spirituelle apporte à la personne la révélation d'une liberté, non de caprice, mais d'expression de soi, d'accomplissement des intentions profondes. Il y a en elle une irréductible puissance d'affirmation qui rompt tous les barrages, qui fait éclater les formules et les systèmes dans lesquels on prétend l'emprisonner.

C'est en effet cette signification invinciblement affirmante de la vie spirituelle qui fait la valeur authentique des grandes philosophies classiques. Par delà le contenu explicite, l'univers intellectuel, la conceptualisation qui lui donne sa forme particulière, il y a dans la pensée d'un Platon, dans celle d'un Spinoza, d'un Kant ou d'un Bergson, un chant essentiel, un envol, une intention d'éternité qui donne aux doctrines leur résonance dernière. Le prestige, l'influence des grands philosophes, maîtres de vie spirituelle, tient à ce mouvement global, à l'allure de leur présence au monde, bien plutôt qu'aux formules particulières dans lesquelles se monnaie leur enseignement. La vie spirituelle suppose ici une sorte d'acte de foi, un mouvement de transcendance manifestant que l'homme, selon le mot de Pascal, passe infiniment l'homme.

L'accomplissement de l'existence morale échappe ainsi aux prises de l'analyse. Les valeurs qui fondent toute présence au monde justifient la prise de conscience, l'intervention de l'intelligence qui n'apporte qu'ensuite ses précisions. Mais les valeurs, qui posent l'être de l'homme, ne se justifient pas elles-mêmes selon la norme d'une intelligibilité discursive. En elles, c'est d'abord le mystère qui s'affirme, mystère premier de la condition humaine, mystère de la raison. La densité, la plénitude de l'existence morale mettent en jeu les fondements mêmes de l'être [192] humain. Ici interviennent les puissances primitives qui règlent le jeu de l'émotivité, et en particulier, le sens du *sacré*, dont Rudolf Otto a donné une description classique <sup>133</sup>. Intuition d'un au-delà des choses, d'un sens par delà le sens, d'une surréalité qui commande la réalité, pôle d'attraction et de crainte, de fascination et de répulsion. La vocation dernière de l'homme s'impose à lui par ces partis pris inexplicables de sa nature, — par ces décisions

<sup>133</sup> Rudolf Otto, *Le Sacré*, trad. André Jundt, Payot, 1929.



jaillies du plus secret de son être, dans la joie ou le tourment, et qui peuvent bouleverser une vie en lui signifiant qu'elle ne peut trouver sa paix qu'au prix d'un engagement, d'un sacrifice, d'une acceptation ou d'un refus, difficiles, impossibles et pourtant nécessaires. Le mot de Luther : « Je ne peux autrement », est un des maîtres mots de la vie spirituelle.

Sans doute, le sacré est d'ordinaire considéré comme la matière première de l'expérience religieuse proprement dite. Mais cette spécialisation abusive méconnaît la structure de notre être dans le monde, qui ne se règle pas sur les classifications des théoriciens. Lévy-Brühl, étudiant la mentalité primitive, en était venu à reconnaître qu'elle était régie, dans son ensemble, par une « catégorie affective du surnaturel »<sup>134</sup>. Nous ne sommes pas si loin des primitifs. Ou plus exactement, le style de vie de l'éternité, dans ses affirmations les plus hautes, démasque en nous une catégorie du surnaturel, comme une mise en cause des structures fondamentales de l'être personnel. Toute vie spirituelle authentique, et quelle que soit l'étiquette sous laquelle elle se présente, chez Socrate comme chez Gandhi ou chez Confucius, chez Platon comme chez Descartes, Spinoza, Leibniz ou Hegel, s'alimente à cette source jaillissante du « sacré », visée vers la plénitude et justification dernière, comme eschatologique, de toute vocation humaine.

De là, le sens d'universalité, caractéristique de la vie spirituelle, cette intention qui a vaincu l'égoïsme naturel et qui s'affirme en gratuité, en générosité. De là, aussi, l'autorité des maîtres de vie qui s'imposent à nous moins par leurs raisonnements que par la force convaincante de leur affirmation personnelle, de leur style propre d'existence. Les valeurs ici étroitement solidaires les unes des autres dans un accomplissement particulier qui nous frappe, par sa vertu exemplaire, comme un appel à la vie. Mais la [193] transcendance même des valeurs comme vocation eschatologique de l'homme empêche une destinée particulière de les embrasser toutes, ou d'en porter seulement quelques-unes jusqu'à leur perfection absolue. Les incarnations humaines demeurent soumises à la clause restrictive de leur relativité. C'est pourquoi chacune, dans le cadre de la situation

<sup>134</sup> Cf. Lucien Lévy-Brühl, *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité primitive*, Alcan, 1931.



historique, conserve son caractère de solution unique, de création qui exige, chaque fois, la libre initiative de la personne. La vie spirituelle représente l'œuvre maîtresse de l'homme et sa réussite suprême.

### *L'unité personnelle et les styles de vie.*

[Retour à la table des matières](#)

Les trois styles de vie essentiels, que nous avons sommairement décrits, définissent trois des usages que l'homme peut faire de sa vie. Chacun d'eux peut, à son tour, revêtir une multiplicité de formes. À la limite, chaque existence a son style propre, dans la mesure même où chaque destinée est unique. La morale réclame de l'homme qu'il donne un style à sa vie. C'est-à-dire qu'il considère sa vie dans son ensemble comme une tâche. L'homme doit se créer lui-même, comme l'artiste crée son œuvre.

Nietzsche voyait là l'unique précepte de la morale. Il l'a dit avec force dans un aphorisme intitulé : « Une seule chose est nécessaire. »

Donner du style à son caractère, écrit Nietzsche, c'est un art bien considérable qui se rencontre rarement ! Pour l'exercer, il faut que notre œil puisse embrasser tout ce qu'il y a de forces et de faiblesses dans notre nature, et que nous les adaptations ensuite à un plan conçu avec goût, jusqu'à ce que chacune apparaisse dans sa raison et sa beauté et que les faiblesses elles-mêmes ravissent les yeux [...]. Ce fut l'unité, la contrainte d'un même goût qui domina et façonna dans le grand et dans le petit : à quel point, on le voit enfin, une fois l'œuvre terminée ; que ce goût soit bon ou mauvais, il importe moins qu'on ne pense, il suffit qu'il y en ait eu un. Ce sont les natures fortes et dominatrices qui goûteront les joies les plus subtiles dans cette contrainte, cet esclavage, cette perfection, dictés par leur loi personnelle [...]. Une seule chose est en effet nécessaire : que l'homme parvienne à être content de soi, quel que soit l'art ou la fiction dont il se serve à cette fin : c'est alors seulement qu'il prend une physionomie supportable <sup>135</sup>...

Pour Nietzsche, on le voit, la préoccupation du style vaut comme une fin en soi. Il préconise, dans le domaine de l'existence morale,

<sup>135</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. cit., § 290, p. 143-144.

[194] une doctrine de l'art pour l'art que nous ne saurions accepter. Nos analyses nous ont montré que, si les divers styles de vie traduisent tous un aspect de la nature humaine en son authenticité, ils ne sauraient pourtant être considérés comme équivalents. Aussi bien ne s'agit-il pas ici d'un jugement arbitraire sur leur valeur respective. Ils font eux-mêmes la preuve de leur efficacité. L'homme du sérieux et l'homme de la jouissance nous sont apparus voués à l'insuccès, incapables d'assumer d'ensemble leur être dans le monde. Seule la vie spirituelle permet de regrouper dans la perspective d'une destinée l'ensemble du temps vécu par la personne. Le jugement de valeur semble bien correspondre à la réalité objective de l'expérience humaine.

De plus l'affirmation de la vie spirituelle n'entraîne pas la négation radicale des autres styles de vie. L'éternité ne signifie pas l'élimination du sérieux, de la norme comme intemporalité, ni non plus celle du moment, comme ouverture au monde et jouissance de toutes les chances qu'il apporte. La vie personnelle en sa plénitude ne rompt pas avec les impératifs. Elle les assume. Elle ne permet pas à la lettre de se substituer à l'esprit. De même, l'existence morale ne peut, sans faire preuve d'une inhumanité non moins grave, refuser les richesses du moment, la dense variété, la présence des heures. Le consentement aux valeurs essentielles ne doit pas stériliser l'univers, mais bien plutôt le transfigurer. En ce sens, on peut dire que le moment, envisagé sous les espèces de l'éternité, bien loin de perdre sa qualité authentique, semble au contraire la recouvrer. Le moment, que l'homme du stade esthétique considère seulement comme une possibilité de jouissance, s'accomplit en instant qui rayonne des valeurs les plus hautes, ennoblissant le donné sensible de toutes les dimensions spirituelles qu'il incarne.

Kierkegaard a insisté sur le fait que les différents stades qu'il définissait dans l'existence ne sont pas distincts, mais solidaires. Il ne saurait y avoir de plénitude que par leur concours. « L'éthique, note le penseur danois, est posée par le choix absolu ; mais il ne s'ensuit nullement que l'esthétique soit exclue. Dans l'éthique, la personnalité est centralisée en elle-même, l'esthétique est donc exclue de manière absolue, ou elle est exclue en tant qu'absolu, mais elle reste toujours de manière relative. <sup>136</sup> » Et Kierkegaard affirme que les trois stades qu'il a distingués doivent être, en fait,

<sup>136</sup> Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, p. 479.

[195]

réunis dans l'exercice d'une vie spirituelle : « Si tu ne réussis pas à voir l'esthétique, l'éthique et le religieux comme les trois grands alliés, si tu ne sais pas conserver la synthèse des différentes manifestations auxquelles tout donne lieu dans ces différentes sphères, alors la vie n'a pas de sens, alors [...] on peut dire de tout : fais-le ou ne le fais pas, tu le regretteras également. <sup>137</sup> » Il apparaît donc bien que la vie spirituelle sauve d'eux-mêmes les autres styles de la vie, assurant ainsi leur validité authentique. Le sérieux ne reconnaît que la forme abstraite de l'existence, l'esthétique se tourne vers la seule matière concrète. La vie spirituelle réalise l'unité de la forme et du fond et donne ainsi son sens à une vérité qui assure l'accomplissement de la personne.

La vie spirituelle impose l'exigence d'une présence au monde, d'une actualité de la personne. Elle réagit contre la tendance de chaque style de vie à se fixer, à dégénérer en habitudes. L'homme qui s'est installé dans une attitude se borne désormais à s'imiter lui-même. Il est victime d'une sorte d'enlèvement. La personne doit toujours faire effort contre la tentation de s'immobiliser. Elle doit opposer à l'influence centrifuge de la dispersion dans la vie quotidienne une influence centripète, de retour à soi et d'actualisation des valeurs. Aussi les différents styles de vie, loin de s'exclure, ont plutôt tendance à se réunir dans l'histoire, de chaque individu. Ils alternent selon les temps de la vie, l'un chassant l'autre. Il y a dans l'adolescence une propension à l'esthétisme, ou à l'héroïsme, que vient remplacer le sérieux de l'âge mûr. La civilisation régnante peut également agir dans un sens donné. Il est des époques moroses où le puritanisme ambiant marque chaque vie de son sceau. D'autres âges, plus faciles et confiants, permettent à la personnalité une expansion plus libre et peut-être sans frein. La période victorienne en Angleterre proposait aux hommes d'alors un style de vie qui contrastait beaucoup avec celui que rendait possible la Renaissance en Italie.

Il appartient donc à chaque homme de faire son unité propre dans la fidélité à ses valeurs personnelles et dans le souci d'assumer le plus largement possible la condition humaine. À lui de choisir le style de sa vie, l'expression la moins imparfaite pour les exigences qui s'affirment en lui. Les modèles extérieurs ne lui offrent que des approximations de sa vérité propre. Cette vérité n'est pas donnée en dehors de lui, en sorte

<sup>137</sup> Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, p. 456.

qu'elle puisse [196] paraître, à un moment quelconque, définitivement atteinte. La vérité de chaque homme se résout en un effort d'accomplissement personnel, de réalisation de soi dans le développement d'une histoire. Le style de vie, dans son authenticité, n'est donc pas emprunté du dehors, comme une discipline d'hétéronomie. Il doit exprimer une sorte de mesure personnelle, le rythme vital selon lequel les événements et les circonstances sont abordés par la personne pour recevoir d'elle leur signification. Dans ce domaine encore, on pourrait donc dire, reprenant le mot de Buffon, que le style c'est l'homme même. L'homme se donne un style dans son effort pour se réaliser soi-même. Mais ce style n'a de valeur que dans la mesure où la vie personnelle en garde le contrôle, conservant ainsi la possibilité de l'abandonner pour en choisir un autre mieux adapté à la conscience renouvelée qu'elle a pu prendre de soi. Tel est le sens de la *conversion*, — non pas démenti et reniement, mais affirmation d'une exigence plus essentielle, intervenant après une remise en ordre, et l'établissement d'un nouvel équilibre personnel.

[197]

**Traité de l'existence morale.**

# DEUXIÈME PARTIE

## LES ENGAGEMENTS CONCRETS DE L'EXISTENCE MORALE

[Retour à la table des matières](#)

La vie personnelle dans son unité nous est apparue comme obéissant à des rythmes d'ensemble. Les valeurs se trouvent au principe de cette inspiration régulatrice de nos conduites. Elles s'expriment sous la forme de styles de vie dont nous avons essayé de caractériser les types essentiels. Mais ces structures générales se dégagent seulement après coup comme le principe d'une série d'attitudes particulières. L'homme concret doit affronter l'existence selon le détail des jours et des heures. Sans doute, il peut se régler sur une certaine conception de la vie, sur un « idéal » dont il prend une conscience plus ou moins directe et plus ou moins exacte. Pourtant l'idéal en question, même s'il ne correspond pas à une mystification, demeure une sorte d'horizon que la conduite vise sans pouvoir prétendre l'embrasser jamais dans sa plénitude. Autrement dit, le « problème moral » en tant que tel ne peut jamais être résolu que dans l'abstrait. Chaque situation donnée suppose une accommodation à des circonstances précises. Pour prendre terre, l'action doit se limiter. L'universalité des principes doit se restreindre à la mesure de l'événement.

L'histoire morale d'un homme réel ne saurait donc se réduire à l'application de quelques théorèmes absolus. Elle revêt bien plutôt l'aspect d'une suite de décisions prises chaque fois dans un certain [198] contexte. La vie personnelle a dû faire face à telle ou telle difficulté, résoudre telle ou telle crise, choisir. Et chaque fois la situation s'offrait comme un moment unique, une coupe dans le temps, qui jamais ne se retrouverait. L'insuffisance des normes, qui résolvent une fois pour toutes des difficultés abstraites, apparaissait d'ailleurs déjà à la pensée traditionnelle, à celle d'un Kant par exemple, qui éprouvait la nécessité de compléter la morale théorique par une « casuistique », c'est-à-dire par un examen des cas particuliers d'application des règles. En fait, une existence ne connaît que des cas particuliers. La réflexion métaphysique risque bien souvent d'égarer la pensée sur de fausses pistes. L'engagement effectif dans des conditions précises est l'épreuve et la preuve de la bonne foi de la personne vivante.

C'est pourquoi nous examinerons maintenant les engagements concrets de l'homme en situation dans le monde. La morale classique, après avoir défini le devoir en soi, dans sa généralité, s'attachait à en déduire des devoirs de l'homme envers lui-même, envers autrui, envers la Société ou l'Humanité. Par une démarche analogue, mais à partir d'une analyse de l'expérience vécue, nous nous efforcerons de mettre en lumière les implications des diverses attitudes que l'homme peut prendre en fait dans le détail de son activité, à l'égard de l'existence d'autrui et des diverses communautés dont il est appelé à faire partie à l'égard de sa propre existence. Nous verrons comment l'affirmation de soi ainsi réalisée signifie pour la personne le succès ou l'échec de sa vie, l'accomplissement de soi dans la fidélité aux valeurs essentielles, ou l'insatisfaction et la faillite, sanctions de l'infidélité morale et du reniement de soi. Ainsi se dégagera le sens de la liberté de l'homme, ou de son esclavage.

[199]

**Deuxième partie.****Chapitre I**

---

**L'EXISTENCE EN COMMUN***Toute existence est en participation.*[Retour à la table des matières](#)

Les morales traditionnelles envisageaient le destin de la personne seule, et comme isolée par rapport à ce monde qui est le contexte de son action. Le monde intervenait seulement comme un domaine, un champ d'activité où se déployaient les initiatives du sujet moral. Le souverain bien ne mettait en jeu, semble-t-il, qu'une individualité poursuivant un accomplissement d'un caractère tout exclusif, et, dans une certaine mesure, égoïste. Une pareille conception ne correspond pas à la réalité des faits. L'homme concret se trouve dans une situation où d'autres hommes interviennent, vis-à-vis desquels il est lié par de multiples engagements. Il faut considérer la personne dans le milieu humain dont elle ne peut être à aucun moment désolidarisée. On ne se sauve pas tout seul.

Cette réalité communautaire de l'existence ne répond pas à une exigence de la morale, à une sorte d'impératif secondaire, tiré de considérations idéales. L'existence d'autrui, la valeur donnée à autrui procèdent de la structure même de l'homme. Une anthropologie ne saurait partir d'une sorte d'autonomie de l'individu, qui découvrirait après coup seulement ses relations avec ses semblables. Sans doute, chaque individu s'offre à nous comme une [200] unité déterminée qui se détache par rapport à l'entourage, comme un centre apparemment indépendant d'action et de réaction. Chaque « je » s'oppose au reste de

l'univers. Mais cette indépendance de la conduite et de la pensée recouvre en fait une solidarité, une dépendance essentielle.

En réalité, l'expérience tout entière de l'homme se développe comme un mouvement pour sortir de soi, pour s'enraciner dans l'environnement et pour y participer. La vie personnelle est une constante *aliénation*. L'organisme déjà, de par sa constitution, nous projette hors de nous. Les grandes pulsions instinctives appellent un complément. Elles ne cessent, selon le rythme des besoins qui se renouvellent, de nous référer à l'entourage. La conservation de l'existence exige impérativement un apport toujours à nouveau indispensable de nourriture, d'outils, d'abri. La propagation de l'espèce, le besoin sexuel adresse l'individu isolé à d'autres êtres de sexe complémentaire. Et le système sensorimoteur sert tout entier à traduire en termes objectifs cette fondamentale présence et connaissance au monde, constitutive de chaque existence.

La première expérience, avant l'intervention de l'intelligence rationnelle, soumise tout entière à ces orientations biologiques, apparaît donc comme une existence indivise. Le petit enfant, le nourrisson n'apprend que lentement à sortir de la confusion originaire. Son existence mêlée à d'autres, son corps même aux limites indéfinies ne se découpent que peu à peu pour prendre une forme indépendante. Les psychologues, et M. Piaget en particulier, ont minutieusement étudié le passage de l'indivision à l'autonomie apparente. Ils ont montré combien cette émancipation demande d'efforts, combien elle est peu naturelle. Et, par la suite, la conscience du « je », l'affirmation de l'individualité au niveau du langage exige une longue éducation encore. Le « je » de l'enfant lui est un cadeau des autres.

Et, si l'adulte paraît avoir tranché le cordon ombilical qui fait le petit enfant dépendant d'autrui, il n'y a là pour beaucoup qu'une illusion. L'usage de la restriction mentale peut faire croire au sujet qu'il ne dépend que de lui-même, qu'il jouit d'une « vie intérieure » en économie fermée. Seulement cette autarcie n'est qu'apparence. En fait, nous ne sommes jamais seuls. La présence d'autrui se manifeste à tout instant dans nos intentions, dans notre comportement. La conduite du secret s'affirme comme un refus de l'entourage. Celui qui veut se mettre à l'écart, n'en éprouve [201] que davantage l'influence des êtres qu'il veut fuir. Aussi bien, les automatismes acquis du langage, de la culture comme contexte intérieur de chaque pensée, de chaque parole,



et même de chaque geste, nous renvoient, en chaque instant, à cette communauté qui fonde la personnalité. Nous ne possédons rien dans l'ordre intellectuel ou spirituel que nous n'ayons reçu. Des engagements tacites nous lient aux vivants et aux morts, solidarités implicites que nous ne pouvons songer à renier, parce que ce serait nier les conditions mêmes de notre existence.

Ainsi la communauté vient avant la solitude. Le nous s'affirme avant le je. Et le développement de l'enfant reproduit ici l'histoire même de la société humaine. Les groupements primitifs se caractérisent, en effet, par une sorte d'indivision psychologique et morale. L'individu ne se connaît pas d'une manière précise en dehors de la collectivité à laquelle il appartient. Il ne se préoccupe d'ailleurs pas de définir avec précision les limites de son être. Lucien Lévy-Brühl a caractérisé cet aspect de la mentalité primitive en disant qu'elle était soumise à la loi de *participation* dans tous les domaines, — participation des consciences, mais aussi bien participation du physique et du moral, du moi et du monde. Et quelles que soient les critiques auxquelles son œuvre a pu donner lieu, il semble bien que la notion de participation demeure seule valable pour donner une idée exacte de l'être dans le monde chez le primitif.

L'idée de l'autonomie du sujet pensant et de la personne morale, telle que les philosophes l'ont formulée, représente donc une acquisition tardive de la pensée humaine. Point d'arrivée d'un long apprentissage, idéal peut-être vers lequel l'homme doit s'efforcer. Mais nous ne devons pas oublier que l'expérience de l'indépendance et de la solitude ne constitue pas la réalité première de l'existence telle qu'elle est concrètement vécue. Et les prétentions idéologiques de l'homme ne pourront, en aucun cas, parvenir à renier les solidarités humbles et essentielles qui, seules, permettent à son organisme de subsister, à sa pensée de se formuler sur la terre des vivants.

C'est pourquoi une morale concrète doit situer l'effort d'accomplissement personnel, non seulement dans le domaine de l'existence individuelle, mais aussi et d'abord dans celui de la coexistence, de la communauté. À vrai dire, il ne s'agit pas là de deux ordres différents. Le monde est un. Toute activité s'inscrit dans ce monde qu'elle vise et que ses valeurs contribuent à promouvoir. [202] L'« individu » se croit un empire dans un empire. Il s'oppose au monde et aux autres. Il se figure commencement absolu. La personne morale,

au contraire, sait qu'elle n'existe qu'en participation. Elle accepte de n'être que relative et de faire son deuil d'une autarcie illusoire. Elle s'ouvre à l'univers, elle fait accueil à autrui. Elle a compris que la vraie richesse n'est pas dans un avoir, dans une possession jalousement réservée comme un trésor caché, mais bien plutôt dans un être qui s'accomplit et qui reçoit à proportion de ce qu'il donne.

## 1. JE, TU, NOUS

### *L'existence d'autrui.*

[Retour à la table des matières](#)

Les philosophies intellectualistes éprouvent de grandes difficultés à justifier l'existence d'autrui. Elles partent du sujet pensant, de la réflexion rationnelle. Or le *cogito*, le *je pense*, ne m'assure que de ma propre existence. Le bénéfice n'en peut être étendu à un autre qu'à moi-même. Chaque *je pense* est le centre d'un univers construit par un approfondissement réflexif. Et le sujet se trouve en quelque sorte prisonnier de la toile d'araignée des relations rationnelles qu'il a patiemment élaborées. L'existence de l'autre se présentera alors comme le résultat d'opérations logiques : étant donné les apparences, on conclura à l'existence d'autres sujets que le sujet pensant lui-même. Autrui intervient comme une hypothèse pour expliquer un certain nombre de phénomènes. Une induction empirique rassemblant un certain nombre de faits donne lieu, en fin de compte, à un transfert analogique, par lequel j'attribue à ces individus que je perçois autour de moi une existence du même ordre que la mienne, mais dont je n'ai d'ailleurs qu'une connaissance indirecte, contrastant avec la pleine et contraignante évidence de mon *je pense*.

Nous n'insisterons pas sur les difficultés inextricables que suscite l'existence d'autrui dans la perspective intellectualiste. L'idéalisme n'échappe au solipsisme, à la solitude métaphysique absolue que grâce à des stratagèmes complexes, dont le plus fréquent est le recours à la

véracité divine, à la bonne foi d'un Dieu dont la providence, garante des évidences, ne saurait vouloir nous induire en erreur. Or, l'expérience courante se trouve ici en opposition complète avec la métaphysique. Rien de plus incompréhensible [203] pour elle que ces tours de force dialectique pour justifier un fait, qui ne comporte pas, dans son immédiateté, l'ombre d'un doute. Autrui est un donné de la vie concrète, au même titre que moi. Les ratiocinations abstraites aboutissent à défigurer complètement, sur ce point comme sur bien d'autres, le sens même de notre présence au monde. L'idéaliste constitue la pensée à part soi, en soi, et prétend, à partir d'elle, recommencer souverainement l'univers et les êtres.

En fait, comme nous l'avons indiqué au paragraphe précédent, la première expérience est une expérience syncrétique, où le moi se trouve encore en état d'indivision, comme englobé par l'entourage. Max Scheler, dans son beau livre sur la *Nature et les Formes de la Sympathie*, a lumineusement décrit cette solidarité fondamentale. Il part du fait que, dans l'expérience concrète, il n'y a pas de priorité chronologique du moi sur autrui. Le je n'est pas donné d'abord, et à part. « Il se produit tout d'abord, écrit Scheler, un courant d'expériences psychiques indifférenciées, sans rapport avec le *toi* et avec le *moi*, un courant dans lequel sont intimement mélangées les expériences qui sont à moi et celles qui sont à autrui ; dans ce courant, se forment d'abord, peu à peu, des tourbillons ayant une forme plus définie ; ces tourbillons attirent lentement dans leur sphère des éléments de plus en plus nombreux du courant et sont rattachés successivement et très progressivement à des individus différents. <sup>138</sup> » Et, s'appuyant sur l'exemple de l'enfant comme sur celui du primitif, Scheler affirme que la vie personnelle n'est pas la donnée première. « L'homme vit tout d'abord et principalement dans les autres, non en lui-même ; il vit plus dans la communauté que dans son propre individu. <sup>139</sup> »

L'individualisme spirituel que l'intellectualisme déduit du primat logique du *cogito* n'est donc qu'une fiction, le produit d'une illusion qui méconnaît la structure même de la pensée concrète. La conscience effective est une conscience globale, où nous découpons après coup des

<sup>138</sup> Max Scheler, *Nature et Formes de la Sympathie*, trad. M. Lefebvre, Payot, 1928, p. 359-360.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 360.

sujets abstraits. « De même, affirme Scheler, que nous saisissons d'emblée et *a priori* notre moi du moment présent, comme à l'arrière-fond de l'ensemble de notre vie psychique se déroulant dans le temps (et non à la faveur d'une synthèse entre le moi du moment actuel et les états du moi passés tels qu'ils sont conservés dans le souvenir), de [204] même, nous saisissons notre moi en général sur l'arrière-fond d'une conscience vaste et compréhensive, s'estompant de plus en plus, qui contient en principe et le psychisme du moi et celui de tous les autres. <sup>140</sup> » Et le penseur allemand ajoute : « Ce qui, partout et toujours, nous est donné d'emblée et avant tout, à nous, aussi bien qu'aux animaux et à l'homme primitif, c'est la structure totale, la structure d'ensemble. <sup>141</sup> » Le toi et le nous, le sens d'autrui et le sens de la communauté procèdent ainsi de l'élucidation de la même expérience d'où naîtra, à la suite d'un mouvement de lent mûrissement, le sens même du moi. « Étant donné la structure essentielle de la conscience humaine, la société existe pour ainsi dire à l'intérieur de chaque individu [...] ; si l'homme fait partie de la société, celle-ci, à son tour, fait partie de l'homme auquel la rattachent des rapports substantiels ; [...] si le moi est un élément constitutif du nous, le nous est un élément constitutif, non moins nécessaire, du moi. <sup>142</sup> »

L'erreur de l'individualisme, de l'autonomisme qui sépare abusivement les existences, provient sans doute d'une confiance naïve dans les apparences de la perception qui nous propose les êtres comme délimités par leurs corps. Le corps se présente, en effet, comme une unité du mouvement et d'action distincte de l'entourage, et douée d'une sorte d'indépendance. Mais l'être personnel ne se réduit pas au corps et ce matérialisme grossier recouvre une illusion même au niveau de l'existence biologique. Nous avons montré, en effet, en étudiant la notion de valeur, que l'organisme s'insère dans un contexte. Toutes ses exigences anticipent un environnement, font appel à des éléments extérieurs sans lesquels la réalité individuelle s'effondrerait. La solidarité au monde se trouve inscrite dans la structure anatomique et physiologique du vivant. C'est la même solidarité qui s'affirmera dans

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 335-336.

la vie spirituelle, puisque celle-ci promeut, en la sublimant, la vie organique.

C'est pourquoi Scheler peut reprendre une formule de Volkelt, selon lequel il existe une « certitude du toi, antérieure à toute expérience » <sup>143</sup> Cette certitude s'exprime dans l'appréhension directe de l'expérience. Elle correspond à une structure fondamentale de la connaissance humaine, principe *a priori* de constitution [205] selon lequel se rassemblent les données de la perception interne et externe. Il y a un sens pré-expérimental de l'unité humaine qui s'applique aussi bien à nous-même qu'à autrui.

Un individu psychique, écrit Scheler, ne représente jamais un simple ensemble, une simple somme de ses expériences psychiques, ou une synthèse de ces expériences dont le sujet ne représenterait qu'une conscience dite supra-individuelle, une conscience en général. Au contraire, tout fait psychique ne devient concret (c'est-à-dire quelque chose de tout à fait différent de la simple notion ou du simple aspect d'un fait psychique) que parce que je saisis en lui en même temps un moi individuel, ou qu'il devient pour moi le symbole annonçant l'existence de ce moi individuel. C'est pourquoi nous appréhendons autrui, non d'après ses faits psychiques isolés, mais toujours et avant tout dans la totalité de son caractère psychique et de son expression <sup>144</sup>.

Cette totalité concrète, à la fois corps et esprit, que vise chacune de nos perceptions et de nos attitudes à l'égard d'autrui ou de nous-même, correspond à la notion de *Personne*, sens dernier de l'unité humaine, qui constitue donc une structure capitale de l'être dans le monde, un principe ultime pour l'intelligibilité du réel, — une catégorie concrète sur laquelle, en dépit des faux problèmes posés par l'intellectualisme, il ne saurait être question de revenir. Et ce principe ultime, s'il assure la solidarité psychobiologique de chaque existence comme être dans le monde, assure aussi la solidarité des existences entre elles. Il fonde la communauté spirituelle entre les hommes, implicitement reconnue par ceux-là même qui la contestent. Car leur révolte n'est qu'une manière plus aiguë et comme dialectique de la ressentir, c'est-à-dire de l'affirmer.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 355.

Ainsi donc toute présence au monde, en dépit qu'elle en ait, est une co-présence, une co-naissance, selon le jeu de mots expressif de Paul Claudel. La personnalité concrète se trouve tacitement impliquée dans une réciprocité de personnes qui marque profondément l'ensemble de son activité. L'avenir de la vie morale se trouve engagé dans l'attitude initiale que l'homme prendra vis-à-vis des exigences fondamentales de sa nature : obéissance à soi-même, recherche d'un accomplissement dans le sens des valeurs constitutives de l'être, ou reniement et infidélité dès lors à soi-même et aux autres.

[206]

### *Première, deuxième et troisième personnes.*

[Retour à la table des matières](#)

L'expérience concrète immédiate suppose donc une affirmation de la personne, une certaine mesure de l'homme qui se spécialise peu à peu et se particularise en s'appliquant au sujet lui-même et aux êtres environnants. Nous avons essayé de montrer, dans notre étude sur la *Découverte de Soi*, que cette mesure de l'homme, condition de toute expérience, et qui ne peut donc faire l'objet d'une expérience directe, correspond à une structure neurobiologique constitutive de toute présence au monde, décrite par les neurologistes sous le nom de schéma corporel.<sup>145</sup> À partir de l'indivision primitive, mon être dans le monde se forme peu à peu en vie personnelle, regroupant les impressions privilégiées qui s'intègrent à ma réalité propre par la médiation de mon organisme. Parallèlement, je reconnais à autrui, perçu à travers son corps, une existence analogue à la mienne, selon la mesure de cette même idée de l'homme qui me sert de principe pour la connaissance de moi-même. Ainsi s'affirment le *Je* et le *Tu*, la première personne et la deuxième, d'une manière corrélatrice, par le développement d'une même connaissance.

Entre le *Je* et le *Tu*, la communauté d'origine entraîne une sorte d'égalité de droits. L'essentiel du statut de la personne ainsi promue à la conscience d'elle-même consiste dans le fait qu'elle s'affirme

<sup>145</sup> [La Découverte de Soi](#), p. 324 sqq.

comme un centre d'univers, comme un point de vue sur la réalité dans son ensemble, une perspective pour l'attribution de la valeur. Le monde, sous le regard de la personne, devient un monde humain. Et, par là, la personne prend une signification absolue par rapport aux choses. L'existence personnelle transcende l'existence matérielle. Cette incommensurabilité, cette signification surnaturelle sont normalement reconnues par la personne morale aux autres personnes qui l'entourent. La relation de l'homme avec l'homme est radicalement distincte de celle qu'il peut entretenir avec le monde matériel, ou avec un objet quelconque de nature impersonnelle. Alors que le *Toi* s'adresse au « prochain », au « semblable », le *Cela* désigne la chose opaque, inerte, qui n'a pas de dedans et ne saurait donc constituer un commencement absolu.

Le philosophe Martin Buber a éclairé l'importance de ces [207] maîtres-mots de la vie spirituelle. Chacun d'eux nous engage, chacun d'eux affirme une certaine présence au monde, un ordre de valeurs.

Dire *Tu*, note Buber, c'est dire en même temps le *Je* du couple verbal *Je-Tu*. Dire *Cela*, c'est dire en même temps le *Je* du couple verbal *Je-Cela*. Le mot principe *Je-Tu* ne peut être prononcé que par l'être entier. Le mot principe *Je-Cela* ne peut jamais être prononcé par l'être entier [...]. Dire *Tu*, c'est n'avoir aucune chose pour objet. Car où il y a une chose, il y a une autre chose ; chaque *Cela* confine à un autre *Cela*. *Cela* n'existe que parce qu'il est limité par d'autres *Cela*. Mais dès qu'on dit *Tu*, on n'a en vue aucune chose. *Tu* ne confine à rien. Celui qui dit *Tu* n'a aucune chose, il n'a rien. Mais il s'offre à une relation <sup>146</sup>.

On voit ainsi comment la deuxième et la troisième personne signifient deux attitudes cosmologiques opposées, deux manières d'évoquer l'univers et de s'engager déjà dans certains rapports avec lui.

Le monde en tant qu'expérience, poursuit Buber, relève du mot fondamental *Je-Cela*. Le mot fondamental *Je-Tu* fonde le monde de la relation. Lorsque, placé en face d'un homme qui est mon *Tu*, je lui dis le mot fondamental *Je-Tu*, il n'est plus une chose entre les choses, il ne se compose pas de choses. [...]. Sans voisins et hors de toute connexion, il est

<sup>146</sup> Martin Buber, *Je et Tu*, trad. Bianquis, Aubier, 1938, p. 20-21.



le *Tu* et il remplit l'horizon. Non qu'il n'existe rien en dehors de lui ; mais toutes choses vivent dans sa lumière <sup>147</sup>.

Le *Tu* est donc bien, comme le *Je*, un centre d'irradiation, une présence au monde qui donne un sens au monde en l'entraînant en quelque sorte dans l'accomplissement de sa destinée.

L'existence d'autrui, qui nous est apparue comme une donnée de l'expérience concrète immédiate, prend donc une signification spirituelle, selon l'usage que nous ferons des données initiales. Nous jouissons, par rapport à elles, d'un droit de reprise. Nous pouvons reconnaître, ou non, autrui comme personne. Nous pouvons le considérer comme un *Tu*, comme un semblable, en suivant ici l'inspiration de la connaissance spontanée. Ou bien, la conscience intervenant pour schématiser et rationaliser l'expérience, nous donnant ainsi cette initiative qui fonde la vie morale proprement dite, nous pouvons révoquer en doute cette existence d'autrui, traiter l'autre non plus comme un *Tu*, mais comme un *Cela*, comme un objet rencontré sur notre route et que nous pouvons utiliser de la même manière que n'importe quel autre objet. Il ne [208] possède plus alors aucune valeur en soi. Il est comme disqualifié, déchu de cette égalité de droits que nous lui reconnaissons peut-être auparavant. Il n'existe plus désormais qu'en fonction de notre bon plaisir. C'est ce qui se passe lorsque meurt un amour ou une amitié.

La troisième personne n'est plus alors qu'une dégradation de la seconde. Elle n'est pas primitive dans nos relations avec autrui. Mais on pourrait aller plus loin, et soutenir que le monde comme objet, comme *Cela*, n'est lui-même qu'une acquisition tardive. Le monde nous est connu d'abord en participation avec notre propre existence. La première connaissance, celle du primitif ou de l'enfant, révèle un univers solidaire de la personne. Il nous est d'ailleurs toujours possible d'établir une relation particulière de nous à tel objet particulier qui, dès lors, s'anime de notre vie, échappant ainsi à l'impersonnalité. Un arbre, dit Martin Buber, peut être considéré par moi comme un objet dans l'espace et dans le temps. Un arbre, c'est tel ou tel nom de la classification botanique. Ou encore, c'est une certaine quantité de bois et de feuillage. Mais « il peut se faire que, de propos délibéré et en

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 23-26.



même temps par l'inspiration d'une grâce, considérant cet arbre, je sois amené à entrer en relation avec lui. Il cesse alors d'être un *Cela*. La puissance de ce qu'il a d'unique m'a saisi »<sup>148</sup>. Cette connaissance de l'arbre, ou plutôt cette co-naissance à l'arbre, est faite spontanément par l'enfant ou le primitif. Elle est retrouvée par l'artiste, le peintre par exemple, qui veut restituer l'essence de ce chêne ou de ce peuplier. Mais nous pouvons la vivre, et nous la vivons en fait, chaque fois que s'établit une communion directe et personnelle de nous à tel ou tel objet ou aspect de la nature.

Il faut d'ailleurs généraliser cette remarque. Le monde dans sa réalité concrète n'est pas un terme extérieur à nous, établi dans une sorte de massivité impersonnelle. Bien plutôt, nous le comprenons comme une expansion, comme une expression de notre être personnel. Chaque personne vit dans un monde qui lui est propre et qu'elle a constitué selon la norme de ses valeurs. Une apparence de contradiction peut ainsi s'introduire entre ce primat de la subjectivité et le rôle que nous avons reconnu à la communauté aux origines de la conscience de soi. Notre moi nous est bien donné par les autres, et pourtant c'est nous qui nous faisons tel que nous sommes. Ou plutôt, le monde humain ne peut que nous proposer des possibles, entre lesquels nous nous choisirons à notre ressemblance. [209] Le rôle décisif de la personne est donc un rôle d'actualisation, en fin de compte. En dernière instance, elle choisit parmi les propositions de la communauté, parmi les éléments de la culture ambiante, selon le sens de sa destinée propre qui sert de norme à ses engagements.

Une théorie de la connaissance immédiate devrait considérer non pas un univers en général, objectivé et dépersonnalisé, mais un ensemble d'univers en première personne, et qui varient indéfiniment d'un individu à l'autre<sup>149</sup>. Ici se retrouve la signification fondamentale de l'être dans le monde comme incarnation. L'objectivité de la science, ou du savoir en général, ne peut être atteinte que par une sorte de réaction, un retour sur les démarches primitives. Restriction mentale ou plutôt restriction vitale qui fait effort pour exorciser la signification

<sup>148</sup> *Ibid.*, p 25.

<sup>149</sup> Le sens personnel de l'univers a été fortement établi par Max Scheler dans son grand ouvrage : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* ; cf., par exemple, p. 143 et 408 sqq.

personnelle de la connaissance, et n'y parvient d'ailleurs qu'en remplaçant ce monde par un autre plus intelligible. Mais même alors le *Cela* n'est jamais que l'abstraction d'un *Je* ou d'un *Nous*. On universalise, on désincarne le sujet pour le rationaliser mieux, mais c'est toujours un sujet. La première et la deuxième personnes sont donc les attitudes spontanées de l'homme en situation dans l'univers. La troisième personne représente un point de vue abstrait, dont l'adoption se justifie pour des motifs de commodité pratique ou théorique. Elle ne présente pas le même caractère originaire que le *Je* et le *Toi*, et constituera par la suite une tentation de facilité pour l'homme désireux de renier ses engagements envers la totalité du réel.

### ***Amour et connaissance.***

[Retour à la table des matières](#)

Le primat chronologique et ontologique de la première et de la deuxième personnes sur l'impersonnalité objective correspond à une affirmation essentielle de la vie morale. Une morale soucieuse de promouvoir en la sauvegardant l'affirmation essentielle de l'être dans le monde devra s'attacher au mode de connaissance qui respecte la densité concrète de la présence de l'homme à l'univers. La plénitude ne peut être atteinte, dans la fidélité aux valeurs, que si l'accomplissement cherché respecte la donnée [210] première de l'existence comme solidarité et comme communauté indivise du *moi*, du *toi* et du monde comme prolongement et expression de cette communauté. L'esprit qui analyse, l'intelligence qui sépare, pris ici dans le mouvement d'une sympathie essentielle, à laquelle nous donnerons le nom d'amour, en conservant à ce mot sa signification la plus générale. L'amour représente un mode de connaissance non restrictif, attentif à maintenir présent l'horizon des valeurs personnelles. Connaissance totale, et qui engage la personne tout entière, connaissance selon la première personne.

L'amour apparaît alors comme une connaissance d'implication, d'intériorité, de Réciprocité. La connaissance intellectuelle objective est toute de décomposition, démontage et remontage, réduction à des idées. L'amour compose, unit, ressaisit le rythme vivant plutôt que les moments isolés. Il évoque la durée intime en son mouvement. La

connaissance intellectuelle se modèle sur l'espace. Elle emprunte ses schémas à la matière. Ainsi d'un côté, découpage, fragmentation, réduction à des mécanismes. De l'autre, fécondité du développement retrouvé en son principe. Deux manières de comprendre la loi s'affirment ici : ou bien la formule mathématique, révélant une articulation abstraite indépendamment de toute particularité, de toute personnalité, réserve faite de moi et de tout autre ; ou bien le schème concret d'un dynamisme qui constitue une ligne de vie.

On pourrait reprendre à ce propos l'analyse fameuse que fit Bergson de la perception du mouvement <sup>150</sup>. Dans la compréhension concrète, une structure de notre être retrouve, imite par sympathie, *épouse* la structure du monde. Ainsi quand nous comprenons un homme, ou un paysage, il s'agit d'une connaissance qui ne peut se formuler à la manière d'une connaissance objective. Nous nous donnons à elle tout entier. C'est une connaissance qui, pour comprendre, nous comprend nous-même, nous englobe, nous engage ; donc échappe à toute réduction, à toute explicitation exhaustive. Elle ne peut se mettre dans le commerce, se monnayer en mots, qui toujours demeurent courts. Elle peut seulement être retrouvée par autrui, réinventée, ou participée grâce à une mise en jeu analogue de tout son être. L'idée de parenté, d'affinité profonde prend ici le pas sur celle d'intelligibilité objective directement transmissible.

Le sens commun semble pourtant se refuser à admettre que [211] l'amour puisse constituer une forme valable de connaissance. Pour lui, l'amour aveuglerait plutôt ceux dont il s'empare. Ils deviennent du coup incapables d'apercevoir les traits véritables de l'être aimé. Un mot cruel de Chamfort affirme qu'« il faut choisir d'aimer les femmes ou de les connaître ». Parole peut-être d'un sceptique aigri, ou d'un roué à la mode du XVIII<sup>e</sup> siècle : les femmes sont si vaines que celui qui une fois les a comprises ne pourra jamais plus les aimer. Plus profondément, le mot de Chamfort pourrait se référer à une connaissance intellectuelle et objective, à une sorte de possession selon l'ordre de l'esprit qui définirait son objet jusqu'à le réduire totalement. Cette connaissance, qui arrêterait la vie une fois pour toutes, est celle-là même dont rêvent les introspecteurs, les inlassables analystes de soi, sans jamais d'ailleurs parvenir à leurs fins. Il est de fait que cette connaissance à l'envers de

<sup>150</sup> Dans le recueil : *La Pensée et le Mouvant*, P.U.F.

la vie se trouve radicalement supprimée par l'amour. L'amour s'affirme vivant et créateur, orienté vers l'avenir et négateur de toute objectivité qui consacrerait définitivement un donné, en refusant toute aventure, toute espérance.

D'ailleurs si le sens commun, bien des fois interprété par les moralistes, signale dans l'amour une puissance d'illusion, de duperie, qui l'empêcherait à jamais de voir son objet tel qu'il est, — ce même sens commun souligne la lucidité particulière de l'amoureux. Il parle des « yeux de l'amour » et des « lumières de la passion », révélateurs de qualités ou de faits que le témoin objectif est bien incapable d'apercevoir. On parle de l'aveuglement de l'amour, mais aussi de sa faculté divinatrice, sans que cette contradiction paraisse d'ordinaire choquante. Une parole fameuse de Vinci enseigne que « le grand amour naît de la grande connaissance », évoquant l'idée d'un savoir lié à la passion. La même unité apparaît dans un beau texte de Goethe, cité par Scheler <sup>151</sup>, selon lequel « on n'apprend à connaître que ce que l'on aime ; et la connaissance sera d'autant plus compréhensive et plus profonde que l'amour, ou même la passion, auront été plus puissants et plus vivaces ». Pour Vinci, l'amour naît de la connaissance. Pour Goethe, c'est la connaissance qui naîtrait de l'amour. L'essentiel est pour nous l'affirmation d'une parenté intrinsèque entre les deux expériences.

[212]

En fait, ce qui se marque ici, c'est l'intervention de la valeur à l'origine de toute démarche de l'homme. Dès le niveau de la perception, le savoir qui se présente comme objectif obéit à un principe d'orientation concret qui sert de structure à tout être dans le monde. Il y a dans l'amour un principe de connaissance, en ce sens que nous ne connaîtrions rien sans un moteur subjectif immanent à notre activité, sans un intérêt, humble ou profond, et plus cet intérêt est puissant, plus la connaissance de l'objet sera complète, Un pays que je n'aime pas, auquel je ne suis pas attaché par des liens d'affinité, je ne le connaîtrai pas vraiment. Insensible à ses particularités, je ne retiendrai de lui que le plus extérieur, ce dont je n'ai pu éviter le contact. Je resterai fermé à

<sup>151</sup> Au début de l'essai intitulé *Amour et Connaissance*, consacré au problème même que nous étudions ici (trad. Klossowski dans le recueil *Le Sens de la Souffrance*, Aubier, 1936).

sa signification profonde. Au contraire, si je l'aime, je le ressaisirai dans son détail le plus intime. Je ferai accueil à chaque coin de terre, à chaque détour de chemin, aux nuances de la lumière selon les jours et selon les heures. L'affection, l'attachement est ici à l'origine d'une sorte d'imagination prophétique, capable d'aller au-devant du réel, de deviner son mouvement et ses aspects secrets. Un pays qu'on aime, tout comme un être, on l'invente toujours un peu, à force de le deviner en y mettant de soi. Et ceci n'est pas vrai seulement du promeneur, du paysan ou de l'artiste, mais même du savant, du géologue ou du géographe. Chez eux aussi, ou du moins chez les plus authentiques d'entre eux, on trouverait à l'origine de la recherche scientifique, et dans le respect même de ses disciplines, une intuition féconde, un attachement, un amour qui justifie la peine dépensée et fait vivre le résultat le plus objectif de l'enquête.

Si l'amour est ainsi le révélateur du monde en son ensemble, il l'est pareillement de chaque objet en particulier. Dans la masse des choses qui m'entourent, celles-là seules m'apparaîtront auxquelles je consacrerai mon attention, les isolant du contexte banal de mon action, dans lequel elles se trouvent confondues. L'intérêt que je leur accorde les sort du rang, les fait exister, me les livre dans la plénitude concrète de leur détail qui d'ordinaire m'échappe. Ainsi en va-t-il enfin pour la connaissance des personnes. Celui ou celle que j'aime ne ressemble à aucun autre, justement parce que mon attachement m'a fait reconnaître en lui toutes sortes de traits originaux qui échappent à tous les autres, à tous ceux qui n'aiment pas comme j'aime. L'affection des parents pour leur petit enfant voit en lui un être unique. À leurs yeux, il n'en existe pas de semblable. Mais pour [213] le passant indifférent, c'est un bébé pareil à tous les autres. Nous nous attachons à chacun des gestes, à chaque attitude de l'être aimé. Nous devinons, aux changements de son humeur, la moindre de ses préoccupations. Seul celui qui aime peut aussi intimement connaître ; et c'est le privilège qu'il paie de son amour.

La connaissance en première personne est donc présence du *je* au *toi*, présence concrète, application de la vie personnelle à son objet, qui cesse de figurer un terme extérieur, mais s'unit à elle dans un rapport de communauté, de réciprocité. Actualisation de l'être, expansion de la personne, consciente que le meilleur moyen, pour se trouver soi-même, est de sortir de soi. Par rapport à cette présence, à cette plénitude de la

connaissance portée par l'amour, le savoir objectif représente au contraire une position de repli et comme de neutralisation, un moment de détente où le sujet s'impersonnalise, se met entre parenthèses. Kierkegaard décrivait un délire objectif, la personne s'aliénant dans l'objet. Au moment même où elle se figurait atteindre ainsi à une plus haute vérité, elle sombre dans l'absurde.

Ainsi l'amour, et tout particulièrement l'amour mutuel de l'homme et de la femme, constitue vraiment une introduction à la connaissance du monde et de soi-même. Aux émotions de l'amour se lie étroitement le sentiment de la nature. « J'étais devenue aveugle, sourde, muette, écrit une romancière. Quelqu'un a touché mes yeux, mes oreilles, ma bouche. Et j'y vois. Et j'entends. Tout ce que je dis a un sens. Tout ce que je ne dis pas est entendu. <sup>152</sup> » Ce n'est pas par le fait d'un hasard que la découverte de la nature intervient chez l'homme dans ce temps de l'adolescence, qui marque le mûrissement physiologique de l'organisme. Les richesses nouvelles de la sensibilité donnent à l'univers ses dimensions, sa présence, au moment même où s'affirme le pouvoir d'amour et d'amitié. Or, cette période est également celle de la découverte de soi, de l'attention pour la vie personnelle et ses secrets, dont témoigne la multiplication des journaux intimes, si nombreux à cet âge de la vie <sup>153</sup>. On sait le prestige, l'importance décisive du premier amour, qui laisse à l'homme et à la femme l'inoubliable souvenir de révélations décisives [214] sur soi-même, sur autrui, sur le monde, sinon même sur Dieu.

L'amour nous réfère donc au sens le plus profond de notre être. Par delà les déterminations du savoir, il évoque cette présence fondamentale au monde, cette justification dernière de l'existence, enracinée dans les puissances organiques. Il procède ainsi des valeurs personnelles, qu'il met en œuvre en les appliquant au monde. Il est une origine pour la pensée, un principe d'orientation pour la vie dans son ensemble, sans que l'intelligence puisse jouer, par rapport à lui, un rôle autre que subordonné. Comme l'écrit Jaspers : « L'amour est infini. Il

<sup>152</sup> Geneviève Fauconnier, *Claude*, Stock, 1938, p. 253.

<sup>153</sup> On trouvera des éléments importants pour une psychologie de l'adolescence dans les ouvrages de Mendousse : *L'Âme de l'Adolescent* et *L'Âme de l'Adolescente* et dans le livre de Debesse : *La Crise d'Originalité juvénile* (tous trois édités par les P.U.F.). L'adolescence y apparaît comme un moment essentiel de la connaissance des valeurs.

ne sait pas objectivement ce qu'il aime, ni pourquoi ; il ne peut pas se heurter en lui-même à un fondement. Mais tout ce qui est essentiel se fonde sur lui, et lui-même ne se fonde pas. <sup>154</sup> »

### *La participation des existences.*

[Retour à la table des matières](#)

L'amour constitue ainsi le principe essentiel de l'existence en commun. Il déploie en quelque sorte un milieu où les individus se rencontrent pour y dépouiller leurs distances, leur apparent isolement. Il englobe les êtres et le monde, sans jamais pouvoir se restreindre, sinon en perdant son sens ; à une relation définie. Selon Martin Buber, « l'amour n'est pas un sentiment attaché au je et dont le tu serait le contenu ou l'objet ; il existe *entre* le je et le tu » <sup>155</sup>. Il s'agit donc bien là d'une sorte de milieu, à la fois intérieur et extérieur, d'une orientation de la connaissance au monde, jamais satisfaite, jamais définitivement arrêtée. « Celui qui est dans la relation, dit encore Buber, participe à une réalité, c'est-à-dire à un être qui n'est pas uniquement en lui ni uniquement hors de lui. Toute réalité est une efficence à laquelle je participe sans vouloir me l'approprier. Où manque la participation, il n'y a pas de réalité. <sup>156</sup> »

Mais si l'amour est lien, solidarité, s'il est *entre*, c'est parce qu'il procède d'une intention commune de la nature humaine. Il exprime un ensemble d'orientations constitutives de l'être dans le monde. Tout homme retrouve en lui l'actualisation de certaines de ses tendances les plus profondes. Par la grâce de la présence médiatrice d'autrui, il se trouve en quelque sorte rappelé à lui-même. Et le dépassement de l'égoïsme, le renoncement, [215] les sacrifices dont souvent l'amour s'accompagne ne signifient aucunement qu'il écarte l'homme de lui-même. Si l'homme ou la femme se renonce en effet, c'est pour mieux s'affirmer. Ce qui est ici dépassé et renoncé, c'est une certaine idolâtrie de soi, qui fait obstacle en réalité à l'accomplissement de la personne. Celle-ci se libère en passant du souci exclusif de son intérêt le plus étroit

<sup>154</sup> *Philosophie*, Springer, Berlin, 1932, t. II, p. 277.

<sup>155</sup> Buber, *Je et Tu*, p., 34.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 97-98.



à une obéissance plus large. La vocation de la communauté nous assure la prépondérance d'un désintéressement qui correspond à une spiritualisation de notre vie.

Le sens de l'amour, sa mission dans chaque vie, est ainsi d'opérer un dévoilement des valeurs. La communauté pourrait se définir comme un rassemblement de l'homme avec lui-même et des hommes entre eux sous l'invocation d'une valeur. L'influence d'autrui sur nous, son insistance, dans une valeur qu'il atteste à nos yeux et qui justifie notre adhésion, notre sympathie. Cette valeur peut être humble ou sublime. Elle peut se situer au niveau des exigences organiques ou s'élever très haut jusqu'à des formes tout à fait spiritualisées de l'affirmation humaine, — dans tous les cas la présence d'autrui nous entraîne dans un sens qui s'impose à nous parce que, à tort ou à raison, il nous apparaît que ce sens est aussi le nôtre. Nous nous éprouvons solidaire.

C'est pourquoi la fréquentation des hommes constitue pour nous sans cesse un examen de conscience efficace. Un individu isolé, coupé de tout contact, risquerait fort de tomber dans une torpeur végétative. Sa vie, en circuit fermé, sans renouvellement, le mènerait à une lente asphyxie. L'amiral Byrd, le célèbre explorateur polaire, vécut au cours d'une de ses expéditions, pendant plusieurs mois isolé sur la banquise. Mais le Robinson moderne n'était pas pour autant coupé de la présence d'autrui. Il communiquait par radio avec ses compagnons et avec le monde. Il accomplissait un travail quotidien d'observation qui l'insérait dans une entreprise commune. Enfin il rédigeait un journal, qui nous montre précisément à quel point il demeurait en intime communication avec certains autres êtres. Pourtant ce journal même témoigne de certains affaisements et relâchements de l'homme seul. « Mes façons de manger sont épouvantables, note-t-il un jour ; sur ce chapitre j'ai reculé de plusieurs centaines d'années ; en réalité, je n'ai plus de façons du tout. Selon mon humeur, je mange avec mes doigts, ou sur un plat, ou debout, bref à ma guise. Tous mes restes, je les jette dans un seau à mes pieds. Au fait, pourquoi agirais-je autrement ? Voilà en effet une manière pratique [216] de s'alimenter ; c'est Épicure, je crois, qui a écrit que l'homme seul vit comme un loup. <sup>157</sup> »

Sans doute, la déchéance dont se plaint le solitaire du pôle ne concerne-t-elle que des valeurs d'étiquette, assez secondaires. Mais

<sup>157</sup> Amiral Byrd, *Seul*, trad. Henry Müller, Grasset, 1940, p. 130.



c'est justement qu'il s'agit là d'un homme d'une exceptionnelle énergie et dont la tentative même montre assez la capacité d'héroïsme. Il est pourtant intéressant d'apercevoir, grâce à son témoignage, comment certaines valeurs, dans l'isolement, entrent en latence. L'homme se respecte moins quand il n'a pas à respecter autrui. Toute la discipline du savoir-vivre et de la politesse loin de manifester l'hypocrisie de la société humaine, révèle, au contraire, la signification éducative de l'existence en commun. L'hygiène, la propreté, la bonne tenue constituent autant d'affirmation de la dignité personnelle, dont l'absence signifie, chaque fois, une déchéance qui risque fort de correspondre à d'autres atteintes plus graves de l'intégrité personnelle.

Mais l'influence d'autrui ne se limite pas à des exigences extérieures. La communauté ne nous apprend pas seulement à faire bonne figure, à styliser notre comportement. L'amour, l'amitié, la sympathie élargissent sans cesse, et renouvellent l'horizon personnel. Sans contact avec d'autres hommes, privé de la présence de ses semblables, l'homme le plus riche se sentirait bientôt appauvri. Il a besoin, pour subsister spirituellement, non seulement d'avoir des gens autour de lui, mais encore de se trouver en relation plus étroite, en communauté véritable avec certains d'entre eux. Les rencontres représentent autant d'appels à l'être, d'excitations à soi-même, qui arrachent la vie personnelle au sommeil toujours menaçant, dans les satisfactions atteintes. Les valeurs définissent en nous le champ d'une conscience possible. Mais, pour que s'opère le passage du possible au réel, une stimulation est nécessaire. Pour les valeurs organiques, cette stimulation est fournie par les rythmes de l'exigence biologique, renouvelant le besoin sexuel ou la faim. Les valeurs supérieures se trouvent, elles, beaucoup plus menacées par l'endormissement, par l'asphyxie d'une expérience fermée sur elle-même, si des incitations, des invitations à être ne viennent pas renouveler la situation en démasquant les énergies latentes.

La communication s'affirme ainsi comme une des exigences fondamentales de l'homme, ainsi essentielle, dans son ordre, que peut l'être la faim dans l'ordre physiologique.

Vous ne savez pas combien il m'est nécessaire de rencontrer de la sympathie au-dehors, écrit en 1851 Wagner à son admirateur Hans de Bülow. Je vis ici réellement trop solitaire et notamment en ce qui concerne le côté artistique de mon être. Le fait que je doive toujours me contenter d'écrire, sans jamais rien entendre ni voir de moi, me condamne à un sort encore plus atroce que Beethoven n'en eut à supporter, à cause de sa surdité. Dépourvu de tout stimulant du monde tangible, toujours réduit à me nourrir de ma propre substance, j'ai besoin, pour pouvoir maintenir quelque peu mon énergie vitale, des relations les plus actives et les plus encourageantes avec l'extérieur : d'où m'arriverait donc encore, finalement, le désir de communiquer le tréfonds de mon être, si je rencontrais partout le silence autour de moi <sup>158</sup> ?

Et, dans ces temps difficiles où le créateur doit lutter contre des difficultés de tous ordres, Wagner ajoute, évoquant les moyens de réalisation qui lui manquent : « ce n'est point dans l'assistance pécuniaire, mais bien dans l'assistance intellectuelle que je les trouverai » <sup>159</sup>.

Échec donc de l'économie fermée. La vigilance des valeurs, l'esprit d'entreprise qu'elles justifient ne sont possibles qu'au prix d'un commerce entretenu avec autrui, qui sans cesse nous rappelle à nous-même. Une étude attentive de l'expérience personnelle montrerait à cet égard qu'elle n'est jamais exclusive et refermée sur soi, mais que sans cesse elle est ouverte à autrui, perméable à toutes les influences qui contribuent à la promouvoir, à la remanier, c'est-à-dire à la faire vivre. Il n'existe pas de vie qui soit strictement intérieure, close et exclusive. Même lorsque nous faisons retraite en nous, cette retraite n'est pas complète. De même que l'amiral Byrd, isolé au voisinage du pôle, demeure en relation avec sa famille, ses amis, ses compagnons, de même l'homme qui croit faire sécession demeure soumis, dans son contentement ou dans sa révolte, à cette présence, à cette instance d'autrui, qui lui manifeste les traits essentiels de son être.

Les rapports les plus extérieurs, le langage le plus objectif, le plus impersonnel, servent ici de véhicule, et parfois de masque, à ce contact personnel, à cet engagement d'amour, de sympathie, d'antipathie ou de haine, qui aime notre être dans le monde à chaque instant de notre

<sup>158</sup> Richard Wagner, *Lettres à Hans de Bülow*, trad. Georges Khnopff, Crès, 1928, p. 15.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 17.

vie. Berdiaeff distingue à cet égard entre *communication* et *participation*. « La participation, [218] explique-t-il, est réelle, c'est la pénétration dans la réalité première. Au contraire, la communication n'est, pour une grande part, que symbolique ; elle présuppose la symbolisation, c'est-à-dire l'emploi de signes extérieurs traduisant au-dehors la réalité interne. La symbolique propre aux communications est précisément ce qui, de l'ordre intérieur de l'existence, transparaît dans le monde objectivé, c'est-à-dire disjoint. <sup>160</sup> » Si nous acceptons ce langage, il faudrait dire que toute communication objective, de l'ordre de la troisième personne, est néanmoins en même temps une participation, à quelque degré que ce soit, et au moins virtuelle, un engagement en première personne.

Chaque existence comme accomplissement selon les valeurs se découvre donc en solidarité avec les autres existences, qui visent les mêmes valeurs. La participation exprime la structure du monde humain. La réalité spirituelle s'articule selon les exigences communes, dans leur principe, à toutes les destinées. Il est une certaine vocation d'humanité, constitutive de chaque existence, et dont chaque existence peut témoigner pour les autres. Ainsi se justifie l'implication mutuelle entre les personnes, cette participation initiale qui peut brusquement donner dans ma vie une importance capitale à un inconnu. J'ai reconnu cet étranger parce que j'ai brusquement découvert en lui un sens des valeurs qui est aussi le mien. Le coup de foudre de la conversion, le coup de foudre de la rencontre d'amour ou d'amitié, s'inscrit par là dans une perspective très ancienne. Il nous renvoie à nos origines. Il nous apprend qui nous sommes, répondant à une question aussi ancienne que notre existence même.

<sup>160</sup> Nicolas Berdiaeff, *Cinq Méditations sur l'Existence*, trad. Vildé Lot, Aubier, 1936, p. 115.

### *Modalités de l'influence : autorité, exemple, éducation.*

[Retour à la table des matières](#)

L'action de l'homme sur l'homme se fonde sur la communauté essentielle des valeurs constitutives de l'unité humaine. Par la médiation des valeurs se trouve assurée une sorte d'intériorité mutuelle des existences, dont la personne peut être, à tout instant, appelée à prendre conscience. L'intervention d'autrui modifie la situation personnelle, pour l'équilibrer ou la déséquilibrer, pour l'orienter dans un sens nouveau. Elle appelle à l'attention. On pourrait comparer l'existence personnelle telle qu'elle est [219] vécue en un moment donné à un milieu instable, toujours plus ou moins en état de rupture d'équilibre. Certaines valeurs s'y affirment, au gré des circonstances. D'autres peuvent se manifester pour peu qu'une occasion leur soit donnée de devenir actuelles. Selon Hofmannstahl, toute rencontre nous disloque et nous recompose. Mais c'est que nous nous trouvons à tout instant en voie de dislocation possible et de recomposition virtuelle. L'incitation, la chiquenaude venue du dehors, pourvu qu'elle se produise en un moment favorable, pourra bouleverser l'ensemble, en dépit de l'insignifiance du prétexte extérieur. Il y a une disproportion immense entre la pomme qui, en tombant, provoqua chez Newton l'idée de la gravitation universelle, et l'importance de cette découverte. Mais l'esprit de Newton se trouvait préparé à cette conception géniale. La pomme fut seulement la parcelle de matière qui, tombant dans une solution en état de surfusion, entraîne la solidification de toute la masse.

C'est ainsi que, consciemment ou non, nous sommes toujours sensibles aux influences de l'entourage. Des préparations se trouvent ébauchées, des élaborations se poursuivent, qui peut-être n'aboutiront pas, mais qui, si une influence favorable se produit au moment opportun, pourront soudain entraîner d'une manière décisive le destin personnel. Il est sans doute des âges plus sensibles aux influences : l'enfance, l'adolescence. Mais l'équilibre acquis par l'homme de la maturité n'est jamais absolu.

Ou alors, c'est que la vie personnelle se trouve frappée de sclérose. L'imperméabilité aux influences signifie ici l'extinction des chances de vie, le raidissement dans une posture une fois adoptée, la suppression de tout horizon intérieur ou extérieur, cette momification de l'existence

chez certains malades mentaux ou chez certains vieillards, qui préfigure en eux la mort.

L'influence est donc un fait inséparable de l'existence. Elle manifeste pleinement la communauté des vivants. Quelqu'un d'autre intervient dans ma vie, par sa parole, par son attitude. Contagion, transmission de l'homme à l'homme. Mais non pas action simplement mécanique. C'est au dedans de moi que l'autre m'atteint. Son témoignage m'est une révélation de mon être, une illustration de ma nature authentique et ignorée. L'influence paraît ne comporter, de la part de celui qui la subit, qu'une pure et simple passivité. Elle implique pourtant une réelle participation, une complicité qui le met personnellement en jeu. De fait, tout rapport humain, toute relation recouvre la possibilité d'une [220] influence. Pourtant seules certaines indications porteront. La plupart demeurent sans effet. Il y a donc une véritable sélection des influences, exercée par la personnalité qui distingue dans son environnement les indications valables. À l'origine de toute influence, il faut admettre une reconnaissance. Le témoignage d'autrui porte en moi, et je suis disposé à l'entendre, à m'engager dans le même sens, parce que, à travers ce témoignage, c'est une affirmation de moi-même que j'ai ressaisie. J'imite l'autre, mais pour m'imiter moi-même. Je l'imite parce qu'il m'a renvoyé à ma propre vérité. Entre lui et moi s'est révélé un lien essentiel. Son prestige lui vient de ce qu'il m'apparaît plus avancé que moi dans une direction qui est aussi la mienne.

Ainsi l'influence suppose la reconnaissance d'une *autorité*. Je reconnais autorité à autrui sur moi. J'accepte qu'il me montre le chemin, mais cette autorité ne lui est pas propre. Même celui qui paraît animé par une superstition abusive, par la dévotion à tel ou tel personnage, cède encore à un certain sens des valeurs- qui, consciemment ou non, fonde son désir d'imitation. Autrui n'est jamais une fin de soi. Il apparaît lui-même subordonné à une perspective d'affirmation des valeurs, qu'il incarne mieux que je ne fais. En m'efforçant de suivre son exemple, c'est son obéissance que je veux partager. L'autorité authentique est donc la manière dont les valeurs se révèlent à nous et s'imposent. Le rôle d'autrui est là encore un rôle de médiation et d'exhortation, rendu possible par la communauté des valeurs entre les hommes.

L'autorité des valeurs légitime l'influence en la garantissant. Seulement toute influence n'est pas forcément authentique. Il peut y avoir des erreurs dans le choix de l'influence, comme dans toute démarche humaine. Une fausse reconnaissance, une illusion sur l'autre ou sur soi-même, peut engager la personne dans un sens qui n'est pas le sien, et la défigurer, parfois d'une manière définitive. D'autre part, si toute valeur peut justifier une influence, il faut considérer le dynamisme du mouvement selon lequel s'exerce le développement de la vie personnelle. L'influence oriente la personne, elle se présente comme un ferment dialectique. Reste à savoir s'il s'agit, dans l'ordre des valeurs, d'une dialectique ascendante ou descendante.

On pourra donc classer les modalités diverses de l'influence selon la part qu'elles feront à l'édification personnelle, à son progrès en valeur. La meilleure influence nous ouvre les yeux sur nous-même. Elle nous ramène de l'autre à nous, elle délivre notre spontanéité [221] endormie et permet la mise en œuvre de nos ressources les plus authentiques. C'est ainsi que l'*exemple* permet une prise de conscience dirigée du dehors. Valeur persuasive de chaque acte dont nous sommes témoin. De même que tout geste une fois accompli par nous est le commencement d'une habitude, de même tout geste accompli par autrui dans notre entourage est pour nous un exemple. L'exemple intervient comme une habitude transmissible, un frayage qui vaudrait de l'un à l'autre. On réserve d'ordinaire le mot d'exemple pour une intervention qui se détache sur l'ensemble du milieu ou de la vie personnelle, expérience contrastée, et qui prend par là même d'autant plus de relief. Mais bien plus persuasives les influences qui nous façonnent chaque jour dans le même sens, influences occultes, immanentes au milieu social ou familial. Il arrive que l'exemple agisse directement, avec une force contraignante : c'est le cas de l'officier entraînant ses hommes au danger, le cas de l'individu, dans une foule, dont la brusque décision entraîne toute la masse. En pareille circonstance, l'influence se borne à une contagion tout extérieure, à un entraînement presque corporel et dont la vertu disparaîtra avec la situation qui lui a donné naissance. L'exemple fécond s'affirme d'une manière beaucoup plus indirecte. Il ne s'agit pas pour nous d'imiter l'autre, de nous modeler à son image, mais, sous son inspiration, de nous découvrir nous-même, de nous vouloir tel que nous sommes, c'est-à-dire dans l'obéissance aux valeurs qui nous sont révélées comme essentielles à notre destinée.

L'influence la meilleure sera donc celle qui, après avoir éveillé la personne à la conscience de ses plus authentiques valeurs, lui laissera la possibilité, et le devoir, de se réaliser elle-même en toute liberté. On peut alors distinguer une série de types d'influence, selon leur signification morale. L'*imitation* représente l'adhésion toute mécanique de l'homme à l'homme. Une sorte de prime à la répétition de ce qu'autrui a fait. C'est l'influence, par exemple, de la mode dans le domaine intellectuel ou artistique aussi bien que dans l'ordre vestimentaire. Sans doute, la valeur ici paraît absente. Une sorte de mimétisme tout mécanique semble jouer exclusivement. Pourtant, l'imitation elle-même ne produit son effet que si elle intéresse, ne fût-ce que par allusion indirecte, certaines de nos exigences maîtresses. L'imitation se réfère à elles, un peu comme l'habitude, par le jeu d'une sorte d'inertie. La *violence* représente un mode d'influence plus [222] direct. Contrainte franchement exercée, conviction imposée au corps plutôt qu'à l'esprit. Le plus fort ici dicte son équilibre au plus faible. Il agit à son profit, au profit de ses propres valeurs dont il assure l'impérialisme en confisquant la vie personnelle d'autrui. La violence supprime la liberté de celui qu'elle atteint. Elle le prive de son propre accomplissement et se trouve donc en opposition avec la morale, dès le moment où elle dépouille la personne de son initiative. C'est agir injustement et à contre-sens, que de faire violence à quelqu'un, même « pour son bien ».

La *suggestion* est une sorte de violence s'exerçant non plus dans l'ordre physique, mais dans l'ordre moral. Contrainte d'une pensée, d'une vie sur une autre, qui se résorbe pour faire place nette. Toutes sortes de fascinations peuvent s'exercer ici, faciliter l'équivoque par leur magie secrète. Immédiateté si l'on veut, mais l'une des personnes n'existe plus, le vide a été fait en elle en sorte que, là aussi, la solution demeure artificielle. Si le charme de la suggestion cesse de s'exercer, la victime, retrouvant sa situation propre, se découvrira en face du problème intact.

La *sympathie* apparaît en fin de compte comme le moyen le plus authentique de l'action de l'homme sur l'homme. L'existence de l'autre est ici reconnue. C'est elle qui est, dans sa vérité essentielle, l'intention poursuivie. Il ne s'agit pas de construire arbitrairement celui qu'on aime, ni de vouloir pour lui une fin qui ne soit pas en lui. C'est le moyen le plus efficace, et le plus difficile qui, se fondant sur la conscience une

fois prise de la solidarité entre les existences, s'efforce de mettre en œuvre l'identité des valeurs constitutives de l'unité humaine. Présence effective, témoignage de tout l'être, et désintéressé, qui fait appel à l'être entier d'autrui. Voie de l'intériorité, d'où tout impérialisme est absent. L'égoïsme ici perd son sens, dans la mesure où l'affirmation maîtresse est celle de la valeur à laquelle s'ordonnent les vies personnelles en présence. Elles ne sont pas seule à seule, mais toutes deux en communauté engagées dans le sens d'une même obéissance, chacune pareillement offerte à cette compagnie, à cette aventure et à ce péril, à cette amitié de l'autre. Libération de n'être plus seul, de n'avoir plus de secret, mais de vouloir ensemble et de trouver dans l'attitude de l'autre une sorte de preuve de sa propre exigence, un encouragement à persévérer.

On pourrait sans doute distinguer d'autres variétés encore de l'influence, comme des composantes qui interviennent constamment [223] dans le développement de chaque vie personnelle. D'ailleurs il est rare que telle ou telle de ces modalités se manifeste à l'état pur. Elles se trouvent d'ordinaire concurremment en jeu, là plus vraie ne parvenant pas à éliminer tout à fait celles qui sont moins dignes. En sorte que par exemple la force convaincante de l'exemple procède en partie de l'imitation, en partie de la suggestion, en partie de la sympathie. Mais la vérité de l'influence, sa valeur durable et qui résistera au temps et aux circonstances, correspond à la part de sympathie, de charité qu'elle met en œuvre. L'amour représente là encore l'introduction la plus sûre à la connaissance de soi comme formation de soi.

Ces réflexions permettent seules de donner son vrai sens à l'éducation, d'ordinaire si mal comprise en France. Il ne s'agit pas de créer de toutes pièces, et par la contrainte, des individus fabriqués en série conformément à un modèle objectif. Pareille méthode peut donner des résultats apparents. Mais sa fausseté se manifesterait toujours à la longue. Toute éducation est illusoire et vouée à l'échec, qui ne se donne pas pour but de libérer la personnalité. Celle-ci ne se construit pas du dehors, avec des matériaux rapportés. Elle suppose la mise en lumière, le dégagement des valeurs propres à chaque homme en particulier, avec le mode de composition qui lui convient. L'enfant est la promesse de l'homme, mais une promesse que lui seul peut tenir. Il est vain de vouloir imposer des solutions toutes faites aux difficultés concrètes,



d'ailleurs imprévisibles, à quoi son histoire se heurtera. Tout au plus peut-on l'aider à découvrir en lui les puissances les plus sûres, les valeurs essentielles de son être propre, comme autant de ressources pour faire face au renouvellement des circonstances. Il ne saurait être question d'aller plus loin. Ce serait une faute, et, pis encore, une erreur. Et pour aller jusque là, seule est efficace la voie de la sympathie qui fait amitié avec le meilleur et démasque, du même coup, l'insuffisance du moins bon. L'éducateur, en se donnant lui-même à sa tâche, ne peut qu'aider à préparer les voies. Le fondement même de l'éducation doit être le respect de ce mystère qu'est l'épanouissement de chaque vie personnelle.

### *Le devoir envers autrui.*

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi se précise le sens de la responsabilité de chacun envers [224] autrui. Dans la perspective de la participation des existences et de la communauté des valeurs, autrui apparaît vraiment comme mon « prochain », ou plus exactement comme mon « semblable ». Il ne saurait donc être question de distinguer une morale pour moi, un devoir envers moi-même, et une morale pour les autres, un devoir envers autrui, qui serait d'essence différente. La volonté morale rejoint sur ce point la connaissance positive de la nature humaine dans ses soubassements psychobiologiques. L'effort éthique ne tend pas à renier la nature, à fausser le sens de notre être dans le monde, mais bien à l'accomplir.

Autrui réalise une sorte d'élargissement de ma vie personnelle. La médiation de l'autre, le témoignage de sa présence m'est un moyen de parvenir jusqu'à une plus large explicitation de ce que je suis. Autrui tel que je le connais m'offre une sorte de chiffre de moi-même. Je ne peux dissocier mon existence de la sienne, ma destinée de toutes celles avec lesquelles elle se trouve mutuellement impliquée. Je ne peux être heureux tout seul, ni être juste tout seul. Dans une morale delà communauté et de l'amour, le sens de l'obligation est le même pour tous les hommes, et le même de chacun à l'égard de tous les autres. On peut même trouver dans cette généralité de la valeur morale une sorte de critère, qui retrouve en quelque sorte, mais dans l'ordre concret, le

critère d'universalisation proposé par Kant. Selon Kant, une action est bonne lorsque je peux vouloir que tous les hommes agissent de même. Nous dirions plutôt que les valeurs du *nous* sont supérieures aux valeurs du *je* parce que l'individu doit dépasser son égoïsme et ne peut se retrouver lui-même pleinement que dans la communauté des hommes. La poursuite de l'intérêt strictement individuel suppose une restriction abusive de l'horizon personnel. Le sujet se condamne à se manquer lui-même ; il renonce à son accomplissement authentique en se retranchant du règne humain, qui est de l'ordre du *nous*.

Le devoir envers autrui se résout ainsi à reconnaître de lui à moi une pleine réciprocité, une égalité concrète, une même obligation de vérité. Le précepte biblique : « tu aimeras ton prochain comme toi-même » exprime bien la communauté de vocation qui doit inspirer notre attitude envers ceux qui sont nos semblables. Il ne s'agit pas de se mépriser soi-même et de surestimer autrui. Il n'est pas question de nous faire bénéficiaires d'une complaisance à nous-même, qui disqualifie par principe les autres. Il nous est demandé d'aimer, c'est-à-dire de prendre [225] parti pour les valeurs et de poursuivre leur accomplissement, sans faire acception de personne, parce qu'en nous et en autrui c'est la même vérité, la même plénitude dont nous devons, de toute notre âme, hâter l'avènement. « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit », commande plus négativement un impératif de la morale courante. Mais, en son sens positif, la formule signifie qu'il faut traiter autrui comme soi-même, — la raison essentielle étant toujours qu'autrui, c'est encore moi. Hugo, dans la préface d'un recueil de poèmes, s'adressait à son lecteur, lui jetait : « Insensé, qui crois que je ne suis pas toi ! »

Il faut d'ailleurs remarquer que cette égalité de traitement entre moi et autrui, prescrite par la morale, répond en fait à une attitude constante de l'homme dans le monde. L'affirmation d'autrui s'avère toujours symétrique de l'affirmation de soi. L'homme égoïste ne voit qu'égoïsme autour de lui. L'homme qui hait, en niant autrui, se nie lui-même. Il est significatif d'apercevoir comment la conception pessimiste et ambiguë du moi chez M. Sartre se projette dans sa manière de caractériser autrui <sup>161</sup>. Il ne peut donner à l'autre plus de consistance

<sup>161</sup> Cf. *L'Être et le Néant*, N.R.F., 1943, III<sup>e</sup> Partie : *Le Pour Autrui*.

qu'au moi. Cet homme sans structure, bien sûr, si je le découvre en moi-même, je dois aussi bien le supposer en autrui.

La morale exige donc la promotion solidaire d'autrui et de moi-même. Il s'agit, à propos de l'autre comme de moi-même, de s'ordonner aux mêmes valeurs, de poursuivre le même service aux valeurs, qui justifiera le désintéressement et le sacrifice en tant qu'efforts vers un même accomplissement, visées vers un accomplissement commun des valeurs en lequel tous les hommes se réconcilieraient. L'homme moral, et le plus positivement clairvoyant, bénéficie, par delà les démentis de l'expérience, d'une communion anticipée. Il est animé par un sens prophétique de la morale comme plénitude d'un être dans le monde qui est, en fin de compte, le même pour tous les hommes.

De même que la fidélité à soi-même se résout en une fidélité aux valeurs essentielles, de même la fidélité envers autrui consacre une commune obéissance aux exigences constitutives de l'ordre humain. Le principe moral authentique, au lieu de revêtir le style d'une vérité physique et quasi matérielle, en troisième personne, visera plutôt une objectivité humaine. Il se [226] référera à ces lois de l'ordre humain que sont les valeurs. Il s'efforcera de promouvoir cette structure objective de l'humanité comme devoir être telle qu'elle se formule dans la spiritualisation de nos aspirations fondamentales. Mais il ne saurait être question d'instituer l'idolâtrie d'une valeur désincarnée, d'asservir l'obéissance humaine à un univers d'idées ou de Normes réalisées hors du monde. Il n'y a pas à choisir entre la valeur et l'homme, parce que la valeur est l'essence même, l'accomplissement et la justification dernière de l'homme. L'effort moral se réalise comme une visée vers un certain sens de l'humain, vers une mesure de la personne immanente à notre être dans le monde. Non point poursuite d'une impossible transcendance, mais le sens même, et le seul sens possible de notre existence, dès ici et maintenant, qui assure du même coup la convergence de nos efforts avec ceux d'autrui. La vérité n'a pas la forme d'une loi abstraite. Elle est la Personne dans sa pleine réalisation, et telle que chaque homme en porte en soi l'image, une image qu'il retrouve en chacun de ses semblables.

De cette intuition fondamentale procèdent les obligations envers autrui, dans le détail de la conduite humaine. Kant soutient que nous devons traiter autrui non comme un moyen, mais toujours comme une

fin. Cela signifie qu'autrui ne peut être utilisé par moi comme un outil, comme un instrument mis en œuvre pour obtenir un certain résultat. Ce serait en faire une chose, le ravalier dans l'ordre de la troisième personne, en méconnaissant en lui cet être, mon semblable, ce *tu* solidaire du *je*. Mais autrui n'est pas une fin en ce sens qu'il faudrait tout subordonner à la valeur de l'autre. Autrui ne vaut *a priori* pas plus que moi. Il participe de la même obéissance, il est ordonné aux mêmes valeurs que moi. Il ne constitue pas une fin au sens d'un arrêt ou d'un aveuglement, d'une superstition de l'autre. Son intérêt ne s'impose pas de soi, ni mon intérêt bien entendu. Ce qui importe, c'est l'intérêt des valeurs humaines dans l'homme. Autrui et moi sommes là-dessus dans une situation identique. Et c'est pourquoi je pourrai être amené à traiter durement autrui, comme à me malmenier moi-même. Il est une charité efficace et rude qui vaut un rappel à l'ordre. La vérité ne s'arrête pas plus à l'autre qu'à moi. Le bien ne fait acception de personne.

La *charité*, la *tolérance*, vertus maîtresses qui s'expriment dans les rapports avec autrui, ne doivent donc pas procéder d'une acception aveugle d'autrui tel qu'il est. Il existe une *bonté* qui confine [227] à la faiblesse et parfois à l'indifférence. Le mal se trouve ici dans le recours à la violence, qui méconnaît le droit de l'autre à exister de sa propre vie. Il y a d'ailleurs dans la violence une sorte de faiblesse. Le recours à la contrainte signifie souvent qu'on renonce à convaincre vraiment. Peut-être d'abord parce qu'on n'est pas vraiment sur de soi. On force le ton pour se justifier à ses propres yeux, pour vaincre en soi une réclamation persistante. Toute intolérance cache peut-être une sorte de mauvaise conscience.

La *bonté* authentique est, au contraire, une contribution active à l'*édification* d'autrui, à l'œuvre de l'accomplissement de sa vie. Il faut l'aider, mais dans son propre sens, et donc d'abord consentir à lui, c'est-à-dire l'aimer. Charité et tolérance, même si elles excusent, si elles acceptent un passé, un présent douteux, ne se compromettent ainsi qu'au nom et par la vertu d'un avenir dont il s'agit de rendre possible l'avènement. La vertu de la sympathie se trouve dans le mouvement qu'elle permet en remaniant l'équilibre intérieur de celui qu'elle reconforte. Sa solitude rompue, il devient plus fort pour s'affronter lui-même et s'orienter vers son horizon le plus vrai. Le *pardon* lui-même a ce sens prophétique de restituer à l'homme pardonné son intégrité

perdue. Mais, par delà les décombres de la faute, désormais déblayés, il vise un avenir, dont il réalise déjà la première étape.

De même en est-il du *respect*, qui définit d'ensemble l'attitude morale à l'égard d'autrui. Le respect ne se réduit pas à des marques extérieures, ou à une vaine politesse. Il ne consacre pas non plus une acceptation de l'autre tel qu'il est, dans son insuffisance même. La signification morale du respect, qu'il s'agisse du respect de soi-même ou du respect d'autrui, lui vient de ce que, par delà l'individu et ses faiblesses, il s'adresse à la personne en tant que porteuse de valeurs. Il constitue donc un engagement de l'être personnel, il suppose déjà un effort, de soi à soi et de soi à l'autre, comme Lyautey le notait fortement dans un cahier de jeunesse.

Est-ce facile d'avoir du respect pour soi, écrivait-il ? c'est-à-dire pour l'être dont on connaît le mieux les imperfections, les travers les plus cachés, les arrière-pensées les plus secrètes, l'être chez qui l'on a surpris le plus de contradictions, de mensonges et de faiblesses ? Non certes, et pourtant il faut se respecter. Ce qu'on respecte en soi, ce n'est pas soi-même tel qu'on se connaît ; il n'y a pas de quoi ; c'est l'ami de son ami, c'est l'objet de l'affection sacrée de quelqu'un qu'on respecte, c'est un fils, c'est le membre d'une société, c'est un chrétien. Et c'est ainsi que l'homme le plus hésitant, le plus inquiet de lui-même, l'homme qui se demande s'il ne doit pas se mépriser, s'il possède un [228] de ces caractères sacrés, se respecte lui-même, pour ne pas souiller l'ami d'un ami, le fils du Dieu dont il porte le signe <sup>162</sup>.

Tel est le caractère profond du respect, qui est référence à la valeur, invocation de la vérité essentielle par delà l'insuffisance des apparences, — et du même coup contribution active à l'instauration de l'ordre authentique dans la personne. Le respect, à l'égard d'autrui ou de soi-même, affirme concrètement que l'homme passe l'homme, comme disait Pascal. Nos actions, dans leur sens littéral, notre être de fait dans le monde, ne constituent pas à eux seuls tout notre horizon. Par delà le présent, il est une exigence de l'actuel, un appel de la valeur qui fonde seul, pourrait-on dire, notre droit à l'existence.

<sup>162</sup> Texte cité dans Patrick Heidsieck, *Rayonnement de Lyautey*, N.R.F., 1941, pp. 49-50.

Nous compléterons ces indications concernant le sens du devoir envers autrui par quelques remarques sur le problème du *mensonge*. La morale traditionnelle nous fait une obligation de la *véracité*. La vérité qu'il faut dire est conçue à la manière d'une vérité objective et scientifique, dont la signification impersonnelle s'impose inconditionnellement à tous. L'honnête homme est véridique exactement comme le savant, en toute circonstance et à l'égard de qui que ce soit. *Fiat veritas, pereat mundus*. Kant examine sérieusement la question de savoir si l'on a le droit de mentir à des assassins qui demandent la retraite d'un ami. Si certains moralistes admettent des dérogations, ce sera par le détour de subtilités casuistiques : ils concèdent qu'on peut se taire ou jouer sur les mots <sup>163</sup>. Ce qui reconnaît implicitement l'exigence essentielle d'une véracité totale.

Il est clair pourtant qu'une vérité de ce genre ne correspond pas à la situation de l'homme dans le monde. En fait, *véracité* et *mensonge* interviennent dans le cours des relations concrètes entre tel et tel homme. Une règle intemporelle et désincarnée n'a pas de sens ici. Chaque parole que j'énonce met en cause non seulement un état de choses, une réalité en troisième personne, mais aussi une certaine communauté existant entre autrui et moi. Lorsqu'un mensonge intervient entre deux hommes, la responsabilité en incombe d'ordinaire à tous deux ensemble. « Ne me posez pas de questions et je ne vous dirai pas de mensonge », dit un proverbe [229] anglais cité par Schopenhauer <sup>164</sup>. De même, il est sur ce point une difficulté traditionnelle : faut-il annoncer à un homme qui va mourir la proximité de sa fin ? La réponse ne peut consister dans l'affirmation d'un principe absolu. Le mensonge n'est pas un énoncé mettant en cause celui-là seulement qui parle. Il constitue un moment dans un dialogue. Autrement dit, je dois la vérité à celui qui m'apparaît capable de la supporter. Le malade qui s'épouvantera de sa mort prochaine, autant ne pas l'avertir. En bien des cas, comme ici, la vérité ne va pas de soi. Elle doit être méritée.

<sup>163</sup> On trouvera à la suite de l'*Apologia pro Vita sua*, une curieuse étude de casuistique où Newman définit et classe les types de mensonge autorisés par les Pères de l'Église (trad. Michelin-Delimosges, Bloud et Gay, 1939, p. 376 sq.).

<sup>164</sup> Schopenhauer, *Le Fondement de la Morale*, trad. Burdeau, Alcan, § 17, p. 35.

Il ne saurait y avoir, entre les hommes, de vérité que dans l'amour. Si la communication ne se fonde pas sur la communion, elle sera toujours fausse, même dans l'exactitude littérale. Le mensonge signale un mauvais état des relations entre les hommes. Le mensonge de mauvaise foi consiste à utiliser autrui comme un moyen, à le considérer comme un obstacle qu'on tourne, disqualifié du *Tu* au *Cela*. « Par le mensonge, explique J.-P. Sartre, la conscience affirme qu'elle existe par nature comme cachée à autrui ; elle utilise à son profit la dualité ontologique du moi et du moi d'autrui. <sup>165</sup> » Mais, en fait, l'acceptation de cette dualité suppose la méconnaissance de l'unité profonde entre les hommes, le choix de la séparation au lieu de la communauté. Le mensonge de bonne foi prend son parti de l'éloignement existant, du malentendu établi, dont il se fait complice. Le mensonge de mauvaise foi crée, au contraire, ce malentendu, pour des motifs sordides. En pareil cas, la mauvaise foi envers l'autre redouble une mauvaise foi de soi à soi, en sorte que celui qui ment à autrui se ment à soi-même et se dégrade du même coup.

L'homme au cœur pur ne pourra éviter le mensonge de bonne foi. Ce sera pour lui une occasion de prendre sa part de la faiblesse d'autrui. Mais il ne doit pas renoncer, même alors, à l'essentielle vérité d'amour qui doit animer tous les rapports entre les hommes. Sa parole, dans son inexactitude, doit demeurer fidèle à une exactitude plus secrète et plus authentique. Il peut y avoir un mensonge de l'espoir, gagé sur l'attente prophétique de l'accomplissement de l'homme, et qui ne renonce pas, quoi qu'il arrive.

En fait d'ailleurs, la plupart des mensonges, en dehors de ceux qui s'inspirent d'un intérêt sordide, sont mensonges de faiblesse [230] mentale et morale ou de défense, de paresse, de mythologie imaginative. Mensonges de pauvreté, d'incapacité de vivre. L'homme faible s'efforce sans cesse d'envisager la vie sous sa plus grande facilité. Si la situation s'affirme trop complexe, il la simplifie par le mythe. La faculté fabulatrice cache ou nie ce qui gêne, elle introduit des points de vue consolants. Au besoin, elle substitue une autre réalité à la déception de celle-ci. La vraie vertu paraît ici consister dans la *force*, seule capable de refuser le mensonge. La faiblesse est le domaine du prétexte. Elle vit d'expédients. Elle se fuit sans cesse elle-même. Elle

<sup>165</sup> *L'Être et le Néant*, p. 87.

tient surtout à se préserver de la mauvaise conscience qui la saisit dès qu'elle se trouve en présence de son inexistence profonde. La force est unité, vérité, fidélité, certitude, alors que la faiblesse ne comporte que des opinions. L'éducation morale doit assurer dans la prise de conscience des valeurs un fondement de force pour l'affirmation de soi, sans quoi il ne saurait être question de vertu. « La charité des doux ne vaut guère, dit Alain, ni la générosité des insoucians. <sup>166</sup> » Le devoir de force développe un appel à l'être. La vertu de force s'identifie à la vertu de fidélité. Nous la devons premièrement à autrui, nous nous la devons à nous-même.

### *Aberrations du nous : la jalousie.*

[Retour à la table des matières](#)

L'ouverture à autrui, le renoncement à une autonomie illusoire sont donc des exigences constitutives de la morale. Elle affirme que l'homme ne peut trouver sa véritable mesure que dans l'acceptation des solidarités inséparables de son être dans le monde. Nous nous traitons, nous nous voulons nous-même comme nous traitons et voulons autrui. Encore une fois, l'homme ne peut se sauver tout seul. Mais le recours à autrui ne signifie pas pour autant le salut. L'amour, la communauté vécue ne réalisent pas du même coup une sorte de panacée. Le *nous* ne vaut pas mieux que le je pour la seule raison qu'il est un *nous*. Le passage du singulier au pluriel ne suffit pas à nous assurer une garantie de valeur morale.

Il y a donc une pathologie du *nous*, sur laquelle il vaut la peine d'insister quelque peu, car la littérature et l'art ont donné naissance à une sorte de sens commun qui exalte l'amour sans aucune [231] discrimination. Et l'état même des mœurs dans la civilisation contemporaine traduit là-dessus un malentendu fondamental, qui fait l'échec de beaucoup de destinées. Il existe une sorte de superstition de l'amour, qui voit dans la passion de l'homme pour la femme un recours absolu, une solution définitive et quasi sacrée. Depuis l'aventure de Tristan et d'Iseut, et, sans doute, en remontant plus haut encore, depuis le mythe platonicien de l'androgynie, de l'homme-femme dont les deux

<sup>166</sup> Alain, *Avec Balzac*, N.R.F., 1937, p. 31.



moitiés séparées cherchent à se rejoindre pour reconstituer l'unité perdue, les hommes sont hantés par l'idée d'un amour qui serait la solution radicale de toutes les difficultés auxquelles la condition humaine se trouve en butte. Denis de Rougemont, dans son essai *l'Amour et l'Occident*, a esquissé une psychologie et une histoire de cette conception romantique et passionnelle qui retrouve dans l'amour le « tyran des hommes et des dieux », le dominateur délicieux qui aveugle et qui rend irresponsable. L'égarement, le crime « passionnel, » ont toujours bénéficié de l'indulgence générale.

Cette idée de l'amour-passion, immanente à notre civilisation, a faussé bien des vies. Si, bien souvent, l'amour humain échoue, c'est parce qu'on en attend une solution radicale. En passant de un à deux, l'homme se trouverait comblé. Le « bonheur » est vu comme une immobilité absolue, dans la satisfaction définitive de toutes les attentes. On ne voit pourtant pas pourquoi deux êtres humains, ainsi rassemblés, connaîtraient une félicité refusée à chacun en particulier. Au contraire, chacun apporte avec soi ses possibilités propres de souffrance. À deux, on a plus de force pour faire face, mais il faut faire face plus souvent. L'amour ne saurait créer une transcendance par rapport à la condition humaine, un refuge absolu. Les tenants de cette chimère dangereuse se trouvent obligés de refermer l'amour sur lui-même, d'en faire une puissance obscure, un charme qui met les esprits sous la domination des corps. Les romans de D. H. Lawrence décrivent puissamment ce recours aux abîmes charnels, l'abandon aux forces organiques primitives. Une sorte de naufrage de l'humanité dans l'homme. Le retour aux racines biologiques tourne très exactement le dos à la promotion des valeurs qui définit la vie spirituelle. Il abolit la valeur au lieu de l'accomplir.

L'amour authentique doit donc se garder de l'idolâtrie de la passion. Il échappe à la fascination des abîmes obscurs en gardant le sens de l'humain. Le *nous* de l'amour ne supprime ni le *je* ni le *tu*. Il les unit en les respectant ; il les développe et les promeut [232] l'un par l'autre. Mais il est nécessaire que soient sauvegardées les personnalités en présence. L'amour romantique les dissout toutes les deux. Une autre hérésie consiste à supprimer l'un des êtres en rapport au profit de l'autre. L'amour débarrasse la personne de l'idolâtrie de soi. Normalement, il rompt la solitude et fait échec à l'égoïsme. Mais il ne doit pas instituer une idolâtrie de l'autre pour remplacer la superstition

de soi. Il ne doit pas non plus se contenter d'élargir l'égoïsme primitif et d'instaurer un égoïsme à deux, tout aussi immoral, et dont beaucoup de couples, jeunes ou vieux, donnent trop souvent l'exemple. Pour reprendre une belle parole de Saint-Exupéry, l'amour ne consiste pas à se regarder l'un l'autre, mais à regarder tous les deux dans la même direction.

La menace de l'égoïsme et de la superstition atteint toutes les formes de l'amour, et le prive de sa vertu maîtresse, qui est de contribuer au développement de la vie personnelle. « L'amour des parents pour leurs enfants, écrit Berdiaeff, l'amour d'amis entre eux, de proches, s'il n'est pas spiritualisé, régénéré, peut porter en lui un germe de mort pour la personne et pour la vie ; sans même parler de l'amour de l'homme et de la femme qui, lui, prend plus facilement encore des formes démoniaques. L'amour naturel, qui aboutit à la divinisation de la créature, est toujours néfaste par ses conséquences ; il est une idolâtrie, qui ne laisse pas vivre celui qu'il déifie.<sup>167</sup> » Davantage, on pourrait dire que pareille idolâtrie est toujours vouée à l'échec, dans la mesure où elle détruit à la fois celui qui aime et celui qui est aimé d'une manière abusive. Ici le drame, souvent, des relations entre les hommes.

La *jalousie* est la sanction de cette forme morbide de l'amour. L'égoïsme étendu de soi à autrui s'affirme comme un désir de possession exclusive. Au lieu de réaliser une coïncidence, une coexistence, un affrontement, ensemble, de l'avenir, l'amour se replie sur le présent, sur le passé. Il voudrait que rien, dans l'autre, ne lui échappe. Il souhaite de le retenir, de l'absorber tout en soi jusque dans le détail. Le jaloux demeure inquiet et torturé aussi longtemps qu'il sent qu'une parcelle de l'autre lui reste étrangère. Prédominance de l'esprit propriétaire. Il existe une jalousie de celui qui ne possède pas à l'égard de celui qui possède. Mais la jalousie la plus aiguë envahit celui qui possède lorsqu'il se rend [233] compte qu'il est comme ne possédant pas. Il voudrait posséder davantage ce qu'il possède déjà, mais aucune garantie supplémentaire ne saurait le protéger contre le rongement qui l'obsède.

On ne peut posséder, à vrai dire, que des choses. Le jaloux, pour posséder un être, s'efforce en vain de le réduire à la condition d'un objet. Il dégrade l'être en avoir, la première personne en troisième, sans

<sup>167</sup> Berdiaeff, *De la Destination de l'Homme*, p. 247.

se rendre compte qu'il alimente ainsi une contradiction qui le mène à sa perte. On ne possède pas la vie d'un être, on ne peut que la partager dans la coexistence. L'amour est unité des personnes dans l'affirmation de soi selon les valeurs, volontés confondues, distance supprimée. La jalousie constate sans fin la séparation, l'impossibilité, l'inanité d'une union assurée une fois pour toutes. Ce qui unit les êtres dans l'amour, c'est la communauté d'intention, la reconnaissance d'une même vocation. Et pour peu que cette tension de la fidélité se desserre, chacun s'en va de son côté, se retrouve autre pour obéir à sa nature, alors qu'il avait cru devenir même. Ainsi la jalousie est la sanction d'une moins grande fidélité, d'une fidélité qui cesse de croire en l'autre, et renie le partage. En ce sens, la jalousie intervenant chez l'un est toujours imputable aux deux, car la confiance n'est ni de l'un ni de l'autre, mais des deux ensembles, et *entre* les deux. Faute d'espérer d'ensemble, le jaloux veut être certain du détail. Et le détail échappe toujours. Si l'on peut s'assurer d'une fidélité du corps, l'âme peut toujours se dérober <sup>168</sup>. Cette absence qui est le secret de chaque existence se transforme en mur. L'amour, de confiance, supprime le secret en l'ignorant, en se situant par delà. Ou plutôt l'amour est fondation d'un nouveau secret, partagé celui-là, un secret de communion. Si la communion se desserre, le secret réapparaît, constitutif de chaque individualité. Dès lors, il n'est plus de remède. Le rongement de la jalousie, aussi [234] continu et renouvelé que l'écoulement du temps, trahit alors la solitude invaincue au principe de chaque destinée.

<sup>168</sup> Marcel Proust a décrit avec profondeur l'expérience de la jalousie, qui est pour lui l'essence même de l'amour. Il évoque l'insuffisance de la possession physique, « où d'ailleurs l'on ne possède rien » (*Du côté de chez Swann*, N.R.F., t. II, p. 29). Il souligne « l'impossibilité où se heurte l'amour » : « Nous nous imaginons qu'il a pour objet un être qui peut être couché devant nous, enfermé dans un corps. Hélas ! il est l'extension de cet être à tous les points de l'espace et du temps que cet être a occupés et occupera. Si nous ne possédons pas son contact avec tel lieu, avec telle heure, nous ne le possédons pas. Or, nous ne pouvons toucher tous ces points [...]. Nous tâtonnons sans les trouver. De là, la défiance, la jalousie, les persécutions. » (*La Prisonnière*, t. I, p. 135-136.) L'impossibilité de la réduction de l'être en avoir apparaît nettement ici. Et cette marge irréductible est pour Proust lui-même le principe de l'amour, car on n'aime que ce qu'on ne possède pas tout entier » (*Ibid.*, p. 145).

## *La solitude.*

[Retour à la table des matières](#)

La jalousie démasque ainsi la solitude, qui représente à la fois la limite et l'échec de la communion. Le mystère de la solitude affirme, en effet, l'un des moments essentiels de la vie morale. Et d'abord, il est clair que la solitude du jaloux est une faute, la sanction même de son erreur fondamentale. Qui refuse la participation de l'existence pour s'isoler dans la complaisance à soi-même, dans la délectation morose, se met par là même en dehors de la vérité. La vaine solitude des romantiques, contre-partie de leur conception de l'amour fatal, est aussi inauthentique que lui. L'homme droit refusera cette tentation de solitude abusive, dans le ressentiment, dans l'égoïsme et dans la déploration sur soi-même. C'est ce que dit fortement, dans un beau roman de Steinbeck, une mère à sa fille qui vient d'être abandonnée par son mari : « Cesse de t'éplucher toi-même. Tu ne fais que te tracasser jusqu'aux larmes [...]. Tu es juste une personne, et il y a des tas d'autres gens. Tiens-toi à ta place. <sup>169</sup> »

C'est un devoir que de refuser une solitude qui nous fermerait au monde et aux autres, et du même coup, d'ailleurs, nous priverait de nous-même. Mais ce serait une autre insuffisance personnelle que d'exister tout entier dans l'ordre social, de s'abandonner tellement aux autres qu'on finirait par y perdre le sens de sa propre destinée. Il est ainsi des hommes qui vivent d'une vie quasi impersonnelle, tout en dehors d'eux-mêmes et livrés à l'événement. Ils ne savent pas être seuls. Cette fois, la solitude apparaît comme un sens nécessaire de l'être dans le monde, la conscience, pour chaque homme, de son histoire en son unicité. L'aventure personnelle, si elle ne se perd pas dans les sables de la dépersonnalisation objective, doit sauvegarder cette saveur dernière, ce recul léger, en deçà de chaque engagement, et qui fait peut-être le prix de chaque engagement.

Cette solitude dernière est vraie. Elle définit une limite pour la communion. Chacun y reste soi-même. « On ne peut répandre son âme dans une autre âme, note Vigny, que jusqu'à une certaine [235] hauteur. Là, elle vous repousse et vous rejette au-dehors, écrasée de cette

<sup>169</sup> John Steinbeck, *The Grapes of Wrath*, Zephyr Books, p. 378.

influence souveraine et trop pesante. <sup>170</sup> » Nous ne pouvons pas plus rejeter notre âme que notre corps. Notre vie personnelle est une réalité essentielle qu'il ne nous appartient pas d'abjurer. Solitude dernière et douloureuse, bonne solitude néanmoins, car elle seule peut nous donner la mesure de ce que nous sommes. Un beau texte de Rilke évoque cette réserve originaire.

Pourquoi faut-il que les êtres qui s'aiment se séparent avant qu'il soit nécessaire ? Parce que c'est tout de même quelque chose de très provisoire que d'être ensemble et de s'aimer. Parce qu'au fond, il existe en chacun, apostée en arrière, souvent avouée, souvent niée, la certitude étrange que tout ce qui dépasse une belle médiocrité, essentiellement incapable de progrès, devra, au fond, être accepté, subi et vaincu dans la plus complète solitude, comme par quelqu'un d'infiniment isolé (quasiment unique). Si paradoxal que cela semble, on ne peut aimer que solitaire <sup>171</sup>.

C'est ce moment de solitude irréductible qui donne à l'œuvre de Kierkegaard et à celle de Nietzsche leurs résonances particulières et qui imprime à chaque existence sa marque propre. La tâche de l'homme moral, soucieux de s'accepter entier pour s'accomplir pleinement, sera de faire sa juste place à cette composante fondamentale de son être. Il lui faut concilier la présence à soi-même et la présence au monde, distinguer la solitude tonique et salutaire de la solitude mauvaise et appauvrie. L'individu, note fort justement M. Lavelle, se trouve

toujours unique au monde, seul à porter le poids et la responsabilité de sa destinée. Seulement il ne peut y réussir que s'il la convertit en vocation, c'est-à-dire s'il se considère non pas comme un Tout, mais comme un membre du Tout, à l'intérieur duquel il puise ses ressources et à la formation duquel il accepte de coopérer. La solitude commence par nous séparer, mais d'un univers qui était extérieur par rapport à nous et qui risquait lui-même de nous accaparer et de nous divertir ; elle nous découvre d'abord l'intériorité du moi individuel : et elle produit à ce moment-là cette crise d'anxiété de l'être qui se croit abandonné. Mais il a fallu qu'il se replie sur soi pour se trouver lui-même ; c'est maintenant seulement qu'il peut espérer trouver les autres. Il ne s'est séparé que d'un monde d'apparences qui le

<sup>170</sup> *Journal d'un Poète*, 1836.

<sup>171</sup> Lettre à la baronne Schenk von Schweinsberg, 4 novembre 1909, citée dans Pitrou : *Rainer Maria Rilke*, Albin Michel, 1938, p. 129-130. Cf. notre *Découverte de Soi*, à propos du secret de l'existence, p. 174 sqq.

séparait de lui-même et de tous. Il pénètre dans un monde qui d'abord n'est qu'à lui, mais [236] qui s'ouvre peu à peu devant son regard, dans lequel les autres êtres ont accès comme lui, où il commence à les découvrir et à communier avec eux <sup>172</sup>.

Seule la solitude permet à la personne d'éprouver dans leur plénitude dernière les valeurs constitutives de son être dans le monde. Par là, elle est donc gage d'authenticité et de force. C'est elle qui garantira nos engagements, qui rendra féconde la communion. Le *je*, trempé par l'épreuve de la solitude, fera alliance avec le *toi*. Il participera au *nous*, sans se perdre lui-même et se dissoudre, mais en poursuivant toujours le chemin de sa propre plénitude.

## 2. LES COMMUNAUTÉS

### *Communion et communauté.*

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons, jusqu'à présent, considéré la personne dans son existence propre et dans les rapports directs qu'elle entretient avec elle-même et avec les êtres qui l'entourent. Mais cette vue demeure insuffisante et abstraite. Le *je*, le *tu* et le *nous* affirment une spontanéité qui semble laisser une pleine initiative à la destinée personnelle. En fait, notre présence au monde ne revêt pas ce caractère d'une liberté intégrale, décidant elle-même en toute souveraineté de chacun de ses engagements. Nous avons reconnu, dans la situation fondamentale de l'homme, l'importance des facteurs biologiques, d'où procèdent toutes les valeurs essentielles. Mais il faut prendre en considération une nouvelle série de composantes qui viennent à leur tour compléter la condition de l'homme. Nous ne naissons pas seulement dans une nature matérielle et organique, nous intervenons aussi dans une nature sociale et historique, dans un monde humain.

<sup>172</sup> Louis Lavelle, *Le Mal et la Souffrance*, Plon, 1940, pp. 162-163. Sur la bonne et la mauvaise solitude, cf. Berdiaeff, *Cinq Méditations sur l'Existence*, p. 107 sqq.

En dépit des apparences, la personne ne vit pas directement au contact de la réalité physique. La nature telle que nous la connaissons, dans son immédiateté même, n'est pas ce donné objectif en dehors de l'homme, auquel la science semble nous fournir un accès assuré. Entre la nature et l'homme, l'histoire a interposé son effort millénaire qui a recréé la face de la terre. L'histoire a pris sa revanche sur la géologie, sur la biologie et sur la géographie. L'homme a mis en valeur cet univers qui lui fut donné en partage. [237] Il a cultivé les terres, il a peuplé les solitudes, exploré les déserts. Il a vaincu les montagnes et les mers. Il s'est fait du ciel un moyen de communication. Petit à petit, il a triomphé des impératifs du sol et du climat. Il a fixé lui-même, de plus en plus, ses conditions d'existence.

Le paysage même des campagnes qui, beaucoup plus que le paysage urbain, nous paraît soumis aux exigences de la nature et de ses rythmes implique plus d'initiative que d'obéissance. On a pu retrouver dans la forme des champs, des clôtures, des chemins, dans l'ordonnance des villages, comme les sédiments d'une histoire très ancienne qui nous renvoie aux origines peut-être, de l'humanité, et fournit de précieux documents sur la structure des sociétés primitives. On pouvait croire que les maisons sont construites en fonction du climat, — et pourtant ce n'est que partiellement vrai. Des traditions, vestiges d'un passé immémorial, interviennent là aussi pour restituer sa part d'initiative au génie constructeur des générations <sup>173</sup>. La géographie humaine est la science passionnante de tout ce que l'homme a ajouté à la nature.

Ainsi chaque homme, quelle que soit l'année de sa naissance, intervient dans un monde humain, vient à un monde humain. Il baigne, dès les origines de sa conscience, dans un milieu de culture qui le forme peu à peu à son image. Première éducation, en dehors même des disciplines de l'école, par les coutumes et les traditions, par les réactions spontanées de l'entourage, par la manière d'être au monde et de voir le monde caractéristique de chaque société en chaque moment de son histoire. La civilisation ne se propose pas seulement comme un

<sup>173</sup> Cf. sur ces questions : Marc Bloch, *Les Caractères originaux de l'Histoire rurale française*, Les Belles Lettres, 1931 ; Roger Dion, *Essai sur la Formation du Paysage rural français*, Arrault, éd., Tours, 1934 ; Gaston Roupnel, *Histoire de la Campagne française*, Grasset, 1932 ; A. Dauzat, *Le Village et le Paysan de France*, N. R. F., 1941 ; Jean Brunhes, *La Géographie humaine*, édition abrégée, P.U.F., 1947.

ensemble d'acquisitions matérielles. Elle est une réalité intérieure, un paysage spirituel doublant le paysage matériel, qui oriente implicitement la prise de conscience de chaque homme lorsque vient son tour de s'affirmer dans l'univers.

C'est pourquoi il ne saurait être question pour la vie personnelle d'une spontanéité créatrice absolue. Chaque destinée recommence peut-être le monde. Elle ne le commence pas. Le monde auquel nous sommes présent n'est pas seulement Nature, mais ensemble, indissolublement, Humanité. L'espace, le temps de notre vie se [238] trouvent eux-mêmes socialisés, humanisés. La création de soi ne sera donc pas une création *ex nihilo*, un progrès de l'individu vers lui-même. Ou plutôt, cette création suppose elle-même la création fondamentale du monde humain, dont elle reçoit le bénéfice, mais dont elle supporte les charges. De l'individu à la personne, le chemin passe par l'histoire entière de la civilisation. Il est vrai, comme on l'a dit, que les morts façonnent les vivants.

Il nous faut donc compléter notre schéma des relations entre les hommes. La réalité humaine suppose un *nous* avant le *nous*, un *nous* donné avant le *nous* voulu, un engagement implicite avant tout engagement explicité. Le sens humain de la solidarité ne vaut pas seulement des libres décisions. Il met en jeu, par delà l'actualité des exigences ressenties et voulues comme telles dans le moment présent, un ensemble de volontés subies, de consentements passifs qui, bien souvent, n'ont jamais été mis en question. L'homme qui s'affirme dans l'univers a d'abord été le fragile nourrisson d'une famille, puis l'enfant que son milieu et l'école façonnent selon les normes caractéristiques de la société à laquelle il appartient. Chaque individu trouve ainsi sa place marquée d'avance. Et la liberté de choix dont il bénéficie à certains moments de son existence demeure assez restreinte par rapport aux disciplines tacitement acceptées. En fait, chaque société suppose une certaine mesure de l'homme, un statut qui définit en gros les conditions de l'existence personnelle pour un milieu donné. Et les résistances, les révoltes même n'ont de sens que par rapport à cette situation établie.

La notion de *communauté* exprime cette insertion sociale de la vie personnelle. Elle est une forme du *nous*. Mais, alors que le *nous* de la communion se fondait sur l'unité actuelle et spontanée du *je* et du *toi*, le *nous* de la communauté, qui se réfère lui aussi à une affirmation de valeur, suppose une participation plus vaste, mais aussi plus confuse,



moins directe, des existences. La communion commence avec la rencontre et comporte un engagement de fidélité explicite. La communauté, au contraire, englobe le je, elle le dépasse dans l'espace et dans la durée. C'est une communion installée, établie, et donc quelque peu dégradée. Elle suppose les valeurs, elle les professe et les administre. Elle les formule sous une forme stable et impersonnelle en structures juridiques et sociales, en mœurs, traditions et coutumes, sanctionnées par des contraintes positives ou diffuses, qui n'attendent pas, pour se justifier, la volonté expresse de chaque personne. Dans la communion, [239] l'homme s'affirme et se situe. Dans la communauté, il est affirmé, il est situé, encadré préalablement à toute possibilité pour lui de prendre position en connaissance de cause. Chaque individu appartient d'ordinaire à une famille, à une nation, à un État, souvent à une classe sociale et à une Église avant que le développement de ses facultés intellectuelles lui permette de comprendre le sens de ces appartenances.

La communauté se présente d'ordinaire sous la forme d'*institution*, qui met bien en lumière sa signification transindividuelle. Pour reprendre une définition juridique simple, l'institution est « un organisme ayant des buts de vie et des moyens d'action supérieurs en puissance et en durée à ceux des individus qui le composent »<sup>174</sup>. Il s'agit donc bien là d'une dimension d'existence originale, et d'une grande importance pour le moraliste, qui doit se poser la question de l'insertion de l'individu dans la communauté. L'engagement communautaire risque d'avoir des répercussions sur l'accomplissement personnel. Or cet engagement, nous venons de le voir, est inévitable. Il ne saurait y avoir, en rigueur, d'homme rigoureusement désencadré. On peut s'évader d'une famille, d'une religion, d'un État. On ne s'évade pas de l'humanité, qui constitue une sorte de communauté limite englobant le genre humain dans toute son extension spatio-temporelle.

Le problème moral de la communauté est posé par son ambiguïté même. Elle peut libérer l'homme ou l'asservir, servir la vie personnelle ou s'en servir. La communion est inspirée du dedans. Elle a un sens centrifuge. La communauté n'a de signification morale que dans la

<sup>174</sup> Définition de Cuche, citée dans Pirou, *Les Nouveaux courants de la théorie économique aux États-Unis*, t. II, Domat-Monchrestien, 1939, p. 219. Le juriste français Hauriou a beaucoup insisté sur la théorie de l'institution.

mesure où elle exprime des valeurs. Seulement, elle revêt une existence objective. L'homme la trouve, plus ou moins, toute faite. Son affirmation normale est donc centripète. C'est la communion qui crée la communauté et qui la maintient, dans la famille, dans l'équipe, dans la patrie. Mais il peut arriver que la communauté, au lieu de perpétuer la communion, se substitue à elle. Les valeurs se trouveront alors dégradées en une sorte de sens commun vide de toute intention authentique. Le *je* se trouve pris au piège d'un nous objectivé, impersonnalisé, rejeté au rang du *On* ou du *Cela*. La société, infidèle à sa justification essentielle, devient un obstacle à la pleine expression de l'homme.

[240]

Berdiaeff a nettement affirmé cette prédominance nécessaire de la première personne, que la communauté doit sauvegarder, sous peine de devenir un instrument d'asservissement. De ce point de vue, « ce n'est pas la personne, écrit Berdiaeff, qui fait partie de la société, c'est la société qui fait partie de la personne : elle est l'un des contenus qualitatifs qu'elle acquiert au cours de sa réalisation. Ici c'est la personne qui enveloppe la société, à laquelle elle n'appartient que partiellement »<sup>175</sup>. Le penseur russe précise le danger de la communauté comme système de dégradation et d'impersonnalisation des valeurs : « La communion [...] n'est possible pour moi qu'avec un *toi*, qu'avec un autre moi, et non avec la société-objet, avec le *Cela*. La communion du moi et du toi constitue le *nous* ; la communion des deux personnes s'opère dans une troisième [...]. Le monde objectivé et socialisé est un monde quantitatif. Le *On* et le *Cela* représentent le monde déchu, ignorant la communion, où les communications ne sont pas fondées sur l'intuition et l'amour. »<sup>176</sup>

Ainsi se trouve posé le problème moral de l'existence en commun. D'une part, nous ne pouvons rejeter toute appartenance à des communautés. D'autre part, l'insertion dans la communauté peut aider à l'affirmation de soi, mais risque aussi d'y faire obstacle. Il s'agit, dès

<sup>175</sup> Nicolas Berdiaeff, *Cinq Méditations sur l'Existence*, p. 187.

<sup>176</sup> On trouvera une étude d'ensemble de la communauté, d'ailleurs confuse et parfois contestable, dans le petit livre de Fr. Perroux, *Communauté*, P.U.F., 1942.

lors, pour nous d'évaluer plus exactement les chances de salut ou de perte qui nous sont ici offertes.

### *La communauté comme genre de vie.*

[Retour à la table des matières](#)

Une communauté humaine, quelle qu'elle soit, correspond à un ensemble de conditions concrètes<sup>177</sup>. De même que les valeurs personnelles, telles que nous les avons considérées jusqu'à présent, ne peuvent être séparées de l'organisme dont elles manifestent les exigences, de même les groupes sociaux supposent une réalité donnée qu'ils mettent en forme. La communauté reconnaît des valeurs qu'elle assume, sans pour autant les avoir créées de toutes pièces. Les représentations collectives procéderaient, selon Durkheim, d'une sorte de décision toute spirituelle de la société. Elles ne s'enracineraient pas dans le terrain même sur lequel, [241] peu à peu, la société prend forme, en réagissant à une situation qu'elle n'a pas faite. En réalité, une société ne peut pourtant vaincre la nature qu'en lui obéissant. Durkheim a méconnu l'importance de cette soumission première au réel.

Le lien communautaire se justifie en valeur par sa correspondance à un certain nombre d'influences qu'il compose entre elles pour faire de l'univers physique un monde humain. Toute communauté, quelle qu'elle soit, crée un milieu qui rend possible la présence de l'homme au monde. Suivant la nature et l'importance de la communauté, telle composante s'affirmera plus que telle autre, mais toutes se feront sentir, au moins d'une manière indirecte. Tout d'abord entrent en ligne de compte les données géographiques, les possibilités favorables ou hostiles du sol et du climat. Le paysage le plus extérieur a sa contrepartie intérieure. L'existence humaine en pays tempéré n'est pas ce qu'elle est sous les tropiques ou dans les régions polaires. Le désert, la montagne, la plaine, les îles mettent leur empreinte sur l'activité des groupements humains et sur leur structure. Interviennent également des éléments biologiques, constitutifs de l'être humain : la race, la famille. La communauté de sang dans une famille est à la base d'une solidarité irréductible à l'analyse, mais qui a toujours servi de symbole pour

<sup>177</sup> *Ibid.*

caractériser le lien social dans sa force. Enfin, les éléments historiques et culturels. Chaque communauté s'appuie sur des traditions et défend un héritage. Son présent s'inspire d'un passé. L'histoire intervient ici comme la dimension selon laquelle se réalise la prise de conscience des valeurs.

Toute communauté représente donc un certain équilibre entre les influences de la race, du milieu et du moment, pour reprendre la formule fameuse de Taine. L'originalité propre de la réalité humaine apparaît ici dans le fait qu'aucune de ces influences n'est proprement déterminante. Il serait aussi faux de soutenir la thèse d'un déterminisme géographique, que celle d'un déterminisme historique ou biologique. Les diverses influences jouent seulement comme des conditions de possibilité à partir desquelles la communauté s'affirme toujours comme une invention originale. M. Lucien Febvre l'a montré avec vigueur dans le domaine de la géographie. « Ce n'est pas la nature, écrit-il, qui agit sur les besoins de l'homme, c'est l'homme qui, en choisissant parmi plusieurs moyens de satisfaire ses besoins, deux ou trois d'entre eux, et, en se tenant obstinément à celui qu'il a choisi, agit à la longue sur la nature, y creuse pour ainsi dire un sillon, toujours le même, toujours [242] dans le même sens, pas très large peut-être, mais qui va s'approfondissant, s'élargissant sans cesse. <sup>178</sup> » C'est ainsi, peu à peu, que la terre prend son visage humain. Et M. Febvre affirme : « Le vrai, le seul problème géographique, c'est celui de l'utilisation des possibilités. <sup>179</sup> »

Il faut généraliser la formule, qui vaut non seulement de la géographie, mais de toute l'existence des groupements humains. Chacun d'entre eux constitue une sorte d'interprétation des possibilités données dans la situation d'ensemble. La communauté formule sa solution propre au problème de l'existence humaine en définissant un *genre de vie* original, stylisation de l'activité et mise en forme des valeurs dans un milieu géographique, biologique et historique donné. La notion de genre de vie a été définie par le grand géographe Vidal de la Blache, mais son extension dépasse de beaucoup une discipline particulière. Un genre de vie exprime l'unité humaine de la présence au monde dans un milieu donné pour les membres d'une communauté, si

<sup>178</sup> Lucien Febvre, *La Terre et l'Évolution humaine*, Albin Michel, 1938, p. 288.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 425.

large ou si restreinte soit-elle. On peut dire qu'une famille ou une nation, tout comme un parti politique ou une église, affirment une certaine utilisation des possibles, une composition de l'homme et du monde, qui se caractérise par l'obéissance à certaines valeurs considérées comme essentielles. La signification concrète de cette notion est d'autant plus forte qu'elle implique une sorte de mobilisation des individus, dont l'existence entière se trouve, dans le groupe, soumise à certains rythmes d'ensemble imposés à son travail, à son langage, à ses vêtements comme à sa pensée. L'appartenance à la communauté n'est pas d'ordre théorique. Elle apparaît d'abord comme un engagement global qui affecte tous les aspects de la vie personnelle. Et cet engagement est d'autant plus strict que la communauté a plus de cohésion.

Le genre de vie se cristallise en institutions qui définissent l'unité et l'identité du groupe à travers le temps. La tradition, les mœurs, le statut juridique, l'organisation sociale et économique, la langue, par exemple, donnent à chaque communauté son assiette propre, un équilibre qui sera transmis ensuite aux individus incorporés au groupe. Tout effort d'accomplissement personnel se réalise vraiment en situation, et suppose un ensemble préalable d'aliénations de soi. En fait, chaque homme se trouve d'abord défini par son milieu, qui a formé sa pensée et stylisé son activité. Ce milieu [243] colle à sa peau. Il l'emporte avec soi, — et c'est un jeu qui ne présente pas trop de difficulté que de reconstituer l'état civil d'un individu rencontré par hasard en terrain neutre. À le voir, à l'entendre parler, on peut retrouver sa profession, sa classe sociale, sa province. Le détective du roman policier excelle, à partir de détails infimes, comme autant d'adhérences presque invisibles, à reconstituer tout le panorama d'une vie.

Le milieu, la communauté n'est donc pas seulement un cadre matériel pour la vie personnelle. Il définit une sorte de panorama de la conscience, une zone d'expansion possible de la pensée pour chacun des membres du groupe. Davantage, il fixe à chaque individu son rôle, ses devoirs et ses droits, les modalités mêmes de son activité. Il lui propose, ou lui impose, un *personnage* dont il ne doit pas s'écarter s'il veut jouer le jeu communautaire et échapper aux sanctions positives ou diffuses qui frappent les réfractaires. Le personnage risque souvent d'effacer la personne. En tout cas, la personne ne se constituera peu à peu qu'en fonction de ce personnage, qui est sa première affirmation

dictée du dehors. Pour se découvrir soi-même, l'individu doit triompher de son personnage. Mais souvent il s'arrête en route et se contente d'être l'homme de sa famille, de sa classe, de son parti, de son église ou de sa nation. Attitudes stéréotypées, et qui, d'ailleurs, peuvent entraîner son adhésion dans la mesure où il y retrouve une expression pour des valeurs qu'il porte en lui. La communauté représente une communion dégradée, cristallisée en institutions. Elle peut, néanmoins, servir comme moyen pour réintroduire la personne dans une communion, grâce à laquelle elle découvrira le sens des valeurs que le groupe lui propose.

Le problème moral ne se poserait d'ailleurs pas si l'appartenance au groupe était absolue, si le personnage pouvait éclipser complètement la personne. En fait, la communauté ne parvient pas à réaliser complètement les valeurs, c'est-à-dire à les naturaliser, à les fixer en évidences tellement établies que l'adhésion de l'individu irait de soi. L'engagement moral garde son sens et sa nécessité dans la mesure où l'homme appartient toujours à plusieurs communautés, soit concentriques, soit enchevêtrées, parfois même opposées, en sorte que le devoir d'obéissance à des exigences contradictoires pose des problèmes qui éveillent la conscience et démasquent les orientations propres à la vie personnelle en son authenticité. Les « conflits de devoirs » de la morale traditionnelle expriment les drames de la fidélité qui nous obligent [244] à choisir entre la famille et la classe sociale, entre l'Église et l'État, entre le Parti et la Nation, c'est-à-dire à affirmer une composition des valeurs qui nous soit propre. Les communautés définissent les conditions du problème, situent la prise de conscience, mais laissent à la personne le souci de résoudre la question, par une décision qui le met en jeu dans ce qu'elle a d'essentiel.

On voit ainsi comment le point de vue de la morale sur la communauté diffère du point de vue des sciences ou des techniques sociales. La sociologie, le droit, l'économie, la politique considèrent les sociétés humaines « comme des choses », selon la formule de Durkheim. Les faits sociaux sont étudiés, manipulés et classés comme une matière objective, impersonnelle qui peut être élaborée en vue d'obtenir des résultats positifs <sup>180</sup>. Au contraire, la morale voit dans

<sup>180</sup> Pour plus de détails, cf. le petit livre de Cuvillier, *Introduction à la Sociologie*, A. Colin, 1936, et Halbwegs, *Morphologie sociale*, A. Colin, 1938.

chaque communauté un lieu d'engagement personnel, offrant certaines possibilités à l'expression de la vie propre de l'individu, des chances de promotion et de déchéance. Fidèle à son intention, la morale s'efforce de mettre en lumière la valeur exhaustive de chaque groupe, et de repérer les risques d'aliénation et d'enlissement qu'il comporte.

La question de la *responsabilité*, l'un des aspects fondamentaux de l'existence morale, ne peut être vraiment posée qu'en fonction de la communauté. Les aliénistes aiment à dire que ce n'est pas assez de soigner et de guérir un malade mental désencadré de son milieu propre et inséré dans le milieu favorable de l'hôpital psychiatrique. Il faudrait, disent-ils, soigner le milieu tout entier dans lequel la maladie est intervenue et d'abord la famille. Faute de quoi le malade, rentré chez lui et retrouvant la même situation de déséquilibre, risque de succomber à une rechute, comme il arrive souvent. Ainsi le trouble mental apparaît dans son contexte comme un point névralgique au sein d'un ensemble troublé, qui cède en telle ou telle de ses parties. On pourrait dire qu'il en est de même de l'acte immoral. La responsabilité est d'abord collective, ou communautaire. Le coupable, l'homme malhonnête agit bien souvent en fonction d'évidences inscrites dans tel ou tel milieu auquel il appartient. Il obéit à une éducation pour le mal, reçue dans sa famille, parmi ses camarades, à l'atelier ou ailleurs. Juges et jurés le sentent bien, à l'occasion, et y voient des circonstances atténuantes. Il faudrait généraliser et considérer que la responsabilité individuelle, pour le mal comme pour le [245] bien, met toujours en cause — pour une part qui reste à préciser — la structure sociale, l'influence des communautés et des institutions établies. L'accomplissement personnel se présente toujours sous la forme d'une utilisation personnelle des possibilités communautaires. Passage, par une décision individuelle fondée en valeur, du possible social au réel personnel.

### ***L'engagement dans la communauté : la famille.***

[Retour à la table des matières](#)



Il ne saurait être question pour nous de passer en revue toutes les formes de communautés. La place nous est ici trop limitée <sup>181</sup>. Nous nous bornerons à quelques indications sommaires, réservant seulement pour un examen moins incomplet certains groupements fondamentaux, chaque communauté, nous l'avons vu, s'affirme comme un genre de vie qui stylise une part plus ou moins étendue de l'expérience individuelle. Certains groupements essentiels s'inscrivent au plus profond de la vie personnelle. Ils inspirent toute la présence de la personne au monde. Ils s'affirment au niveau de la représentation elle-même, du langage. Ils façonnent la sensibilité, suggèrent les réactions les plus spontanées de l'homme en face de l'événement. D'autres communautés nous engagent beaucoup moins. Elles sont limitées en portée et en durée, — telle par exemple l'entente qui se crée entre les voyageurs d'un même compartiment de chemin de fer. Ici l'on ne met en commun qu'une certaine bonne volonté superficielle, un désir de confort moral et de politesse, c'est-à-dire des valeurs tout à fait secondaires.

On peut donc distinguer entre des degrés d'intégration de la communauté. Le sociologue allemand Tönnies opposait la communauté (*Gemeinschaft*) qui engage profondément la réalité humaine, à la société (*Gesellschaft*), réunion d'individus liés par contrat en vue de certaines fins communes. Une famille est évidemment beaucoup plus communautaire et totalitaire qu'une association librement consentie et limitée strictement dans son objectif. Une équipe sportive borne son activité aux performances et compétitions athlétiques. Une bonne part du comportement humain lui échappe. Une communauté sera donc d'autant plus intégrée qu'elle répond à un genre de vie plus complète. La cohérence, la solidarité correspondent à une discipline qui englobe [246] l'être personnel dans une mesure plus ou moins large. Une communauté religieuse, par exemple, réalise à son profit une intégration totale de l'existence de ses membres, qui doivent rompre à son profit leurs engagements aux autres groupements humains et conformer toute leur activité aux rythmes conventuels.

L'intégration de la communauté dépend aussi des éléments de liaison qui contribuent à fonder son unité. Certains groupements

<sup>181</sup> On trouvera une étude descriptive plus détaillée des groupements humains dans René Maunier, *Essais sur les groupements sociaux*, Alcan, 1929.



doivent leur existence à une contrainte extérieure, d'ordre matériel ou moral. La volonté partagée, l'échange de services, la coopération en vue de tel ou tel résultat recherché en commun interviennent diversement. D'ordinaire, plusieurs de ces facteurs jouent ensemble dans des proportions variables. Mais l'engagement au groupe aura d'autant plus de force qu'il suppose une profession de foi plus explicite sur certaines valeurs choisies. De là, l'emprise du parti politique ou de l'Église, lorsqu'ils prennent pour leurs fidèles un sens messianique et conquérant. Il est des communautés traditionnelles, dont tout l'horizon semble se formuler au passé. D'autres, au contraire, se réalisent dans le présent et s'absorbent en lui. D'autres, enfin, sont axées sur l'avenir et tirent de leur affirmation prophétique des ressources spirituelles indéniables qui leur permettent de mobiliser plus complètement toutes les énergies de la vie personnelle.

La communauté est le cadre de toute présence au monde. C'est en elle que l'homme se trouve originairement situé. C'est en elle qu'il doit réaliser son équilibre et découvrir son lieu. Le milieu est l'éducateur par excellence, en fonction duquel s'opère le développement de la personnalité, qui prend conscience d'elle-même en passant par le sens commun des groupes auxquels elle appartient. De plus, le groupement humain définit un cadre pour une émulation entre ses membres comme aussi d'un groupe à l'autre. L'esprit d'équipe ou d'atelier représente des formes éminentes de l'esprit de corps, fondement d'une sorte de morale de l'honneur corporatif, qui peut contribuer à promouvoir le sens des valeurs chez l'individu. Le scoutisme et les méthodes nouvelles d'éducation en ont tiré un large parti. La paroisse dans l'Église, la cellule dans le parti, le syndicat peuvent être mis au service de la vie personnelle, s'ils se réfèrent non à des intérêts extérieurs, mais à des valeurs authentiques. On sait aussi que la notion même d'« université » exprime le vœu d'une communauté des maîtres et des étudiants qui est un rêve aujourd'hui, mais qui fut, peut-être, une réalité dans l'Europe médiévale.

[247]

Parmi toutes les communautés, la *famille* apparaît comme l'une des plus essentielles. Elle constitue le premier milieu de l'expérience individuelle, au sein duquel s'opère le façonnement initial de l'homme. Un genre de vie, qui prend pour l'enfant une signification longtemps totalitaire, s'y impose à chacun de ses membres. La psychanalyse a

insisté sur le caractère décisif des relations établies dans la constellation familiale pendant la petite enfance. Toute la vie sera marquée par les complexes noués au cours des premières années. D'ailleurs, les relations de parenté désignées par les mots de père, de mère, d'enfant, de frère ou de sœur constituent pour l'expérience entière des liens types que chaque homme appliquera bien souvent, en dehors de la famille proprement dite, pour définir les rapports qui l'unissent aux autres hommes. Il s'agit bien là d'une première société, d'une patrie originaire et qui modèlera toutes les autres. C'est le lieu de la formation morale et intellectuelle aussi bien qu'affective. Toutes les valeurs y sont d'abord esquissées. Les représentations collectives y exercent toute leur emprise dans le contexte de l'unanimité familiale.

Le milieu familial façonne la sensibilité avant même l'intelligence. Il réalise la forme la plus décisive de l'éducation en insérant l'enfant dans un sens commun dont il accepte passivement les affirmations. Le groupe ici prédomine sur l'individu, qui trouve tout naturellement, au sein de la famille, le rôle qu'il doit jouer, son personnage d'enfant, de frère ou de cousin, — puis, plus tard, à son tour, de père ou de mère. La famille peut ainsi constituer un domaine clos, un conservatoire de valeurs traditionnelles. Il n'est pas étonnant qu'une pensée soucieuse de l'ordre et de la stabilité dans les relations humaines, en réaction contre l'individualisme, fasse de la communauté familiale un modèle pour une morale et une politique paternalistes.

Mais la souveraineté de la famille se trouvera mise en question par ceux qui verront en elle le lien d'un conformisme dangereux pour la vocation propre de la personne. Le sens commun familial, en s'imposant à chaque membre de la communauté, lui économise en quelque sorte l'expérience même de la valeur. Il est enfermé dans des évidences qui ne sont pas authentiquement les siennes. Et de fait, le plus souvent, c'est dans la rupture avec le cercle familial, dans le conflit ou dans le départ, que l'homme réalise ses expériences décisives. S'il n'a pas la possibilité ou le courage de cette désertion, il risque fort de ne jamais parvenir à cette [248] maturité selon les valeurs qui caractérisent l'homme digne de ce nom. D'où certaines révoltes contre le despotisme familial. M. André Gide, reprenant la formule traditionaliste qui fait de la famille la « cellule sociale », disait qu'il s'agit bien, en effet, d'un « régime cellulaire ». Il s'explique là-dessus dans un fragment de son *Journal* : « L'esprit de famille, note-t-il, s'oppose aussi bien à

l'individu qu'à l'État ; l'héritage aidant, les intérêts qu'il met en jeu sont presque toujours sordides ; ou, plus exactement, il fait dominer partout l'intérêt. Il invite à une sorte de favoritisme et d'entr'aide, sans souci de la valeur réelle des gens. Il bute chacun et l'enfonce dans un sens où déjà l'hérédité le portait, et dont il ne se peut tirer le plus souvent que par un effort de redressement très pénible, par une révolte qui risque de compromettre dans l'autre sens l'équilibre de la pensée. <sup>182</sup> »

Il faut d'ailleurs noter que l'histoire de la civilisation consacre une limitation toujours croissante de la communauté familiale. La famille primitive est un système politique, économique et juridique, le cadre de toutes les activités individuelles, sous l'autorité d'un chef qui régit une parenté fort étendue. Mais le système patriarcal doit céder la place. La constitution de l'État oblige le chef de famille à abandonner de plus en plus ses pouvoirs au profit des juges, des magistrats, des officiers de la cité. L'autarcie économique et morale se trouve rompue. La famille se dissocie, se restreint dans son ampleur et dans ses prérogatives. Et l'histoire plus récente prolonge cet amenuisement. Les conditions économiques et techniques de notre temps ont tendance à disloquer tout à fait la communauté familiale, réduite aux parents directs et aux jeunes enfants. La famille n'est plus l'État. Elle n'est même plus un État dans l'État. Elle reste néanmoins le lien d'engagement mutuel de l'homme et de la femme, le signe de leur responsabilité partagée à l'égard des enfants, et le cadre dans lequel ces derniers vivent au moins ces premières années qui préparent déjà, pour le meilleur et pour le pire, la destinée de chaque individu.

### ***La communauté nationale.***

[Retour à la table des matières](#)

Si la famille représente la structure sociale essentielle dans la civilisation primitive et patriarcale, la nation apparaît comme le cadre fondamental dans lequel s'affirment les sociétés modernes. [249] Le principe des nationalités a fortement influencé l'histoire récente et

<sup>182</sup> André Gide, *Journal*, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., le 6 octobre 1935, p. 1237.

continue de marquer en des sens divers le monde actuel. Par delà l'engagement aux divers groupes humains, l'appartenance à la communauté nationale joue un rôle essentiel dans la destinée des individus. Il y a pour chaque existence un climat national, un façonnement de la vie entière, une lente éducation visible et invisible, qui trouve sa contre-épreuve dans le déracinement de l'exilé ou de l'émigré. Le voyageur déjà, une fois franchies les frontières, ne cesse de vérifier dans le détail des jours son appartenance à tout un paysage, à la fois matériel, intellectuel et moral. La langue étrangère, les coutumes étrangères lui sont autant de révélateurs d'évidences qui l'atteignent au plus profond, et que pourtant il ignorait. L'engagement national constitue ainsi une sorte de définition élémentaire de l'homme, dont il faut tenir compte pour se comprendre soi-même et pour comprendre autrui. Une fois encore, nous apercevons que la personne n'existe pas à l'état abstrait, mais qu'elle s'affirme toujours en situation, par rapport à un entourage qui, seul, la fait ce qu'elle est.

La nation représente donc un certain degré de détermination de l'homme, une définition première, une assise de chaque vie personnelle. Pourtant l'idée même de nation n'est pas simple. Elle n'est intervenue qu'à un certain moment de l'histoire. On peut dire, en gros, que la Révolution française marque le moment où s'affirme d'une manière assez générale la prise de conscience de cette notion, jusque-là informulée et peu efficace, qui deviendra l'une des catégories essentielles de la civilisation contemporaine. Il s'agit donc d'une structure historique de la pensée. L'Antiquité, le moyen âge ont connu la cité, l'empire, la monarchie. Ces formes de communauté se sont peu à peu effacées au profit de la nation qui tendait à caractériser d'une manière plus exacte la solidarité politique et sociale des groupements humains.

Mais l'idée de nation demeure une idée fort complexe, qui semble se refuser à toute définition satisfaisante. On peut simplement relever un certain nombre de caractéristiques de la communauté nationale, dont aucune ne paraît à elle seule décisive. Une nation, dira-t-on, suppose un territoire et des frontières. Elle comporte une détermination locale, géographique. Le contour peut varier avec le temps, mais il faut qu'il y ait un contour, quel qu'il soit. De plus, une existence politique indépendante semble nécessaire, à un moment donné de l'histoire. On pouvait parler d'une nation polonaise même quand la Pologne se

trouvait partagée [250] et asservie, parce que le passé rendait témoignage d'une autonomie, dont le sentiment national polonais appelait le rétablissement. Une communauté qui n'aurait jamais connu l'indépendance, qui n'aurait jamais existé à l'indicatif, mais seulement à l'optatif, constituerait un groupe régional, mais non une nation.

Il faut que la conscience nationale se soit manifestée dans le temps par une réalité tangible, qu'elle ait pris terre dans un espace. Ce facteur géographique est essentiel. L'acquisition d'un nouveau territoire par un groupe humain peut, en effet, entraîner la naissance d'un sentiment national correspondant. Ainsi les colonies anglaises d'Amérique du Nord, qui, séparées de la métropole, ont constitué les États-Unis. De même, les Dominions britanniques, sans rompre avec la métropole, ont acquis une existence nationale, enracinée dans le territoire dans le cadre duquel ils se sont affirmés. L'histoire actuelle du judaïsme se présente comme le drame d'un peuple à la recherche d'un territoire où il puisse s'inscrire pour redevenir une nation. Aux facteurs géographiques s'ajoutent d'ordinaire des facteurs économiques. La nation, communauté de vie, est aussi communauté d'intérêts, équilibre réalisé au mieux entre les ressources et les besoins. La nation ne subsistera pas si des intérêts économiques divergents opposent absolument les divers éléments de la collectivité. Inversement, le *Zollverein*, l'union douanière, a préparé et comme préfiguré en Allemagne l'unité nationale. Le nationalisme, qui exalte à l'extrême la communauté nationale, s'efforce de parvenir à l'*autarcie*, c'est-à-dire à l'indépendance économique complète. <sup>183</sup>

Mais ces conditions géographiques, historiques ou économiques demeurent assez extérieures. Il faut qu'à ces éléments extrinsèques se joignent pour constituer une nation des éléments immanents au groupe lui-même. La nation se saisit du sol, elle se manifeste dans l'économie. Encore faut-il qu'elle ait une certaine réalité en elle-même. Cette réalité, on pourra la trouver dans une certaine conformité biologique des différents membres de la communauté. Le nationalisme exaspéré de l'hitlérisme fondait la nation sur la race. Or la notion de race n'a pas de sens scientifique très net. Elle se réfère à des entités assez confuses, sinon contradictoires. Et l'on sait, en particulier, que la prétendue race

<sup>183</sup> Cf. le petit livre de Paul Henry, *Le Problème des Nationalités*, A. Colin, 1937, qui donne une vue historique d'ensemble.

aryenne n'est aucunement une race en fait. Comme l'écrit un historien philologue, « les Indo-Européens ne correspondent nullement à une [251] race, mais seulement à une famille de langues »<sup>184</sup>. Au surplus, l'observation la plus immédiate montre qu'aucune des nations modernes ne correspond à un groupe anthropologique précis. Chaque nation admet des types d'hommes très variés et réalise une sorte d'unité dans la diversité ; l'exemple le plus frappant à cet égard étant sans doute celui des États-Unis, constitués par un peuplement importé presque tout entier depuis un temps relativement récent sur un sol neuf. Or, ces hommes de provenance diverse ont acquis un sentiment national très vif. Ce qui semble prouver que le facteur biologique n'est pas déterminant. Cependant, il est de fait que l'on conçoit mal l'existence d'une nation mixte, où se mêleraient sur un pied d'égalité véritable, des types anthropologiques vraiment opposés. Blancs, Jaunes et Noirs gardent une distance réelle, qui s'affirme partout où des peuplements différents se trouvent en contact. Les États-Unis n'ont pas vraiment résolu le problème de l'intégration des Noirs, des Jaunes et des Rouges à la communauté nationale. Le même problème se pose entre Blancs et Indiens dans les anciennes colonies espagnoles d'Amérique, entre Blancs et Indigènes en Afrique du Sud, — comme aussi bien dans presque toutes les colonies européennes, où les races s'affrontent sans réellement se faire accueil. L'unité semble ne pouvoir se réaliser que dans une sorte de métissage, comme il arrive au Mexique, où se constitue un type d'homme nouveau, par la suppression de l'opposition anthropologique fondamentale.

Ainsi le facteur biologique paraît bien intervenir, puisque ce dernier exemple correspond en fait à la création d'un type anthropologique nouveau. La race ne suffit pas à créer une nation. Elle intervient cependant comme une condition non pas suffisante, mais efficace. Ou plutôt, la réalité anthropologique prend le sens d'une influence parmi d'autres. Elle apporte une condition de possibilité, qui s'exprime dans d'autres domaines. La réalité nationale est plutôt celle d'un type d'humanité. Elle rassemble des hommes liés par l'unité d'un genre de vie à la fois matériel et moral, dans l'espace et dans le temps. Il n'y a pas de race française. Mais, dans le cadre géographique de la France, une histoire séculaire a confondu les destinées d'un certain nombre

<sup>184</sup> Charles Autran, *La Préhistoire du Christianisme*, t. I, Payot, 1941, p. 40.

d'éléments ethniques, peu à peu amenés à se reconnaître comme Français, à se vouloir [252] tels, en dépit des épreuves <sup>185</sup>, ce dont témoignerait au besoin la fidélité de l'Alsace, dans sa masse, à la communauté française, malgré son rattachement arbitraire à l'Allemagne à certains moments de l'histoire contemporaine. Or, certains facteurs historiques, sinon même anthropologiques, pouvaient jouer en faveur de la nationalité allemande. Il y a donc eu, de la part des Alsaciens, choix entre des possibilités opposées. Ce choix, cette volonté existe toujours à l'origine de la communauté nationale, qui ne répond jamais à un déterminisme strict, mais suppose un passage du possible au réel une option, la reconnaissance d'une vocation.

C'est pourquoi le sens de la communauté nationale apparaît en fin de compte dans le dépassement des conditions données, quelles qu'elles soient. La nationalité, comme la personnalité, suppose une lente prise de conscience, un façonnement de soi par soi. La culture prend le pas sur la nature. L'unité nationale se réalise en s'exprimant dans une langue <sup>186</sup>, une religion, un ensemble de coutumes, une composition des valeurs, une certaine manière d'être au monde qui caractérise ce groupement humain. L'adhésion au groupe, la naturalisation correspond, pour un individu donné, à l'adoption de ce mode de vie. Par opposition à l'idée de race, on a essayé de définir la notion d'*ethnie*, qui englobe les facteurs de culture et de civilisation, et désigne une certaine affirmation humaine, une stylisation de l'existence en son intégralité. Nous emprunterons à un spécialiste des choses d'Extrême-Orient un texte qui nous paraît bien mettre en évidence le sens de l'*ethnie* par opposition à l'idée traditionnelle de race. Il y a en apparence, dit M. Gourou, une race jaune reconnaissable, pour nous, à certains traits.

Mais, dès qu'on veut préciser les caractères de cette prétendue race jaune, on multiplie les doutes et les points d'interrogation [...]. Pas plus qu'il n'existe une race extrême-orientale, il n'existe une race chinoise, japonaise ou annamite. Même variété pour les langues : le japonais, le chinois, le

<sup>185</sup> On pourra se reporter, pour la France, à l'essai de Julien Benda, *Esquisse d'une histoire des Français* dans leur volonté d'être une Nation, N.R.F., 1932.

<sup>186</sup> L'importance du facteur linguistique dans la constitution des nations d'Occident a été mise en lumière dans le beau livre de W. von Wartburg, *Les Origines des peuples romans*, trad. Cuénot, P.U.F., 1941.

coréen sont profondément différents les uns des autres. Mais il existe un « type » japonais, un type coréen, des types chinois, un type annamite, et même un type général extrême-oriental, liés à certaines habitudes, à certains gestes, à une certaine expression de la physionomie ; ces types sont donc le résultat d'une certaine civilisation. Il serait aussi difficile de définir l'un de ces types que de définir [253] le type « français » ou le type « anglais ». L'unité humaine de l'Extrême-Orient est surtout une unité de civilisation <sup>187</sup>.

On pourrait en dire autant de toute communauté nationale comme unité humaine. L'ethnie apparaît comme la prédominance d'un facteur culturel, nouant la gerbe des conditions d'existence en un style de vie caractéristique d'un peuple déterminé. L'ethnie peut recouvrir même une diversité de race, de langue, de religion, comme le prouve le cas, en Europe, de la Suisse, qui a su, dans l'histoire, s'affirmer comme nation, en dépit de la nature disparate des éléments que l'ethnie suisse a assumés dans son unité. Le facteur déterminant de la communauté nationale correspond donc bien à une décision d'ensemble, à un vouloir-vivre commun qui s'affirme implicitement jusque dans l'extrême détail de l'existence. Renan l'a dit dans une page fameuse, « une nation est [...] une grande solidarité constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé : elle se résume pourtant par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est [...] un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de la vie » <sup>188</sup>.

La communauté nationale répond, en fin de compte, à une certaine affirmation de valeur, qui contribue à façonner la vie personnelle de chaque individu. Reste à préciser l'importance des valeurs nationales, la part de la nationalité dans la personnalité. Il est une affirmation légitime de la nation qui contribue à l'épanouissement de chacun des citoyens. Mais il est aussi une affirmation intempérante des valeurs nationales, qui en fait une sorte d'absolu, et restreint toute vérité à la mesure de l'intérêt de tel ou tel groupement ethnique déterminé. C'est l'erreur du *nationalisme*, qui fait de l'engagement à la nation la

<sup>187</sup> Pierre Gourou, *La Terre et l'Homme en Extrême-Orient*, A. Colin, 1940, p. 16-18.

<sup>188</sup> Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation ?* dans *Pages Françaises*, Calmann-Lévy, 1921, p. 70.



détermination ultime de la vie personnelle, et suppose une sorte d'aveuglement. Or l'égoïsme ne se justifie pas davantage pour la nation que pour la personne. Il est toujours un facteur de restriction et d'appauvrissement, qui, dans l'histoire, a souvent servi les rêves de puissance et justifié l'oppression de la communauté la plus forte sur la plus faible.

En fait, si le XIX<sup>e</sup> siècle a été le siècle des nationalités au cours [254] duquel se réalisèrent l'unité italienne et l'unité allemande, l'application systématique du principe semble avoir précipité le XX<sup>e</sup> dans, d'insolubles difficultés. Nous ne sommes pas sortis, après deux guerres mondiales, des impasses où la désagrégation de l'Autriche-Hongrie et de l'Empire ottoman ont entraîné le monde moderne. La revendication aveugle des nationalités correspond à une dissolution, à un éparpillement de l'univers civilisé, facteur de mésentente et de guerre dont se servent avec succès tous les fauteurs de troubles. Le monde d'aujourd'hui doit reconnaître que le droit à l'existence nationale n'est pas un dernier mot. Il doit lui-même se plier à certaines disciplines. La nation s'intégrera dans le cadre d'une communauté plus vaste. Autrement dit, l'élément national ne peut déterminer à lui seul la vie politique. Et l'idée se fait jour d'un décalage possible entre la nation et l'État, générateur de conflits dont la vie personnelle subira le contrecoup, car ils marqueront profondément la situation dans laquelle elle se développe et risqueront de compromettre, d'aliéner définitivement son destin.

### *L'État.*

[Retour à la table des matières](#)

En fait, la communauté nationale existe comme la conscience obscure d'une solidarité, d'une vocation partagée, d'une mutualité de sentiments, d'exigences, de valeurs. La nation est un engagement de l'homme parmi les autres hommes, le sens d'une histoire. Encore faut-il que ces aspirations passent à l'acte, que ces virtualités s'expriment. Il n'y a pas de nation, avons-nous dit, sans territoire déterminé, sans indépendance politique. La communauté nationale dans la plénitude de son sens est autonome. Elle correspond à l'exercice d'un pouvoir qui est celui de l'État.

La notion d'État a pris une importance considérable dans la civilisation moderne. Elle n'a pourtant pas existé de tout temps. Elle a commencé à se dégager lorsque s'est formulée l'idée d'un domaine public, irréductible aux intérêts privés. Dans la période féodale, par exemple, le suzerain est possesseur de son domaine, et le roi, en France, n'est qu'un seigneur qui tient sous sa suzeraineté les seigneurs de moindre importance. Le royaume est son héritage, soumis aux règles communes et qui sera partagé entre ses enfants, comme déjà l'empire de Charlemagne avait été partagé entre ses héritiers. Il a fallu de longs siècles pour que s'affirme la [255] conscience d'un intérêt général primant les intérêts particuliers.. Le sens de l'État correspond à une unification, à une centralisation de la vie politique, elle-même solidaire de la progressive prise de conscience de la communauté nationale. L'État français naîtra des efforts lents et continus de la monarchie rassembleuse de terre, d'hommes et de pouvoir. « C'est au début du XII<sup>e</sup> siècle que commence cette œuvre, écrit le grand historien Henri Pirenne, et il est caractéristique de constater qu'à partir de la même époque la prédominance du dialecte de l'Île de France sur les parlers provinciaux devient de plus en plus sensible, si bien que la langue française s'est harmonieusement développée de concert avec les progrès du pouvoir royal et que, par une fortune unique dans l'histoire, la formation de l'État a marché de pair en France avec la formation de la nation. <sup>189</sup> »

Le passage de la structure féodale, où l'autorité se trouve émiettée, à l'État monarchique se réalisera par l'accumulation de traditions et d'usages, dont le pouvoir centralisateur jouera à son profit. La Révolution, ici encore, marquera un moment décisif., une sorte d'émancipation. Louis XIV, prolongeant en sa personne le sens de la seigneurie féodale, pouvait encore s'identifier avec l'État. En 1789, la nation prend définitivement conscience d'elle-même. Elle reprend à son compte le pouvoir politique et le souverain, désormais, ne l'exercera plus que par délégation. L'Assemblée Constituante va définir l'État nouveau, par une initiative sans précédent, — accomplissant, par une sorte de passage à la limite, l'effort centralisateur de la monarchie traditionnelle. La constitution exprime

<sup>189</sup> Henri Pirenne, *Histoire de l'Europe, des Invasions au XVI<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> édit., Alcan, 1936, p. 194.

directement la volonté nationale. Le problème des rapports entre la nation et l'État se pose maintenant d'une manière directe. Analysant l'œuvre de l'Assemblée Constituante, un juriste note que la constitution

dit le droit et ne se borne pas à constater les relations traditionnelles entre les diverses puissances ; [...] l'État tend à n'être plus qu'un ordonnancement juridique, qui vit et se perpétue entre les générations successives de ses organes. Il est bien la personnification de la nation, mais c'est là une pure fiction : cette dernière n'en est que le support matériel, la condition d'existence ; en réalité, c'est l'État, ce n'est plus la nation, qui est souverain. La nation est une catégorie politique, tandis que l'État est une catégorie juridique ; entre ces deux personnes, c'est un duel qui se livre, où la fiction, parce qu'elle est douée de la puissance publique organisée [...], est toujours sur le point de [256] vaincre la réalité, inorganisée et régie par les seules lois de la causalité et de l'instinct ; mais, en fait, et probablement pour les raisons inverses, c'est généralement la réalité qui l'emporte, la nation. <sup>190</sup>

Ce texte souligne avec raison l'ambivalence de l'État. Celui-ci se présente d'abord non pas comme une communauté, mais comme ce qui donne forme à la communauté, lui crée un domaine légal et fixe ses règles de fonctionnement. Il réalise une sorte de formalisation de la société, un ordonnancement de ses rythmes vitaux, auxquels correspondent les diverses fonctions de l'État : fonction législative, fonction administrative, fonction juridictionnelle, fonction diplomatique. En tout ceci, l'État n'assume, par rapport à la communauté nationale, qu'un rôle d'expression. Seulement, une fois formulée, la structure juridique de la communauté s'impose comme ayant autorité. Elle s'aide au besoin de la contrainte, et définit d'une manière décisive la part de la personne, assimilée désormais à un sujet de devoirs et de droits : citoyen, contribuable, militaire, dont le statut se trouve chaque fois rigoureusement fixé dans l'abstrait.

L'autorité de la loi tend à devenir le caractère essentiel de l'État. Elle bénéficie sans doute en nous des vieux reliquats de la mentalité primitive. Les premiers législateurs, Hammourabi, Moïse, tenaient leur code de la divinité. Et les Grecs opposaient *thémis* et *nomos*, la loi reçue des dieux et la loi dérivée de l'initiative humaine ou de la coutume (*fas*

<sup>190</sup> Pierre Duclos, *La Notion de Constitution dans l'Œuvre de l'Assemblée Constituante de 1789*, Dalloz, 1932, p. 310-311.

et *lex, jus* chez les Romains). Le décalage subsiste toujours entre les deux espèces de lois, et les hommes, avides de sécurité et de certitude, demeurent tentés d'accorder à la structure juridique une sorte de promotion, une sublimation qui multiplie son autorité. Le traditionalisme politique de Joseph de Maistre et de Bonald attribuait à la Providence la formation des lois conservatrices des sociétés. Aucun législateur humain ne peut prétendre substituer sa volonté à celle de Dieu pour réaliser une constitution artificielle. Cette divinisation de la loi, non plus *lex*, mais *fas*, ruine, aux yeux des théoriciens réactionnaires, toute l'œuvre juridique de la Révolution <sup>191</sup>.

Il y a donc un mystère de l'État dans cette réalisation des normes qui tendent à valoir par elles-mêmes, détachées de la communauté dont elles exprimaient les rythmes vitaux. L'État devient [257] alors, quelle que soit la justification mise en cause, une sorte d'absolu. La *raison d'État* devient une forme éminente, transcendante, de la raison. *L'homme d'État* a toute licence de s'affirmer inhumain, de pratiquer un réalisme politique, un machiavélisme dont la justification dernière se trouve dans la souveraineté de l'intérêt public sur tous les intérêts privés, sur toutes les réclamations personnelles. Et le conflit s'affirme alors entre l'État et la morale. L'individu n'est plus que le serviteur de l'État, sujet de devoirs bien plutôt que de droits. Au lieu d'aider à l'accomplissement, à la libération de la vie personnelle, l'État devient le principe de son asservissement.

Cette idolâtrie de l'État s'est développée très particulièrement dans le monde contemporain. Dans certains pays, l'appareil juridique prétend régir étroitement toutes les valeurs, et donc façonner l'homme, sous tous ses aspects, selon des normes fixées par l'autorité. Hegel avait déjà défini l'État comme l'objectivation de la vérité, la forme suprême de son accomplissement. Les régimes totalitaires ont réalisé dans la pratique cette absolutisation de l'État. Le fascisme, l'hitlérisme ont montré certaines des formes extrêmes auxquelles peut mener le primat de l'objectivité juridique sur la vie personnelle en sa subjectivité. Kierkegaard et Nietzsche se sont dressés contre l'affirmation de Hegel. Et l'État totalitaire encourt les mêmes critiques. Comme le dit Berdiaeff, « l'homme est une valeur plus haute que la société, la nation,

<sup>191</sup> Cf. l'exposé de Jean Lacroix, *Vocation personnelle et Tradition nationale*, Bloud et Gay, 1942.

l'État, mais il lui arrive d'être écrasé par la société, la nation, l'État, devenus les idoles du monde objectivé, déchu, de ce monde de la désunion où les relations sont basées sur la contrainte. Le propre du monde objectivé et socialisé est d'introduire partout l'ordre, le commandement, l'autorité » <sup>192</sup>...

L'État totalitaire s'appuie d'ordinaire sur un nationalisme outrancier, auquel il donne une forme juridique. Mais son hypertrophie tend à se manifester plus immédiatement comme *étatisme*, c'est-à-dire comme despotisme non plus d'un individu, mais d'une structure abstraite, d'une réglementation formelle. Le pouvoir impersonnel envahit peu à peu tous les domaines de l'existence, pour les styliser à sa guise. Chaque fonctionnaire incarne l'État dans sa massivité et dans son inertie. Or notre temps voit la multiplication inexorable des fonctions de l'État et de ses fonctionnaires. L'étatisme se développe d'autant, en dehors de toute [258] considération politique, et sa puissance abstraite, favorisée par la complexité croissante de notre civilisation, contribue à donner à notre monde son apparence absurde.

Contre cet envahissement de l'État, la réclamation individualiste s'efforce de sauver la liberté concrète. À la limite, les anarchistes rêvent de la suppression de l'État, seul moyen, pensent-ils, de sauvegarder la dignité de l'homme. « L'anarchie, écrit Proudhon, est, si je peux m'exprimer de la sorte, une forme de gouvernement, ou constitution, dans laquelle la conscience publique et privée, formée par le développement de la science et du droit, suffit seule au maintien de l'ordre et à la garantie de toutes les libertés, où, par conséquent, le principe d'autorité, les institutions de police, les moyens de prévention ou de répression, le fonctionnarisme, l'impôt, etc. se trouvent réduits à leur expression la plus simple ; à plus forte raison, où les formes monarchiques, la haute centralisation, remplacés par les institutions fédératives et les mœurs communales disparaissent. <sup>193</sup> »

Sans doute, il s'agit là d'une utopie. Le mouvement de la civilisation semble aller à l'inverse des revendications anarchistes. Mais le monde présent ne s'en porte pas mieux. Et le malaise étatique signale à tout le

<sup>192</sup> Berdiaeff, *Cinq Méditations sur l'Existence*, p. 189

<sup>193</sup> Lettre du 20 août 1864 à l'éditeur du dictionnaire Larousse, dans *Lettres de Pierre Joseph Proudhon*, p. p. Daniel Halévy et Louis Guilloux, Grasset, 1929, p. 350.

moins que l'engagement de l'individu à l'État ne va pas de soi. La raison d'État ne doit pas se substituer à la raison humaine. Et les droits de l'État ne sauraient prévaloir contre les droits de l'homme. L'activité politique et sociale prend ainsi le sens d'une défense nécessaire de la personne contre les empiètements des normes juridiques. Il n'y a pas de droit divin de l'État, mais un privilège fondamental des valeurs humaines dont l'accomplissement doit être la fin dernière visée par les lois, les règlements et l'administration, quel que soit le système constitutionnel en vigueur. La personne vaut mieux que la norme, et le salut public ne saurait s'accomplir dans la négation de la réalité humaine. La loi réclame de nous l'obéissance. Mais, en fin de compte, c'est l'homme que la loi doit servir.

## *La Patrie.*

[Retour à la table des matières](#)

À l'inhumanité de l'État qui toujours risque de se corrompre en une machine à broyer les hommes, s'oppose le sens humain de la [259] patrie. Il y a dans le mot même de patrie une résonance qui l'apparente aux exigences les plus fondamentales de la vie personnelle. La nation est un concept politique, l'État une réalité juridique et administrative. La patrie au contraire met en jeu certains moments très primitifs de l'existence. Elle évoque la terre des ancêtres, un lieu dans le monde où la présence de l'homme se justifie par un enracinement qui dépasse la portée de la seule intelligence. Dans l'antiquité, le culte des ancêtres et des tombeaux donnait une signification religieuse au sol de la patrie. Les dieux mêmes étaient en quelque sorte solidaires de tel ou tel coin de terre. Il semble bien qu'aujourd'hui encore, malgré la transformation de la pratique religieuse, le sens de la patrie mette en jeu une certaine expérience du sacré.

En fait, l'homme ne s'affirme pas indépendamment des circonstances. La patrie désigne ainsi pour lui un ensemble d'indispensables conditions d'existence. « La patrie, disait Jules Renard, c'est toutes les promenades qu'on peut faire à pied autour de son village. <sup>194</sup> » Mot profond, qui fait bien voir dans le sens de la patrie une sorte de consistance, une concrétisation de la présence au monde. L'autonomie intellectuelle se trouve ici mise en défaut. La meilleure explicitation de cette expérience nous ramènerait sans doute à la notion de *participation* telle que Lévy-Brühl l'a étudiée chez les primitifs.

La participation entre le groupe social et la contrée qui est sienne, écrit-il, ne s'étend pas seulement au sol et au gibier qui s'y trouve : toutes les puissances mystiques, les esprits, les forces plus ou moins nettement imaginées qui y siègent ont la même relation intime avec le groupe. Chacun de ses membres sent ce qu'elles sont pour lui et ce qu'il est pour elles. Là, il sent quels dangers mystiques le menacent et sur quels appuis mystiques il peut compter. Hors de cette contrée, il n'est plus d'appuis pour lui. Des périls ! inconnus et d'autant plus terrifiants le menacent de toutes parts. Ce n'est plus *son* air qu'il respire, son eau qu'il boit, ses fruits qu'il cueille ou

<sup>194</sup> Jules Renard, *Journal inédit*, Bernouard, 1927, 4<sup>e</sup> volume, à la date du 19 septembre 1904, p. 1120.



qu'il mange, ce ne sont plus ses montagnes qui l'entourent, *ses* sentiers où il marche : tout lui est hostile, parce que les participations qu'il est habitué à sentir lui font défaut <sup>195</sup>.

Cette expérience primitive paraît bien celle-là même que perpétue en nous le sens de la patrie. Le romancier suisse Ramuz, définissant son patriotisme, évoquera cette même participation [260] locale, cet engagement spatio-temporel de la personne : « Je suis patriote, écrit-il, parce que j'aime mon pays au sens géographique du mot, j'aime une terre, un certain climat, un certain ciel, je l'aime de nécessité. J'aime cette terre parce que j'en sors, ce climat et ce ciel parce que j'en ai toujours été entouré ; je consens par là au mystère qui préside pour chacun de nous à sa naissance au monde et à sa promotion à l'être. <sup>196</sup> » De ces appartenances, on trouverait la contre-épreuve dans l'expérience de celui qui a perdu sa patrie. L'exilé, le proscrit, l'émigré, c'est l'homme qui a perdu son lieu. Coupé de ses racines, il est atteint dans son être même. La vie en terre étrangère n'est plus qu'une vie imparfaite. Car « le mois de Mai sans la France, ce n'est pas le mois de Mai... », comme dit le refrain de cette *Chanson du proscrit* composée par Victor Hugo en son exil.

Au surplus la patrie comme lieu ne doit pas être comprise seulement en un sens géographique et matériel. Il s'agit même, et davantage peut-être, d'un lieu spirituel. Fustel de Coulanges a fait ressortir que la proscription, le bannissement, dans l'Antiquité, correspondaient à une véritable excommunication. L'exilé, rejeté hors de toute garantie religieuse et humaine, est un hors-la-loi absolu. D'une manière analogue, on peut dire que le proscrit moderne se trouve coupé de la communion des valeurs qui fonde la solidarité nationale. Les appartenances spirituelles importent autant que les appartenances géographiques. Ou plutôt, elles s'unissent dans notre présence au monde, et la distance prise, le voyage, la captivité, l'exil démasquent parfois à l'improviste notre participation implicite à un style de vie qui nous est devenu en quelque sorte consubstantiel.

La patrie représente donc un engagement fondamental dont chaque homme porte en soi la réclamation. Il y a un droit à la patrie, un droit

<sup>195</sup> Lévy-Brühl, *La Mentalité primitive*, p. 236.

<sup>196</sup> Ramuz, *Besoin de Grandeur*, Grasset, 1938, p. 10.



pour chaque homme à une place dans l'univers parmi les autres hommes. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule fameuse : « Les prolétaires n'ont pas de patrie », non pas affirmation qui déracinerait les travailleurs, mais revendication d'une patrie humaine dont les travailleurs se trouvaient frustrés, en fait, dans le monde moderne. La même pensée se rencontre d'ailleurs dans *le Système de Politique positive*, d'Auguste Comte : « Le prolétariat, note le fondateur de l'école positiviste, campe au milieu de la société occidentale sans y être encore casé. <sup>197</sup> » Le droit [261] à la patrie correspond à l'exigence d'une intégration authentique à la communauté, qui fait chaque membre participant à ses richesses matérielles et spirituelles. L'ouvrier, le travailleur rivé à sa tâche dans un paysage ingrat, accablé de besogne, asservi à son employeur, fait en effet figure d'exilé à l'intérieur de son propre pays. De là sa révolte et son désir d'une existence meilleure. L'historien Denys d'Halicarnasse attribuait très exactement cette même attitude aux plébéiens romains révoltés contre l'aristocratie, et qui s'étaient retirés sur le Mont Sacré : « Puisque les patriciens veulent posséder seuls la cité, qu'ils en jouissent à leur aise. Pour nous, Rome n'est rien. Nous n'avons là ni foyers, ni sacrifices, ni patrie. Nous ne quittons qu'une ville étrangère ; aucune religion héréditaire ne nous attache à ce lieu. Toute terre nous est bonne ; là où nous trouverons la liberté, là sera notre patrie. <sup>198</sup> »

Cette revendication de l'accès de tous les hommes à l'ensemble des biens et des valeurs qui constituent la patrie est d'ailleurs un ressort puissant de progrès social. L'amélioration contemporaine de la condition des travailleurs s'efforce de faire droit à cette exigence très humaine de la patrie.

Mais le problème n'est pas ici seulement matériel. La suppression du prolétariat en tant que tel suppose bien davantage que quelques concessions de détail de la part des classes possédantes. La question sociale ne peut être vraiment résolue que par des réformes de structure qui porteraient sur les fondements même de l'ordre économique et

<sup>197</sup> Auguste Comte, *Système de Politique positive*, t. II, p. 286.

<sup>198</sup> Denys, VI, 45, VI, 79, cité dans Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, Hachette, p. 346. Plutarque attribue un langage tout à fait analogue à Tiberius Gracchus, dont la réforme agraire, en partageant les terres, vise à donner une patrie authentique au paysan romain, qui est aussi le soldat.

politique. Il ne s'agit pas de mystifier les prolétaires, mais de leur faire place sur la terre des vivants, de leur donner la part qui leur revient. C'est pourquoi les révolutions sociales ont presque toujours pour intention l'établissement d'une patrie plus vraiment humaine.

Ainsi le patriotisme en ce sens représente un appel à l'avenir. Non pas la jouissance égoïste de biens qu'on possède, la contemplation du passé, mais une vocation, une aspiration qui toujours dépasse la réalité donnée dans le sens de son amélioration. De là, la différence entre patriotisme et nationalisme. « Le patriotisme, écrit Berdiaeff, c'est l'amour de la terre natale, de la patrie, du peuple dont on fait partie, alors que le nationalisme, loin d'être un amour, est un égocentrisme collectif, dicté par [262] la présomption, par la volonté de puissance et de violence à exercer sur les autres. <sup>199</sup> » Le nationalisme est aveugle. Le patriotisme au contraire possède la clairvoyance de l'amour. Il poursuit l'incarnation des valeurs humaines fondamentales et donc s'efforce de promouvoir sans cesse l'enrichissement de son monde familial. Le but demeure de faire de la patrie donnée la patrie souhaitée.

Le sens de la patrie corrige et humanise ce qu'il y a d'étroit et de dangereux dans la nation et dans l'État. C'est pourquoi le patriotisme authentique ne connaîtra jamais la pleine satisfaction. La patrie demeure un espoir, à jamais irréalisable en son intégralité, mais toujours susceptible de réussite partielle. Il n'y a de patrie que dans le sens de la vérité, comme une réalisation temporelle dans le sens de la vérité, comme une raison de vivre et d'œuvrer sans cesse plus avant, de contribuer chaque jour au salut de soi-même et de tous.

<sup>199</sup> Nicolas Berdiaeff, *De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme*, trad. S. Jankélévitch. Aubier, 1946, p. 186.

## *Les limites à la communauté.*

[Retour à la table des matières](#)

Il nous faut donc reconnaître que la communauté ne fournit pas la solution magique à toutes les difficultés de la vie personnelle. La communauté n'est pas le salut. Elle n'apporte qu'un salut illusoire à celui qui voudrait n'être que l'homme d'un groupe, d'un parti, d'une nation, d'une église. La justification dernière de la communauté se trouve dans les valeurs qu'elle affirme et promeut. La communauté est faite pour l'homme, non pas l'homme pour la communauté. Aussi bien, c'est l'homme qui fait la communauté, car une communauté vivante se réalise et s'accomplit chaque jour dans l'obéissance aux valeurs qu'elle incarne.

La communauté devient abusive lorsque, abandonnant son service aux valeurs, elle prétend les absorber en soi, lorsqu'en elle la valeur est devenue nature et tente de s'imposer d'une manière exclusive, en sorte que l'appartenance à la communauté devient pour la personne une forme d'enlèvement. Familles, partis, églises, nations, groupements clos et possessifs, prisons ou serres où la liberté perd son sens. Car la nature n'est pas valeur. La valeur peut s'incarner dans la nature, mais non point s'y incorporer totalement. La communauté représente un moment d'affirmation de la valeur, qui demeure toujours comme l'objet d'une visée, le terme [263] d'une aspiration vers plus loin. La limite, ici, de croire que c'est arrivé, que la valeur coïncide avec un donné, avec la réalité d'un être là. Comme il y a une hérésie de l'amour, qui divinise tel ou tel individu, et se perd en une adoration toujours injustifiée, de même il est une hérésie de la communauté, qui divinise un groupement, une institution, et confond désormais la valeur, exigence permanente de dépassement et d'avenir, avec une de ses inscriptions dans le réel. Alors, dans l'attachement superstitieux à un donné présent ou passé dont il ne supporte plus qu'il soit jamais remis en question, l'homme a lâché la proie pour l'ombre. Il s'est perdu lui-même. Il a désespéré.

Aussi bien, les communautés concrètes ne permettent-elles pas en fait ce repos définitif. Au contraire, elles ne cessent d'évoluer dans l'histoire, de se heurter en des conflits qui exigent de la personne le parti pris d'une affirmation individuelle. Les solutions ne sont pas données d'avance. Il faut sans cesse choisir entre la famille et la nation,

entre le parti et la patrie, entre la patrie et cette communauté plus vaste, horizon de toute solidarité, que constitue l'humanité. « Si je savais, disait Montesquieu, quelque chose qui me fût utile et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille, et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je la regarderais comme un crime. <sup>200</sup> » Pour un humanisme authentique, chaque communauté n'est pas une fin, mais plutôt un degré dans l'ordre de l'affirmation des valeurs. Elle ne doit rien arrêter, mais marquer un moment dans l'épanouissement de la présence au monde.

Il semble au surplus que la civilisation contemporaine, par la seule force de son développement matériel et spirituel, insiste dans le sens de cet épanouissement nécessaire. Les contradictions mêmes du monde moderne, les crises et les guerres qui l'agitent témoignent de la nécessité de donner un sens à cette communauté fondamentale du genre humain, contre laquelle se sont depuis si longtemps insurgés les particularismes et les exclusivismes. Le nationalisme étroit recule en fait devant l'idée d'une solidarité des nations. Notre époque se trouve amenée par la force des choses à remplacer l'État national par un État fédéral, qui assume, sans les supprimer, les divers pays du monde. L'intégration croissante de la civilisation matérielle appelle une [264] intégration des structures politiques, intellectuelles, spirituelles.

Cet élargissement de l'horizon personnel doit être compris comme une possibilité d'enrichissement. Mais il appartient à chaque homme d'en faire son profit, de se frayer un chemin à travers les conflits et les conciliations des communautés auxquelles il appartient. La part de l'homme est ainsi de choisir entre son émancipation ou son esclavage, par une mise en perspective de ses engagements et de ses appartenances. Le *je* doit accepter la communauté, le *nous*, non pas pour s'y perdre, mais pour s'y retrouver. Comme le dit Max Scheler : « La communauté en général a son fondement dernier dans l'idée de la personne, et les valeurs les plus hautes ne sont pas celles de la communauté, mais celles de la personne. <sup>201</sup> »

<sup>200</sup> Montesquieu, *Cahiers*, Grasset, 1941, p. 9.

<sup>201</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 546.

### 3. LA VIE PERSONNELLE DANS LE CADRE DES COMMUNAUTÉS

#### *Ambivalence de l'existence en communauté.*

[Retour à la table des matières](#)

L'engagement aux diverses communautés dont la personne se trouve faire partie apparaît nécessairement ambigu. Chaque groupement humain apporte avec soi des chances d'épanouissement, mais, chacun représente aussi un danger de perdition. Le péril majeur est ici celui de la dégradation personnelle que comporte une adhésion trop exclusive aux normes régnantes. De fait, l'homme de la foule n'est plus qu'un homme en réduction. Simplification abusive. Le groupe tend à s'aligner sur l'individu le moins riche. La masse suppose un nivellement mutuel. La facilitation communuelle des attitudes entraîne des réactions moins fines, plus frustes. Abaissement intellectuel et spirituel, prédominance des impulsions et des instincts. L'homme de la foule obéit à des réflexes simples et violents. Facile à suggestionner, il s'emporte, se déchaîne dans un sens ou dans l'autre. Pour les agitateurs de tout ordre, pour les meneurs totalitaires, la masse forme une pâte beaucoup plus docile que les individus pris un à un. L'histoire des assemblées parlementaires et des foules révolutionnaires abonde en exemples où l'on voit les forces obscures se déchaîner en paniques, en violences meurtrières, où l'individu apparaît vraiment en proie à une fureur collective [265] et bestiale. Et même en dehors de ces paroxysmes, l'homme de la masse, étalonné suivant les normes établies, standardisé, produit en grande série, simple rouage dans une immense machine qui se sert de lui avant de le dévorer, apparaît comme une manière de robot déshumanisé, — comme un sous-homme.

Philosophes et moralistes protestent contre cette école d'uniformisation impersonnelle que le groupe risque d'instaurer à son profit. Les techniques modernes de diffusion et de propagande, fortes des acquisitions de la psychologie expérimentale, multiplient de nos jours ce danger de disqualification de la personne humaine. Avant l'invention du cinéma et de la radio, Kierkegaard proclamait déjà que

le premier devoir de l'homme était de faire vivre en soi la conscience d'être un individu. « Cette conscience, écrivait-il, est la condition fondamentale pour vouloir l'un en vérité ; car si l'on n'est pas soi-même une unité, une chose bien précise, si l'on n'a qu'un être extérieur, si l'on est toute sa vie un nombre dans la foule, une fraction dans la confusion des choses, comment pourrait-on vouloir l'un en vérité ? [...] Cette conscience d'être un Individu, fondamentale en l'homme, est sa conscience éternelle. <sup>202</sup> »

Le risque communautaire est donc celui de l'abdication personnelle, de la dépersonnalisation. Mais, encore une fois, nous n'avons pas le choix. Il est dangereux de se perdre dans la conformité sociale ; il est en tout cas impossible de s'y refuser, sous peine de succomber à une aliénation plus grave encore, celle du fou fermé sur sa subjectivité. L'aberration de l'homme prostré, confiné en soi et muet, forme, avec cet autre délire objectif de l'individu devenu extérieur à lui-même et vivant d'une vie toute réglée du dehors, les deux pôles de l'existence personnelle, deux limites d'ailleurs inaccessibles en rigueur. En fait, l'horizon personnel est toujours un horizon engagé, c'est-à-dire pris dans un contexte social, dans une situation d'ensemble qui lui donne son sens, qui pose les questions et fournit des éléments pour les réponses. L'homme concret accède à la conscience de soi en un moment de l'histoire, en une certaine région du monde. Son histoire personnelle s'inscrit dans l'histoire universelle, solidairement avec un certain nombre d'autres histoires. Aucune de nos décisions n'échappe aux influences, aux suggestions communautaires. On sait que la natalité a des variations globales, d'ailleurs [266] difficiles à justifier vraiment. C'est-à-dire que l'existence d'enfants dans les familles et le nombre de ces enfants varient avec un certain état du milieu. De même le suicide, qui semble pourtant répondre à une détermination rigoureusement personnelle, obéit à certaines lois de fréquence, variables selon le pays, la condition sociale, l'engagement familial, la religion, — comme Durkheim l'a montré. On a pu rectifier ses thèses. Elles gardent pourtant un fond de vérité.

Il ne saurait pourtant être question pour nous de conclure à un automatisme social. L'action morale ne consiste pas à respecter un

<sup>202</sup> Kierkegaard, *La Pureté du cœur*, trad. et édit. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1935, p. 196 et 206-207.

conformisme établi, à faire comme tout le monde, à répéter dans sa conduite un état des mœurs qui vaudrait comme un état de choses. Les communautés formulent les conditions au départ de l'action morale. Il appartient toujours à la personne de prendre ses responsabilités. L'action morale garde le sens d'une inspiration qui regroupe les événements pour y incarner les valeurs, d'une intention chaque fois créatrice de l'univers. Nous ne sommes pas livrés passivement en proie à des forces qui nous dépassent. Il nous appartient d'y inscrire la marque de l'homme que nous sommes. La moralité dans ce refus de se laisser faire, de s'abandonner, dans le désir au contraire d'une affirmation qui assume la situation, mais pour la recréer. Et dans cet effort, nous ne sommes jamais seul. Notre présence au monde engage toujours plus que nous-même. Le chef de famille engage avec soi la destinée des siens, le croyant témoigne pour son église, le citoyen qui fait œuvre politique tend à entraîner dans un certain sens les destinées de son pays. Toute action est coopération.

La signification morale de la communauté ainsi comprise n'est pas seulement passive et matérielle. La communauté n'est pas un simple ensemble de forces agissant sur nous pour nous déterminer, pour dicter notre conduite sans même que nous nous en rendions compte. Elle est aussi et surtout un sens de notre action, l'objet de notre volonté, le champ d'expansion de notre conscience ; non pas un donné, un point de départ, mais encore un point d'arrivée, une perspective d'accomplissement. La communauté humaine permet l'élargissement indéfini de notre examen de conscience, qui s'enrichit du trésor des acquisitions réalisées de siècle en siècle par l'effort des générations. L'histoire, la géographie universelle, la cosmologie même ouvrent à notre conscience des perspectives essentielles. L'intégration du monde humain, le rassemblement des terres, des continents et des mondes, l'œuvre [267] des Colomb, des Magellan et des Newton représentent pour chaque pensée personnelle une odyssée, un chemin vers la vie spirituelle, la possibilité d'une promotion qui fera l'homme plus humain dans la conscience des richesses dont il bénéficie et des responsabilités qui, de ce fait, s'imposent à lui.

Platon, dans la *République*, définit l'âme humaine à l'image de la société parfaite. Le mythe ici recouvre une vérité certaine. Il y a une consonance fondamentale entre l'âme et le monde humain. Le domaine de l'homme marque pour chacun de nous les limites de son expansion.

La communauté représente un chiffre de l'homme, une sorte de première expression de sa nature. Notre vie morale ne nous appartient pas. Elle ne constitue pas ce jardin secret, cette vie intérieure et illusoire que les poètes ont chantée. Nous sommes toujours plus que nous-même ; notre existence se trouve engagée par delà les limites de notre être physique, compromise parmi les êtres, les choses et l'histoire. Nous reconnaissons, d'ailleurs d'instinct, ce sens de la communauté comme première expression de l'homme. Les biographies des hommes célèbres ou des artistes évoquent d'abord le milieu dans lequel ils ont vécu. De même, pour la responsabilité pénale, on tient compte de la famille du coupable, des influences qu'il a subies. Ni le héros ni le criminel ne sont responsables tout seuls. Et le sens commun s'en rend fort bien compte qui étend la gloire ou la honte à la famille, au pays, au groupe dont l'homme d'exception est issu.

Ces remarques donnent tout son sens à l'ambivalence morale de la communauté. La chance communautaire, le risque communautaire ne se distinguent pas de la chance et du risque de la moralité elle-même. Il n'y a qu'une façon pour l'homme de courir son aventure. L'élément social n'intervient pas comme un élément surajouté qui apporterait du dehors des difficultés nouvelles. Il se manifeste dès l'origine. C'est avec lui et en lui que se pose la question même de l'existence morale, qui est toujours une coexistence. La participation à la communauté est l'épreuve fondamentale de la vie personnelle. Le mauvais engagement nous livre passivement en proie au monde. Il signifie l'abandon de toute visée d'accomplissement personnel. Il nous noie dans la masse. Le bon engagement consiste en une volonté d'exister solidaire. Alors la communauté à laquelle il nous intègre n'est plus un groupe clos, un état de fait, limité à son présent ou à son passé, — mais une solidarité d'aspiration, une affirmation [268] d'avenir, la réalisation d'une œuvre en commun dans l'obéissance aux valeurs. Il est des familles, des églises, des nations bornées et mortes, conservatoires d'égoïsmes étroits, écoles de disqualification morale. La famille, le parti, la patrie authentiques se justifient par leur ouverture à l'existence, s'offrant à nous comme le sens d'une fidélité partagée dont la fin essentielle est d'aider chaque homme sur le chemin de son humanité.

La fonction de la communauté paraît être surtout une fonction éducatrice. Elle façonne non seulement l'intelligence, mais le goût, mais la sensibilité. Lorsqu'elle se refuse les ivresses faciles et les



stupéfiants dégradants des débauches totalitaires, elle met au jour certaines intentions profondes de l'homme. La vie de famille, la vie nationale développent une présence au monde, dans la joie ou dans la peine, sans laquelle la personne demeure à jamais incomplète. Il faudrait insister ici longuement sur certains aspects sociaux de la vie personnelle, comme le deuil ou la fête, qui constituent vraiment des catégories humaines de la communauté, et nous font bénéficier d'une conscience en expansion, d'ailleurs susceptible de s'étendre toujours davantage en participant à des communautés plus larges. La pensée alors délivrée de la hantise égoïste se découvre enrichie et ennoblie.

Le *deuil* familial ou national nous apporte l'expérience d'une souffrance en participation. La mort d'un être aimé, d'un héros, d'un génie ou d'un saint nous appauvrit, mais nous rend davantage conscient de ce que nous avons reçu. De même, les malheurs de la patrie nous découvrent notre attachement à des valeurs, en elle, auxquelles nous ne portons peut-être pas une attention suffisante. L'occupation a été pour beaucoup de Français à l'origine d'une découverte du patriotisme, dont ils n'avaient pas jusque-là éprouvé l'authenticité. Et le sens commun lui-même se refuse à admettre que la détresse nationale n'ait été pour certains profiteurs qu'une occasion de s'enrichir.

La *fête*, expérience de la joie, ouvre la perspective d'un accomplissement dans la plénitude. Expérience communautaire de la réjouissance. Un temps d'exception et de gratuité, comme le dimanche dans la semaine ou les vacances dans l'année. Échappant à la monotonie quotidienne, la société s'unit dans une célébration rituelle où le souvenir du passé familial, religieux ou civique, vient transfigurer le présent et garantir le futur. Ou bien le groupe sanctionne la nouveauté d'un événement heureux. De toute manière, la fête consacre une promotion de l'existence, [269] une réaffirmation des valeurs fondamentales qui justifient l'être même de la société. La communauté joue dans la cérémonie le jeu de sa propre apothéose. L'homme de la fête est un homme ouvert et généreux, délivré de son propre souci et comme renouvelé par l'émotion grave ou joyeuse en

laquelle il fait l'épreuve de certaines de ses plus fondamentales raisons d'être <sup>203</sup>.

Ces analyses devraient être multipliées. Elles feraient apparaître comment, en fait, la vie personnelle est d'essence communautaire. C'est l'être ensemble qui élabore la réalité individuelle et permet à l'homme de devenir ce qu'il est. L'idée de civilisation résume en soi cette promotion sociale de la personne et définit la plus haute chance de l'engagement de l'homme à l'humanité.

### *Civilisation et culture.*

[Retour à la table des matières](#)

La conscience et l'activité de l'individu ne possèdent pas une réalité indépendante. Ils se forment dans des termes qui leur sont imposés par le milieu. L'homme venant au monde n'invente pas un langage. Il commence par l'apprendre tel qu'il est établi par une tradition séculaire. De même, il ne crée pas les formes de son action, ni les moyens qu'elle met en œuvre. Il doit s'insérer dans le tissu des institutions et des relations établies. Autrement dit, le milieu de l'homme n'est pas le milieu naturel, mais un règne humain que le travail des générations a substitué au règne de la nature. La notion de civilisation désigne cette élaboration des données premières, géologiques, géographiques, biologiques ou autres, peu à peu réalisée au cours de l'histoire, et qui constitue pour chaque existence nouvelle un patrimoine dont nous ne prenons guère conscience, encore qu'il soit pour nous d'une importance décisive. Freud définit assez nettement la civilisation ainsi entendue : « Le terme de civilisation, note-t-il, désigne la totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres, et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux. <sup>204</sup> »

<sup>203</sup> On trouvera quelques indications sur la fête dans Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Leroux, 1939, et Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Albin Michel, 1948.

<sup>204</sup> Freud, *Malaise dans la Civilisation*, trad. Odier, Denoël et Steele, 1934 p. 27. Sur la notion de civilisation, cf. le recueil : *Civilisation, le mot et l'idée*, 1<sup>re</sup> semaine internationale de synthèse, Renaissance du Livre, 1930, et le petit livre de Sartiaux, *Les Civilisations*, A. Colin, 1938.

Plus brièvement encore, [270] on pourrait dire que la civilisation est la marque de l'homme dans l'univers ; ou, en reprenant le vieux mot de Bacon, ce que l'homme a ajouté à la nature dans le cours de cette promotion qui l'a fait passer de l'animalité à l'humanité.

On aperçoit d'emblée la richesse d'une pareille idée. Elle inclut des éléments extrêmement divers, sinon même disparates. La civilisation est partout où se manifeste la présence de l'homme. Elle s'affirme dans chaque objet, dans chaque mot, dans chaque geste. On n'y échappe pas en s'enfuyant des villes, en retournant à la solitude de la nature. Même alors on l'emporte avec soi, dans le regard, dans l'attitude de l'homme que la civilisation a formé, et qui ne retrouvera jamais la naïveté primitive. La civilisation est devenue dans l'homme une seconde nature, aussi immédiate et plus vraie que la première. Elle résume en soi la lente éducation du genre humain depuis les temps préhistoriques. Et cet enrichissement, cette dotation de chacun par tous est déjà en soi une leçon de communauté et de solidarité.

On peut distinguer, en gros, deux manières, pour l'homme, d'ajouter à la nature. Dans l'ordre matériel d'abord, l'homme prend possession du réel. Il s'y installe. Il utilise les possibilités offertes au mieux de sa subsistance. Les premiers triomphes humains sont ceux de la *technique* : création de l'arme, de l'outil, utilisation du feu, découverte des métaux. L'histoire des inventions s'ouvre dès le début comme celle de l'accroissement de la puissance humaine. La domestication des animaux, la pratique de l'agriculture multiplient les assurances contre la souffrance et la mort. On a montré à juste titre l'immense importance, dans l'aventure de l'humanité, d'inventions techniques, parfois même obscures et ignorées, celle de la roue, celle du collier d'attelage qui, augmentant considérablement le rendement des bêtes de somme, permettra en particulier la disparition de l'esclavage. De même, c'est grâce à l'utilisation du gouvernail d'étambot qu'ont été rendues possibles les grandes explorations des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles qui ont assuré la cohérence de l'univers humain. Enfin les révolutions industrielles modernes ont à nouveau multiplié les possibles, sans qu'on puisse prévoir la limite de cette augmentation indéfinie de notre puissance.

Mais l'aspect matériel de la prise de possession du réel par l'homme se double d'un aspect spirituel. En maîtrisant et découvrant le monde, l'homme se découvre lui-même. La mise en œuvre des choses exige

une mise en œuvre de soi. Ainsi la pensée [271] humaine est liée dans son destin au travail humain. Elle contribue à donner sa forme d'ensemble à cet univers que l'homme installe et meuble pour son séjour. La parole institue un univers du discours, elle crée un monde figuré qui ouvre de nouveaux accès au monde matériel et donne toute son efficacité à la vie en commun dans les sociétés humaines. Les conceptions religieuses, les normes juridiques, les institutions politiques, les traditions et coutumes, les mœurs, l'art, la littérature, la science expriment à tous les degrés de leur développement la *culture* existante, c'est-à-dire la mise en valeur de l'homme par l'homme.

L'idée de civilisation désigne le double patrimoine de la technique et de la culture, l'ensemble des acquisitions matérielles et spirituelles de l'humanité, objets, institutions et pensées, — matière et esprit. En fait, si l'on veut garder au mot toute sa force, il est clair que les deux moments ne peuvent être dissociés. La signification de l'objet se réfère à la valeur qu'il incarne, à l'intention qu'il manifeste. La technique elle-même est au service de l'homme ; elle le libère de l'emprise de la nature et le rend disponible pour d'autres tâches. La civilisation fait ainsi apparaître la véritable mesure de l'homme. En chaque moment de son évolution, elle se présente comme une affirmation de valeurs. La dispersion apparente des objets et des pensées répond à une vocation d'ensemble, dont on peut retrouver dans chaque manifestation particulière la régulation immanente.

L'unité d'une civilisation, écrit un historien anglais, ne repose pas uniquement sur la communauté de lieu : l'habitat commun, — sur une communauté de travail : la fonction commune, — sur une communauté de sang : la race commune, — elle provient aussi et par-dessus tout d'une communauté de pensée, car une civilisation, si rudimentaire soit-elle, n'est jamais uniquement une simple unité matérielle [...]. Il y a aussi une conception commune de la réalité, une vue de la vie qui, même dans les sociétés les plus primitives, se traduit par des pratiques magiques ou des croyances religieuses, comme dans les sociétés les plus avancées, elle se traduit sous une forme plus pleine et plus consciente dans la religion, la science et la philosophie <sup>205</sup>.

<sup>205</sup> Christopher Dawson, *Progrès et Religion*, trad. Belperron, Plon, p. 73.

L'ethnologue allemand Frobenius a de son côté insisté sur la nécessité de regrouper les éléments dispersés d'une civilisation. Selon lui, l'unité de la civilisation s'affirme, par delà la dispersion des objets ou des pensées dans lesquels elle se présente à nous, comme une essence spirituelle animant l'ensemble. Elle serait ainsi le sens d'un être dans le monde, une saisie immédiate des [272] valeurs fondamentales. « La civilisation, écrit Frobenius, est la réalité rendue perceptible et compréhensible par les faits [...]. La civilisation naît quand l'essence des choses se révèle à l'homme, quand, prêt à s'abandonner, il se laisse saisir par cette essence. Cela permet à l'homme de jouer la réalité. <sup>206</sup> »

On aboutit ainsi à une nouvelle définition de la civilisation. Elle est une certaine manière de voir, de jouer, de créer la réalité, caractéristique des hommes d'une certaine société et d'une certaine époque. Unité d'inspiration, essence créatrice, qui s'incarne dans les objets, les pensées, les institutions, mais sans s'absorber jamais entièrement dans ce qui ne lui sert que de symbole. Une civilisation unit donc en soi le réel et l'idéal, la valeur et les choses. L'homme crée la civilisation. Mais la civilisation crée l'homme, car elle se constitue comme un système d'éducation, une machine à façonner les hommes suivant un certain type. Elle se réalise sous la forme d'un style de vie. Le seul moyen, de comprendre une civilisation lointaine ou disparue, c'est de susciter en soi le type humain que cette civilisation développe.

Ainsi s'affirme le sens actif, créateur, de l'idée de civilisation. Il y a dans le mot lui-même une référence aux valeurs ; civilisé s'oppose à barbare. Lorsque le mot apparaît, au XVIII<sup>e</sup> siècle, « civilisation » signifie, au sens fort, l'action de civiliser, une promotion de l'humanité dans le monde et dans l'homme. Et peut-être avons-nous tendance à oublier ce sens fondamental de la civilisation parce que nous l'identifions souvent avec l'ensemble des objets matériels ou des institutions, des œuvres, dans lesquels la civilisation s'est déposée en un certain moment de l'histoire. La civilisation égyptienne ou la civilisation médiévale se présentent à nous faussement comme une accumulation d'objets de musée. Mais c'est lâcher la proie pour

<sup>206</sup> Leo Frobenius, *Histoire de la Civilisation africaine*, trad. Back et Ermont, N.R.F., 1936, pp. 30-31.

l'ombre, confondre l'inspiration avec son sillage, son inscription dans le réel. On pourrait, pour éviter cette confusion, établir à cet égard une distinction entre civilisation et culture. La civilisation désignant alors la réalité humaine dans sa totalité, tandis que la culture apparaîtrait comme le noyau actif de la civilisation, son essence vécue dans une expérience de valeur, un regroupement personnel, une visée vers cette mesure de l'homme qui justifie toute activité en laquelle se manifeste la capacité humaine de dépasser [273] la nature. La civilisation occidentale se fonde en ce sens sur les humanités gréco-latines, enrichies de l'apport du christianisme. Et les Latins parlaient à cet égard de la culture qui rend plus humain, *humaniores litterae*.

Si l'on admet cette distinction, la civilisation apparaît comme un certain état réalisé de la culture, comme un équilibre de la culture en expansion, détendue et sédimentée. La culture se manifeste volonté de civilisation, conscience reprise de l'effort civilisateur qui apparaît en même temps exigence de dépassement de toute civilisation donnée. La civilisation définit l'horizon de l'univers humain pour un lieu et pour un temps particuliers. La culture vise, par delà cet horizon proche, par delà la multiplicité des civilisations d'hier et d'aujourd'hui, l'horizon plus lointain de l'affirmation humaine en sa totalité. Ainsi se comprend qu'il y ait une dialectique des civilisations, un jeu d'oppositions et de progrès immanent au mouvement de l'histoire universelle. Aucune civilisation ne peut fixer à jamais une certaine structure du règne humain, un équilibre définitivement satisfaisant des valeurs réalisées. La culture, essence de la civilisation n'est pas un donné, mais un devoir être, une vocation à l'humanisation de l'univers et de l'homme. La civilisation est d'intention universaliste. Et ce n'est point un hasard si le mot même et la préoccupation en sont nés dans le courant de ce xvme siècle optimiste et cosmopolite, dont le grand rêve de fraternité mondiale devait bientôt se concrétiser, dans l'histoire, sous les espèces de la Révolution française qui, dans son principe, voulait être le signal d'une revalorisation générale de la personne humaine.

On aperçoit maintenant à quel point l'activité de l'homme et la conscience qu'il prend de soi-même se trouvent engagées dans la civilisation existante et solidaires d'un certain état de la culture. Nos expériences les plus immédiates portent en fait la marque de cette historicité qui nous intègre à une communauté humaine d'autant plus vaste que notre culture est plus étendue, et nous permet de dépasser les

cloisonnements parfois arbitraires des nations et des États. La culture est le contexte intérieur de chacun de nos actes. Elle constitue le paysage intellectuel et moral, souvent implicite, mais d'autant plus efficace, de notre présence au monde. Chaque affirmation de l'homme, chaque œuvre est le produit d'une cristallisation au sein d'une atmosphère particulière, et ne peut être séparée de ce milieu dans lequel elle est née. Cela se voit très clairement dans le cas de la [274] traduction d'une œuvre littéraire d'une langue dans une autre. On traduit des mots par des mots, mais le vrai problème se pose par delà cette exactitude littérale. Le chef-d'œuvre français, anglais, allemand s'est constitué dans l'ambiance d'une culture particulière qui donne au texte la plénitude de son sens par des évocations, des harmoniques impossibles à transposer d'une langue dans une autre. Toute notre vie, aussi bien, se trouve comme imprégnée de cette atmosphère nourricière de notre culture maternelle, qui a formé notre langage, mais aussi bien nos gestes, nos sentiments, nos réactions les plus élémentaires.

Pourtant, malgré ces particularismes des grandes cultures traditionnelles, le mouvement de la civilisation actuelle semble entraîner une universalisation favorisée par les immenses progrès de la technique. Le développement des moyens de communication, la transmission de la pensée par la T.S.F. élargissent indéfiniment le champ de la conscience comme présence au monde, comme si notre système nerveux s'était trouvé multiplié. La vie personnelle prend une extension planétaire. Elle ne peut plus ignorer l'événement le plus lointain. Des cas de conscience se posent que, jadis, l'ignorance nous aurait épargnés. Du même coup, les institutions internationales se multiplient dans tous les domaines. Une culture d'expansion internationale tend à se constituer avec le cinéma et la radio. L'existence morale de l'homme d'à présent porte, elle aussi, la marque du moment historique. En transformant le monde, la civilisation transforme la vie personnelle, dont elle remanie sans cesse l'ordre et l'équilibre. Nous ne nous appartenons pas. La tâche de constituer notre être dans le monde s'inscrit dans la réalité d'un univers, dont chaque vicissitude est pour nous une épreuve intime.

## *Crises et révolution.*

[Retour à la table des matières](#)

Les hommes du XIX<sup>e</sup> siècle, qui assistaient au développement de la révolution industrielle, à la mise en valeur des nouvelles sources d'énergie dont chaque individu se trouvait appelé à bénéficier, en tiraient des vues très optimistes sur le progrès de la civilisation. Technique et culture leur semblaient aller de pair dans le sens de la libération de la personne humaine. Découvertes scientifiques, équipement industriel et promotion spirituelle s'appelaient mutuellement à leurs yeux. Pour Renan dans sa [275] maturité et pour Berthelot, héritiers de la confiance en l'avenir des positivistes et des saint-simoniens, le progrès vers un accomplissement universel aidé par la science ne faisait aucun doute. L'homme d'aujourd'hui n'admet plus ces perspectives enchantées. Il lui suffit de parcourir son journal quotidien pour comprendre à nouveau que les choses ne s'arrangent pas si aisément. Lassé, découragé, il se persuade que le progrès est un mythe. Il pense, avec Bergson, que notre univers, ayant vécu une prodigieuse crise de croissance dans l'ordre matériel, attend un « supplément d'âme ».

De fait, le rythme de développement des civilisations qui, dans l'histoire récente ou ancienne, demeurait assez lent, s'est brusquement accéléré. Le monde actuel a perdu ses dimensions dans l'espace, mais aussi dans le temps. Autrefois, dans un univers moins intégré, les difficultés naissaient et se résolvaient à part. Une crise militaire ou politique n'était pas forcément une crise économique. Une crise dans un pays ne signifiait pas une crise dans les pays voisins. À l'heure actuelle, les liens de solidarité sont tellement étroits entre les nations qu'une contradiction intestine dans un certain ordre ou dans un certain pays peut, immédiatement et sans limitation possible, s'étendre à la communauté humaine dans son ensemble. Et, comme les contradictions ne cessent de s'affirmer, de se renouveler, l'univers paraît en proie à une seule et même crise, passée à l'état aigu vers 1914, qui n'a guère connu depuis lors que de très passagères rémissions. Conflits politiques, économiques, sociaux ou militaires, guerres et révolutions alternent. L'univers est un homme malade, un épileptique dont les accès de plus en plus fréquents tendent à se confondre en une seule crise



ininterrompue. Chacun de nous s'en trouve directement mis en cause dans son existence physique et morale. Cette ambiance de catastrophe où toutes les valeurs s'avèrent instables rend particulièrement difficile la tâche de mener à bien l'accomplissement de la vie personnelle.

La personne ne peut atteindre son équilibre aussi longtemps que l'univers humain n'a pas trouvé le sien. Or, la crise actuelle fait apparaître que la réalité humaine ne peut plus subsister sans une constitution d'ensemble. Les structures juridiques, économiques et politiques de naguère étaient empiriques et particularistes. Elles ont toutes cédé devant l'événement. Notre temps est celui des structures fondantes, au sens où l'on a pu parler de monnaie fondante. Mais ces remaniements incessants [276] trahissent l'instabilité d'un monde en ébullition, ses sursauts fébriles. Les hommes, au lieu de diriger les événements, sont dirigés par eux. Ils ne sont plus maîtres des forces qu'ils ont déchaînées. L'avenir même de l'espèce humaine paraît menacé par les récentes découvertes atomiques, dont il n'est pas interdit de penser qu'elles pourraient un jour déchaîner quelque cataclysme planétaire. La seule issue serait, semble-t-il, dans une conversion globale de l'humanité, qui déciderait, par une sorte de coup d'État mondial, de donner à la communauté humaine cette constitution qui lui fait si cruellement défaut. Mais ceci est du domaine de l'utopie.

La crise présente a pourtant une signification rassurante en ce sens qu'elle manifeste l'intégration, l'universalisation de la vie moderne. On peut parler dans ce domaine d'un progrès de la civilisation, visible même à travers les conflits de culture, lorsque les peuples primitifs se trouvent, par le biais intéressé de la colonisation, obligés de renoncer à leur torpeur millénaire et de participer au mouvement de la communauté humaine. La civilisation présente se caractérise donc par un universalisme de fait, en dépit des incohérences qui le manifestent. La contradiction vient ici de toutes les résistances opposées à l'intégration croissante de la réalité humaine par les particularismes économiques ou nationaux. Les structures politiques et économiques demeurent morcelées, tandis que la technique et la science ne connaissent pas de frontières et exigent d'une manière de plus en plus pressante l'unification de l'humanité. Cette réclamation devient d'autant plus urgente que l'homme dispose de forces plus puissantes pour défendre ses égoïsmes. Des individus armés d'arbalètes ou de mousquets pouvaient se disputer entre eux sans que leur querelle mette

en question le salut commun de l'humanité. Des hommes qui disposent de la bombe atomique ne le peuvent plus.

On parle de crise lorsque l'intervention d'un facteur nouveau dans la constellation des forces déséquilibre la réalité humaine. Ainsi en a-t-il été chaque fois que des forces historiques se sont manifestées, par exemple, lorsque l'irruption des Barbares a fait éclater le monde antique, ou lorsque le christianisme a renouvelé le climat spirituel du monde d'Occident. La solution intervenait alors à la longue, après quelques excès, par une sorte de compromis. L'univers s'incorporait l'élément nouveau et l'histoire continuait. La crise actuelle a son origine dans l'échappement [277] au contrôle de l'un des facteurs qui, corrélativement avec les autres, contribuait à asseoir la civilisation. Science et techniques, dégagées de leur solidarité avec les valeurs humaines, se développent pour elles-mêmes, désorganisent un univers, incapable, dans sa forme désormais périmée, d'accueillir les forces dont il dispose en les utilisant pour le bien général. L'avance de la technique devrait entraîner un remaniement de la situation d'ensemble, sous peine de produire une discordance morbide entre le facteur hypertrophié et les autres facteurs demeurés figés dans leur forme ancienne. C'est cette dernière éventualité qui se réalise sous nos yeux.

L'humanité apparaît comme à la traîne du progrès technique. Au lieu de bénéficier de cet accroissement de puissance, elle se débat convulsivement sans pouvoir retrouver son assiette. La puissance matérielle se traduit en une impuissance économique, juridique et morale que la prolifération des règlements ne parvient pas à réduire, ni même à masquer. Le progrès technique semble ainsi mettre en question l'univers humain, et cela d'autant mieux qu'il réussit davantage dans son ordre. La technique nous exerce à mettre en œuvre des objets qu'elle élabore selon ses disciplines abstraites et de plus en plus automatiques. Pour le technicien, l'homme lui-même devient un objet, qu'on peut mettre en expériences et en statistiques. « Il ne bénéficiera plus, écrit Gabriel Marcel, que d'une lumière empruntée aux objets ; car inévitablement les techniques qui prétendent s'appliquer à lui seront construites sur le modèle des techniques orientées vers le monde extérieur. <sup>207</sup> » Dès lors, la technique fera de l'homme une chose. Elle le traitera en grande série et le dépossèdera de lui-même,

<sup>207</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, Aubier, 1935, p. 274.

compromettant ainsi son salut personnel après avoir rendu catastrophique sa situation historique. De fait, les techniques de la publicité et de la propagande, celles de la presse, de la radio et du cinéma ont été souvent dénoncées comme des écoles de disqualification et de dégradation morales par les auteurs humanistes. La technique apparaît alors ennemie de la culture, et la disjonction des deux éléments entraîne l'effondrement de l'idée même de civilisation <sup>208</sup>.

On ne peut pourtant accepter tel quel ce réquisitoire. Si la technique s'avère un facteur de perversion, c'est seulement à [278] cause de l'usage que nous en faisons. Autrement dit, la crise n'est pas dans la technique, mais dans l'homme ou dans l'humanité. Par elle-même la technique libère l'homme de l'esclavage du travail, le rend disponible pour des tâches plus hautes, lui donne le loisir nécessaire à la culture et multiplie les possibilités d'enrichissement spirituel aussi bien que matériel. Nous n'avons pas su mettre à profit les chances qui nous sont ainsi données, et c'est cela qui rend notre univers absurde. Il dépend de nous de restituer un avenir à notre civilisation en faisant d'un univers réconcilié la seule patrie humaine. Mais ceci n'est possible qu'au prix d'un effort de remise en ordre qui constituerait, à notre époque où la paix comme la guerre ne peut être que totale, la plus grande révolution de tous les temps.

La *révolution* représente en effet, dans l'histoire des civilisations, un moment critique, à la fois révolte contre l'absurdité établie et sursaut d'espoir. Sans doute, la première apparence est de désordre. La légalité en vacances, la violence intervient et le prix de la vie humaine diminue. L'inquiétude règne, le monde social apparaît comme liquéfié, plastique. Mais le dynamisme propre des âges révolutionnaires correspond à la prise de conscience de certaines valeurs qui désormais doivent s'imposer au gouvernement des hommes et des choses. Toute révolution authentique comporte une Grande Peur, comme celle de 1789, mais aussi une grande espérance comme celle de la France en 1789, en 1848 ou celle de la Russie en 1917. Le critère de la Révolution se trouve dans les valeurs qu'elle promeut et dont elle exige l'incarnation. Un coup d'État n'est qu'une opération de police, restreinte et égoïste, qui vise seulement la prise du pouvoir. Une

<sup>208</sup> On trouvera la protestation d'un humaniste pessimiste contre la technique niveleuse et inhumaine dans les écrits d'un Georges Duhamel, par exemple.

révolution est une affirmation de l'homme. Elle répond à un vif sentiment de l'ordre, incompatible avec la condition faite à la personne humaine dans un temps et un endroit donnés <sup>209</sup>. En ce sens, on pourrait dire que toutes les révolutions de l'histoire anticipent cette révolution essentielle que réclame le désordre du monde d'aujourd'hui.

[279]

Mais jamais la tâche n'a été aussi difficile. Il faudrait remédier à un état de fait dont nous sommes tous à la fois responsables et victimes. Et cet ordre même qu'il s'agit de fonder, à peine sommes-nous capables d'en pressentir certains aspects. Le drame de l'humanité d'aujourd'hui se joue chaque jour. Le choix nous est imposé, entre ce redressement nécessaire, et peut-être impossible, — ou le désespoir total en ce qui concerne l'avenir humain.

### *Justice et ordre.*

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce drame de notre civilisation, chaque vie personnelle se trouve engagée et compromise. C'est de notre destin qu'il s'agit dans ce déchirement de la communauté humaine contre elle-même. Et les contradictions de la civilisation valent comme autant de contradictions de notre existence. Cette participation du moi aux vicissitudes sociales va très loin. Les statistiques psychiatriques font apparaître une diminution considérable des cas d'aliénation mentale en temps de guerre et de révolution, de conflit intérieur ou extérieur aigu. On aurait pu penser que les circonstances critiques contribueraient à déséquilibrer la personnalité. Mais il apparaît au contraire que la tension sociale intervient pour résoudre les difficultés personnelles et privées en

<sup>209</sup> Une anecdote émouvante montre le jeune Albert de Mun, en mai 1871, officier d'ordonnance d'un général en visite aux avant-postes à Courbevoie, pendant le second siège de Paris par l'armée de Versailles. Passe un blessé. « C'est un insurgé », dit-on. Mais l'homme a entendu. Il se redresse et jette aux deux officiers : « Les insurgés, c'est vous. » Cette parole fut à l'origine de la vocation sociale du théoricien catholique. Elle affirme le droit de toute révolution authentique (dans Georges Hoog, *Histoire du Catholicisme social en France*, t. II, Domat-Montchrestien, 1943, p. 19).

imposant des solutions simples. D'autre part, le trouble collectif, avec ses paroxysmes émotionnels, permet à l'individu de liquider son agitation propre en la portant au compte de la communauté. La paix et la guerre, le paysage social de l'existence, ne sont donc pas seulement un cadre extérieur pour l'affirmation de soi. À l'idée d'une vie intérieure, réservée, inaccessible, il faut substituer celle d'une vie personnelle dont les limites se confondent avec celles de l'horizon donné.

Il appartient donc à chaque homme, dans la poursuite de son accomplissement personnel, de prendre parti dans cette crise de la civilisation qui exprime aujourd'hui l'état d'opposition et d'enchevêtrement des communautés humaines. Nous venons d'examiner rapidement le conflit objectif du monde moderne. Il nous faut reconsidérer la question du point de vue de la conscience personnelle, afin de mettre en lumière, autant qu'il est possible, le chemin qu'elle doit suivre. Le rôle de l'individu est toujours partial et partiel. Il supporte le contrecoup de ce drame du monde, mais il est évident qu'il ne saurait l'assumer tout entier, ni même s'en former une conception claire. Chaque homme [280] se découvre ici en situation. Il voit la réalité comme en perspective, en fonction de son insertion dans un moment du temps et dans un endroit de l'espace, et de son appartenance à telle ou telle communauté familiale, politique, nationale, religieuse. Il lui est donc impossible de survoler le mouvement qui l'entraîne. Ce serait de sa part une absurdité que de prétendre à une souveraineté intellectuelle ou spirituelle qui lui échappe entièrement. En fait, la tâche de réaliser une vie d'homme paraît aujourd'hui plus difficile que jamais. Le temps n'est plus où il était aisé de prendre parti. La vérité apparaît dans son ambiguïté essentielle. L'homme moderne ne peut plus être tout d'une pièce. « Je vois passer « l'homme moderne », écrivait Valéry, avec une idée de lui-même et du monde qui n'est plus une idée déterminée. Il ne peut pas ne pas en porter plusieurs ; ne pourrait presque vivre sans cette multiplicité contradictoire de visions ; il lui est devenu impossible d'être l'homme d'un seul point de vue et d'appartenir réellement à une seule langue, à une seule nation, à une seule confession, à une seule physique. Ceci, et par suite de son mode de vivre et par suite de la pénétration mutuelle des diverses solutions. Et puis, les idées, même les fondamentales,

commencent à perdre le caractère d'essences pour prendre le caractère d'instruments. <sup>210</sup> »

Il ne s'agit pas ici d'une ambiguïté au niveau de la pensée, mais d'une ambiguïté dans l'ordre de l'action la plus immédiate. L'immense partie qui se joue dans l'humanité comme corps tend à s'exprimer avec sa pleine incertitude au sein de chacune de nos destinées. Elle nous divise contre nous-même et contre les communautés auxquelles nous appartenons. Elle donne une résonance tragique à chacun de nos engagements. Car le problème de l'action n'est jamais simple pour l'homme qui a souci de participer à l'avènement de la vérité dans le monde. Un décalage s'affirme toujours entre l'engagement à la communauté et l'engagement aux valeurs, en sorte que cette double référence nécessaire de notre action institue en nous un conflit sans cesse recommençant. Le devoir prochain, défini par l'appartenance à telle ou telle communauté particulière, contredit souvent le devoir plus lointain, mais plus authentique, né de notre adhésion à la communauté humaine dans son ensemble, support de l'idée de civilisation. Autrement dit, une communauté restreinte, famille, patrie, parti politique, église déterminée, peut-elle valoir comme instance suprême, comme [281] norme du bien et du mal ? Ou bien, l'individu a-t-il le droit, et le devoir, de faire prévaloir, sur tel ou tel égoïsme institué, l'exigence supérieure des valeurs incarnée en une civilisation, qui l'emporte sur les civilisations particulières comme l'humanité l'emporte sur les groupes fermés en leur étroitesse ?

Le problème est ici celui du droit à l'insurrection, ou plutôt celui du devoir d'insurrection. Il y a, dans toute société, un désordre établi. Chaque communauté se fonde sur des compromis, sur des transactions avec l'exigence des valeurs. La belle harmonie de la civilisation grecque n'est possible que grâce à l'institution de l'esclavage. Un moment vient où la conscience se révolte et où l'esclavage apparaît scandaleux, d'autant que des moyens techniques nouveaux permettent de mettre en œuvre d'autres ressources d'énergie. Il a pourtant fallu attendre 1848 pour que la France réalise officiellement la suppression de l'esclavage. Les États-Unis y renonceront seulement au prix de la guerre de Sécession. Or il y a toujours des esclavages à supprimer, des injustices qui garantissent un ordre abusif. Toujours est nécessaire le

<sup>210</sup> Paul Valéry, *Tel Quel II*, N.R.F., 1943, pp. 48-49.

recommencement de cette autre guerre de Sécession de l'homme qui n'est pas d'accord et qui le proclame, à ses risques et périls. Il y a des hommes qui préfèrent prendre parti pour le désordre, si le désordre est le seul moyen de hâter l'avènement de la justice et de promouvoir les valeurs. Celui qui, d'ailleurs, se désolidarise ainsi agit sous l'inspiration d'un vif sentiment de solidarité. Il en appelle de la communauté imparfaite et fautive à une communauté plus vraie.

Sans doute est-ce là le maître problème de l'existence en communauté. Le pacte tacite qui nous lie à telle ou telle forme sociale est considéré par certains penseurs comme intangible. Joseph de Maistre et de Bonald, théoriciens conservateurs, affirmaient la nature sacro-sainte des institutions traditionnelles et critiquaient le principe même de la Révolution française parce qu'elle avait prétendu rompre avec l'ordre établi. Le primat du groupe sur l'individu reçoit ainsi une consécration plénière. Seulement l'histoire même de la civilisation prouve que le progrès humain fut l'œuvre d'hommes qui rejetèrent la tradition, pour affirmer un ordre nouveau. Socrate et Confucius, le Christ et Descartes, comme Newton, Lavoisier ou Einstein furent des révolutionnaires à leur manière. Et il est toujours dangereux de justifier l'autorité établie par les desseins, d'ailleurs déclarés impénétrables, de la Providence.

[282]

Goethe, qui fut ministre d'État et homme de gouvernement, posait sans doute la question d'une manière plus nette dans sa formule célèbre : « Mieux vaut une injustice qu'un désordre. » L'administrateur voit une limite à la capacité de vérité dans les sociétés humaines. Il n'accepte pas l'adage ancien *fiat justitia periret mundus*, qui semble d'ailleurs reconnaître quelque chose de désespéré dans l'idée même d'accomplir la justice. Comme s'il y avait dans l'existence même du monde, organisation de la réalité humaine, une sorte d'inertie morale, de passivité matérielle, qui empêche à jamais la justice complète de se réaliser. Sous peine d'échec complet, il faut accepter cette limitation a priori, car la justice parfaite dans la société finirait par faire tort à tout un chacun, *summum jus summa injuria*. La justice selon l'esprit, poussée à l'extrême, risque fort d'anéantir le monde. Mais, inversement, le souci de l'ordre légaliste et administratif, le respect de l'autorité établie, aboutit aussi à créer une situation intenable, invivable. L'homme, en fait, doit vivre dans l'entre-deux.

Mais, même alors, et sans superstition abusive de la justice ou de l'ordre, la vie concrète exige de nous des décisions, parfois, en des moments critiques. Et le problème reste entier. Il s'agit, en somme, de trouver une légitimation à l'obéissance. Le souci de l'ordre public se réfère en pareil cas à la raison d'État. L'intérêt formel de la communauté exige que l'individu accepte l'injustice, la vérité se trouvant subordonnée à un intérêt politique. C'est la structure objective, la configuration de la communauté qu'il importe de préserver, et l'intérêt individuel ne saurait dès lors entrer en ligne de compte. À la fin du roman de Balzac, *Une Ténébreuse Affaire*, un sous-ordre dévoué se trouve condamné à mort, par raison d'État, pour un crime dont il est innocent. Son innocence est d'ailleurs connue en haut lieu, mais il faut un coupable et un châtiment. Des gens qui s'intéressent à son sort rejoignent Napoléon en campagne pour demander sa grâce. L'Empereur les reçoit à la veille de la bataille d'Iéna. Sur les collines brillent dans le soir les feux de bivouac des deux armées. La grâce sera refusée. « Voici, prononce Napoléon [...], trois cent mille hommes, ils sont innocents, eux aussi ! Eh ! bien, demain, trente mille hommes seront morts, morts pour leur pays ! [...] Sachez qu'on doit mourir pour les lois de son pays, comme on meurt ici pour sa gloire... <sup>211</sup> »

Dans une pareille attitude s'affirme la discipline d'une obéissance [283] inconditionnelle et quasi totalitaire. L'injustice même perd son sens, et l'ordre qui prévaut, c'est l'ordre qui règne à Varsovie. Le respect formel de l'ordre établi peut, pourtant, prendre une signification plus haute, comporter une adhésion intime et personnelle, mettant en jeu un sens de la vérité humaine. Tel est, par exemple, le cas du Socrate de Platon, injustement condamné, mais acceptant la condamnation par un patriotisme qui se refuse à mettre en défaut les lois gardiennes de la Cité. Il ne s'évadera pas, il subira sa peine parce que, dit-il :

il faut honorer sa patrie plus encore qu'une mère, plus qu'un père, plus que tous les ancêtres, qu'elle est plus respectable, plus sacrée, qu'elle tient un plus haut rang au jugement des dieux et des hommes sensés ; oui, il faut la vénérer, lui céder, lui complaire, quand elle se fâche, plus qu'à un père ; il faut, ou la faire changer d'idée, ou exécuter ce qu'elle ordonne, souffrir même paisiblement ce qu'elle veut qu'on souffre, se laisser, s'il le faut,

<sup>211</sup> Balzac, *Une Ténébreuse Affaire*, Œuvres complètes, éd. Bouteron et Longnon, Conard, t. XXI, p. 259.



frapper, enchaîner, ou mener au combat pour y être blessé ou pour y mourir ; tout cela, il faut le faire, car c'est ce qui est juste ; et on ne doit ni se dérober, ni reculer, ni abandonner son poste, mais, au combat, au tribunal, partout, le devoir est d'exécuter ce qu'ordonne l'État et la patrie, ou, sinon, de la faire changer d'idée par les moyens légitimes. Quant à la violence, n'est-elle pas impie envers une mère, envers un père, et bien plus encore envers la patrie <sup>212</sup> ?

L'obéissance ici se justifie par le souci premier des valeurs qui authentifient l'autorité. Socrate réconcilie l'ordre et la justice. Il renonce à soi-même pour faire droit à la vérité reconnue. Par patriotisme, il refuse la révolte. Mais, du même coup, il identifie la justice avec une structure donnée. Il fait de la vérité une institution, ce qui justifie son propre renoncement, son abdication au profit de la communauté <sup>213</sup>. Le problème est alors de savoir si l'on peut admettre cette réconciliation absolue de la valeur et de la réalité. Car si la patrie peut se tromper, si elle n'est pas toujours et forcément dans le vrai, il subsiste une instance supérieure à la nation et à ses intérêts étroits. Le vrai patriotisme, soucieux de promouvoir les valeurs nationales, de les accomplir davantage, consistera non plus dans l'obéissance, mais dans la révolte elle-même qui se légitime non plus par un égoïsme étroit, mais par une visée vers l'ordre vrai que dément le désordre établi. L'intérêt du groupe, la raison d'État n'est pas la Raison.

Aussi bien le respect superstitieux de l'ordre établi masque souvent [284] l'égoïsme d'un désir de commodité. C'est la solution paresseuse, qui ne veut pas d'histoires. Montaigne, homme de bon sens, ne conçoit pas les guerres de religion : « Si me semble-t-il, à le dire franchement, qu'il y a grand amour de soi et présomption, d'estimer ses opinions jusque-là que, pour les établir, il faille renverser une paix publique, et introduire tant de maux inévitables et une si horrible corruption de mœurs que les guerres civiles apportent et les mutations d'état, en chose de tel poids ; et les introduire en son pays propre. Est-ce pas mal ménagé d'avancer tant de vices certains et connus, pour combattre des

<sup>212</sup> Platon, *Criton*, 51 ac, trad. Maurice Croiset, collection Budé. Cf. le mot expressif de Danton : « On n'emporte pas la patrie à la semelle de ses souliers. »

<sup>213</sup> M. Merleau-Ponty a étudié ce problème, dans le cas de l'appartenance à un parti politique ; cf. *Humanisme et Terreur*, N.R.F., 1947.

erreurs contestées et débattables ? <sup>214</sup> » Et, sans doute, nous sommes tous tentés de parler comme Montaigne, et de refuser toute révolution, parce qu'elle fera sûrement payer trop cher un progrès incertain. Nous mesurons trop bien le profit de ce scepticisme qui, puisque toutes les affirmations humaines se valent, se range à l'ordre établi. Montaigne n'était pas un héros. Maire de Bordeaux, il ne regagnera pas la ville où sévit la peste. C'est pareillement pour éviter le désordre que certains collaboraient avec l'ennemi pendant l'occupation...

Le problème moral est ici de savoir si l'honnête homme peut accepter la collaboration avec l'injustice établie, ou s'il ne doit pas plutôt faire œuvre de résistance, afin de sauvegarder la justice. À vrai dire, la réponse ne fait pas doute. Les révolutionnaires français, après ceux des États-Unis, ont fait de l'insurrection contre l'opresseur un droit et un devoir. Il ne s'agit pas ici de défendre des intérêts, mais d'affirmer des valeurs. Il ne vaut plus la peine de vivre s'il faut, pour vivre, perdre toute raison d'être. Au surplus, comme le disait Montesquieu, « une injustice faite à un seul est une menace pour tous les autres ». La question essentielle est donc celle de savoir à quel moment il faut résister, et jusqu'à quel point l'injustice peut être acceptée pour maintenir l'ordre public, sans que se trouve compromis cet ordre, en chaque homme, des valeurs, qui importe davantage que l'ordre public, et d'ailleurs peut seul le garantir dans sa vérité.

Ainsi se dégage le maître problème de l'existence en communauté, le problème de la double obéissance et de la double fidélité aux valeurs et aux normes, à la vérité et aux institutions. La conciliation sera toujours difficile, mais elle est la tâche maîtresse de l'homme moral et sa responsabilité dernière. Tel est le sens profond [285] de son engagement. La liberté, quand on dit oui, consiste à se savoir capable, s'il le fallait, de dire non, à ses risques et périls. L'individu qui s'affirme ainsi porte en soi la charge des valeurs humaines. Il assume sa part du progrès de la civilisation. Il ne sépare pas son accomplissement personnel de l'accomplissement global de la communauté dont il se veut pleinement solidaire.

<sup>214</sup> Montaigne, *Essais*, livre I, ch. XXIII, Bibliothèque de la Pléiade, p. 133.

## *La révolte.*

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi les communautés sont les éducatrices normales de l'homme. Elles le façonnent, elles l'instruisent, de manière à le rendre conforme aux normes établies dans la famille, dans la nation, dans l'église, etc. Mais il peut arriver que la personne en situation dans la communauté découvre l'arbitraire de l'ordre établi, sa fausseté intrinsèque. Elle rejette alors les disciplines qui l'ont formée pour affirmer elle-même une discipline nouvelle. L'individu se fait éducateur de la société, il appelle la communauté humaine à une obéissance selon la justice, à un sens plus aigu des valeurs.

La révolte apparaît alors comme l'expression de cette rupture avec l'ordre établi. Elle dépasse la simple mauvaise conscience, la récrimination plus ou moins égoïste contre l'ordre établi, l'esprit de réclamation contre les empiètements de l'administration. La révolte consacre une rupture. Elle est le fait du réfractaire, de celui qui se sépare hautement de la communauté, et qui, dès lors, devra souffrir de cette réprobation générale par laquelle on lui fait payer le prix de sa liberté. Au besoin même, il lui faudra encourir des sanctions graves : l'exil, la prison, la mort. Mais le révolté accepte le scandale et la souffrance. La situation nouvelle, où il s'est fait volontairement hors la loi, lui paraît plus supportable que cette situation antérieure de soumission à l'erreur, à l'injustice établie. Dans la persécution, malgré la persécution et peut-être à cause d'elle, il retrouve son équilibre.

C'est toujours, en effet, la vie personnelle du réfractaire qui se trouve en jeu dans son ensemble. La révolte est d'abord révolte de soi à soi. Elle commence par une crise, par un remaniement de la réalité personnelle qui transforme la présence au monde. Puis la conversion de soi tend à s'exprimer objectivement en conversion du monde. L'exigence cosmique de la conscience veut que l'univers obéisse à ce nouveau rythme dont elle a éprouvé en soi le sens et la valeur. M. André Gide a signalé ce déséquilibre initial du [286] réformateur. « À l'origine d'une réforme, écrit-il, il y a toujours un malaise ; le malaise dont souffre le réformateur est celui d'un déséquilibre intérieur. Les densités, les positions, les valeurs morales lui sont proposées différentes, et le réformateur travaille à les réaccorder ; il aspire à un

nouvel équilibre ; son œuvre n'est qu'un essai de réorganisation selon sa raison, sa logique, du désordre qu'il sent en lui ; car l'état d'inordination lui est intolérable. <sup>215</sup> »

Ainsi le moment négatif initial de la révolte n'est que provisoire. Le révolté fait scandale, car le *scandale* signale la rupture avec l'ordre établi. Mais cette infraction peut se réaliser dans deux sens opposés. Elle peut consister en une déchéance, consacrer la prédominance de l'égoïsme ou l'assouvissement aveugle de l'instinct. Il s'agira alors d'un crime. Au contraire, la révolte telle que nous l'entendons oppose à cette perspective de dégradation la perspective d'une promotion en valeur. Le scandale est ici positif. Encore que l'autorité sociale et le sens commun tendent à confondre les deux attitudes et à qualifier indistinctement de crime toute atteinte à la norme établie, la conscience morale plus avertie ne s'y trompe pas. Le criminel lui-même sait qu'il enfreint une loi, dont il doit reconnaître la validité. Voler et assassiner sont des actes antisociaux qui ne se justifient pas. Au contraire, le révolté lutte pour un ordre qu'il proclame supérieur à l'ordre établi. Il est désintéressé. Il paie de sa personne.

Albert Camus a bien marqué le lien entre la révolte et la valeur. « Si confusément que ce soit, écrit-il, il y a prise de conscience consécutive au mouvement de révolte. Cette prise de conscience réside dans la perception soudaine d'une valeur à laquelle l'homme peut s'identifier totalement. <sup>216</sup> » La révolte apparaît ainsi comme un des types essentiels de l'expérience de valeur. Elle s'affirme souvent dans l'immédiateté de l'indignation, qui démasque en nous une exigence d'ordre et de vérité jusque-là demeurée dans l'ombre. Et la vertu d'indignation, lorsqu'elle s'intériorise, cède la place à une consécration totale à la valeur une fois découverte. La révolte aboutit souvent à la perte des biens, de la liberté, et même de la vie. Le sacrifice de la vie pour la vérité, tel qu'il a été consenti par Socrate, par Jésus, et par bien d'autres martyrs glorieux ou [287] obscurs, représente alors un dernier signe de sincérité dans l'adhésion à la valeur, l'obéissance intégrale.

Le sacrifice de la vie fournit une preuve de la positivité de la révolte. « Car si l'individu, note Camus, dans les cas extrêmes, accepte de

<sup>215</sup> Gide, *Journal*, Feuillet, 1918, Bibliothèque de la Pléiade, p. 665.

<sup>216</sup> Albert Camus, *Remarque sur la Révolte*, dans le recueil *L'Existence*, N.R.F., 1945, p. 10.

mourir et meurt dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'une vérité qui dépasse sa destinée individuelle, qui va plus loin que son existence personnelle. S'il préfère la chance de la mort à la négation de cette part de l'homme qu'il défend, c'est qu'il estime cette dernière plus générale que lui-même. La part que le révolté défend, il a le sentiment qu'elle lui est commune avec tous les hommes. C'est de là qu'elle tire sa soudaine transcendance. <sup>217</sup> »

La vérité du révolté vaut mieux que lui. Il vaut mieux obéir à la valeur qu'aux hommes. « Je ne peux pas autrement », répond Luther aux théologiens romains assemblés pour le confondre. Le sens de la vérité qu'il a découvert résiste à tous les arguments, à toutes les menaces. C'est l'attitude aussi de Jeanne d'Arc devant le tribunal d'Église qui la presse de se désavouer elle-même, de reconnaître que sa vocation était fautive. « Ce que j'ai affirmé au procès avoir fait du commandement de Dieu, il me serait impossible de faire le contraire. — Et si l'Église militante, lui objecte l'inquisiteur, vous commandait de faire le contraire ? — Au cas où l'Église militante me commanderait de faire le contraire, je ne m'en rapporterais point à homme du monde, mais à Notre Seigneur, et je ferais toujours son bon commandement. — Ne croyez-vous point, insiste le théologien, être sujette à l'Église de Dieu qui est sur terre, c'est-à-dire à notre Saint-Père le pape, aux cardinaux, archevêques, évêques et autres prélats de l'Église ? — Oui, Notre Sire Dieu premier servi. <sup>218</sup> » Jeanne d'Arc a voulu servir Dieu avant le pape. Elle a payé de sa vie un refus d'obéissance qui était en réalité l'obéissance plénière à une exigence de valeur et d'accomplissement personnel.

Aussi bien, dans cette consécration de soi à la valeur, le révolté ne se sépare qu'en apparence de la communauté. Là encore, la négation n'est que l'envers, ou le premier temps, d'une affirmation. Bossuet, incarnation de l'esprit d'autorité, condamne l'hérétique à cause de sa solitude : « Voici, prononce-t-il, sa propriété incommunicable et son manifeste caractère : c'est qu'il s'érige lui-même [288] dans son propre jugement un tribunal au-dessus duquel il ne met rien sur la terre, ou pour parler en termes simples, c'est qu'il est attaché à son propre sens,

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>218</sup> *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, édition et trad. Joseph Fabre, Delagrave, 2<sup>e</sup> éd., 1884, p. 261-262.

jusqu'à rendre inutiles tous les jugements de l'Église. <sup>219</sup> » Toutes les communautés, la famille, la nation, le parti ont cette même attitude de condamner celui qui croit avoir raison tout seul, l'hérétique, l'objecteur de conscience, le réfractaire, celui qui n'est pas content du monde comme il va. L'expérience prouve pourtant que l'hérétique est, dans l'histoire, celui qui permet le progrès. « L'individu qui pense contre la société qui dort, écrit Alain, voilà l'histoire éternelle et le printemps a toujours le même hiver à vaincre. <sup>220</sup> »

En fait, la révolte possède en soi un dynamisme considérable. Elle apparaît comme un moment nécessaire dans la prise de conscience des valeurs. « Dans l'ordre de l'expérience humaine, dit très justement Camus, la révolte a le même sens que le *Cogito* dans l'ordre de la pensée. Elle est la première vérité et elle crée la première valeur. <sup>221</sup> » C'est pourquoi, la révolte, comme étonnement et comme indignation, entre pour beaucoup dans la qualité de notre présence au monde. Celui qui adhère, si son adhésion a un sens, doit être capable de se désolidariser. Il y a dans l'attitude du réfractaire une vertu contagieuse. Il force l'attention, il ouvre les yeux. Il appelle à l'existence ceux dont la vie n'avait été qu'un monotone sommeil dogmatique. Il menace les traditions du passé, l'équilibre du présent. Mais il fonde l'avenir. Son geste comme un geste de vérité dans un univers usé, périmé. Stuart Mill faisait du non-conformisme une vertu : « Le simple exemple de non-conformité, note-t-il, le simple refus de s'agenouiller devant la coutume est en soi-même un service rendu à la société. Précisément parce que la tyrannie est telle qu'elle fait un crime de l'excentricité, il est désirable, afin de broyer cette tyrannie, que les hommes soient excentriques. L'excentricité et la force de caractère marchent toujours de pair, et la somme d'excentricité contenue dans une société est généralement proportionnelle à la somme de génie, de vigueur intellectuelle et de courage moral qu'elle renferme. »

<sup>219</sup> Bossuet, *Réflexions sur l'écrit de M. l'abbé Molanus*, ch. VIII. Cf. *Première Instruction pastorale sur les promesses de l'Église* (1700) : « L'hérétique est celui qui a une opinion : et c'est ce que le mot même signifie. Qu'est-ce à dire, avoir une opinion ? C'est suivre sa propre pensée et son sentiment particulier. Mais le catholique est catholique : c'est-à-dire qu'il est universel ; et sans avoir de sentiment particulier, il suit sans hésiter celui de l'Église... »

<sup>220</sup> Alain, *Éléments d'une Doctrine radicale*, Rieder, p. 286.

<sup>221</sup> Camus, *article cité*, p. 13.



[289]

Sans doute ne faut-il pas aller trop loin dans ce sens, et la recherche de l'excentricité pour elle-même demeure stérile. Pour se faire remarquer, Alcibiade coupe la queue de son chien. Le snob ne songe qu'à soi, dans le sens le plus étroit, et souvent le plus stupide du terme. Le non-conformisme authentique revêt une toute autre signification. Il s'autorise d'un sens des valeurs, commun à tous les hommes. Il promeut la réalisation d'un ordre humain, et par là fait la preuve d'une générosité essentielle. Il est riche d'avenir. Son intention s'avère éducative. Cette valeur qu'il atteste fonde une communauté nouvelle, un conformisme authentique dans le service aux valeurs qui définit l'obéissance fondamentale de toute vie personnelle. Le réformateur ne veut pas se faire remarquer lui-même. Il veut mettre en évidence une vérité méconnue dont l'ordre humain doit désormais s'inspirer.

La révolte n'est donc qu'un premier moment, critique et négatif, de l'affirmation sociale de la valeur. Elle doit viser la restauration d'un ordre vrai par delà le désordre des institutions établies, et le nouveau désordre de la crise qui renverse ces institutions. Comme le dit M. David Rousset, « un révolutionnaire est d'abord un révolté, c'est-à-dire qu'il refuse d'admettre un certain état de choses, un certain système, qui lui paraissent fondés sur une injustice flagrante »<sup>222</sup>. Mais la révolte n'est que le point de départ, en lui-même insuffisant, de l'attitude révolutionnaire. « Il faut, qu'à partir d'un système considéré comme injuste, dit encore M. Rousset, le révolté opère un travail de réflexion qui l'amène à se poser la question : pourquoi cette injustice, c'est-à-dire, en réalité, à se poser le problème des lois de l'histoire, de l'État et de sa signification ; bref, le révolutionnaire, c'est un révolté qui a précisé sa révolte, en a fait une critique et en a tiré une idéologie de l'histoire. » Ce que M. Rousset dit ici des révolutionnaires en politique s'applique, *mutatis mutandis*, à tous les réformateurs, quel que soit leur domaine : art, morale, religion, etc.

### ***La tâche communautaire de l'homme.***

<sup>222</sup> David Rousset, *Nos Positions politiques, Les Temps Modernes*, n° 34, juillet 1948, p. 189.

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi se précise le sens de l'engagement de l'homme à la communauté. Aucune communauté donnée ne saurait être pour l'homme une fin absolue, sinon au prix d'un asservissement qui [290] équivaut à un suicide spirituel. L'homme moral demeure clairvoyant. Il sait que la vérité absolue, comme coïncidence de la réalité et de la valeur, n'a pas son domicile sur la terre des hommes. Elle demeure un horizon d'accomplissement, comme une intention d'avenir qui, seule, légitime les communautés particulières. Celles-ci s'avèrent valables, et nécessaires, dans la mesure où, indépendamment de ces restrictions particulières qui sont pour elles conditions d'existence, elles restent ouvertes sur l'épanouissement de la réalité humaine, vœu dernier de l'effort moral.

La participation à la communauté, le service de la communauté doit donc correspondre à une obéissance de la communauté elle-même aux valeurs essentielles de l'être humain. Il appartient à l'individu de témoigner, dans la communauté, de la civilisation plénière qui seule justifie l'unité des hommes entre eux. Éducation mutuelle de l'homme par la communauté et de la communauté par l'homme. La personne ne doit pas jouer le rôle d'un témoin passif, d'un sujet d'avance consentant. Sa mission est de contribuer activement, dans le cadre des communautés existantes, à la promotion des valeurs. Car, selon la parole d'Alain, « c'est dans l'individu que l'Humanité se retrouve » <sup>223</sup>. Mais l'humanité exige que l'individu sorte de soi et se réalise dans la communauté. Celui-là même qui, à la limite, se désolidarise en appelle de l'insuffisante communauté existante à une communauté plus authentique.

Il appartient à chacun ici de mesurer ses responsabilités. Toute société établie a ses « durs » et ses « mous », ses « collaborateurs » et ses « résistants ». Se retirer de la partie, se tenir sur la réserve n'est jamais une solution. Le témoin muet agit en complice. Toute attitude signifie un parti pris. L'homme moral se donne la mission, parmi les vicissitudes et l'incohérence des événements, de choisir autant qu'il le peut le parti pris des valeurs humaines. Et sans doute il ne saurait prétendre garder les mains pures. Tout homme, dans sa situation particulière et qu'il le veuille ou non, se trouve engagé. Tout homme a

<sup>223</sup> Alain, *Éléments d'une Doctrine radicale*, p. 248.



les « mains sales ». Encore faut-il que cet engagement ne demeure pas une simple et négative compromission, mais qu'il coopère à l'œuvre de civilisation qui est la fin dernière de l'humanité. Tel est le sens de la vertu, dans son consentement à l'ordre, comme dans sa révolte lorsqu'elle devient nécessaire. « À la limite, en effet, affirme Camus, la révolution est un parti pris extrême en faveur de cette part de l'homme qui ne [291] veut pas s'incliner et un essai pour lui donner son règne dans le temps. <sup>224</sup> »

Ainsi l'affirmation de soi demeure la raison d'être, et comme la limite de l'engagement communautaire. La personne doit, au bout du compte, faire sa trouée à travers les groupes, les sociétés auxquels elle participe. Elle ne peut s'y absorber tout à fait, et comme s'y dissoudre, sous peine de reniement. Elle ne doit s'y perdre que pour s'y retrouver. Les « devoirs envers autrui » de la morale traditionnelle viennent donc, chronologiquement et logiquement, avant les « devoirs envers soi-même ». Mais l'effort moral, prise de conscience et lente promotion des valeurs, ne trouve sa justification que dans l'accomplissement personnel.

<sup>224</sup> Camus, *article cité*, p. 15.

[292]

**Deuxième partie.****Chapitre II**

---

**L’AFFIRMATION DE SOI*****La fidélité, première vertu***[Retour à la table des matières](#)

L'intention de l'activité morale nous a paru consister dans la réalisation du souverain bien personnel, dans la recherche d'un accomplissement de soi, à la faveur duquel se trouveraient dévoilées et satisfaites les valeurs fondamentales de l'être humain. Chaque destinée individuelle se présente à nous comme l'affirmation d'un homme au long du temps. L'expérience nous propose à la fois le champ et la matière pour une prise de conscience. Nous nous explicitons pour le monde et pour nous-même en obéissant à cette nécessité de résoudre les situations dans lesquelles nous nous trouvons engagé et compromis. L'univers s'offre à nous comme un texte que nous devons déchiffrer, mais, ce faisant, nous nous inscrivons nous-même dans cette réalité à laquelle nous donnons forme. Les événements vécus par chacun présentent autant de chiffres ou de symboles de son être le plus réel.

L'activité comme regroupement, comme prise de possession de la réalité, correspond en fait à la création d'un monde, que vise chaque démarche concrète en sa particularité. La conduite pratique a donc ce sens d'un intermédiaire de liaison de l'homme à lui-même en passant par l'univers. Mise en question de nous-même, mise à la question. Quelle figure ferons-nous devant la difficulté [293] de vivre ? C'est

notre plus vrai visage qui va se trouver démasqué. Il ne s'agit plus désormais d'une profession de foi, de paroles en l'air. Il faut joindre le geste à la parole, passer de la ruminantion à l'action, qui peut démentir les intentions les meilleures.

L'effort de l'homme, l'action, le travail tendent à substituer à la réalité de la nature un univers de la culture. Mais, en même temps, notre activité nous édifie, c'est-à-dire qu'elle donne forme et structure à notre être dans le monde. Nos valeurs s'incarnent dans les engagements précis qu'il nous faut prendre, et la vertu de l'homme consiste d'abord dans le degré de tension dont nous sommes capable pour affirmer notre être selon ses valeurs les plus hautes. Mieux encore que le mot français *vertu*, le mot italien *virtu* exprime ce sens d'un déploiement de la volonté, d'une mise en œuvre de toutes les énergies fondamentales en vue de réaliser la réclamation de la vie personnelle. La vertu est une résolution qui résiste à l'épreuve des circonstances.

L'homme se découvre lui-même à l'œuvre. Il ne prend une conscience effective et efficace de ses valeurs que dans le développement de son activité parmi les choses et les hommes. Mais même alors les certitudes ne lui sont pas données d'emblée, totalement. Elles se dégagent peu à peu des épisodes successifs de l'histoire personnelle. Il faut à l'homme beaucoup de fermeté pour reconnaître ces éléments de sa vérité, pour les arracher au temps et pour les regrouper d'ensemble afin de les constituer comme l'ordre désormais de son existence. Cette réalisation de l'unité personnelle correspond à la poursuite du souverain bien comme édification de la vie selon la hiérarchie même des valeurs. Œuvre de toute la vie, lente acquisition et consécration de l'engagement moral dans sa plénitude.

La vie morale s'offre alors à nous comme une promesse que l'homme se serait faite à lui-même. La vertu consiste à tenir cette parole une fois donnée, à maintenir, malgré la diversité de l'expérience et ses tentations, la direction choisie. Il s'agit d'aller jusqu'au bout de ce qu'on est, non pas en écoutant les suggestions du moment, ou en acceptant les normes d'une intemporalité abstraite, mais en s'efforçant de dégager toujours plus nettement le sens de l'éternité personnelle telle que nous l'avons définie dans la première partie de ce Traité.

L'activité perd sa valeur, elle paraît se développer à vide, si elle ne manifeste pas la présence de l'homme à ce qu'il fait, une certaine

adéquation intérieure, la conduite procédant directement [294] d'une exigence personnelle. Par delà la conformité apparente avec telle ou telle norme établie, l'action morale requiert cette appropriation à son auteur par où elle s'inscrit authentiquement dans sa destinée. Certaines de nos actions se réalisent par nous, mais sans nous, sans notre adhésion véritable. Au lieu de se produire dans la droite ligne de ce que nous sommes, elles se situent dans les marges de notre être et nous demeurent étrangères. L'action morale tient sa vertu de ce qu'elle se rencontre sur le chemin de l'accomplissement personnel. Autrement dit, le problème moral, ou plus exactement, dans cette perspective de la première personne où se situe notre recherche, le « drame » ou le « mystère » moral, au sens de M. Gabriel Marcel, est un drame, un mystère de la fidélité.

### *Fidélité vivante et fidélité morte.*

[Retour à la table des matières](#)

Il nous faut donc maintenant aborder l'étude de la fidélité, telle qu'elle nous est apparue comme un caractère distinctif des moments vivants de notre activité, par opposition aux parties sans valeur. La fidélité serait alors la plus haute vertu morale, ou plus exactement un coefficient nécessaire de toute vertu.

À première vue pourtant, la notion de fidélité fait intervenir presque toujours un élément extérieur. On est fidèle à autre chose qu'à soi. Tout engagement me fixe en dehors de moi-même, il me fait dépendant. L'engagement paraît contraire à l'autonomie de la personne. La fidélité serait alors un moyen de se détourner de soi-même. A la limite, on trouverait un exemple de cette extériorité dans l'appellation dont le moyen âge se servait pour désigner les païens : ils étaient les Infidèles, d'une infidélité absolue, simplement parce qu'ils n'étaient pas disciples du Christ. Infidélité sans aucune signification intérieure : ils ne savaient pas à quoi ils manquaient.

Or, on admet aujourd'hui que, pour qu'il y ait fidélité, — ou infidélité, — il faut qu'il y ait connaissance, et reconnaissance préalable du terme de référence qui se trouve en jeu. Et ce terme se définit non pas comme un objet inerte, mais comme une norme, c'est-à-dire comme

un principe d'obligation. Il ne s'agit pas d'accepter passivement une réalité donnée en bloc, mais de se conformer au-dedans à une exigence qu'on s'est d'abord appropriée. L'infidèle manque à un commandement ; le dépositaire infidèle n'a pas de sens moral, l'enfant infidèle n'a pas obéi à l'ordre ; [295] donné. La fidélité entre mari et femme ne se limite pas, il s'en faut, à l'absence d'infidélité caractérisée. Fidélité, c'est adhésion du dedans, tension constante selon un principe d'action accepté du dehors. Ainsi la fidélité désigne l'aspect de promesse qui se trouve dans tout engagement.

Mais, à ce niveau, la fidélité représente une aliénation, en gros ou en détail. L'enfant, fidèle au commandement, renonce à son désir. De même, le mari fidèle se prive de jouissances réelles qu'il pourrait trouver ailleurs. Pascal, pour convaincre l'incroyant, exige qu'il renonce aux prérogatives de son intelligence : « Humiliez-vous, raison imbécile. » Toutes les religions insistent ainsi sur les renoncements nécessaires. La fidélité sera donc infidélité à soi-même, conformation à un modèle extérieur, modèle d'actions isolées, modèle pour toute la vie. Ici intervient, par opposition à la personne telle qu'en elle-même, la notion de Personnage, comme un habit ou comme un masque, comme un rôle dont l'homme en telle ou telle circonstance se trouve revêtu, soit que la coutume sociale l'ait un jour imposé au sujet, soit que celui-ci l'ait recherché lui-même comme une attitude nécessaire à son équilibre.

On trouve souvent cette fidélité au personnage comme une infidélité au moins apparente à la personne chez des hommes d'exception. Chateaubriand, écrivant les *Mémoires d'Outre-Tombe*, pose pour la postérité. Nous sentons aussi parfois cette application, comme d'un buste qui se raidirait, dans les propos, dans l'allure de Goethe. Le poète choisit plutôt que sa vie, et parfois contre sa vie, sa légende. Un bel exemple de cette attitude se trouverait dans le cas de Dante vieilli. Réfugié à Ravenne, — où il mourra, — il écrit à un ami qui lui propose le retour à Florence, l'amnistie au prix d'une amende honorable à peu près de pure forme. Dante préfère la gloire de l'exil :

N'y comptez pas, répond-il. Ce n'est pas ainsi qu'un homme tel que moi rentre dans sa patrie. Trouvez d'autres moyens plus convenables à la gloire et à l'honneur de Dante ; faites-les accepter par le gouvernement, vous verrez alors si je tarderai à accourir. Sinon, non. Si je ne dois rentrer à

Florence que la tête basse, jamais je ne rentrerai à Florence. Ne puis-je n'importe où sous la voûte du firmament jouir de la compagnie des douces vérités sans être condamné à essuyer, déshonoré, la vue des miens et de mon peuple <sup>225</sup> ?

Et Louis Gillet qui cite ce texte, le commente ainsi :

Dante avait assumé un rôle, le rôle du juste persécuté, du prophète [296] qui ne l'est pas dans son pays et n'a pas une pierre où reposer sa tête : il n'allait pas renoncer à l'avantage de cette attitude. Elle faisait partie de sa personne poétique. L'exil, cette existence de vagabond et de nomade, était devenu son point d'appui, le pivot de son œuvre, ce que fut pour Hugo son rocher, pour Tolstoï sa retraite d'Iasnaïa Poliana. On ne peut reprocher à ces grands hommes de soigner leur personnage. Ils vivent pour leur statue : « *Und für sein Denkbild blütend Mallarmé* », dit le beau vers de Stephan George.

On trouverait un autre exemple émouvant d'une attitude analogue à celle de Dante chez Gauguin exilé lui aussi, dans les îles du Pacifique. Une de ses dernières lettres à Daniel de Monfreid, son correspondant parisien, qui le supplie de rentrer maintenant que le succès commence à venir, insiste sur le fait qu'un pareil retour serait un désaveu de sa légende, qu'il ne veut pas se permettre. Fidèle au personnage qu'il a choisi d'être, il mourra bientôt misérablement dans la pouillierie polynésienne.

La complexité réelle, le mystère de la fidélité, apparaît sans doute dans le cas de ces individus d'exception dont nous venons d'évoquer la conduite. En un sens, nous devons ici parler d'une sorte d'infidélité, et pourtant nous ne pouvons nous défendre d'une profonde admiration pour des hommes qui ont sacrifié leur vie au service d'une idée qu'ils s'étaient donnée d'eux-mêmes. Au surplus, il paraît difficile de soutenir que la « légende » d'un Dante ou d'un Gauguin, ce mythe d'eux-mêmes auquel ils se sont dévoués, n'ait été pour eux qu'une sorte de parti pris étranger à leur vie profonde. Force nous est bien d'admettre que l'exigence au profit de laquelle ils renonçaient à toutes sortes de facilités représentait pour eux une obligation maîtresse, les autres possibilités du monde s'y trouvant nécessairement subordonnées. Ce

<sup>225</sup> Cité dans Louis Gillet, *Dante*, Flammarion, 1941, pp. 298-299.

raidissement en eux, qui nous semble une pose et peut parfois en, être une, se justifie s'il correspond à l'actualité d'un désir ressenti d'une obligation vivante.

Il faut donc distinguer fidélité vivante et fidélité morte, fidélité par obstination, à la lettre d'un parti pris qui ne se justifie plus, ou fidélité à une perspective maîtresse de la vie personnelle. Dans la fidélité de Dante à sa légende, nous retrouvons le sens qu'il avait de sa destinée, une sorte d'acceptation de sa propre vie selon le sens le plus haut qu'elle pouvait avoir. Telle est la fidélité vivante, obéissance à une exigence actuelle. Au contraire, la fidélité morte s'en tient par entêtement, par économie, ou par crainte, à une attitude pourtant dépassée et périmée ; au lieu de s'ouvrir sur la vie, elle se ferme à elle et ne pourra jamais se défendre [297] contre la mauvaise conscience de son manquement. Un personnage de M. Roger Martin du Gard essaie de justifier chez lui une attitude de ce genre : il a conservé, malgré ses doutes, une vie religieuse. « Piège du démon, note-t-il dans ses papiers : le penchant à la vérité. N'est-il pas souvent plus difficile, plus courageux, de persévérer par fidélité à soi-même, dans une conviction, même ébranlée, que de secouer présomptueusement les colonnes au risque de faire écrouler l'édifice ? L'esprit de suite n'est-il pas plus que l'esprit de vérité ? <sup>226</sup> »

Pareille fidélité, tout extérieure, est une fuite devant la vérité personnelle, qu'elle devrait au contraire exprimer. La « fidélité à soi-même », de M. Thibault, n'est en fait qu'une défense contre soi-même, contre certaines aspirations auxquelles, sans y réfléchir, celui qui les éprouve donne tort. Réaction instinctive qui voudrait préserver les habitudes établies, les normes propres au milieu, un ensemble de convenances. Le cas de ce personnage de roman est en fait celui de beaucoup d'hommes attachés sans critique et par une sorte de routine, à la fois personnelle et sociale, aux principes d'une morale ou d'une religion, dépouillée de toute correspondance réelle avec leur être intime. Recul devant l'abîme aperçu d'une vérité dont on serait soi-même responsable. La « Morale », le « Devoir », le « Bien », l'« Idéal », comme aussi « Dieu », demeurent des entités abstraites auxquelles on se soumet sans essayer de se les approprier, d'en faire

<sup>226</sup> R. Martin du Gard, *Les Thibault*, IV, La Mort du Père, p. 185.

non plus un mot d'ordre reçu de l'extérieur, mais la volonté propre et complète de la personne.

La fidélité vivante apparaît, au contraire, comme une fidélité concrète parce qu'elle se fonde sur une présence. Fidélité active, non pas au sens d'une parole donnée — par soi ou par un autre — et tombée dans l'oubli, mais au sens d'une décision toujours actuelle qui met en jeu toutes les ressources de la personne. Au lieu que le croyant médiocre se meut dans une religion extérieure, qui lui compose un paysage abstrait, indifférent, où les devoirs sont lourds et d'obligation, le fidèle véritable, au sens fort du terme, est celui pour qui Dieu représente au long des jours une constante présence. Il mène d'ailleurs une existence plus aisée, débarrassée de tout ce qu'il y a de lointain et de médiat dans la sagesse apprise. Il en va de même dans l'amour. Présent et fidèle, il vaut un acte, le déploiement de toutes les énergies personnelles, le mouvement [298] d'aller jusqu'au bout de soi. Sincérité et spontanéité d'un être qui met en jeu tout ce qui est de lui. Le point culminant de cette mise en œuvre de la personne serait sans doute dans le grand oui de l'adhésion et du consentement. Mais ce oui, le oui du mariage, s'il promet la fidélité, devrait promettre la présence continuée de cela même qui est en jeu au moment du grand consentement. L'erreur est de penser que le oui résout la question, alors que seulement il la pose. Le sens de la fidélité en amour serait de maintenir la même actualité, la même tension dans l'accomplissement de soi, qui se trouve atteinte au moment initial. La fidélité active n'est pas à une parole donnée, mais à une parole vivante. Elle consacre en chaque instant tout son effort à préserver la même spontanéité. Une fidélité qui répète et réaffirme tout au long de la vie la même volonté de joie parfaite et d'accomplissement, redonnant une parole sans cesse en question, sans cesse menacée. Telle est la condition de l'amitié, comme celle de l'amour. La difficulté maîtresse est ici celle de la constante présence que doit signifier la fidélité.

La communication directe, écrit Kierkegaard, exige la certitude, mais la certitude est, pour celui qui devient impossible, et est justement une illusion. Si donc pour nous servir d'un rapport d'amour, une jeune fille amoureuse soupirait vers le jour du mariage, parce que celui-ci lui donnerait une certitude, si elle se mettait à l'aise, en tant que femme mariée, dans la sécurité juridique, si, au lieu de soupirer comme une jeune fille, elle bâillait à la façon des gens mariés, l'homme se plaindrait à juste titre de son



infidélité, bien qu'elle n'en aime pourtant pas un autre, mais parce qu'elle aurait perdu l'idéal et ne l'aimerait pas à proprement parler. Or ceci est dans un rapport amoureux l'infidélité essentielle, tandis que l'amour d'un autre est une chose fortuite <sup>227</sup>.

***La fidélité et la structure de la personne :  
promesse et reniement.***

[Retour à la table des matières](#)

La fidélité, qui nous apparaissait d'abord comme une forme d'hétéronomie, se trouve donc ramenée à une autonomie plus exacte, à une plus complète expression de la personne. Ainsi se résout le paradoxe de la fidélité. Déjà chez Pascal, le Pascal de « Humiliez-vous, raison imbécile », et de « Cela vous abêtira », on trouve cette parole d'inspiration fort opposée : « C'est le consentement de vous à vous-même, et la voix constante et renouvelée de [299] votre raison et non des autres, qui doit vous faire croire. <sup>228</sup> » L'extériorité apparente de l'engagement doit être l'expression d'une intériorité fondamentale qui gage les démarches par lesquelles se réalise ensuite l'aliénation. La fidélité, au lieu de détourner de la vie personnelle, suppose au contraire un retour originaire à cette vie. Il n'y a de fidélité que dans et par la fidélité à soi-même. Toute fidélité, par un détour, se ramène à la fidélité à soi-même. L'autre, à qui la promesse est faite, la fidélité promise, bénéficie d'un engagement que nous prenons vis-à-vis de nous-même. La fidélité promise à Dieu consiste, elle aussi, dans un certain usage de soi.

Ainsi la fidélité suppose une certaine mobilisation de la personne ; c'est la structure même de la personne qu'elle met en jeu. Elle représente un engagement, dont l'infidélité sera le démenti. La dimension où se joue ce jeu de nous à nous-même est le temps. L'homme fidèle ou celui qui choisit d'être fidèle s'élève au-dessus de l'existence en proie à la durée ; il accède, il croit accéder, à un principe en lui qui vaut mieux que son contraire, à une décision qui commande

<sup>227</sup> Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Petit, N.R.F., 1941, p. 48, note.

<sup>228</sup> Pascal, *Pensées*

le reste. Le sens de la promesse est celui d'une élévation dans l'ordre du temps ; elle nous fait passer de la durée quotidienne à une durée plus haute. Celui qui fait un serment engage l'avenir ; ou plutôt, il engage de cet avenir ce qui dépend de lui. Il ne répond pas de l'avenir, mais il répond de lui, de cette part en lui sur quoi le temps à venir ne peut avoir de prise, parce qu'elle est en dehors du passé et de l'avenir.

Fidélité implique donc, dans une certaine mesure, dédoublement, décalage de soi à soi. Celui qui se fait fort de quelque chose transcende sa propre existence. Il prétend la reclasser en vertu d'un principe hiérarchique. M. Gabriel Marcel, dans une pénétrante analyse de la fidélité, a insisté sur ce point : « Il n'y a donc, dit-il, d'engagement possible que pour un être qui ne se confond pas avec sa situation du moment, et qui reconnaît cette différence entre soi et sa situation, qui se pose par conséquent comme en quelque façon transcendant à son devenir, qui répond de soi. <sup>229</sup> » La promesse, le serment représentent ainsi pour la personne une sorte d'acte constitutionnel, qui définit une structure. « En me liant par une promesse, écrit encore M. Gabriel Marcel, j'ai posé en moi une hiérarchie intérieure entre un principe souverain et une certaine vie, dont le détail demeure imprévisible, mais que ce principe se subordonne [300] à lui-même, ou plus exactement encore, qu'il s'engage à maintenir sous son joug. »

Celui qui s'engage est donc quelqu'un qui, sur tel ou tel point, a touché le fond en ce qui le concerne. Il a eu contact avec une valeur où il s'est retrouvé lui-même avec une assurance suffisante pour qu'il puisse désormais escompter l'avenir. Le contact peut être plus ou moins complet. « À la limite, note toujours M. Marcel, il existerait un engagement absolu, qui serait contracté par la totalité de moi-même, ou du moins par une réalité de moi-même qui ne pourrait être reniée sans un reniement total, — et qui s'adresserait d'autre part, à la totalité de l'être et serait pris en présence de cette totalité même. C'est là la foi. » En somme, l'engagement, principe de toute fidélité, suppose que la personne ait atteint un dernier mot de soi à soi. Pour y parvenir, l'homme s'efforce vers une certaine adéquation, vers une étreinte qui épuiserait d'un coup la réalité de ce qui est en jeu. L'exprimant correspond exactement à l'exprimé. La promesse tient, la fidélité est fondée, si l'individu s'est élevé suffisamment jusqu'au principe de sa

<sup>229</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 57-58.

propre expérience pour se faire une sorte de définition de soi, en valeurs qui lui paraissent indestructibles. Son activité alors, se définira par rapport à cette cime.

La promesse est donc l'affirmation de soi selon les valeurs, à une certaine hauteur, d'où l'on s'interdit désormais de descendre, prisonnier du meilleur de soi-même. Le reniement consiste justement à redescendre, à abandonner cette définition, et la meilleure de soi ; dans cet abandon de poste, le renégat se nie soi-même, et ce mal qu'il se fait à soi-même est proprement ce qu'il y a de plus grave dans son acte. Soit, par exemple, le cas de l'apôtre Pierre au moment où il renie le Christ, et cette promesse de fidélité de toute sa vie avec lui. D'un coup, et pour de pauvres raisons banales, il donne un démenti à ce pourquoi il avait abandonné toute possession matérielle. Sa raison d'être, cette cause pour laquelle il a aimé et lutté, les années fécondes à jamais de son existence, — il les retranche, il les sépare de lui brutalement. Dès lors, il ne lui reste plus rien pour soi, appauvri d'un coup, vidé de sa substance par cette grande banqueroute. Seul, et seul même de soi. Aussi seul que sera bientôt Judas, après le crime, seul à mourir. Une sorte de mensonge portant sur l'essentiel, si bien qu'en rejetant ce par rapport à quoi on est infidèle, on se prive de toute raison de vivre. On aperçoit ici le sens profond de ce mensonge, déni de soi à soi, refus et suppression de soi-même. [301] La situation trouble du parjure, du renégat date donc du moment où il a été infidèle à lui-même, — différente en ceci de la conversion où le changement d'attitude n'est opéré que pour obéir à la voix profonde. Le renégat se prononce contre son exigence propre, il se voue au mensonge perpétuel, comme Pierre s'il avait persévéré dans son reniement. D'où le désespoir de Pierre, une fois compris le sens de ce qu'il avait fait. Son action valait un suicide, le suicide de Judas, s'il n'était revenu à l'obéissance à la voix profonde <sup>230</sup>.

<sup>230</sup> La résistance à l'occupant allemand pendant la dernière guerre a fourni des exemples analogues de trahison de la part d'hommes d'abord tout dévoués à la cause patriotique et capables pour elle de renoncement et même d'héroïsme. Mais un premier acte de reniement, une défaillance due à la crainte, entraînait parfois une sorte de faillite morale complète, génératrice des pires compromissions. Le traître succède au héros, le premier geste d'infidélité détruisant à jamais l'équilibre des valeurs personnelles (cf. G.

La fidélité sera donc une des perspectives maîtresses pour une éthique de la création. Si le devoir de l'existence spirituelle consiste à se créer soi-même, la première tâche de l'homme sera la recherche, la définition de ses propres valeurs. À travers les détours de sa propre activité, il s'efforcera de se prendre lui-même au mot pour décider ensuite du sens dans lequel il engagera sa destinée. L'approfondissement de la fidélité à soi-même constitue le moyen d'arriver à l'expression du moi profond, du caractère intelligible.

Mais la difficulté se retrouve ici, sur le terrain de l'expérience morale, de l'ignorance où nous sommes quant à la réalité métaphysique du caractère intelligible. Y a-t-il vraiment une structure objective donnée de la vie personnelle, et, telle qu'une fois atteinte, elle ne soit plus susceptible de varier ? Autrement dit, la prétention à la fidélité risque de figer le moi par la supposition abusive d'une unité, d'une indivisibilité profonde de chaque existence. M. Gabriel Marcel pose très nettement le problème : « Au moment où je m'engage, ou bien je pose arbitrairement une invariabilité de mon sentir qu'il n'est pas réellement en mon pouvoir d'instituer, ou bien j'accepte par avance d'avoir à accomplir à un moment donné un acte qui ne reflétera nullement mes dispositions intérieures lorsque je l'accomplirai. Dans le premier cas je me mens à moi-même, dans le second, c'est à autrui que par avance je consens à mentir. <sup>231</sup> » Le risque existe donc d'un [302] glissement de la fidélité à une parole donnée parce qu'on croyait qu'elle constituait le dernier mot de nous à nous-même, — à une sorte de superstition qui maintiendrait par point d'honneur, par une sorte d'entêtement, une décision sans justification actuelle.

La fidélité prend alors l'apparence d'une sorte d'entêtement incompréhensif dans une attitude de plus en plus inactuelle qui conduit à une fossilisation, à une momification. Ainsi de Chateaubriand dans ses vieux jours, et de bien d'autres légitimistes blanchis sous le harnais, demeurant obstinément fidèles au vieux roi Charles X et à la branche aînée, et s'installant dans une opposition stérile qui méconnaît le sens même de l'histoire. Le comte de Chambord, fidèle à la même tradition, devait, en 1873, faire échouer la restauration monarchique par son refus

Daumézou, *Psychopathologie de la Trahison*, XLV<sup>e</sup> Congrès des aliénistes et neurologistes de langue française, Masson, éd., 1947).

<sup>231</sup> *Être et Avoir*, p. 70.

obstiné d'abandonner le drapeau blanc. La fidélité devient ici suspecte de sclérose. Elle perd le contact avec la vie et s'enferme dans des horizons artificiels.

Peut-être même pourrait-on, en un sens plus général, déceler dans toute promesse le germe d'une superstition, c'est-à-dire d'un dépassement abusif des conditions réelles, et cela sans attendre les démentis du temps, dès le moment de l'engagement. Toute promesse suppose une situation instable, dans laquelle l'équilibre ne peut être rétabli que par une initiative individuelle. Toute promesse inclut un pari. Je n'aurais pas besoin de m'engager si j'étais absolument sûr de moi : cela irait de soi. Il ne me viendrait pas à l'idée de jurer qu'il y a un mur en face de moi, c'est trop évident. Je n'ai pas besoin de faire effort sur moi-même, contre moi-même, pour l'affirmer. Je ne ferai pas le serment d'avoir faim ce soir, ou demain. Je ne m'engage donc que pour combler par cette tension de la promesse un déficit possible, un décalage de moi à moi, une possibilité d'infidélité. En quoi l'on peut dire que toute promesse suppose un reniement possible, et déjà commençant. Même, ce reniement possible fait la valeur intrinsèque, la saveur humaine de l'engagement. Qui promet sans risquer, sûr d'une certitude comme immobile et matérielle, celui-là ne met rien en jeu. Chaleur et intensité sont les conditions de l'affirmation de l'homme.

Tel est le cas du serment d'amour, qui suppose justement le besoin de dépasser l'instabilité, l'irrésolution du moment d'à présent et des moments à venir. Celui-là qui réclame la promesse d'aimer toujours, et celui qui donne la promesse, ne demanderaient [303] ni ne donneraient rien, s'ils ne sentaient pas la menace du reniement qu'ils désirent effacer par l'expression effective d'une volonté supposée capable de surmonter l'obstacle. La promesse recouvre une crise, mais elle ne la supprime pas. Nietzsche a très justement souligné le caractère abusif de l'engagement d'amour :

On peut promettre des actions, mais non des sentiments, car ceux-ci sont involontaires. Qui promet à quelqu'un de l'aimer toujours, ou de le haïr toujours, ou de lui être toujours fidèle, promet quelque chose qui n'est pas en son pouvoir ; ce qu'il peut bien promettre, c'est des actions qui, à la vérité, sont ordinairement les conséquences de l'amour, de la haine, de la fidélité, mais qui peuvent aussi provenir d'autres motifs, car à une seule action mènent des chemins et des motifs divers. La promesse d'aimer quelqu'un toujours signifie donc : tant que je t'aimerai, je te montrerai les

actions de l'amour ; si je ne t'aime plus, tu continueras néanmoins à recevoir de moi les mêmes actions, quoique pour d'autres motifs : en sorte que dans la tête des autres hommes persiste l'apparence que l'amour serait immuable et toujours le même. On promet ainsi la persistance de l'apparence de l'amour, lorsque, sans s'aveugler soi-même, on promet à quelqu'un un amour éternel. <sup>232</sup>

Ainsi se trouve mise en doute la possibilité même d'une fidélité au sens propre du terme, telle que nous l'entendions. Il apparaît en tout cas qu'une philosophie de la fidélité doit être une philosophie de l'unité personnelle, — centralisation de toute l'activité, — une sorte de monisme. En même temps se trouve présupposée l'absence de toute possibilité de progrès, ou, plus exactement, il n'y aura en fait de progrès qu'un progrès subjectif, d'approximation de soi à soi, le dernier mot étant donné par avance et non susceptible de changer. On aboutit à un raidissement objectif, chaque individu étant l'expression, pourrait-on dire, d'une certaine définition intelligible. Nous rencontrons ici le problème de la conversion, celui-là même qui soulevait à Kant tant de difficultés dans son livre *La Religion dans les Limites de la Raison*. S'il se produit un changement de sens dans l'histoire d'un homme, il faut que cet homme se soit trompé au moins une fois. Et l'on s'efforcera de discriminer entre les deux affirmations laquelle est la véridique.

La question s'est trouvée déjà une fois soulevée dans le cas de Renan, dont le testament spirituel contient une mise en garde, une contre-assurance contre un reniement possible de son agnosticisme. La même attitude se trouve chez le héros d'un roman de M. Roger Martin du Gard, *Jean Barois*. Après avoir lutté toute sa [304] vie contre le christianisme, Jean Barois, vieilli, se convertit sous l'influence de ses proches. Sa fille, après sa mort, découvre un document par lequel il avait pris ses précautions contre une pareille éventualité.

Ce que j'écris aujourd'hui, ayant dépassé la quarantaine, en pleine force et en plein équilibre intellectuel, doit de toute évidence prévaloir contre ce que je pourrai penser ou écrire à la fin de mon existence, lorsque je serai physiquement et moralement diminué par l'âge ou par la maladie. Je ne connais rien de plus poignant que l'attitude d'un vieillard dont la vie tout entière a été employée au service d'une idée, et qui, dans l'affaiblissement final, blasphème ce qui a été sa raison de vivre, et renie lamentablement son

<sup>232</sup> *Humain, trop humain*, t. I, § 58, p. 92-93.

passé. [...] À l'idée d'une semblable trahison, je proteste d'avance, avec l'énergie farouche de l'homme vivant que j'aurai été, contre les dénégations sans fondement, peut-être contre la prière agonisante du déchet humain que je puis devenir <sup>233</sup>.

On voit à l'œuvre, très distinctement dans cette page, le postulat d'unité caché dans l'idée de fidélité à soi-même. Le problème se pose alors de savoir si l'action du temps sur la promesse est seulement une érosion qui use peu à peu jusqu'à le défigurer au besoin le seul paysage possible de la vie personnelle, ou bien si le déroulement du temps ne permet pas, au contraire, à des vérités successives, mais également valables, de se faire jour.

### *Sincérité et fidélité.*

[Retour à la table des matières](#)

Le propre de la conception moniste de la fidélité est de rassembler sous la perspective d'une structure fixe toute la variété de la nature humaine. Or l'homme apparaît toujours tourmenté, divisé, en sorte qu'une seule affirmation positive et comme objective ne suffit pas à l'exprimer. Montaigne considère tout cela de haut, sans autre parti que celui d'une intelligente clairvoyance, et s'étonne de la mouvante contradiction de son être, s'il écoute toutes les voix qui sont en lui. Il découvre alors une richesse, une variété de l'expérience humaine selon les divers essais de soi qu'elle entreprend, dont on peut penser que la discipline de la fidélité à un principe une fois posé dépouille l'individu moral marquant un retour, par delà l'autonomie que nous pensions atteinte, à une nouvelle forme d'hétéronomie.

[305]

La première difficulté, celle de l'engagement qui semblait nous détourner de nous-même, se trouvait résolue par la constatation que, dans l'élément extérieur, c'était nous-même que nous retrouvions. Mais une nouvelle difficulté intervient si le moi auquel nous nous trouvons ainsi ramené ne comporte pas une structure fixe au long du temps. Au lieu d'un principe stable, il semble que nous risquions de retomber sur

<sup>233</sup> R. Martin du Gard, *Jean Barois*, N.R.F., 84e édition, p. 504-505.



une réalité elle-même- temporelle. La vouloir toute exprimer dans un dernier mot fixé une fois pour toutes, c'est nous exclure de l'essence même d'une vie liquide et non pas solide.

Nouveau dilemme donc. Selon une formule de Richard Wagner, « la liberté, c'est la véridité envers soi. Qui est véridique et sincère envers soi, absolument en accord avec sa nature, celui-là est libre » <sup>234</sup>. Mais le point délicat est de savoir si cette liberté n'exige pas le démenti de toute forme stable de la vie personnelle. Descartes, qui s'efforçait de trouver le chemin d'une pensée libérée, signalait déjà la nécessité de rejeter comme une erreur toute promesse par laquelle on engage l'avenir comme étant une sorte d'escompte abusif, un jeu avec le temps, contre le temps <sup>235</sup>. Comme le note M. Gabriel Marcel dans l'essai que nous avons déjà cité : « Jurer fidélité, quel que soit l'objet auquel ce vœu s'adresse, n'est-ce pas au fond s'engager à ignorer le plus profond de soi, à apprendre l'art de se rendre constamment dupe des apparences dont on se sera pour soi-même revêtu ? Bref peut-il exister un engagement qui ne soit pas une trahison ? <sup>236</sup> »

L'obstacle demeure ici la réalité du temps. L'éthique de la fidélité s'efforce de tourner cet obstacle. On refuse ainsi au temps [306] toute possibilité d'être créateur, d'apporter sur l'homme une connaissance nouvelle. Rejet anticipé de toute surprise. Contre quoi s'élève la

<sup>234</sup> Lettre à Roedel, 1847, cité dans Guy de Pourtalès, *Wagner*, N.R.F., 1932, p. 151. Wagner réaffirme la même idée dans une lettre, à Hans de Bülow, de 1852 : « Je ne connais qu'un seul vice : le manque de sincérité et la lâcheté ; une seule vertu : la franchise et le courage. » (*Lettres à Hans de Bülow*, traduction Georges Knapff, Crès, édit., 1928, p. 16.) De son côté, Kierkegaard, en 1847, écrit dans la *Pureté du Cœur*, p. 143 : « Je ne sais s'il est vrai qu'à la naissance de tout homme naissent aussi deux anges, son bon et son mauvais génie ; mais je crois qu'alors une éternelle vocation s'établit pour lui, et pour lui particulièrement. La fidélité envers soi-même est la plus grande vertu qu'on puisse pratiquer à cet égard et, suivant le mot du plus profond des poètes, « le mépris de soi-même est pis que l'égoïsme » (Shakespeare, *Henri V*, acte II, scène IV). Mais c'est alors une faute, un crime que d'être infidèle envers soi-même, ou que de renier le meilleur de son être. » On connaît enfin la belle parole de Péguy à propos de son ami Bernard Lazare : « il avait cette fidélité à soi-même, qui est tout de même l'essentiel. » (*Notre Jeunesse*.)

<sup>235</sup> *Discours de la Méthode*, III<sup>e</sup> partie.

<sup>236</sup> *Être et Avoir*, p. 72.



réclamation de ceux qui sont au contraire sensibles à la plénitude concrète du monde comme il va. Ainsi de Wilde, instituant une nouvelle fidélité à soi-même, mais de sens opposé : « *We are never more true to ourselves than when we are inconsistent.* » (Nous ne sommes jamais plus fidèles à nous-même que dans l'inconsistance <sup>237</sup>.) Ici apparaît le principe d'une nouvelle sagesse, ancienne et actuelle, particulièrement développée de nos jours.

La méthode propre de cette sagesse consiste à accepter les possibilités créatrices du temps. Au lieu de considérer que le temps puisse être centralisé sous la domination de quelques perspectives élues, on admettra une sorte de décentralisation. L'homme d'aujourd'hui ne vaut pas mieux que celui d'hier ou que celui de demain. On ne peut prétendre lui imposer une volonté supposée souveraine, et il faut passer de la monarchie absolue à un partage de l'homme. Le temps accepté, et le soi-même auquel il faut être fidèle s'absorbe, se dissout en lui. On pourrait mieux comprendre cette nouvelle attitude en distinguant une éthique de la sincérité envers soi-même, d'une éthique de la fidélité. On sait combien la préoccupation de la sincérité a pris de nos jours de l'importance <sup>238</sup>. Sincérité, c'est recherche de l'expression exacte dans le temps, sans cesse ne pas aller plus loin que ce qui est en jeu, ne rien risquer par delà, se soumettre à toutes les fluctuations de la spontanéité, aux vicissitudes affectives. Elle aboutit à une complaisance à soi-même. Don Juan pourrait en fournir le héros. Dans ses infidélités successives, il respecte en lui une sorte de vouloir vivre qui le fait aller d'une femme à l'autre, à la recherche d'une satisfaction nouvelle qui abolit la précédente.

L'exemple de Don Juan révèle l'opposition entre une sincérité à fleur de peau, à la merci de la durée dont elle se fait un devoir de respecter les vicissitudes, et la fidélité, résolution virile, parti pris d'aborder le temps pour lui imposer la marque de l'homme. Il est clair que seule cette seconde attitude peut prétendre à une qualification morale, et correspond à notre définition de la vertu comme décision constituante, comme volonté d'édification de la personne. La fidélité envers soi-même, fondement de l'éthique, suppose que l'homme ne demeure pas en proie au temps, livré [307] passivement à ses

<sup>237</sup> Oscar Wilde, *Intentions*, Albatross, p. 331.

<sup>238</sup> Cf. l'essai de Jacques Rivière, *De la sincérité envers soi-même*, N. R. F.

inspirations contradictoires, mais poursuit son propre affranchissement par rapport aux exigences matérielles. Elle s'efforce d'affirmer ainsi ses valeurs sous leur forme dernière, celle en fonction de laquelle l'expérience dans son ensemble pourra être rassemblée et sublimée.

### *L'éthique de la fidélité.*

[Retour à la table des matières](#)

Il faut donc admettre une sorte de coup d'État dans la vie personnelle. Le jeu de la volonté apparaît décisif, seul capable d'arrêter le progrès à l'infini de l'analyse. La notion de fidélité garde un caractère décisoire, une initiative fermant la déduction sans fin des modes finis de l'existence. Aussi bien en va-t-il de même pour toute création : l'essence de la création est justement de rassembler l'homme qui n'est jamais suffisamment défini par lui-même. L'homme, tel que donné à soi-même, s'achève sans cesse par la décision même en quoi consiste chacune de ses actions qui ferme et définit un moment de son être. L'éthique de la fidélité ne fait que systématiser une démarche constante dans la vie personnelle ; elle applique à la totalité de l'expérience une mesure que nous appliquons spontanément à chacun de nos actes particuliers.

La décision arbitraire qui fonde la fidélité en donnant une constitution à la vie personnelle dépasse dans une certaine mesure ce que l'analyse permettrait valablement d'affirmer. En même temps elle interdit une analyse nouvelle qui remettrait en jeu le résultat acquis. Mais la tentation demeure toujours de la rouvrir. La remise en question de la décision première apparaît comme une remise en question de la fidélité elle-même. L'homme de la fidélité demeure toujours à la limite, pour autant que le désir de reprendre l'archéologie de la volonté, de rouvrir le doute, ne peut à aucun prix être définitivement exclu. Même, le sentiment de la sécurité une fois atteinte, l'oubli des complexités menaçantes serait en fait contraire à la vie morale elle-même.

Il correspondrait à une installation dans la vérité, à une possession de la vérité qui outrepassé les conditions de l'activité humaine. La véritable fidélité a traversé la crise de la sincérité et ne saurait l'oublier

tout à fait. Elle se sait sur la corde raide et tient à sauvegarder en elle le sens de l'instabilité de sa situation.

[308]

La fidélité morale ne doit pas être stylisée, définitivement résolue par le choix initial entre plusieurs possibles. L'engagement, en son principe, apparaît simple comme la perspective d'une ligne droite, peut-être difficile à choisir, mais directe une fois qu'on l'a trouvée. L'alternative : « Ou bien... ou bien », selon la formule de Kierkegaard, serait le régime de l'expérience morale. L'homme de décision, tout d'une pièce, croit qu'on peut choisir une bonne fois, fondant la croyance à un univers de l'action où tout serait net, tranché, comme dans l'univers de la pensée où les décisions, même difficiles, sont claires et irrévocables.

En fait, la ligne droite est rare dans l'ordre humain où règne bien plutôt la ligne brisée. L'alternative se dédouble aussitôt, la dichotomie ne cesse de recommencer. Ambiguïté de toute situation ; aucune interprétation ne l'épuisera jamais tout à fait. Les mobiles eux-mêmes sont à plusieurs étages, et nos intentions à partir d'un certain moment nous demeurent à nous-même mystérieuses. Surtout, l'engagement concret est toujours multiple ; il se situe le plus souvent sur un terrain que nous n'avons pas choisi ou dont nous ne sommes pas maître. Les implications matérielles pèsent toujours beaucoup sur la décision. Il suffit de songer à toutes les difficultés auxquelles doit faire face un homme marié, un père de famille, ou un homme d'affaires, un homme d'État — ou simplement un homme sans ressources qui veut gagner sa vie. Le caractère de la réalité apparaît donc comme une constante impureté, au sens d'une implication mutuelle de motifs obliques autant que droits, intéressés autant que désintéressés. La fidélité consistera alors à corriger sans cesse les écarts, à ramener dans la ligne choisie la direction d'une action qui tend continuellement à s'en écarter.

Toute fidélité engagée suppose, pour maintenir le cheminement de l'activité, une série d'écarts. La pureté elle-même ne prend son sens que de l'impureté à quoi elle s'oppose, non sans parfois peut-être y succomber. Le vrai sens de la fidélité ne consistera donc pas dans un refus du monde parce qu'il nous menace sans cesse de souillure, dans un acosmisme, mais au contraire dans l'acceptation résolue de l'obstacle qui est toujours un point d'appui autant qu'un empêchement.

L'alternative n'est jamais une et tranchée à jamais que selon l'esprit. Pour la vivre purement, il faudra se refuser à toute compromission parmi les hommes, à la famille comme à la patrie, au parti comme à l'église. [309] Ainsi se dessine une hérésie supérieure, l'hérésie du solitaire qui refuse la communauté parce qu'elle est toujours complicité, et demeure isolé afin de sauvegarder une sorte de pureté abstraite. Ainsi de Kierkegaard, se retournant en fin de compte contre son église, contre le Danemark tout entier ; de Pascal, réfugié dans sa chambre pour mourir, et teinté d'hérésie ; de Nietzsche, de Vigny, de tant d'autres héros de l'esprit pur. Sans doute ils furent les uns et les autres des martyrs d'une vérité sans compromission. Mais, pour avoir choisi cette Vérité pure, ils abandonnèrent l'univers humain et ses tâches. Leur attitude est justement à l'opposé d'une doctrine de l'activité.

Une éthique de la création mène donc à considérer l'existence de l'homme comme la réalisation d'une destinée. Le sens, l'accomplissement de cette destinée se trouvent dans une perspective de fidélité à soi-même en dépit des vicissitudes des engagements temporels. L'activité morale suppose une acceptation résolue du monde, un essai de créer autour de la personne un univers qui lui ressemble, l'action apparaissant alors comme un moyen de se connaître soi-même tout en s'éprouvant. Mais ce moyen d'expression n'est pas parfaitement pur. Il suppose la constante possibilité d'une trahison. Jamais l'adéquation de soi à soi ne sera parfaite absolument, et, dans la mesure où elle aura été obtenue, elle tendra à se défaire aussitôt, car le sens de l'existence temporelle est celui d'une constante déviation.

Ainsi la solution de la fidélité à soi-même conserve toujours un caractère bâtard. Le dernier mot de l'homme, si l'on admet qu'il existe, demeure enseveli dans le mystère. Aussi subsiste-t-il toujours la possibilité dernière d'une nouvelle découverte qui nous approcherait davantage de ce terme dernier jamais atteint. C'est le sens de toutes les conversions. Il y a d'ailleurs dans le jeu de cette volonté que nous avons décrite, décidant entre les possibles, engageant la personne parmi les circonstances, la manifestation d'un dépassement. Cette volonté jamais sûre d'elle-même, à quoi tout revient, cette volonté oriente l'homme et pourtant va bien au-delà. L'aspiration individuelle et les résistances qu'elle rencontre se jouent autour d'une structure transcendante, celle-là même que désigne le mot de vocation. L'homme ne peut se compter,

de lui à lui-même, qu'en se référant à plus que lui-même. Il y a dans toute décision essentielle, dans toute reconnaissance d'un devoir, une sorte d'obéissance dont prend conscience l'homme le plus dépourvu de préjugés métaphysiques. [310] Cette référence à une désignation plus haute permet de résister au démon tentateur de l'analyse, au rongement des intentions. La menace du progrès à l'infini se trouve résolue par l'acceptation profonde de cette démesure salvatrice. Que la vocation corresponde à un idéal défini comme on voudra, l'essentiel est que, positivement, elle existe, comme une surordination de l'expérience ; l'homme est ainsi délivré de lui-même.

Le rythme de la vie personnelle telle qu'elle apparaît dans une doctrine de l'activité sera dès lors l'alternance de phases d'obéissance et de désobéissance, de fidélité et d'infidélité. Une sorte de gravitation autour de l'exigence transcendante, dont la force d'attraction se fait plus ou moins sentir. La fidélité ne s'assure que par delà le temps ; dans le temps, il lui arrive de se perdre elle-même de vue. Il lui faut alors recommencer. Ainsi en va-t-il de toute décision essentielle que l'homme veut prendre vis-à-vis de soi-même. Elle se dégrade aussitôt, elle doit lutter contre sa propre usure pour sauvegarder son actualité. Les problèmes passent en même temps que se décomposent les situations qui les ont posés. Mais les structures maîtresses d'une vie personnelle ne peuvent pareillement s'estomper sans mettre en péril l'existence morale. Celle-ci pour maintenir son affirmation fondamentale doit sans cesse se réaffirmer. La répétition est une des catégories maîtresses d'une « éthique de la fidélité. « L'amour est une répétition sans fin », dit Novalis (*die Liebe ist eine endlose Wiederholung*)<sup>239</sup>. On en pourrait dire autant de tous les engagements majeurs de l'homme : foi, patriotisme, loyalisme, de tous les services à quoi la personne peut se consacrer. Ils ne valent que par la présence maintenue de celui qui agit, à son action, par sa réelle et efficace consécration.

La notion de répétition comme reprise, sans cesse, de la décision initiale maintient le contact avec le fondement inconditionnel de l'action morale. À chaque réaffirmation, l'existence morale culmine de nouveau dans sa plénitude retrouvée. Ainsi se trouve surmonté le

<sup>239</sup> Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, trad. Marcel Camus, Aubier, 1942, p. 286.

danger d'érosion, la perpétuelle tentation de l'existence dans le temps. Le présent se suffit à lui-même. Par là, réapparaît, mais avec un sens nouveau, la notion d'instant que nous avons critiquée à propos de l'attitude de M. André Gide. Cette fois il ne s'agit plus de désolidariser chaque moment [311] de tous les autres moments, de dissoudre chaque vie en moments anarchiques, mais au contraire de retrouver en chaque moment la même vie dans sa plénitude. L'instant, comme l'a montré Kierkegaard, est l'instrument de la répétition, sa forme propre d'affirmation. Au lieu d'une discontinuité, il exprime maintenant la continuité essentielle, la seule continuité complète dont nous soyons susceptible, rétablissant la rencontre de notre être dans le temps avec notre être par delà le temps, ou encore du moi superficiel avec le moi profond... C'est ainsi, sous cette forme fragile et toujours menacée, que notre dernier mot nous est accessible. « L'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent, et c'est ce contact qui pose le concept du temporel, où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps. <sup>240</sup> » Cette formule quelque peu abstraite résume tout le mystère de l'existence temporelle dans le sens d'une métaphysique de la fidélité. L'instant, que nous avons d'abord rencontré dans le stade esthétique, celui de tous les hédonistes, à commencer par Aristippe et les Cyrénaïques, caractérise maintenant, dans une acception nouvelle, le stade religieux de Kierkegaard et, pour nous plus simplement, l'existence spirituelle en général.

L'instant ainsi défini consacre une sorte de reprise du temps par la personne. Par le moyen de la répétition et malgré la dispersion inévitable de ses conduites, l'homme peut s'inscrire dans l'instant d'une manière totalitaire. Il rend compte de soi, il peut se reconnaître à propos de cet élargissement indéfini auquel toute décision historique, tout engagement, et même le plus humble, peuvent donner accès. La matière de l'action, dans son apparente insignifiance, offre toujours la possibilité de revêtir une valeur symbolique. Le sens extérieur de l'acte importe moins que la manière d'aborder le réel, le style de vie qui se manifeste à propos de lui.

La fidélité lutte contre le temps et l'absence. Elle triomphe du temps, et de cette tentation qu'il apporte constamment avec lui de renvoyer à

<sup>240</sup> Kierkegaard, *Le Concept d'Angoisse*, trad. Ferlov et Gateau, N.R.F., 1935, p. 130.

plus tard, à plus loin. Elle refuse tous les alibis faciles. Le temps se présente à nous, en effet, comme le domaine de l'expression, mais il est en même temps l'obstacle à l'expression totale, la condition restrictive de tout effort. Comme l'avait si bien compris Kant, la clause du temps est à l'origine de notre insuffisance dans l'ordre du connaître. Mais elle consacre aussi bien notre incapacité dans l'ordre de l'action. Le temps apporte la [312] distance, l'oubli. Il semble imposer l'infidélité. L'inactuel ne nous touche plus. « Loin des yeux, loin du cœur. » Il n'est pire distance que celle, impossible à franchir en sens inverse, des jours et des années.

Le paradoxe de la fidélité réside dans cette réalisation de l'impossible. Pénélope à son métier, avançant le jour cette tapisserie qu'elle défait la nuit, paraît vouée à une occupation monotone et stérile. Pourtant cette répétition revêt un sens de plénitude parce qu'elle est un acte de foi, la répétition même de l'amour selon le mot de Novalis. L'attitude confiante et résolue de l'être qui a pris son parti de l'événement, mais qui a choisi de s'affirmer soi-même en dépit des démentis apparents de l'événement. L'éternité personnelle de la valeur doit avoir raison des sollicitations du temps. L'âme fidèle sait qu'elle peut attendre. Elle aura le dernier mot, car elle l'a déjà.

### *Le sens de la pureté.*

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi la fidélité apporte à l'activité humaine sa signification plénière. Non point parole une fois donnée, entêtement dans une attitude prise, et dont la personne demeurerait ensuite prisonnière, mais au contraire affirmation de l'existence dans ce qu'elle a d'essentiel. L'action n'est pas abandonnée au monde. C'est seulement dans la mesure où elle est un témoignage de fidélité que l'action humaine peut échapper à cette diminution que semble comporter le passage de la pensée à l'acte, à cette dégradation apparente que semble subir, en valeur absolue, le possible qui devient réel.

Le danger existe toujours, en effet, que l'action ne soit pour l'homme un moyen de s'égarer, de se fuir soi-même. Mais l'incomplétude de l'action, limitée, égarée dans le monde, trouve sa contre-partie dans l'incomplétude de la pensée, refermée sur elle-

même, refuge et alibi, à laquelle il manquera toujours quelque chose, et l'essentiel, aussi longtemps qu'elle n'aura pas subi l'épreuve et la preuve de la mise en œuvre dans l'univers. Ce ne peut être en se réservant, en se refusant, que l'homme s'accomplira. Seule la présence efficace au monde revêt une signification morale. La fidélité vient ici élargir l'action, la délivrer de ses entraves. La conduite ne se présente plus comme une échappatoire, comme le moyen auquel on recourt pour s'oublier, pour se mentir [313] à soi-même. Elle est, au contraire, le signe d'une présence actuelle.. Dans l'instant de l'actualisation morale de soi s'énonce toute la réalité de la vie personnelle.

La fidélité réalise en quelque sorte une mise en perspective de l'action qui, au lieu d'apparaître isolée, se détache sur l'ensemble de la vie personnelle et porte témoignage pour elle. Cette référence directe, cette transparence du geste répondant à toute l'ordonnance intime de la vie, est ressentie par nous comme une vertu majeure, — la vertu de pureté. Pureté et fidélité se présentent en effet comme des vertus apparentées. La différence consistant sans doute- en ce que la fidélité désigne d'ordinaire les rapports avec autrui, ou avec le monde, tandis que la pureté serait davantage une qualité intrinsèque. Elle correspond à une forme de la fidélité à soi-même, d'ordinaire caractérisée par plus d'immédiateté. La fidélité suppose une parole donnée, et donc un effort pour la tenir, pour compenser cette possibilité au moins menaçante de la dissidence de soi à soi. Au contraire, la pureté s'affirme comme une grâce, sans aucune contraction, sans cette tension pour se conformer à un engagement une fois donné, qui n'est peut-être qu'une forme d'aliénation personnelle.

La pureté apparaît d'abord comme simplicité. Le décalage de la pensée et de l'action, le divorce de l'intention sont ici surmontés. La pureté ne comporte pas d'arrière-pensée. Elle est présence, franchise entière. Elle répond à une sorte de caractère formel ; on parle de la pureté d'un trait. Cette rectitude de ligne comme un élément essentiel, qui apparente la pureté à la droiture, autre qualité morale dont la dénomination procède d'une image physique. Un être ou un acte impur apparaît toujours détourné, contourné. Un regard pur est un regard droit. Il ne cache pas des profondeurs secrètes. Il ne réserve rien. La vie personnelle s'y exprime entière.

Ici apparaît un nouveau caractère de la pureté. Est pur ce qui est sans mélange, au sens où la chimie parle de corps purs, où nous apprécions



une couleur pure, un ciel pur. La pureté généralement reconnue à l'enfant s'allie à sa candeur, à sa spontanéité. Rien de frelaté. Une affirmation directe de l'être. L'homme qui s'éprouve complexe et partagé, tourmenté de scrupules et prisonnier d'arrière-pensées, ressent douloureusement son incapacité de prétendre à la pureté. Celle-ci paraîtra parfois l'apanage d'une certaine innocence et peut-être d'une naïveté que l'expérience acquise vient détruire à mesure que l'homme avance en âge. Le [314] prince Mychkine, le héros de *L'Idiot* de Dostoïewski, tranche sur son entourage par son extraordinaire pureté. Mais la simplicité de son cœur le rend souvent ridicule. Être simple, c'est une qualité jusqu'à un certain point. Être « un peu simple », c'est une infirmité. De même, le sens humain de la pureté suppose une sorte d'ambivalence. Il peut comporter une sorte de reproche, dénoncer une incapacité ou masquer une moquerie.

C'est que le sens de la pureté n'est pas seulement formel. Il met en cause profondément l'homme tout entier. Si l'homme pur est celui qui est sans mélange, la structure même de l'homme paraît s'opposer à une pareille exigence. L'homme se connaît corps et esprit, partagé entre des volontés, des vocations diverses qui semblent bien lui interdire toute affirmation plénière et sans fraude. De là, la signification biologique de la pureté, cette référence au corps qu'elle implique presque toujours. Ce qui est impur nous fait reculer par une impression de souillure et d'immondice. Une zone très primitive de notre être paraît se trouver en jeu ici, où se prolonge l'influence d'anciens tabous, désormais cantonnés dans les zones obscures de l'inconscient.

En fait, par une association constante et qui doit avoir un sens, l'idée de pureté évoque chez l'homme l'idée des fonctions sexuelles. Est impur tout ce qui touche au corps, aux désirs charnels, et simplement à la reproduction. La plupart des religions primitives considèrent comme impure la femme qui vient d'accoucher. Le catholicisme même a conservé le souvenir de cette attitude dans le rite des relevailles, vestiges de l'antique purification imposée à celle qui a mis un enfant au monde. D'une manière générale, le christianisme a maintenu sur ce qui touche aux rapports sexuels un sceau d'impureté, une valeur d'infamie, dont la morale et même la civilisation dans son ensemble se trouvent aujourd'hui encore profondément marquées. Seul le mariage légitime l'union charnelle, et encore, dans le seul dessein de la reproduction. Dans la doctrine catholique, l'union de l'homme et de la femme, si elle

n'a pas pour fin la procréation, demeure répréhensible et honteuse. En fait, le péché de la chair paraît à beaucoup de chrétiens le péché par excellence. Il est souvent compris comme le péché originel commis par Adam et Ève, et qui leur valut d'être expulsés du Paradis.

Cette conception, adoptée par la morale bourgeoise, tend à identifier la pureté avec la continence, avec la chasteté absolue. La pureté, chez la femme en particulier, ce sera la virginité. De même l'enfant sera représenté comme pur parce qu'il est censé n'être pas [315] soumis aux tentations de la chair. De là, en particulier, la violente opposition soulevée par les doctrines de Freud qui, mettant en lumière l'importance de l'instinct sexuel, sa participation secrète à l'ensemble du comportement humain depuis la petite enfance, anéantissait le schéma classique d'une pureté désormais irréalisable. La « vie de l'âme » dans sa blancheur irréelle paraissait souillée par l'invasion des influences physiologiques.

La pureté se trouve donc comprise comme le refus de l'action, de l'engagement, de la compromission. Le prix attaché à la virginité du corps paraît bien ici le symbole d'une sagesse passive, négative et refusante, sagesse toute formelle, intégrité à vide. Pureté de l'antisepsie ou de l'asepsie. Pureté comme stérilité. À ce compte, l'homme pur ce serait l'eunuque, l'impuissant de corps et d'esprit, qui ne veut ou ne peut obstinément rien connaître des contaminations de l'action et de la pensée, et se réfugie dans la solitude glacée d'une tour d'ivoire. Les prêtres de certains cultes primitifs et antiques allaient jusqu'à s'imposer la castration volontaire pour préserver une intégrité dont ils n'apercevaient pas qu'elle perdait tout son sens, ou plutôt qu'elle se niait elle-même, dès lors qu'elle résultait d'une mutilation.

Ce cas limite et chirurgical définit assez bien une hérésie de la pureté, comme infidélité à l'humain. Il est une ascèse inhumaine qui poursuit une pureté littérale et matérielle, une pureté objective seulement et qui méconnaît par système la réalité de la vie personnelle. Les religions anciennes définissaient une pureté liturgique et rituelle qui, par le moyen de certains rites minutieusement définis, permettaient au fidèle de dépouiller l'homme temporel et charnel et lui permettaient de s'approcher des autels net de toute souillure. L'homme pur est alors celui qui s'est purifié par la vertu mécanique de certaines prières, de quelques ablutions ou de sacrifices appropriés. Le sacré n'est plus qu'une affaire d'attitude, de comportement. Il ne met pas en jeu

l'intériorité de l'homme authentique et ne saurait prétendre à une valeur morale. Pureté toute magique, et non point vertu.

À l'opposé de cette vertu sans l'homme, une autre recherche de la pureté s'affirme, qui, elle, prétend englober la totalité de l'être. Il ne saurait être question, cette fois, de restriction mentale. La vie personnelle dans son intégralité doit échapper au partage, au double jeu. Elle ne veut accepter aucune souillure. C'est alors le désir, et très noble souvent, d'une pureté qui ne compose pas. Elle se révolte contre la limitation et la déformation des engagements [316] humains. Elle refuse les compromissions du monde, qui, toujours, trahissent nos intentions, ou les défigurent. Exigence d'absolu et de totalité, nostalgie d'un âge et d'un univers avant la faute. On la verrait s'affirmer à ce moment de l'adolescence où le jeune homme, la jeune fille se révoltent contre les médiocrités d'une existence dont le sens se découvre à eux. Ils aperçoivent le mensonge social, l'inexactitude et la médiocrité des hommes et forment le rêve chimérique de vivre sans accepter de se salir les mains. Raidissement alors dans une attitude de refus.

Il y a donc une hérésie de l'intériorité non moins fausse que l'hérésie de l'extériorité. *Fiat veritas, pereat mundus*. Que la vérité soit, dût le monde en périr. La vérité vaut mieux que le monde incapable de la vérité. L'intransigeance du désir de pureté dans sa résolution farouche accepte de nier ce monde opaque, relatif et mauvais. Acosmisme. « Nous ne sommes pas au monde, la vraie vie est absente », proclame Rimbaud. Et l'homme de la pureté intégrale s'exile lui-même d'un univers que la vérité n'habite pas. Au besoin, il cherchera refuge dans un monde selon son cœur, dont ce monde-ci n'est qu'un reflet pâle et dégénéré. Ainsi prend naissance un platonisme éternel, — mais étranger à Platon, car, chez Platon lui-même, le sage qui a contemplé les Idées dans la pureté de leur essence doit revenir parmi les hommes pour y témoigner de ce qu'il a vu. Celui qui recherche la pureté exclusive s'enferme au contraire dans son rêve, et se fait résolument infidèle à ce monde qui mettrait en question son intégrité en lui faisant porter sa part de l'imperfection commune.

Cette revendication d'une pureté exclusive, comme d'un paradis perdu, se rencontre souvent parmi les hommes, soit en gros et comme un refus systématique de la réalité humaine, soit au détail, dans telle ou telle attitude particulière. L'idée d'une pureté impossible et nécessaire inspire alors le désir d'une sincérité absolue exigée de soi-même ou

d'autrui. Raffinements de la pensée et du sentiment, recherche de la nuance la plus fine et juste qui, à certains moments de la civilisation, s'affirme en code de vie sous la forme de la *préciosité*. Il ne faut certes pas méconnaître le sens de ce style de vie, le besoin de qualité humaine qu'il exprime. Les grosses moqueries de Molière ont trop atteint, sous la caricature qu'elles visaient, la noblesse d'une recherche qui est, d'ailleurs, de tous les temps.

Pourtant cette volonté de raffinement dans la pureté rencontre ici encore la limitation de l'impossible. Et, signe caractéristique, [317] la préciosité comme le platonisme se heurtent à l'obstacle de l'existence organique. Ils n'arrivent pas à accepter l'engagement charnel de l'être humain qui leur paraît un scandale. La formule « amour platonique » a pris (en dépit de Platon) le sens d'un amour qui ne s'accomplit pas physiquement. Et l'on sait combien d'années, avant de l'accepter pour mari, Julie d'Angennes fit attendre son prétendant, M. de Montausier. Ce qui prouve bien que la pureté ainsi comprise méconnaît le sens de l'existence humaine en son unité concrète.

### ***L'impureté comme partage de l'homme.***

[Retour à la table des matières](#)

L'homme pur est celui dans le cœur duquel il n'y a point de fraude. Il ne triche pas avec lui-même ni avec autrui. Il s'affirme entier dans son acte et sans rien réserver. Seulement la vocation de pureté inhérente à la vie personnelle semble souffrir d'une contradiction interne. La nature de l'homme apparaît constituée d'éléments contradictoires. Les instincts entrent en conflit les uns avec les autres. La prise de conscience des exigences instinctives, l'émergence des valeurs et la sublimation progressive, à laquelle elles donnent lieu par l'intermédiaire de la conscience, supposent elles aussi une dialectique où l'homme se trouve souvent en contradiction avec soi-même, s'éprouve sans cesse partagé. En fait, le mouvement ascendant de la qualification morale se heurte constamment à un mouvement inverse de disqualification. La valeur, pour peu que la vie personnelle relâche l'énergie de son affirmation, tend à se dégrader pour laisser réapparaître l'exigence biologique de l'instinct dans sa nudité.

Ce partage de l'homme, dont chacun a pu faire la douloureuse expérience, représente l'obstacle majeur à la pureté. On connaît les paroles fameuses de Saint Paul qui définissent très exactement le drame de la pureté impossible, comme un conflit intrinsèque de la nature humaine : « Ce qui est bon, je le sais, n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair : j'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien. Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. <sup>241</sup> » Pareillement saint Augustin raconte qu'après son adhésion intellectuelle au christianisme il demeura quelque temps partagé entre les certitudes que sa pensée avait déjà acceptées et les résistances de son organisme, des fondements [318] mêmes de son être biologique, se refusant à admettre la nouvelle loi. « Ainsi deux volontés, l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une charnelle, l'autre spirituelle, étaient aux prises, et leur rivalité me déchirait l'âme. <sup>242</sup> » Et, s'efforçant de tirer au clair ce phénomène, saint Augustin conclut : « Cette volonté partagée qui veut à moitié, et à moitié ne veut pas, n'est donc nullement un prodige ; c'est une maladie de l'âme. La vérité la soulève sans réussir à la redresser complètement, parce que l'habitude pèse sur elle de tout son poids. Il y a donc deux volontés, dont aucune n'est complète, et ce qui manque à l'une, l'autre le possède. <sup>243</sup> »

Cette expérience de la dissidence intime de la vie personnelle représente l'obstacle majeur à la pureté. Poids de la « chair » ou des « habitudes », dit saint Augustin, servitudes matérielles qui limitent le déploiement de la volonté morale et la condamnent à une existence imparfaite, incertaine, obscurcie. La tradition chrétienne comprend le dualisme comme une lutte entre le corps et l'esprit, la concupiscence ayant son origine dans les exigences aveugles de l'organisme. De là, l'idée d'une pureté qui consisterait dans le triomphe de l'esprit sur la chair, dans la négation pure et simple de l'un des termes en présence. Ainsi s'expliquent ces hérésies de la pureté qui prennent parti contre le corps et réclament une sorte de stérilisation de l'homme. L'instinct sexuel, par sa force particulière qui en fait la source des passions les plus tyranniques, est souvent considéré comme résumant en soi tous les

<sup>241</sup> *Épître aux Romains*, VII, 18-19.

<sup>242</sup> Saint Augustin, *Confessions*, Collection Budé, trad. de Labriolle, VIII, v. 10.

<sup>243</sup> *Ibid.*, VIII-IX-21.

autres instincts, une sorte de sens commun moral et théologique devançant sur ce point les affirmations de Freud.

On ne saurait trop insister sur la fausseté d'une pareille conception. L'unité de la nature humaine s'y trouve fondamentalement niée. Le divorce du corps et de l'esprit répond à une anthropologie naïve, ou plutôt absurde, en sorte que la proclamation de l'éminente dignité et pureté de l'esprit ainsi dégagé de la « matière » ne présente plus aucun sens. Ce séparatisme est pourtant admis plus ou moins implicitement par bon nombre de gens. De cette erreur témoignerait par exemple l'attitude d'un Amiel, qui note dans son journal intime : « L'appareil génésique suit ses propres lois ; il nous est extérieur ; c'est un laboratoire de feux d'artifice installé à notre rez-de-chaussée ; mais ce locataire dangereux ne peut être expulsé et menace la maison. J'éprouve nettement la [319] scission de la sexualité et de l'être, mais je ne puis contester la solidarité humiliante établie entre cette brute et nous. <sup>244</sup> » Et le moraliste genevois ajoute : « Il est sûr qu'il y a là une dégradation bestiale, qu'Alexandre regrettait en disant : Je me reconnais mortel à deux choses : au sommeil et au besoin amoureux. <sup>245</sup> »

Ces textes sont tout à fait caractéristiques d'une fausse conception de la pureté, qui voit dans l'instinct une sorte de parasite, un hôte indésirable, méconnaissant ainsi sa fonction fondamentale, qui est d'enraciner la personne dans le monde. Le désir d'exorciser l'instinct correspond à un désir d'émancipation de la pensée claire, qui voudrait ne reconnaître comme valables que les attestations de l'esprit « pur ». Mais il n'y a pas de pensée que ne sous-tende un organisme. En dégagant la signification psychobiologique de la valeur, nous avons par avance fait apparaître que la pureté ne saurait consister dans le refus des exigences fondamentales de l'expérience humaine. C'est en vain qu'Amiel s'efforce de couper en deux son être spirituel. Sa vie tout entière nous apparaît, à travers les confidences de son journal, en proie à un tourment irrésolu. Ainsi du saint Antoine de la légende, le pieux ermite que sa volonté d'une pureté radicale et ascétique livrait en proie aux démons de la concupiscence, à tous les fantasmes d'une imagination dérégulée. La volonté de négation, de suppression, ne fait

<sup>244</sup> Amiel, *Journal inédit*, fragment publié dans la revue *Mesures*, janvier 1939, p. 150 (22 septembre 1879).

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 151.

ici que donner plus d'importance à ce qu'elle prétend nier par une décision contre nature.

La pureté ne peut donc être comprise dans son sens authentique qu'à partir d'une acceptation de la nature humaine dans sa complexité concrète. Elle ne saurait consister en une solution chirurgicale, qui reviendrait en fait à refouler dans l'inconscient ce qu'on prétend ignorer, quitte à susciter ainsi la revendication d'une mauvaise conscience qui viendra remettre tout en question. L'homme pur est celui qui se comprend tel qu'il est, acceptant au départ la diversité, l'opposition des exigences qui s'affirment en lui. Cette diversité, il l'affrontera virilement. Il s'efforce de la résoudre. La pureté représente la grâce de l'unité humaine retrouvée. Non pas la vaine innocence et l'ignorance, mais le prix du combat, la conquête difficile, cette souveraineté de l'homme qui s'est accompli. D. H. Lawrence insistait à juste titre sur le sens positif de cette idée : « La pureté, écrivait-il, se trouve dans [320] le pur accomplissement. Toute suppression, tout reniement me paraissent sales, malpropres. <sup>246</sup> »

En fait, l'impureté ne se trouve que dans un certain usage de la vie sexuelle, lorsqu'elle suppose une sorte de mensonge initial. Don Juan est impur, qui cherche dans l'union des corps une jouissance égoïste, qui fait de cette jouissance une fin en soi, mutilant ainsi sa propre intégrité et celle de la femme dont il utilise le corps tout en avilissant son âme. Le séparatisme par le bas, le choix de l'obéissance aveugle aux impératifs biologiques, est impur, dans le même sens que le séparatisme par le haut qui ne prétend satisfaire qu'une part de la réalité de l'être, à l'exclusion du reste. L'union des corps est pure lorsqu'elle signifie la communion plénière des deux vies qui se rencontrent. Dépassement de l'égoïsme, accession, par delà la parole et la conscience lucide, à une unité plus haute dans laquelle s'accomplit la destinée des individus. Affirmation, engagement totalitaire de l'homme et de la femme, qui n'a aucunement besoin d'invoquer, comme une excuse, le désir de la procréation. Joie de l'amour qui prolonge et authentifie la jouissance, et qui fait sa valeur comme sanction d'une spontanéité totale, d'une générosité qui ne réserve rien. L'être se trouve ici en se donnant. Et la pureté alors dans la difficulté même, dans la

<sup>246</sup> D. H. Lawrence, in *The Letters of D. H. Lawrence*, Albatross, second volume, 1939, p. 58, à T. D. D., 22 janvier 1916.

rareté de la sincérité vraie pour qui l'abandon n'est pas un jeu, mais le geste le plus grave et le plus décisif <sup>247</sup>.

C'est pourquoi le *mariage* lui-même ne rend pas pour autant purs et sacrés les rapports de l'homme et de la femme, comme le prétend une certaine pudibonderie pour qui la sanction civile et religieuse légitime tout ce qui, en dehors de cette sanction, serait réputé impur. Le mariage sauve la face. Mais il laisse subsister entière la question même de la pureté, comme un devoir, et difficile, pour les époux. Le mensonge ne se trouve pas exclu, il s'en faut, par l'automatisme d'un rite. Aussi bien l'impureté ne commence-t-elle pas avec les rapports sexuels. Ceux-ci ne constituent en aucune manière une limite commode de discrimination. L'impureté du cœur, celle de la pensée, ne comporte aucune détermination objective. Et l'on peut être corrompu en respectant les lois de l'État et de l'Église. Il est des adultères dans le cœur aussi graves que les adultères effectifs, selon la parole du Christ. [321] Aussi bien l'impureté peut-elle s'introduire dans la perspective de toutes les exigences constitutives de la nature humaine. L'avidité, le désir de jouissance mettent en cause toutes les tendances qui peuvent imposer la tyrannie d'une subordination extérieure. L'impureté intervient chez l'homme, et chez l'enfant déjà, partout où prédomine le mensonge, la fraude, la dissimulation de soi à soi ou de soi aux autres, le défaut de spontanéité. L'indulgence à soi-même, l'abandon aux voracités primitives consacrent un avilissement de la vie personnelle, une dégradation où sombre la pureté.

L'impureté doit donc être comprise comme un consentement complice à moins que soi, une sorte de volonté fragmentaire et dans l'instant, mais dont on sait qu'elle abandonne, qu'elle renonce. Elle marque une perte d'altitude, un abaissement dans l'ordre des valeurs. Et il y a drame, souvent, dans ce fait que l'homme, au moment même de son infidélité, la connaît et la reconnaît. Comme possédé par ce démon d'une part de son être, basse et mauvaise, en rébellion contre le reste.

<sup>247</sup> On trouvera une profonde analyse de l'amour dans le petit livre du philosophe russe Soloviev, *Le Sens de l'Amour*, trad. française par T. D. M., Aubier, 1946.



### ***La pureté comme accomplissement de l'unité personnelle.***

[Retour à la table des matières](#)

La pureté ne saurait donc être considérée comme un état, une possession. Elle est vertu active et résolution de la personne assurant elle-même son intégrité. Elle ne se réduit pas au respect tout mécanique de certains interdits. Elle se constitue comme la qualité intrinsèque de la vie personnelle. Saint Augustin réagit à juste raison contre la superstition d'une pureté passive, dont l'homme pourrait, au besoin, se trouver dépouillé contre son gré. Il écrit, à propos de chrétiennes outragées par les barbares pendant les grandes invasions qui marquèrent la fin de l'Empire romain : « Il faudrait aussi souligner ce fait que plusieurs parmi les victimes de ces attentats ont pu considérer la continence comme un bien à ranger parmi les biens physiques, bien qui subsisterait tant que le corps reste pur de toute souillure étrangère ; et non comme un bien qui réside dans la seule force de la volonté soutenue par Dieu, en sorte que l'esprit et le corps soient saints l'un et l'autre, bien qui ne saurait être ravi sans le consentement de la volonté. <sup>248</sup> » Et, rompant complètement avec le sens commun, le Père de l'Église [322] conclut, à propos de ces femmes : « Les voilà sans doute exonérées de cette erreur. » Il refuse donc d'accorder à l'attentat dont elles ont été victimes plus d'importance qu'à une blessure, qui atteint du dehors l'intégrité physique, mais ne peut pour autant vicier la vie personnelle elle-même sans une complicité intime de la pensée.

La virginité perdue ne signifie pas pour autant la pureté perdue. L'honneur de la femme, et son déshonneur, ne dépendent pas d'une violence imposée, d'une agression brutale. Cette conception, héritée d'une tradition ancienne, legs de la littérature courtoise et de la chevalerie, adoptée ensuite par la morale bourgeoise, correspond encore à une conception négative de la pureté. Au vrai, la pureté ne consiste pas à dire non, mais bien à dire oui. Et le non n'intervient, s'il y a lieu, que comme la contre-partie d'un oui essentiel, le prix payé pour l'accession à une vie plus haute. Mais ce refus, ou cette discipline, condition d'un accomplissement, n'a pas de prix en soi, et ne vaut que

<sup>248</sup> Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, I-28, trad. de Labriolle, Garnier, 1641, t. I, p. 93.

par la promotion personnelle qu'il rend possible. La gloire de Jeanne d'Arc, sa pureté, non pas d'avoir été la Pucelle. Ce serait la sainteté à peu de frais pour toutes les vieilles filles. La pureté de Jeanne d'Arc dans l'obéissance entière à l'irrésistible vocation, dans la consécration de soi à la mission farouchement poursuivie jusqu'au bout. Affirmation d'une sincérité qui se donne sans compter. Si elle renonce, c'est pour être davantage, c'est afin d'acquérir une pleine disponibilité, et le renoncement ne compte, guère à côté de cet épanouissement qui en est la contre-partie positive et rayonnante.

Le devoir de pureté s'impose donc comme celui de la résolution virile. La solution ne consistant pas à nier simplement la volonté inférieure considérée comme mauvaise, mais bien plutôt à la sauver en faisant droit à ce qu'elle porte en soi de vérité authentique. En ce sens ultime et essentiel, la pureté représente la vertu souveraine, l'harmonie de l'être qui a trouvé son équilibre et qui peut, sans détour, s'affirmer dans son intégrité.

Inversement, l'impureté essentielle ne consiste pas en tel ou tel écart de la conduite, en telle ou telle transgression, même grave. Car certaines fautes portent en elles la marque d'une générosité qui permet d'avoir foi dans l'avenir. L'impureté majeure apparaît beaucoup plus insaisissable. Non pas l'impureté à propos de ceci ou de cela, définie par un acte particulier ou une catégorie d'actes. Ni non plus une mauvaise intention déterminable, mais bien plutôt une sorte d'état global de la personne, un état cosmologique, où l'être s'éprouve lui-même et paraît aux autres en état [323] de transgression. Il est impur, il salit tout ce qu'il touche, c'est un mauvais être fondamental. L'homme en proie à cette conscience d'impureté soupçonne chacun de ses gestes, chacune de ses paroles. Il aura toujours des raisons pour se reprocher son attitude, ses procédés. Ce serait un soulagement pour sa mauvaise conscience que de pouvoir localiser la transgression. Mais, en vérité, elle est partout. L'impureté, à l'état naissant, ainsi comme un désaccord foncier de l'être avec lui-même et avec le monde, dont chaque événement signifiera une expression nouvelle. La paix impossible, sinon au prix d'une révolution intime restituant l'intégrité perdue.

Mais cette intégrité elle-même doit être comprise comme un devoir beaucoup plutôt que comme un résultat une fois acquis. L'homme ne serait pas pur d'une pureté humaine s'il ne s'éprouvait d'abord incomplet, faible et mauvais. Le tout est de mesurer l'importance à

accorder à cette résistance initiale, à cette dissidence inscrite dans notre être comme une promesse d'échec et qui nous constitue un patrimoine d'impureté inaliénable.

Il n'y aurait pas de vertu sans une difficulté à surmonter. Et, si un jour cessait la résistance, l'effort lui-même deviendrait inutile et l'existence spirituelle risquerait de succomber à la torpeur. La vie morale est comme une guerre indéfinie, où des échecs sont inévitables. Mais perdre une bataille, ce n'est pas perdre la guerre et seul est définitivement vaincu celui qui s'avoue tel. La vocation de reniement en nous et de dégradation, le sens descendant de l'échelle des valeurs est constitutif de notre être dans le monde. Il peut apparaître à notre être spirituel comme un corps étranger, semblable à cette écharde dans la chair dont parlait l'apôtre. Mais tout le problème est dans l'importance qui doit lui être reconnue dans la vie personnelle. Ainsi d'un blessé qui conserve dans son corps une balle, un éclat d'obus qu'on n'a pu extraire. Ou bien, il s'en accommodera du mieux qu'il pourra, réduisant autant que possible la gêne dont il souffre, grâce à une rééducation appropriée et, d'ailleurs, n'y pensant pas plus qu'il n'est nécessaire. Ou bien, il fixera toute son attention sur cette présence étrangère, s'absorbera dans une lutte stérile pour la nier, pour faire comme si elle n'existait pas. Il s'abandonnera au désespoir de ne pouvoir en triompher. Bref, il risquera de succomber à un véritable délire, redoublant son infirmité physique d'une infirmité morale qui pourra ruiner sa vie.

L'élévation morale n'a de sens que par référence à un abaissement possible, et cette tension, plus ou moins forte, mais ininterrompue, [324] caractérise la condition humaine où le mérite correspond à une tentation dominée. Le prestige de la pureté consiste dans cette domination de tous les possibles, dans le triomphe du meilleur et du plus essentiel, qui fait le rayonnement des êtres les plus complètement humains.

Kierkegaard, dans son traité sur la *Pureté du Cœur*, a magnifiquement développé l'idée que la pureté n'est autre que l'affirmation totalitaire d'une vie personnelle réconciliée avec elle-même et avec le monde. La pureté du cœur, affirme Kierkegaard, consiste à vouloir l'un.

De même encore, écrit-il, pour la richesse, la puissance, et tout ce qui passe avec le monde et ses plaisirs. Quand on a voulu l'une de ces choses, même exclusivement, on est condamné pour son tourment à la vouloir encore quand elle est passée, et à apprendre dans le supplice de la contradiction qu'elle n'est pas l'un. Mais, quand on a vraiment voulu l'un, et par conséquent le bien, même au prix de la vie, pourquoi ne voudrait-on pas encore dans l'éternité la même chose pour laquelle on a voulu mourir ? [...] Vouloir l'un, ce n'est donc pas vouloir ce qui en est l'apparence. Car les choses du monde ne sont pas l'un dans leur essence, puisqu'elles sont *l'inessentiel* ; leur unité prétendue, loin d'être essentielle, est un vide que masque la multiplicité [...]. Seul le bien est l'un par essence et demeure le même dans chacune de ses manifestations. <sup>249</sup>

Telle la vérité intrinsèque de l'homme, non point possesseur de soi, installé dans la jouissance de ses qualités et de ses vertus comme d'autant de richesses acquises, mais en chemin vers la réalisation de sa destinée authentique, malgré tous les obstacles. Le bien ne se présente pas comme un objet ; il est un être à la fois donné et désiré, présent et absent, un être visé par la personne et qui fait la cohérence de sa vie tout entière, assurance malgré les démentis possibles de l'expérience et les infidélités mêmes de l'individu. Certitude modeste et hardie, certitude d'une obéissance résolue et qui, dans le temps, se sait toujours plus forte que le temps. La pureté du cœur est en nous le gage de l'éternité. Car, selon la belle parole de Jaspers, « l'éternité n'est ni l'absence de temps, ni la durée en tout temps, mais bien la profondeur du temps comme affirmation historique de l'existence » <sup>250</sup>.

La responsabilité morale de l'homme vis-à-vis de lui-même rejoint ainsi le sens d'une certaine éternité personnelle définie par la prise de conscience des valeurs fondamentales de la destinée, [325] et l'obéissance à cette vocation pressentie, malgré tous les obstacles. Telle est l'intention profonde des vertus personnelles maîtresses. *Droiture, honneur, probité, fidélité, pureté*, autant de désignations pour cette intention originaire. Les engagements extérieurs, l'attitude vis-à-vis d'autrui ou de l'événement, le respect de la parole donnée, autant de manifestations de cette première conduite de soi à soi. La présence au monde doit servir de chiffre à cette présence originaire à soi-même. L'homme au cœur pur ne s'est pas retranché de l'univers pour mieux

<sup>249</sup> Kierkegaard, *La Pureté du Cœur*, p. 48.

<sup>250</sup> Jaspers, *Philosophie*, t. I, p. 17.

poursuivre la chimère d'une autonomie à vide. Son prestige sur nous, cette souveraineté humaine qu'il exerce alentour comme une fascination secrète lui viennent de cette acceptation active et plénière de soi-même. S'il ne triche pas, s'il est sans fraude, c'est qu'il a d'abord voulu ce consentement total à soi-même, cette soumission à la fois humble et résolue à l'exigence de spiritualisation des valeurs.

Les devoirs de l'homme envers lui-même peuvent donc se résumer dans la formule de Kierkegaard selon laquelle la pureté du cœur consiste à vouloir l'un. La morale ici dans la volonté de s'assumer soi-même, de se vouloir entier et sans mélange, non pas en admettant une sorte d'alternance au gré des jours, une débandade de l'être qui ne s'affirme jamais qu'au détail et contradictoirement. L'homme ne saurait prétendre à la condition d'esprit pur. Qui veut faire l'ange fait la bête, note Pascal. Mais il se refuse aussi bien lui-même s'il s'abandonne à la bestialité de ses instincts. La morale exige une sorte d'*hygiène* de l'acceptation de soi, qui cherche à sauver l'être tout entier. Ascèse concrète non de mutilation, mais d'accomplissement, fondée sur la conscience de la solidarité profonde entre le corps et l'esprit, entre les instincts et les valeurs qui les promeuvent en les spiritualisant. Propreté physique et propreté morale sont liées beaucoup plus étroitement que par un symbolisme de rencontre. Elles doivent mutuellement se compléter, car la superstition du moral est aussi dangereuse que celle du physique. Ce serait une santé déficiente et inhumaine, celle qui prétendrait sauver le corps sans l'esprit ou l'esprit sans le corps. En tout cas, la santé authentique ne méprise ni l'un ni l'autre et s'efforce, autant qu'il lui est possible, de rendre justice à chacun d'eux.

[326]

**Deuxième partie.****Chapitre III**

---

**L'ACCOMPLISSEMENT  
DE L'EXISTENCE MORALE*****Le bien et le mal.***[Retour à la table des matières](#)

Les communautés concrètes définissent le lieu de l'engagement humain. Elles composent le paysage de la présence au monde. Elles instituent un ensemble de normes qui, d'ordinaire, se condensent en un style de vie, en un certain type ou personnage dont la régulation, immanente au groupement humain, façonne l'expression de chacun de ses membres. Le dévouement à la société, le respect des conformismes établis fournit ainsi l'esquisse d'une première attitude caractérisée par une fidélité extrinsèque aux exigences du milieu. Mais, comme nous l'avons vu, la tâche de l'homme ne saurait s'achever dans cette stricte intégration à la communauté existante. D'ailleurs la multiplicité concurrente et l'enchevêtrement des communautés ne permettent pas à l'individu d'économiser toute décision. Il lui faut sans cesse choisir entre des indications et des exigences contradictoires. D'autre part, et surtout, la recherche exclusive du conformisme social comporte un risque d'aliénation totale. Celui qui se préoccupe seulement de s'aligner sur son entourage risque d'y perdre le sens de sa propre existence. En réalité, la personne ne doit se perdre dans la communauté que pour s'y retrouver.

L'individu qui cherche à se fondre dans la masse, à se résorber [327] dans l'impersonnalité, ne saurait y parvenir tout à fait. Un reste subsistera toujours, l'écart fondamental entre la première personne et la troisième, indécision dernière ou mauvaise foi, mauvaise conscience de soi à soi. Ce résidu inaliénable correspond à la part de la personne, à sa chance sur la terre des hommes. La participation à la communauté ne supprime pas l'existence individuelle, par l'incorporation à un être collectif qui assumerait la responsabilité privée de tous ses adhérents. La vie personnelle n'entre en société que pour une part, et pour un temps. L'unité de chaque vie est celle d'une histoire, d'une présence au monde qui a des limites dans l'espace, un début et une fin dans le temps. Cette histoire, à travers la multiplicité de ses engagements, suppose une unité intrinsèque, elle a un sens qu'il appartient à chacun de découvrir et de mettre en œuvre.

L'activité morale pourrait se définir comme cette élaboration d'un sens au sein d'une histoire humaine, comme cette volonté d'une régulation animant d'ensemble une affirmation personnelle. Marque de chaque vie sur le monde, regroupement du réel et de soi, d'où se dégagent la taille propre et la valeur de l'homme. Chacun joue pour soi sa partie, une partie qu'il peut gagner ou perdre. Le salut ne doit pas être compris, en effet, comme une sorte de référence transcendante, une détermination eschatologique, dont la réalisation serait différée jusqu'à une autre vie, après la mort. En dehors de cette perspective théologique, le salut de l'homme a un sens immédiat et concret. Il est dans la réussite, — ou dans l'échec, — de l'effort d'expression constitutif de chaque expérience. La sanction s'avère coextensive à l'accomplissement de notre destinée. L'homme en proie au mal, le raté, le suicidé nous offrent l'image de la perte. Au contraire, l'homme de bien, l'honnête homme au sens le plus élevé du terme, est celui qui a su triompher des obstacles, en soi et autour de soi, pour maintenir, au long des circonstances, cette fidélité aux valeurs supérieures qui permet seule de répondre à la vocation d'unité constitutive de notre existence spirituelle.

Cette manière même de poser la question nous oblige à donner au bien et au mal, notions fondamentales de la morale, un sens qui les lie étroitement au développement de la vie personnelle. Le bien et le mal ne constituent pas des déterminations extérieures, des objets que l'homme pourrait s'approprier par son activité, sans que se trouve mise

en cause la structure même de son action. Il ne s'agit pas là de tabous favorables ou défavorables [328] dont l'observance permettrait à l'individu d'acquiescer une bonne conscience à jamais garantie. Le bien et le mal prennent un sens précis pour chaque homme, en fonction de son histoire ; ils en désignent le drame essentiel. La vie personnelle ne saurait en être quitte à peu de frais, grâce à quelques rites. Elle se trouve en jeu dans son intention profonde et dans ses articulations maîtresses à propos de chacune des actions qu'un jugement par trop superficiel aurait tendance à considérer isolément. Le bien et le mal personnel constituent l'horizon lointain de chacune de nos affirmations, et c'est toujours en fonction de cet horizon, deviné ou pressenti ou clairement connu, que nous apprécions la conduite d'autrui.

Ce n'est donc pas une action qui peut être, en elle-même, bonne ou mauvaise, dans sa teneur littérale que nous livre l'observation. Le bien ou le mal se trouvent dans la vie personnelle dont cette conduite est l'expression. Une action accomplie par inadvertance peut être préjudiciable à moi-même ou à autrui. Mais elle n'est pas pour autant une « mauvaise action ». Ce qui compte, à cet égard, c'est l'ordre ou le désordre, la qualité de la volonté. De même, le bien-être physique ou le mal-être, la santé ou la maladie ne suffisent pas à définir inconditionnellement le bien ou le mal. La santé morale s'affirme dans la maladie, et la maladie morale se rencontre bien souvent dans la santé du corps. Il est clair que les circonstances matérielles ou organiques ne sont pas décisives. Ce qui compte, c'est la reprise de l'événement par la personne, le consentement de l'homme aux circonstances et la manière dont la vie personnelle met en perspective tout ce que lui apporte le cortège des jours.

Nous avons eu déjà l'occasion de définir le souverain bien personnel comme la réalisation plénière de l'être humain <sup>251</sup>. Il échappe ainsi à toute détermination extrinsèque, à la transcendance inhumaine d'un commandement valable pour tous et pour personne. Le bien et le mal n'existent pas en eux-mêmes, ce ne sont pas des objets, mais un sens de la conduite humaine totale, et comme sa visée dernière. Le bien correspond au désir et à l'expérience de la promotion des valeurs. Le mal, au contraire, signifie un mouvement inverse, dégradation, disqualification personnelle, ou encore empêchement au plein

<sup>251</sup> Cf. première partie, ch. II : *Souverain, bien personnel et destinée*.



épanouissement de l'être personnel. On parle d'un mal physique dans la mesure où une atteinte organique contrevient à certaines de nos valeurs [329] vitales. La souffrance nous entrave et mutile notre présence au monde. Nous nous éprouvons diminués dans nos possibilités, comme appauvris.

La réalité du mal apparaît donc essentiellement négative. Dans tous les cas, le mal s'affirme impuissance, restriction. Mais il peut revêtir deux aspects. Tout d'abord, il existe un mal qui nous frappe sans que nous y puissions rien, telle la souffrance physique ou morale, que rien n'appelle dans notre vie, la maladie, le tourment de perdre ceux qu'on aime. Nous nous sentons là comme irresponsables, nous éprouvons douloureusement la conscience de notre impuissance. Ce mal qui nous opprime paraît tout à fait immotivé, et donc inintelligible. Nous nous trouvons en présence du vide, ou de l'absurde. D'où, bien souvent, le recours aux consolations du mythe pour rétablir l'intelligibilité. C'est l'origine du problème du mal, objet des réflexions des théologiens et des philosophes, qui s'efforcent de justifier la présence de cet élément aberrant et scandaleux dans la condition humaine.

À côté de ce mal extrinsèque, il existe encore un mal immanent à la vie personnelle. Non plus brutal, extérieur, mais insidieux, présent à la conscience et engageant en quelque sorte sa complicité. Le mal, dérogation à l'ordre, latent à la racine même de ma volonté. Avant de s'exprimer dans les choses, il existe à l'état naissant dans mon désir, dans les contradictions de ma nature. Le mal comme le partage de l'homme, l'opposition, comme disait l'apôtre Paul, entre la loi des membres et la loi de l'esprit. Il est peut-être impossible à l'homme d'avoir le cœur pur. La tentation ne se relâche pas en nous. Mon désir va contre le bien clairement reconnu. Je me sens coupable, puisque je me laisse entraîner, puisque je me reconnais solidaire de cette vocation de désordre qui s'affirme en moi. C'est ici la signification la plus personnelle et la plus angoissante du mal, — et qui d'ailleurs tend à légitimer aux yeux de bien des hommes la souffrance et la, maladie comme des punitions pour notre complicité avec le désordre <sup>252</sup>.

<sup>252</sup> Nous n'aborderons pas ici le « problème du mal », au sens métaphysique du terme. On pourra se reporter sur ce point au livre de Ch. Werner, *Le Problème du Mal* (Payot, 1947), qui analyse les diverses doctrines.

## *Justification du mal.*

[Retour à la table des matières](#)

Le mal apparaît en fin de compte comme l'obstacle à l'unité personnelle, le partage de l'homme qui, au lieu de se réaliser dans [330] l'obéissance aux valeurs supérieures capables d'assurer l'intégration de tout son être, accepte, au contraire, la multiplicité des tentations et se disperse au gré des circonstances contradictoires. Le mal s'affirme toujours séparation et privation, repli sur soi, reniement de la communauté, ou encore mal de soi à soi, refus d'obéissance aux valeurs. L'expérience du mal correspond à une infidélité. C'est pourquoi la souffrance s'accompagne d'ordinaire d'un sentiment, conscient ou inconscient, de culpabilité qui s'exprime même dans notre révolte contre un destin injuste. Nous n'obtenons pas quelque chose à quoi nous croyons avoir droit, un bien-être, un bonheur, une plénitude lointaine dont nous portons en nous la promesse secrète.

Mais, si le mal s'offre ainsi à nous dans une expérience douloureusement ressentie, il serait néanmoins inexact de lui donner un sens trop précis et comme absolu. Le manichéisme moral, qui fait du bien et du mal deux entités indépendantes et luttant comme d'égal à égal dans le champ clos de chaque vie personnelle, fausse la compréhension de notre être dans le monde. En fait, bien et mal ne se trouvent pas à égalité. « Il est bien remarquable, écrit M. Lavelle, que nous ne puissions jamais définir le mal d'une manière positive. Non seulement, il entre dans un couple dont le bien est l'autre terme. Mais encore il est impossible de le nommer sans évoquer le bien dont il est précisément la privation.<sup>253</sup> » Le mal comporte toujours une signification relative. Il s'offre à nous comme l'envers d'une expérience authentique, dont il suppose toujours en soi, d'une manière ou d'une autre, la déploration ou la revendication.

La secondarité, la relativité du mal permettent ainsi, en évitant le désespoir, de lui assigner sa fonction dans l'économie de la vie personnelle. L'erreur consiste à imaginer un bien et un mal irréels, abstraits, dans un univers du discours purement intellectuel. Il faut, au

<sup>253</sup> Louis Lavelle, *Le Mal et la Souffrance*, p. 52.

contraire, envisager la situation concrète de chaque vie personnelle comme l'ensemble des conditions au départ d'une histoire particulière. Le mal signifie alors la discordance, la division intrinsèque de l'existence, la désobéissance à l'unité. Le « monde cassé ». Et toujours, en chaque moment d'une vie, quelque chose intervient pour casser le monde et nous-même, pour disjoindre la réalité. Notre vœu d'unité facile et de repos définitif se heurte à la limitation matérielle de l'être dans le monde comme à une fin de non-recevoir. La constitution même [331] de l'homme, corps et esprit, chacun marqué de son insuffisance, et tous deux ensemble plus ou moins mal assemblés, nous rend la vie difficile. De même la dispersion de l'existence dans l'espace et dans le temps fragmente notre activité et nous divise souvent contre nous-même. En ce sens, le mal paraît lié à notre structure et donc irréductible.

Mais cette opposition du mal ne revêt une signification désastreuse que si l'on admet une conception naïve du salut comme une sorte de cadeau, comme un équilibre donné une fois pour toutes et sans résistance possible, qui résoudrait toutes nos difficultés. Ce vœu obscur de notre nature, pleine du regret d'un paradis perdu, d'où toute entrave à l'immédiate réalisation du meilleur serait bannie, méconnaît le sens même de notre affirmation, et notre dignité. Un monde moral et spirituel sans le mal apparaîtrait aussi impensable, aussi contradictoire en soi, qu'un monde matériel qui cesserait d'être assujéti à la pesanteur. Le mal, la souffrance définissent une dimension essentielle de la réalité. La négativité, la résistance, l'obstacle permettent à la positivité de s'affirmer, à la bonne volonté de se manifester dans le concret.

Le mal, possible ou réel, exprime donc une condition d'existence du bien. Mal et bien ne se trouvent pas dans les choses, mais dans l'usage que notre volonté fait des choses. S'il n'y avait qu'un seul mode d'emploi de la réalité, bon ou mauvais, la conduite, qui s'y conformerait par nécessité, perdrait du même coup sa qualité morale. Autrement dit, le bien n'a de sens et de valeur que grâce au choix possible du mal, et réciproquement. On voit donc que le mal est lié à l'exercice de la liberté humaine. Sans le mal, l'homme, réalisant mécaniquement le bien, privé de toute possibilité de s'égarer, n'est pas vraiment libre. En fait, l'opposition du bien et du mal nous présente deux manières d'être au monde, de lire une même situation, qui comporte toujours en soi de quoi justifier ensemble l'optimisme et le pessimisme. Ambivalence, mais qui oblige l'homme à prendre parti, à se vouloir lui-même dans

l'obéissance ou dans la désobéissance. Sans cette ambiguïté, qui permet toujours de faire de l'obstacle apparemment le plus insurmontable un point d'appui pour aller plus loin, l'homme serait nature et non pas liberté.

Un vieil hymne chrétien va jusqu'à proclamer « heureuse » la faute qui valut à Adam et Ève leur expulsion du paradis terrestre. En fait, nous désirons instinctivement le bien comme ce [332] paradis primitif d'où tout mal et toute misère se trouvaient bannis. Mais, dans cette première innocence, le bien, qui ne peut être mis en question, se trouve du même coup disqualifié. La référence au mal, l'aimantation concurrente du bien et du mal, fonde notre capacité de choix et consacre notre responsabilité. L'effort moral n'est pas assuré de réussir. L'accomplissement d'une vie personnelle a d'autant plus de prix qu'il signifie le triomphe sur l'hypothèse contraire de l'échec.

Ainsi la double possibilité du bien et du mal consacre vraiment la suprématie de la vie personnelle, appelée à recréer, par delà le monde physique, l'univers des valeurs. « La vie, écrit M. Lavelle, ne possède pour nous une valeur que s'il y a place en elle pour un bien que nous puissions comprendre, vouloir et aimer. Le mal, par contre, c'est ce que nous ne pouvons ni comprendre, ni aimer, même quand nous l'avons voulu ; c'est ce qui nous condamne quand nous l'avons fait et ce qui serait la condamnation de l'être et de la vie, s'il était leur essence même. Le bien et le mal soumettent le réel au jugement de l'esprit, car le réel ne peut se justifier que s'il est trouvé bon : dire qu'il est mauvais, c'est dire que le néant doit lui être préféré. Us correspondent donc l'un et l'autre à un droit de juridiction que l'esprit s'arroge sur l'univers. <sup>254</sup> » Au lieu donc de déplorer la misère de notre condition soumise à l'hypothèque du mal, nous devons résolument accepter notre destin avec toutes les chances qu'il nous offre. C'est ici une partie que nous devons jouer. La réussite ou l'échec, dans leur signification dernière, qui n'est pas matérielle, mais bien spirituelle, dépendent essentiellement de nous.

<sup>254</sup> Lavelle, *op. cit.*, p. 56-57.

## *Variétés de l'ennui.*

[Retour à la table des matières](#)

Nous étudierons d'abord l'activité qui échoue à se légitimer elle-même. Au lieu d'aboutir à insérer la personne dans le monde, l'action mal organisée laisse l'homme sans justification, mécontent du réel et de soi : c'est l'ennui.

On peut distinguer, à première vue, deux sortes d'ennui. Tout d'abord un ennui banal, superficiel, au gré des jours et des circonstances. Ennui de hasard : il arrive à tout homme de s'ennuyer à quelque moment de ses journées. À cet ennui, ou à cette [333] menace de s'ennuyer, correspond le besoin de distraction. Celui qui travaille toute la semaine risquerait de s'ennuyer le dimanche, où il est privé de son travail habituel. Il va au cinéma, il se promène pour se désennuyer, pour occuper son temps. Ici l'ennui est la contre-partie, l'absence de l'occupation. L'homme sans emploi est comme sans point d'application pour son activité. Il est vacant. Il s'efforce de tuer le temps comme il peut. Ou encore, l'enfant qui ne sait pas quoi faire. Le chômeur enfin représenterait un cas limite de cet ennui, avec sa misère morale, toute différente de sa misère matérielle : il est disponible, il ne sait avec quoi meubler ses journées. D'une manière générale, on aurait tendance à considérer cet ennui comme bénin, dépourvu de sa signification, car il ne met pas l'essentiel en cause. Ennui superficiel et social ou encore ennui naturel.

À côté de cet ennui physique, on pourrait définir un ennui métaphysique, jouant cette fois sur les structures profondes. Non plus l'ennui au détail, et guéri par des moyens de détail. Mais une atteinte à l'être intérieur et qui rejaillit sur toute la conduite, imprègne le destin même de celui-là qui en souffre. C'est alors une incapacité de s'enraciner au monde, une inquiétude dans la vie. Expérience capitale, dont on trouve de très nombreuses variantes : le mal romantique d'Obermann, de René, du Fantasio de Musset ; le spleen de Berlioz et de Baudelaire, l'angoisse de Kierkegaard ou la « Nausée » de M. Sartre... Dégoût insurmontable, inappétence généralisée d'un homme qui ne se satisfait pas de ce qui lui est donné. Ce second ennui, cet ennui existentiel, aboutit dans la vie quotidienne à l'ennui banal. Il se manifeste, il se monnaie en inquiétudes du type coutumier. On n'en a

pas moins tendance à distinguer les deux niveaux, à les disjoindre au moins en ce qui concerne la solidarité de l'ennui du premier ordre avec celui du second ordre. On peut « avoir des ennuis » sans pour autant se trouver jeté dans l'Ennui célébré par Baudelaire et par Mallarmé. Nous nous efforcerons pourtant de montrer qu'ennui superficiel et ennui profond ont la même origine, procèdent de la même expérience fondamentale. L'ennui banal représente souvent le masque d'un ennui total qui ne va pas jusqu'à la pleine conscience de lui-même.

Tout ennui comporte un fondement existentiel. Il se fonde sur l'essentielle instabilité de la nature humaine, décrite par Montaigne et après lui par Pascal. Tout ennui est une sorte d'épuisement, une mise en doute des possibilités du monde. Une seule [334] forme, mais plus ou moins, sensible. La plupart des hommes sont effectivement occupés, distraits par leur métier, leur famille, leurs divertissements ; assez pour n'avoir pas, sauf en de rares occasions, la révélation du vide de leur vie. L'action telle qu'ils la conçoivent les maintient à l'extérieur de leur propre existence, elle les coupe de leur destin, faisant de l'activité une duperie. Beaucoup d'hommes ont ainsi réussi à s'installer, à meubler leur temps. Ils ne prendront pas au sérieux le fugitif symptôme d'une heure inemployée, et qu'ils occuperont comme ils pourront. Généralement ils n'ont pas le temps de s'ennuyer, ils s'en félicitent au besoin. Ceux qui ne s'ennuient pas sont le plus souvent ceux que les interpositions en troisième personne dispensent du contact avec eux-mêmes. Ceux-là, au contraire, qui connaissent le trouble, l'angoisse de l'ennui métaphysique, poussent plus avant l'expérience : ils sentent la fragilité, l'inanité des petits obstacles que nous nous ingénions à multiplier au long de nos jours pour nous épargner la difficulté de vivre. Plus sincères en somme, et justement pour cela désespérés. Pascal affirme que le grand malheur des hommes vient de ce qu'ils ne savent pas demeurer en leur chambre. En fait, demeurer en leur chambre serait, pour la plupart des hommes, le pire malheur, la confrontation stérile de soi avec soi, le désœuvrement et le désespoir. En tout cas, c'est là que se révélerait le sens authentique de l'ennui.

***L'esprit faustien :  
les échappatoires de l'aventure et de l'action.***

[Retour à la table des matières](#)

Le vrai problème de l'ennui est donc celui du rapport de l'ennui superficiel à l'ennui profond. Si nous examinons les grandes perspectives de l'activité humaine, souvent elles nous révéleront une sorte de course de vitesse avec l'ennui, dont la hantise habite en secret l'esprit de bien des hommes exemplaires.

En particulier, une psychologie de l'homme d'action devrait faire une large part à cette préoccupation profonde. Chefs politiques ou chefs de guerre, ceux dont l'historien loue le plus la débordante et féconde activité, cherchent bien souvent, dans ce total emploi d'eux-mêmes, le remède à une vie que, paradoxalement, ils ne savent pas vivre. Ainsi, par exemple, d'un Napoléon dont la *Correspondance* permet de suivre jour après jour la besogne dévorante, vertigineuse, contrôlant tout, sachant [335] tout, dirigeant tout dans son empire et ailleurs, jusqu'à l'armement ou à l'affectation du moindre bataillon. La même impression se dégage de l'existence de Frédéric II, s'usant corps et âme à une activité sans fin. Et peut-être sommes-nous ici au cœur du problème de l'homme d'action. Ce que recherche le manieur d'hommes, le créateur d'empires, c'est l'oubli de soi, le seul apaisement dont il soit susceptible. Rien ne l'arrêtera, et pas même l'amour. On dirait qu'il n'édifie des mondes que pour se fuir soi-même. Accomplissant ainsi jusqu'au bout, et dans toute sa rigueur, cette recherche du divertissement où Pascal voit le secret de nos actions.

La figure légendaire d'un Lyautey nous apparaît tout entière dominée par le même secret. Une belle page de M. André Maurois nous le montre caractérisé par « un besoin d'action incessant, tyrannique, tuant même le sommeil. On se souvient des cahiers de son enfance, de cet « ennui éternel », de ce dégoût lucrétien, de cet « Agis, agis, agis », qu'il s'adressait à lui-même avec une violence désespérée. L'homme est resté semblable à l'adolescent. Aucune activité ne pourra lasser, rassasier, ce tragique appétit d'action. Sa puissance de travail est effrayante. Il « claque » tous ceux qui le servent. Au Tonkin, à Madagascar, au Maroc, il a trouvé depuis vingt ans l'aliment qu'exige ce feu intérieur, mais quelquefois la création même d'un pays ne suffit

plus à l'arracher à lui-même. Un de ses officiers d'ordonnance raconte une terrible journée marocaine où Lyautey a présidé des conseils de guerre, des conseils de notables, parcouru des centaines de kilomètres, harangué des tribus, prêché, discuté, dicté des dépêches jusqu'à deux heures du matin. Enfin, vers le milieu de cette courte nuit, l'officier rappelé auprès du général le trouve sombre : « Mais qu'avez-vous, mon général ? demande-t-il. — Ce que j'ai, lui dit Lyautey, tu ne vois donc pas que je m'ennuie ? <sup>255</sup> » Et ce n'est pas là simple imagination de biographe complaisant. Les lettres de Lyautey, si pleines de vie, ne cessent d'insister sur ce moteur secret de son activité. C'est ainsi qu'il écrit à sa sœur :

Ce serait si exquis de t'avoir dans mon cadre, dans mon action, dans mon usine où je suis toujours de bonne humeur et en train, au lieu de toujours nous voir dans mes permissions où je traîne mon absence d'occupations et où je ne suis plus moi ; ces séjours de campagne, loin des affaires publiques, sont pour moi la vraie fatigue ; je ne puis me passer de l'action et tout ce que je demande au Ciel, c'est de mourir [336] avant ma retraite ou de trouver d'ici là une occupation qui puisse se prolonger sans limite d'âge <sup>256</sup>.

L'arrivée au Tonkin, après une carrière obscure dans la routine métropolitaine, lui a été une véritable libération, la découverte de sa vocation profonde : « Je suis décidément un « animal d'action », écrit-il au commandant de Margerie ; je l'avais bien toujours cru, les faits l'ont enfin confirmé et, après vingt ans de piétinements rongeurs, j'ai enfin cru la tenir, l'action... <sup>257</sup> »

Ainsi se précise le sens de la devise qu'il emprunte à Shelley : « la joie de l'âme est dans l'action » <sup>258</sup>. Allégresse d'un esprit enfin dégagé de soi-même. Il a rencontré dans une activité sans mesure l'emploi de facultés exceptionnelles qui n'auraient su trouver en elles-mêmes les conditions de leur équilibre. Une activité à l'aventure, non sans profit

<sup>255</sup> André Maurois, *Lyautey*, Plon, p. 210

<sup>256</sup> Lyautey, *Vers le Maroc : Lettres du Sud-Oranais* (1903-1906), A. Colin, 1937, p. 33-34.

<sup>257</sup> *Lettres du Tonkin et de Madagascar* (1894-1899), A. Colin, 3<sup>e</sup> édit., 1933, p. 382.

<sup>258</sup> Lettre à sa sœur, 25 novembre 1897, *Lettre du Tonkin*, p. 558.



pour la cause qu'elle sert, mais qui demeure l'alibi d'une mauvaise conscience incapable de résoudre son propre problème. L'animal d'action veut avant tout s'épargner le tête-à-tête avec soi-même. Le cas de Lyautey reproduit exactement celui de son chef et de son modèle, Galliéni. Ce dernier confie à son subordonné une faiblesse intime très proche de la sienne.

Malgré la grande affection que j'ai pour ma femme, pour mes enfants, pour ma vieille mère, c'est plus fort que moi ; dès que je suis quelque temps en France, j'ai le spleen. Il faut que je m'en aille. Ici à chaque instant je me répète. : « Quelle veine tu as eue de venir au Tonkin, d'avoir ce commandement si intéressant. » Mais, en somme, je me suis donné de la satisfaction à moi-même, j'ai vécu. J'ai passé mon temps. Je me suis fait plaisir. N'est-ce pas suffisant sur cette malheureuse terre ? Se figurer que l'on s'amuse, que l'on fait des choses utiles <sup>259</sup>...

Combien faible apparaît ici la justification dernière d'une carrière si bien remplie. On songe à l'évocation que fait Barrès du général Lassalle, qui devait être tué à Wagram, devisant à Burgos avec Roederer, « campé dans ses grandes culottes à la mameluck et tirant des bouffées de sa pipe » :

Pourquoi veut-on vivre ? Pour se faire honneur, pour faire son chemin, sa fortune. Et bien j'ai trente-trois ans, je suis général de division.... [337] Savez-vous que l'Empereur m'a donné l'an dernier cinquante mille livres de rentes ? On jouit en acquérant tout cela, on jouit en faisant la guerre, on est dans le bruit, dans la fumée, dans le mouvement et puis, quand on s'est fait un nom, eh bien ! on a joui du plaisir de le faire. Tout cela m'est arrivé. Moi, je puis mourir demain <sup>260</sup>.

On ne peut s'empêcher d'admirer la simplicité du fondement sur lequel reposent des carrières si brillantes. Le héros militaire, le bâtisseur d'empire, réduit au rang d'hommes qui cherchent à se distraire, à se faire plaisir. Même, le caractère exemplaire de leur vie tient sans doute à la qualité particulièrement subtile de l'ennui qui les menaçait. Ils ne pouvaient accepter les satisfactions banales, il leur a fallu chercher

<sup>259</sup> Lettre à Lyautey du 30 juillet 1895, publiée dans les *Lettres du Tonkin*, p. 232.

<sup>260</sup> Maurice Barrés, *Le Voyage de Sparte*, Plon, p. 120.

mieux. « Romantisme de l'action », dit M. Maurois à propos de Lyautey <sup>261</sup>, et il distingue ce romantisme de l'action du romantisme du sentiment. En tout cas il faut bien admettre que cette activité n'est qu'une fausse solution, le masque d'un échec intérieur. Sans cesse le sens de la faillite peut surgir à nouveau, et remettre tout en question. Tout ce chemin pour n'être pas à soi. Paradoxe de l'action que souligne, de Rabelais à Pascal, de Picrochole à Pyrrhus, l'histoire du conquérant qui veut étendre sa domination sur le monde, et puis se reposer. « Pourquoi ne pas se reposer tout de suite ? » demande le sage conseiller.

La pire souffrance pour l'homme d'action est de se sentir oisif, inemployé, disponible. Il attend de la réalité un renouvellement dont il ne se sent pas lui-même capable. Renouvellement tout superficiel : il s'agit de changer, de voir du nouveau, de participer à quelque réalisation nouvelle. De là un autre type de l'homme d'action, celui de l'*aventurier* qui lui aussi s'efforce de recréer son existence en allant au-devant de situations nouvelles, plus ou moins en dehors des cadres établis. Ainsi du condottiere ou de l'explorateur. Souvent l'aventurier se fixera un but à atteindre et croira se sauver en se consacrant tout entier à atteindre le but. Michel Vieuchange, en 1930, après une jeunesse d'oisif et d'esthète, se voue ainsi à l'exploration de Smara, ville secrète du Sahara espagnol. Il tente cette entreprise dangereuse, où il trouvera la mort, dans une sorte d'exaltation, comme si ces murs de pierre abandonnés parmi les sables allaient vraiment lui apporter le salut de toute sa vie. On trouve dans ses carnets de route [338] l'expression très âpre de cette croyance au salut par l'action, en l'absence de toute autre certitude.

Rachat des jours invertébrés, note-t-il au départ... Entrée dans- l'action, dans le cercle, dans l'acte même où tout est pur. Me voici l'ignorant, dans ces lentes années molles, bouillonnant, tourmenté, me voici entré là où tout (le mouvement, l'arrêt qui n'est pas inutile, la bête immobilité sous un voile bleu, l'insipide vie entre quatre murs, les écorchures des pieds, la nourriture prise où le chameau a bu, où les femmes ont rincé leurs mains, la barbe plus longue, le petit fait de se raser, de ne pas, la surveillance méticuleuse de la langue, de l'estomac, les soins aux orteils, les moustiques, les énervements quand moqué des femmes) — où tout, comme dans un organisme prêt la

<sup>261</sup> André Maurois, *Lyautey*, p. 210.

nourriture non choisie nourrit, améliore ; où tout m'est comme une nourriture comme jamais absorbée, où chaque jour m'alourdit <sup>262</sup>...

Ailleurs :

Noter aussi, à certains moments, sur la bête, assailli par le soleil, la fatigue, ce moi satisfait qui se dressait sur ses ergots, respirant le goût même de l'action dans le feu purifiant même de l'acte. Se sentir enfin dedans, au coeur même, quel bonheur, quelle force cela donne. La tête éclate de joie, malgré la souffrance, les courbatures, le soleil, la soif. Comme un refrain, on dit : cette chose nous l'avons voulue. Nous l'accomplissons. Nous marchons vers le but, armés de tous ces jours d'attente, de tout ce qui fermenta en nous depuis notre naissance <sup>263</sup>.

L'aventurier marche vers un but comme le croisé vers Jérusalem, attendant de l'objectif atteint la justification, la consécration suprême, dont il a toujours manqué :

Car c'est toi qu'il faut atteindre, le lieu qui, foulé, donne aux pas qui ont été vers lui une durable valeur. Toi seul confères à l'effort, parce que nous pouvons imprimer nos noms dans ton sol, son autorité, son galbe définitif, le fais passer de l'informe encore à la forme, belle pour chacun. Non plus masse riche de ceci et cela — Dra, El Akhsas et mes notes — mais un nom seul qui résume, suffisant à lui-même, fait pour passer dans la bouche et l'oreille des hommes, Smara <sup>264</sup>.

Ainsi donc l'aventurier attend au bout de l'aventure, dans la Ville Mystérieuse, une sorte de révélation qui le sauvera de lui-même, résolvant d'autorité le problème insoluble pour lui tout seul. Mais Smara n'est sous le soleil qu'un ensemble d'enclos de pierres sèches. Pareille déception attendait au bout de bien des années d'effort, René Caillié, qui avait consacré sa vie à cette autre ville interdite, Tombouctou.

<sup>262</sup> *Smara, Carnets de route de Michel Vieuchange*, Plon, 1937, p. 50-51.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 51.

[339]

C'est le vingt avril (1828) au coucher du soleil, que j'entrai à Tombouctou la Mystérieuse, et j'avais peine à contenir ma joie. Revenu de mon enthousiasme, je trouvais que le spectacle que j'avais sous les yeux ne répondait pas à mon attente. Je m'étais fait de la grandeur et de la richesse de cette ville une toute autre idée ; elle n'offre au premier aspect qu'un amas de maisons en terre, mal construites. Dans toutes les directions, on ne voit que des plaines immenses de sable mouvant, d'un blanc tirant sur le jaune et de la plus grande aridité <sup>265</sup>.

Et l'aventurier déçu nous apparaît, devant le mirage dissipé, pareil à l'artiste déçu devant l'œuvre qu'il a créée moins belle qu'il ne l'espérait, jamais définitive.

L'aventure ne dit pas le dernier mot. Du moins elle donne à celui qui la court la plénitude d'une action où momentanément il s'oublie en s'exaltant. Mais il faudra chaque fois la recommencer, ou mourir insatisfait, comme le colonel Lawrence, passionnément attaché à poursuivre ses rêves dans le Moyen-Orient pendant tant d'années de guerre et de paix, puis se retirant pour disparaître, obscur et oublié, sans avoir trouvé sa propre solution <sup>266</sup>. L'aventurier ne cesse de se dégager pour s'engager, de se fuir pour se chercher sans se rencontrer jamais autrement que dans l'obsession de l'ennui. Il est un anarchiste de l'action. Bien caractéristique à cet égard, l'aveu de Lyautey, le bâtisseur, l'homme d'ordre, à propos d'Isabelle Eberhardt, une jeune Russe convertie à l'Islam et qui mena en Afrique du Nord une vie irrégulière, fort libre et tragiquement terminée : « Elle était ce qui m'attire le plus au monde : une réfractaire. Trouver quelqu'un qui est vraiment soi, qui est hors de tout préjugé, de toute inféodation, de tout cliché, et qui passe à travers la vie aussi libéré de tout que l'oiseau dans l'espace : quel régal. J'aimais ce prodigieux tempérament d'artiste et aussi tout ce qui, en elle, faisait tressauter les notaires, les caporaux, les mandarins de tout poil. <sup>267</sup> »

<sup>265</sup> Texte cité, dans André Lamandé et Jacques Nanteuil, *La vie de René Caillié*, Plon.

<sup>266</sup> Cf. la traduction française de ses Mémoires, publiés chez Payot sous le titre *Les Sept Piliers de la Sagesse*.

<sup>267</sup> Lettre à Victor Barrucand (2 avril 1905) dans *Vers le Maroc : Lettres du Sud-Oranais*, A. Colin, 1937, p. 180.

Il ne faut donc pas attendre le salut de l'aventure ainsi comprise. Solution provisoire, négative seulement. Elle est une fuite une dérobade devant la situation impossible à vivre, mais elle n'apporte pas la contrepartie positive, parce qu'elle ne regarde [340] jamais en face le vrai problème. Une sorte de fuite en avant. Bien souvent, l'aventurier se révèle à l'analyse comme un homme qui s'en va chercher fortune au loin parce qu'il a échoué dans son pays. Instables, ces hommes ne tiennent pas en place, ne peuvent trouver leur équilibre que dans un mouvement qui, en réalité, sous des apparences objectives brillantes, ne les mène nulle part. Un romancier contemporain note avec une pénétrante sévérité :

Presque tous les hommes d'action que j'ai vus aux premiers postes m'ont paru des malades. Une infirmité et plus spécialement une distance du réel et l'impossibilité de jouir de la vie produisent souvent les artistes, les savants, les grands chefs d'entreprise. Ils sont créateurs de vie, faute de savoir en user. Ils n'existent que par leurs œuvres qui ressemblent à ces appareils compliqués à travers quoi certains insectes s'alimentent ou respirent <sup>268</sup>.

L'œuvre de l'homme, au lieu d'être une expression de sa personnalité dans l'harmonie conquise, représente seulement une abdication, une aliénation, le masque et l'insuffisante compensation de l'échec. Le voyage représente à cet égard une aventure au moindre prix : moins de drame et moins de passion, mais aussi beaucoup moins d'efficacité. Qui voyage pour se désennuyer va chercher au loin quelque chose qu'il n'ose pas ou ne veut pas tirer de lui-même. C'est une autre forme du romantisme de l'action. Aussi bien c'est l'âge romantique qui découvre le voyage touristique, pittoresque. Auparavant, on voyageait surtout pour étudier, pour s'instruire. Désormais, on voyage pour trouver l'oubli, un renouvellement de soi par le dépaysement : voyages de Lamartine, de Chateaubriand, de Hugo, de Théophile Gautier, comme aussi ceux de Barrés ou d'André Gide. Montherlant, grand voyageur lui-même, juge à sa valeur cette tentative d'évasion dans l'exotisme : « Le voyage qui habitue à appréhender les choses rapidement et en surface, et à s'en contenter, convient aux superficiels. C'est pourquoi on voyage tant aujourd'hui.

<sup>268</sup> Jacques Chardonne, *Romanesques*, ch. I, Grasset.

On dit qu'il « distrait ». Il distrait de l'essentiel, en effet : par la nouveauté, le pittoresque, le temps perdu en soins de toutes sortes. Le mot *error*, déplacement, a fait notre mot « erreur ». On croit gagner parce qu'on gagne en étendue, et on perd en profondeur. Et on revient, gonflé d'une science fausse et pire que l'ignorance, parce qu'elle prétend... <sup>269</sup> » Baudelaire, dans le [341] poème terminal des *Fleurs du Mal*, exprime magnifiquement l'échec du voyageur qui cherche à se désennuyer :

Singulière fortune où le but se déplace,  
Et, n'étant nulle part, peut être n'importe où,  
Où l'homme, dont jamais l'espérance n'est lasse,  
Pour trouver le repos court toujours comme un fou.

.....  
Amer savoir, celui qu'on tire du voyage.  
Le monde, monotone et petit, aujourd'hui,  
Hier, demain, toujours, nous fait voir notre image :  
Une oasis d'horreur dans un désert d'ennui.

Le voyage n'est pas un remède. Il ne résout rien. Il déplace la question. L'appel au monde extérieur intervient comme un calmant, un autre masque de l'échec. « On raconte que Courbet, dit Daniel Halévy, entendant parler d'un ami qui partait pour les pays lointains, interrogea de sa voix franc-comtoise : « Alors, il va dans les Orient ? Pourquoi va-t-il dans les Orient ? Il n'a donc pas de pays ? » Péguy, continue la critique, restera toujours ce paysan qui n'a pas vu la mer. « Sur les instances de Madame Péguy, ses enfants y furent conduits. Péguy ne les suivit pas. <sup>270</sup> » Beaux exemples du désintéret pour le voyage chez celui qui n'hésite pas sur sa vocation et qui dès lors n'a plus de temps à perdre. C'est-à-dire qui n'a plus le temps ni le désir de se perdre lui-même. Il ne se sent plus disponible. Il répugne à se « distraire » de l'unique nécessaire dont il a reconnu dans sa vie la souveraineté.

<sup>269</sup> Montherlant, Un voyageur solitaire est un Diable, *Nouvelle Revue Française*, octobre 1942, p. 386-387.

<sup>270</sup> Daniel Halévy, *Péguy et les Cahiers de la Quinzaine*, Grasset, 1941, p. 388.

## *Échappatoires de l'art et du travail.*

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi donc, une certaine forme d'action nous est apparue comme une solution non satisfaisante au problème de l'ennui. Pour échapper à l'angoisse totale, l'homme d'action construit en dehors de lui-même des échafaudages plus ou moins fragiles, moyens dilatoires. L'ennui pèse sans cesse comme une menace, qui peut réapparaître au détour de chaque heure, — un ennui banal, mais figurant un fondamental malaise dans l'être, l'équilibre en défaut.

À l'opposé de l'action, une autre forme de vie créatrice révèle à l'analyse la même imperfection. L'art, l'œuvre comme un [342] moyen d'échapper au soliloque par trop pénible. On est surpris de découvrir chez de très grands artistes l'aveu que la création est pour eux le seul moyen d'échapper au désert intérieur. Le travail devient, une sorte de raison d'être, extérieure à la personne qui s'y réfugie. Cézanne écrit à Zola que le travail est pour lui « malgré toutes les alternatives, le seul refuge où l'on trouve le contentement réel de soi »<sup>271</sup>. Le *Journal*, la *Correspondance* d'Eugène Delacroix ne cessent de commenter la même vérité, pour lui fondamentale. « Travailler, note-t-il, n'est pas seulement pour produire des ouvrages, c'est pour donner du prix au temps : on est plus content de soi et de sa journée quand on a remué des idées, bien commencé ou achevé quelque chose.<sup>272</sup> » Le grand artiste vieilli écrit à son amie. Madame de Forget, en août 1854 :

Il faut conjurer le fantôme de cette diable de vie qu'on nous a donnée, je ne sais pourquoi et qui devient amère si facilement, quand on ne présente pas à l'ennui et aux ennuis un front d'acier ; il faut agiter en un mot ce corps et cet esprit qui se rongent l'un l'autre dans la stagnation et dans la torpeur. Il faut passer absolument du travail au repos et réciproquement : ils paraissent alors également agréables et salutaires. Le malheureux accablé de travaux rigoureux et qui travaille sans relâche est sans doute horriblement malheureux : mais celui qui est obligé de s'amuser toujours ne trouve pas dans ses distractions un bonheur ni même la tranquillité ; il sent qu'il

<sup>271</sup> Lettre citée dans John Rewald, *Cézanne*, Albin Michel, 1939, p. 284.

<sup>272</sup> *Journal* d'Eugène Delacroix, édit. Joubin, Plon, 1932, t. III, p. 212, 19 août 1858.



combat cet ennui qui le prend aux cheveux : le fantôme se place toujours à côté de la distraction et se montre par-dessus son épaule <sup>273</sup>.

À un autre ami, il confesse encore, quelques années après : « Les illusions s'en vont une à une ; une seule me reste, ou plutôt ce n'est pas une illusion, c'est un plaisir réel ; c'est le seul où l'amertume du regret ne se mêle pas, c'est le travail. Mais enfin c'est ma seule passion. <sup>274</sup> »

Flaubert, grand laborieux, donne peut-être la formule de cette attitude, dans un propos que rapportent les Goncourt : « Après tout, le travail, c'est encore le meilleur moyen d'escamoter la vie. <sup>275</sup> » Thibaudet, dans ses *Réflexions sur la Littérature* <sup>276</sup>, [343] cite, plus énergique encore, ce mot d'un jeune écrivain qui, finie la jeunesse, désire le calme par le travail : « L'idée du travail peut ainsi remplacer celle du suicide. » Le travail est délibérément recherché comme un remède à l'existence, un moyen de l'oublier. La situation de l'homme dans le monde ne se justifie pas : pour échapper au tourment d'une question insoluble, on la laisse telle quelle, on la traite par préterition. On progresse d'œuvre en œuvre, mais le créateur est adossé au néant. Paradoxe singulier que le désert intérieur, la stérilité, puisse être la cause même d'une telle fécondité. Nous ne pouvons pas toujours faire le tour des grands hommes, et c'est chaque fois une surprise nouvelle lorsque se révèle à l'origine de tant de richesse tant de pauvreté, par delà le talent ou même le génie, un complet désarroi. L'aveu le plus surprenant à cet égard est peut-être celui de Goethe, qui figure aux yeux de la postérité le créateur suprêmement équilibré, le mieux établi dans le monde. Le 27 janvier 1824, il déclare à son confident, Eckermann :

On m'a toujours vanté d'avoir été singulièrement favorisé par la fortune ; aussi ne me plaindrai-je pas et me garderai-je d'invectiver contre le cours de ma destinée. Au fond, cependant, elle n'a été que peine et

<sup>273</sup> Dans *Écrits d'Eugène Delacroix*, Plon, 1942, t. II, p. 1.

<sup>274</sup> Lettre à M. Soulier, 1858, *Ibid.*, p. 57-58.

<sup>275</sup> Edmond et Jules de Goncourt, *Journal* (édition définitive, Flammarion, Fasquelle), t. I, p. 237, 12 janvier 1860. Cf. le mot du peintre Rouault (cité dans Dorival, *Les étapes de la peinture française contemporaine*, N.R.F., 1944, t. II, p. 57) : « La peinture n'est pour moi qu'un moyen comme un autre d'oublier la vie ».

<sup>276</sup> N.R.F., t. II, 1940, p. 57.



labeur ; et je puis bien affirmer que durant mes soixante- quinze ans je n'ai pas eu quatre semaines de vraie satisfaction. Ce fut l'éternel roulement d'une pierre qui veut toujours être soulevée à nouveau. Mon journal fera comprendre ce que j'entends par là. Les appels à mon activité, qui me venaient de moi-même et de l'extérieur, étaient trop nombreux. Mon vrai bonheur a été mes rêveries et mes créations poétiques. <sup>277</sup>

Le rocher de Sisyphe, symbole de l'absurde, reparaît ici pour figurer une carrière où nous avons accoutumé de voir une réussite souveraine. L'avidité du créateur comme un moyen d'échapper à la banalité, à la routine insupportable de la vie. Une exigence insatiable le pousse d'œuvre en œuvre, de chef-d'œuvre en chef-d'œuvre, — comme Alexandre sur la route de ses conquêtes. L'esprit faustien se perd dans le tourment d'entreprendre pour ressaisir quelque part, n'importe où hors de soi, l'ombre d'une paix qui se refuse toujours. On a trouvé dans les papiers de Léonard de Vinci une exclamation analogue, la plainte de l'homme de génie découvrant après coup l'absence de fondement de toute son œuvre : « *O Leonardo, perche tanto penate ?* — O Léonard, pourquoi te donnes-tu tant de peine ? <sup>278</sup> » C'est la plainte millénaire [344] et désabusée de l'Ecclésiaste, la plainte de l'homme pour qui le monde et son destin demeurent vides de sens : « Quel avantage revient-il à l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le soleil ? Une génération s'en va, une autre vient, et la terre subsiste toujours. Le soleil se lève, le soleil se couche ; il soupire après le lieu d'où il se lève de nouveau. J'ai vu tout ce qui se fait sous le soleil, et voici tout est vanité et poursuite du vent » (I, 2-5 et 14).

Sagesse de Sisyphe, sagesse du divertissement, c'est-à-dire de la résignation. Sagesse de l'abdication. Rien ne mène nulle part. L'essentiel demeure de marcher sur la route. Puisque le Même est impossible, l'accomplissement dans l'unité, on se contentera de l'Autre. L'activité comme une finalité sans fin, un exercice de soi justifié par la seule impossibilité de demeurer à part soi. Montherlant a formulé en toute netteté cette désespérance active et sans remède. « Morand, dit-il, fait cette remarque : si l'on s'est aperçu dès l'aube du monde qu'en changeant l'on n'était pas mieux, il appartenait à notre époque de découvrir que, durant le temps du changement, on était

<sup>277</sup> *Conversation avec Eckermann*, trad. Chuzeville, N.R.F., 1941, p. 52-53.

<sup>278</sup> Cité dans Bérence, *Léonard de Vinci*, Payot, 1938, p. 353.

mieux. Mais c'est que, pendant ce temps, on se rapproche d'un là-bas qu'on n'a pas usé encore, d'un là-bas vierge. »

Peu importe le résultat, la limite de l'effort ; ce qui importe, c'est le déploiement de l'énergie. « La seule, mais suffisante condamnation de l'énergie c'est que ce qu'elle obtient ne vaut jamais la peine d'être obtenu... » Ou encore : « Le bonheur, c'est le désir, la recherche, la promesse, l'attente, le premier contact : qu'on n'aille pas plus loin. <sup>279</sup> » Les formules de Montherlant révolteraient sans doute la plupart des hommes. Elles ne font pourtant que définir la régulation immanente de l'activité telle qu'elle se développe très souvent non seulement chez des êtres d'exception, mais davantage encore chez des individus de type tout à fait « normal ».

En effet, ces constatations, relatives à des seigneurs de l'art ou de l'action, pourraient être encore généralisées. Elles valent aussi bien du travail non créateur. L'activité quotidienne de l'homme moyen paraît aussi peu justifiée en profondeur. La signification existentielle du travail humain n'est pas seulement de satisfaire aux exigences de l'organisme ; elle est aussi nécessaire par elle-même, toutes exigences satisfaites, pour occuper [345] un temps dont l'homme n'a pas l'emploi. Nietzsche a très bien analysé les origines de ce cycle infernal.

Le besoin nous contraint au travail dont le produit apaise le besoin ; le réveil toujours nouveau des besoins nous habitue au travail. Mais dans les pauses où les besoins sont apaisés et, pour ainsi dire, endormis, l'ennui vient nous surprendre. Qu'est-ce à dire ? C'est l'habitude du travail en général qui se fait à présent sentir comme un besoin nouveau, adventice. Il sera d'autant plus fort que l'on est plus fort habitué à travailler, peut-être même que l'on a souffert plus fort des besoins. Pour échapper à l'ennui, l'homme travaille au-delà de la mesure de ses autres besoins, ou il invente le jeu, c'est-à-dire le travail qui ne doit apaiser aucun autre besoin que celui du travail en général <sup>280</sup>.

Le jeu s'oppose au travail, comme un exercice sans utilité pratique à une besogne utilitaire. L'homme partagera son temps entre travail et distraction, mais il se sentira toujours malheureux s'il n'est occupé. Il y a là un caractère de notre civilisation, pour laquelle se pose avec tant

<sup>279</sup> Montherlant, *Aux Fontaines du Désir*, p. 197, 201, 230.

<sup>280</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, 1<sup>re</sup> partie, t. II, § 611, p. 212-2.

d'âpreté le problème du loisir : à quoi employer les moments libres de l'homme ? Le progrès technique a permis et permettra sans doute davantage encore de diminuer la place du travail dans la vie de l'homme. Mais l'homme ainsi désœuvré risque d'être la proie de l'ennui. Il faudra inventer d'autres passe-temps qui risquent fort de lui être aussi étrangers que son travail. Celui-ci, dans les conditions actuelles, apparaît bien souvent comme une besogne imposée par la nécessité de gagner sa vie. Quant aux distractions qui viennent boucher les intervalles du travail, elles semblent la plupart du temps détourner l'homme de lui-même, lui être aussi peu appropriées, être une autre forme inhumaine de l'activité.

Le sens propre du loisir comme retour à soi-même, docilité à la voix profonde, semble s'être perdu dans le tourbillon de la vie moderne. C'est là encore un trait de notre temps que Nietzsche a décrit :

Signe de ce que le prix de la vie contemplative a baissé, les savants luttent aujourd'hui avec les gens d'action en une espèce de jouissance active, au point qu'ils semblent, eux aussi, priser plus haut cette façon de jouir que celle qui leur convient proprement et qui, en fait, est bien une jouissance. Les savants ont honte de l'*otium*. C'est pourtant une noble chose que le loisir et l'oisiveté. Si l'oisiveté est vraiment le commencement de tous les vices, elle se trouve ainsi au moins dans [346] le voisinage le plus proche de toutes les vertus ; l'homme oisif est toujours un homme meilleur encore que l'actif <sup>281</sup>.

Il ne s'agit pas ici d'un paradoxe. Le loisir est cette zone de la vie personnelle — zone de silence — où l'homme pourrait prendre conscience de soi, dégager ses propres valeurs pour pouvoir ensuite engager son effort dans le sens qui lui est propre. Mais la plupart des hommes de ce temps ont horreur du silence qui leur apparaît un vide, la révélation de leur existence. D'où le recours désespéré au vertige des « distractions ». La faillite de notre civilisation apparaît ainsi dans ce qu'elle semble avoir perdu à la fois le sens du travail, réduit à une obligation ingrate, et celui du loisir, déchu trop souvent au rang d'un abrutissement d'une autre sorte. Dans les deux cas, temps perdu, vie gâchée, oubli de la qualité humaine.

<sup>281</sup> *Ibid.*, § 284, p. 67.

Il semble même qu'il y ait là un aspect essentiel de la civilisation d'Occident, une de ses formes les plus menaçantes. Nietzsche le notait déjà :

À mesure qu'on va vers l'Ouest, l'agitation moderne devient de plus en plus grande, si bien qu'aux yeux des Américains les habitants de l'Europe représentent un ensemble d'êtres amis du repos et du plaisir, tandis qu'en réalité ils vont croisant leur vol continu comme des abeilles et des guêpes. Cette agitation est si grande que la culture supérieure n'a plus le temps de mûrir ses fruits : c'est comme si les saisons se succédaient trop rapidement. Par manque de repos notre civilisation court à une nouvelle barbarie. En aucun temps les gens actifs, c'est-à-dire les gens sans repos, n'ont été plus estimés. Il y a donc lieu de mettre au nombre des corrections nécessaires que l'on doit apporter au caractère de l'humanité, la tâche de fortifier dans une large mesure l'élément contemplatif <sup>282</sup>.

Il faut entendre ici contemplation au sens de la recherche d'un équilibre fondé sur le dedans, par opposition à l'abandon aux circonstances extérieures. Le loisir permettrait ainsi « l'édification » de la personne, par opposition à la pure activité où la vie personnelle se dissout en travaux de tous genres. On peut rapprocher de l'opinion de Nietzsche des remarques concordantes d'un pénétrant observateur contemporain, le comte de Keyserling. Il voit dans le dualisme entre l'être et l'œuvre, entre l'activité et le loisir, la grande opposition entre l'Orient et l'Occident :

Toutes les valeurs éternelles se rapportent à l'être et non aux œuvres ; celles-ci n'ont réellement d'importance que dans la mesure où elles [347] actualisent un être. Rien n'illustre davantage cette vérité que la civilisation occidentale qui est bâtie sur la conception opposée. Les Occidentaux vivent pour leur travail ; ils voient en lui la chose la plus importante et essentielle, ils jugent tout être d'après son efficacité. La conséquence en est que leurs succès pratiques dépassent, certes, tout ce qui fut fait sur la terre, mais que la vie est chez eux plus sacrifiée que partout ailleurs. Plus je pénètre les choses de l'Orient, plus le type de l'Occidental moderne me paraît insignifiant ; c'est qu'il a abdiqué sa vie au profit de ce qui n'est qu'un moyen de vivre <sup>283</sup>.

<sup>282</sup> *Ibid.*, § 285, p. 67-68.

<sup>283</sup> H. de Keyserling, *Le Journal de Voyage d'un Philosophe*, trad. Hella et Bournac, Stock, 1930, t. I, p. 292.

Le régime soviétique semble ici achever une évolution qui tend, par l'attention exclusive au travail, à substituer l'édification du monde à l'édification de l'homme. La critique marxiste a d'ailleurs fait apparaître comment la civilisation moderne, en instituant le règne du profit, a peu à peu transformé les rapports humains en rapports purement matériels. L'activité humaine, dans sa majeure partie, a pour seul but l'acquisition de l'argent, chacun se servant de soi-même et d'autrui en vue des gains qu'il compte réaliser. L'argent devient alors une sorte de norme, la valeur-type en fonction de laquelle se justifieront les conduites. D'où la matérialisation, l'aliénation de l'homme, que la nécessité de gagner sa vie empêche tout simplement de vivre.

Le développement de la technique semble pourtant permettre une économie croissante du travail humain grâce à la machine qui, elle-même, de plus en plus, s'automatise. Si des influences perturbatrices ne viennent pas ici fausser le jeu normal du progrès, il est permis d'envisager dans un temps assez rapproché la réalisation de l'usine atomique vide d'ouvriers, dont les appareils seront maniés, à distance, par quelques ingénieurs. L'homme serait alors à peu près libéré de la servitude du travail, rendu à lui-même. Mais le problème de la condition humaine ne se trouverait pas pour autant résolu. Il serait plutôt posé d'une manière plus authentique. Combien d'hommes s'ennuient en vacances, et ne peuvent en fait se dispenser d'une besogne dont la monotonie déguise en fait le vide de leur existence ! Dégagés des besognes obligatoires, la plupart des hommes seraient réduits à imaginer des activités tout aussi fastidieuses, et qui n'auraient même pas l'excuse de la nécessité matérielle.

Ainsi le régime du travail nécessaire et de l'argent fausse pour beaucoup le sens de notre présence au monde. Du moins donnent-ils à bien des vies humaines une justification sommaire qui [348] les sauve peut-être du désespoir. Solution boiteuse et de compromis. Rares sont les hommes capables de ressaisir d'ensemble leur destinée, et de gagner ainsi authentiquement, ou de perdre, leur vie.

*L'ennui comme échec de l'existence : le suicide.*

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de l'ennui apparaît donc le maître-problème de beaucoup d'existences humaines, réduites souvent à n'être que réactions d'ennui, ou de résistance à l'ennui, efforts multiples pour donner un sens à une existence qui en manque. Combien des passions sont nées ainsi de l'horreur du vide de la vie. La passion du jeu serait peut-être la plus significative : le joueur voit sans cesse la situation se modifier profondément, les possibilités changer ; les vicissitudes de la fortune lui apportent le renouvellement que lui refuse la monotonie des jours, sous la forme de paroxysmes subits et violents. Le jeu peut ainsi absorber en soi toute l'énergie d'une existence gaspillée, mais, à ce prix, distraite.

L'amour, dans bien des cas, nous offrirait matière à une description analogue, surtout dans le cas de la femme désœuvrée telle qu'elle apparaît trop souvent dans la bourgeoisie moderne. L'homme est pris par la routine de son travail. La femme, si elle n'a pas d'enfants, demeure livrée à l'ennui. L'histoire d'Emma Bovary, si banale par bien des côtés, est l'histoire d'une femme en proie à l'ennui. Elle a désiré mieux, elle attendait autre chose du mariage, sans trop savoir quoi, autre chose que le dévouement à un être borné qui, le plus honnêtement du monde, ne peut prétendre limiter tout son horizon. Elle se retrouve seule, après avoir espéré bien davantage, seule chez elle, alors que le mari accomplit ailleurs ses besognes quotidiennes. De là la recherche du divertissement, le mal-être qui peut aller plus ou moins loin, la misère intime. Parfois la religion maintient la victime dans les cadres de la résignation et l'achemine sans trop de peine jusqu'à ces négations que sont la vieillesse et la mort. Mais il y a les jeunes femmes déçues qui n'acceptent pas cette solution et recherchent désespérément un contentement dans l'ailleurs, dans l'impossible : les alibis et tous les scandales bourgeois, l'adultère. À quelques variantes près, le cas est beaucoup plus fréquent qu'il ne paraît au premier abord, avec ses solutions variées : le suicide de Madame Bovary, le crime de Thérèse Desqueyroux, [349] le délire qui fait enfermer la « neurasthénique » dans un asile, ou encore et surtout le compromis, qui sauve les apparences en consacrant la rupture.

Le problème de l'ennui est ici tout le problème moral. Ces jeunes femmes ont été déçues par le mariage, mais la faute n'en est pas au mariage. Elles en attendaient autre chose que ce qu'il est réellement. Il

était pour elles l'espérance chimérique d'une satisfaction, tout d'un coup, à toutes les exigences, et les moins formulées. Celui qui s'ennuie attend que l'existence lui donne un remède contre soi, qu'il est incapable de se procurer lui-même. Dès ce moment, la partie est perdue. C'est l'histoire du milliardaire qui voyage pour se désennuyer, à la recherche de sensations fortes, de paysages inédits. Cela pourra lui faire passer à l'occasion des instants colorés, mais cela ne le guérira pas de sa déficience, incurable par de pareils moyens qui ne lui procureront jamais que des périodes de rémission précaire.

Le monde ne nous donne que ce que nous portons en nous, capable seulement de nous révéler à nous-même, confirmant ou infirmant nos désirs. Mais, si les désirs sont originaires mal réglés, si par leur nature et leur ordre ils supposent un germe de déséquilibre et d'inassouvissement parce que l'homme n'a pas fait sa paix avec lui-même, le milieu ne pourra rien pour eux. Emma Bovary, Thérèse Desqueyroux, comme aussi Madame de Rénal dans *Le Rouge et le Noir*, si elles ne savent pas s'élever plus haut pour trouver la fin de la nuit, iront d'amant en amant, d'aventure en aventure, sans que la déchéance même puisse jamais les satisfaire dans leur désir d'être comblées une fois pour toutes.

On voit ici la distinction entre l'ennui et le malheur. L'ennui correspond à une disposition intérieure, le malheur au contraire exprime un certain rapport avec le monde. L'ennui signifie un échec de la destinée, mais avant toute expérience. L'expérience n'y peut rien parce qu'elle ne change rien au déséquilibre initial. Même si l'homme va au-devant de l'expérience pour se désennuyer, subsiste la réalité profonde de l'accommodement impossible. Toute solution sur ce plan serait artificielle. Le malheur, au contraire, n'est pas notre fait. Il nous vient de la part des choses : insuccès, difficultés, deuils, désastres divers nous font malheureux, alors que nous aurions pu être heureux. Mais la possibilité du bonheur subsiste : il suffit qu'une éclaircie se produise dans les circonstances. L'ennui apparaît beaucoup plus irrémédiable. Il se situe de nous à nous-même, comme une affirmation intime et première. [350] Aussi bien, le malheur n'apporte-t-il pas obligatoirement avec soi l'ennui ? On peut être dans l'infortune et pourtant conserver l'espérance. Les deux ordres demeurent nettement distincts. Des deux, c'est l'ennui qui représente la blessure la plus profonde.

L'homme de l'ennui est donc l'homme blessé qui cherche son salut dans la fuite. Il voudrait reporter la difficulté, traiter la question dans l'ordre bonheur-malheur, alors qu'il faudrait l'aborder dans l'ordre : ennui-joie. L'activité de l'homme de l'ennui est viciée en son principe ; elle n'est pas une activité authentique, mais une activité de dérobaie. Du point de vue de la vie personnelle, on peut distinguer la fausse activité de la vraie en ce qu'elle obéit à une sorte de force centrifuge. L'homme tourne autour de soi, le plus loin possible, mais en rond. Et ce cycle infernal obéit aux impulsions des valeurs inférieures, les plus immédiates : égoïsmes personnels, appétits du sexe, désir d'affirmer sans frein les puissances élémentaires de la vie. L'ennui est le propre de l'homme qui cherche en soi-même, dans la vie psychobiologique, à l'état brut, sa fin. Il ne veut pas s'élever plus haut que les propositions désordonnées, les exigences anarchiques de son égoïsme vital. Le rythme même de l'ennui correspond au rythme d'affirmation sans fin des instincts. Il est celui de la première personne selon son expression la plus élémentaire, incapable de se retrouver plus haut, et consciente en même temps de ses limites, de son incapacité d'accomplissement. L'ennui intervient quand on ne compte que sur soi, et sur un soi informe, dont on sait aussi bien qu'il n'y a rien à attendre. Tout est fini, résolu d'avance, par une sorte de jugement *a priori* et négatif. L'impossibilité de parvenir est ressentie, au fond, dans le moment même de l'entreprise qui se connaît réfutée alors même qu'elle se risque. L'univers de l'homme qui s'ennuie est un univers fini ; et c'est peut-être la raison pourquoi sa ronde infernale l'entraîne à voyager autour du monde.

Mais ce voyage, nous l'avons vu, n'est qu'une vaine errance, poursuite infernale qui ne mène nulle part. L'illusion dissipée, le problème subsiste de la justification de l'existence, par delà cette lutte stérile contre le temps. À la limite, l'individu désabusé refuse de jouer le jeu. Le *suicide* apparaît comme l'échappatoire ultime, le recours contre l'absurde. De là, l'importance essentielle de ce type de mort volontaire, qui pose la question de principe de la valeur de la vie. « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux, écrit M. Camus : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question [351] fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf



ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux : il faut d'abord répondre. <sup>284</sup> »

Il faut distinguer ici le suicide du sacrifice de la vie, — qui n'est pas la négation, mais bien plutôt l'affirmation des plus hautes valeurs humaines, et donc un accomplissement de la vie personnelle <sup>285</sup>. Le suicidé se dérobe. Il joue perdant. Il reconnaît sa vie manquée, la situation impossible. Engagé dans une impasse, l'homme a recours au néant. Peut-être imagine-t-il à ce prix obtenir une transformation magique de l'expérience. Mais, en tout cas, il refuse la terre des hommes, ses tâches et ses possibilités. Et par là, il se condamne lui-même. Il n'a pas su faire usage des chances qui lui étaient données. Sans doute, on invoquera des excuses. On dira que l'homme du suicide a eu « des malheurs ». Seulement, le malheur ne constitue pas une justification. Il y a dans toute existence des malheurs. La part de l'homme s'affirme dans son attitude en face des circonstances, dans l'affirmation de soi démasquée par l'événement. Le suicidé apparaît dénué de tout. Il n'a rien à déclarer. Il est radicalement pauvre. Il cherche le salut non pas dans le recours aux sources, mais dans la fuite radicale. Il s'évade dans le néant. La pire défaite et, de soi à soi, le démenti le plus radical.

Le suicidé représente donc le type le plus décisif du *raté*. Il est l'homme du tout ou rien, et par là son acte de désespoir comporte une sorte de générosité. Il attendait quelque chose qu'il n'a pas eu, et son geste signifie une réclamation néanmoins. Bien des hommes, à ce compte, apparaissent comme des suicidés vivants. Eux aussi ont manqué leur vie et n'en attendent plus rien. Mais, plutôt que de se porter à l'extrême, ils acceptent le compromis de vivre sans raison. Ils se survivent. Certains mêmes n'ont jamais existé. Ils n'ont pas de mérite à ne s'être pas tués. Ou plutôt, ils se sont parfois tués eux-mêmes en refusant leur vocation, l'obéissance aux valeurs qui les eût faits ce qu'ils étaient appelés à devenir. Il est des avortements que la loi humaine ne punit pas, mais qui portent en eux-mêmes leur propre châtement, dans l'inexistence spirituelle dont se trouvent marquées bien des destinées.

<sup>284</sup> A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, N.R.F., 1942, p. 15.

<sup>285</sup> Sur la différence entre le suicide et le sacrifice de la vie, cf. notre *Expérience humaine du Sacrifice*, p. 208 sqq.

[352]

*Le remède à l'ennui*[Retour à la table des matières](#)

Le remède à l'ennui est de sortir de soi. Mais pas seulement pour s'appropriier le terme extérieur. L'objet, l'autre, chose ou être, ne nous renouvellera pas s'il n'y a pas en nous une capacité de renouvellement. Don Juan est un des grands types de l'ennuyé — dont le reflet se retrouve en un Chateaubriand par exemple. L'amour n'apporte qu'à ceux qui ont maintenu une possibilité de jeunesse, de réformation intérieure, à ceux pour qui le monde n'est pas achevé, terminé. De même pour l'esprit faustien qui, ne reconnaissant encore que soi-même, recherche dans son activité l'exaltation de son moi. Toujours l'homme a ici son équilibre fixé dans les choses, un équilibre qui attend du monde sa justification et sa nourriture, subordonné à l'événement et toujours en situation d'être déçu.

L'ennui est vaincu par l'homme qui a une fois trouvé son fondement par delà. L'être demeure, dans l'ennui, prisonnier du temps, toujours en proie au temps. Le maître-problème, cent fois réaffirmé, de « se donner du bon temps » en l'exorcisant en quelque sorte de son charme maléfique, ou de « tuer le temps ». De fait, pour en sortir, il faudrait surmonter la faiblesse congénitale de celui qui a toujours besoin d'être consolé. Se trouve par delà l'ennui tout homme qui a trouvé une raison d'être. Il a pris son parti de sa vie personnelle. Il s'est donné une certitude de vie et pour la vie, qui ne risque pas de s'effondrer soit parce que toujours insatisfaite, soit parce qu'un jour satisfaite. Celui qui ne s'ennuie pas affirme et réaffirme en lui sa décision de transcender le temps éparpillé pour revenir à l'essentiel.

Cette transcendance personnelle d'un parti pris par rapport au temps constitue la vraie manière de tuer le temps. Le secret de la réussite se trouve alors dans une élévation selon l'ordre des valeurs, qui délivre l'individu de la tyrannie de l'immédiat. Alors que les valeurs biologiques, — la seule obéissance aux exigences de l'organisme, — nous dissolvent dans la durée, nous absorbent en elles, les valeurs du second ordre, — les valeurs spirituelles, — la dominant, dans la mesure

où elles sont prises en main par le sujet. Passage du temps biologique, structure de l'organisme, au temps spirituel, structure de la personne, de l'anarchie à l'ordre. Aussi bien, les valeurs sont d'autant plus stables qu'elles [353] sont plus élevées. Le recours à l'essentiel, la certitude d'un contact pris avec le sens même de sa destinée, permet à l'homme de réaliser une certaine économie d'ensemble de sa vie personnelle, désormais libérée du rongement quotidien de gagner son temps au jour le jour. Une fois ainsi réalisée la paix avec soi-même, une autre activité est possible, authentique celle-là, justifiée en profondeur et qui n'escamote pas le problème. L'existence aura désormais un sens. Non que la partie soit alors jouée d'avance. La possibilité demeure de l'insuccès ou du succès. Mais la personne fait face réellement à sa destinée ; ce qu'elle cherche, c'est l'accomplissement véritable.

La différence entre ce que nous appelons « vraie » et « fausse » activité sera donc une différence intrinsèque. Du dehors, il se peut que la distinction n'apparaisse pas, ou même se fasse en sens inverse. La conduite ne peut être ici appréciée à ses résultats, à l'œuvre réalisée objectivement. Il se peut qu'une partie gagnée dans le monde recouvre un échec intérieur. Ce serait, nous l'avons vu, le cas d'un Lyautey ou d'un Goethe en dépit de leur réussite magnifique. Inversement, l'acceptation de sa condition, le triomphe sur l'ennui ne fera pas pour autant d'une vie d'homme la source de chefs-d'œuvre dont s'enrichira l'humanité. L'œuvre est ici la vie elle-même, dans son secret le plus intime, parfois le plus paradoxal.

## *Mirage du bonheur.*

[Retour à la table des matières](#)

Le caractère de la Joie est en effet dialectique et complexe. L'usage vulgaire confond sans cesse joie et bonheur, alors qu'il s'agit là de deux expériences à peu près opposées. On entend par bonheur un état de satisfaction de l'être. Bonheur, c'est apaisement du désir, la fin de l'irritation, une paix. Bonheur s'oppose à malheur, — qui est une atteinte à l'intégrité personnelle, à l'équilibre, la conscience d'un manque. Le malheur est d'un être dépouillé. Le bonheur est d'un être comblé : bonheur de la lune de miel. Job avait le bonheur avant sa ruine. Il le perd quand il perd tous ses biens et qu'il perd ensemble ses affections.

Mais, d'ordinaire, l'idée de bonheur désigne une réussite partielle, un contentement matériel parmi le monde, sans aucune portée morale. La plupart des hommes ne comprennent d'ailleurs pas l'identité profonde entre la vie morale et la vie proprement [354] dite. Abandonnés à l'usage des jours, ils ne reconnaissent positivement que les satisfactions qu'ils tirent de leurs désirs, sans donner à ceux-ci une cohérence autre qu'extérieure et de circonstance. Ils se donnent dans la vie non pas une perspective d'ensemble, mais des buts engagés dans le temps et de signification objective : arriver à un traitement suffisant, caser leurs enfants, obtenir la Légion d'honneur ou être reçu à un concours. Le bonheur s'identifie à la réalisation d'un désir. Rien de moral en tout cela. Celui qui a « fait un beau mariage » ou qui a été promu sous-chef de bureau est heureux, de même qu'il eût été malheureux en cas d'échec. En soi, il n'y a là ni bien ni mal, encore que bien et mal puissent intervenir dans les moyens de réalisation.

Ainsi le bonheur est de l'ordre du plaisir, mais en plus important. Le plaisir comporte en soi quelque chose de fragile et de discontinu. Le bonheur représente une sorte de systématisation du plaisir, une assurance plus grande, et aussi un enchaînement, une correspondance multiple ; ou encore comme une économie des plaisirs, un équilibre mesuré. Le plaisir nous disperse en des satisfactions plus ou moins anarchiques. Il paraît à côté du bonheur, comme l'instant par rapport au temps. Plus instable encore que lui, et se démentant aussitôt qu'il s'est donné. D'où sa faillite, dans la mesure où il ne peut se refermer sur lui-

même, nous abolir avec lui. Julien Green, méditant ce point, le dit avec force : « Le plaisir tue en nous quelque chose. <sup>286</sup> » « On voudrait tant désirer autre chose que le plaisir. Non pas par puritanisme, mais parce que le plaisir ne mène à rien. Il veut être une fin en soi et c'est un rôle qu'il joue pauvrement ; c'est le singe de l'absolu. Le plus qu'il puisse faire, c'est de procurer l'illusion de l'anéantissement. <sup>287</sup> »

Le plaisir, dans la condition humaine, nous fait donc osciller de l'inconscience à la mauvaise conscience. Il ne saurait fournir dans son ordre la paix. Le bonheur représente un effort vers une recomposition de l'existence, une redistribution qui retiendra seulement les plaisirs non dangereux pour l'harmonie de la personne. Aussi tous les hommes recherchent-ils le bonheur, même s'ils n'ont pas le sens de la vie morale. Ils ont l'idée assez nette de ce que serait pour eux le bonheur, et le désir d'y parvenir. Si la moralité s'identifiait à la recherche du bonheur, tous les hommes seraient moraux. Tout se résoudrait en une technique des moyens pour parvenir au [355] résultat cherché, et les meilleurs seraient les plus habiles à maintenir un équilibre satisfaisant dans leurs conditions d'existence. Mais toute cette recherche se poursuit dans le domaine matériel, l'habileté consistant à user des choses pour les mettre d'accord avec ses aspirations, avec soi. C'est le règne du hasard, de l'incertitude et le bonheur est soumis à la possibilité d'un changement quelconque détruisant nos combinaisons. Alors nous serons irrémédiablement malheureux puisque nous avons placé nos espérances dans telle ou telle réponse du monde. Nous nous sommes faits dépendants.

De là, le caractère partiel et toujours menacé du bonheur réduit à son expression matérielle de réussite. Il paraît ainsi se cantonner dans l'extériorité. Il ne peut satisfaire à lui seul l'être profond. Il coexiste parfois avec l'ennui qu'il ne parvient pas à faire oublier. L'homme de l'ennui qui cherche dans l'exaltation du plaisir une diversion à son tourment essaiera de consolider, de systématiser ses plaisirs en un bonheur sans pour autant y parvenir tout à fait. Néanmoins, la hantise subsiste, dans l'imagination de l'homme, d'un bonheur libéré de son incomplétude, qui serait une totale réussite, l'univers s'ingéniant à combler tous les désirs possibles. Telles les fées autour du berceau de

<sup>286</sup> Green, *Journal*, Plon, 1939, t. II, p. 97.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 111 (à la date du 15 août 1937).

la Belle au Bois dormant, chacune apportant son présent, afin qu'aucune exigence ne reste insatisfaite. D'où la nostalgie d'une existence meilleure, mythe d'un Paradis perdu dont aucun homme sans doute n'arrive jamais à se débarrasser tout à fait, subsistance chez l'adulte de cette « histoire continuée » que tant d'enfants se racontent en secret. Ils se persuadent eux-mêmes qu'ils sont enfants de roi et que, dissipé le malentendu de leur existence médiocre, ils retrouveront la réalité d'une condition où tout leur sera donné à la mesure, et au-delà, de leurs vœux.

Sans doute, cette félicité, — qui serait l'idéale limite, la perfection du bonheur, — nous demeure inaccessible, mais il faut tenir compte de sa réalité en esprit, comme une Idée en fonction de laquelle s'organiserait souvent notre conduite. Un petit roman de Ramuz nous offre ainsi une sorte de parabole du bonheur total, dans un esprit pastoral. Le livre s'intitule *Joie dans le Ciel*, et d'ailleurs le titre même comporte l'équivoque coutumière, la confusion, au moins en germe, entre joie et bonheur. Car c'est ici de bonheur qu'il s'agit, et d'un bonheur qui rend proprement impossible la joie. Les morts d'un petit village alpestre, isolé dans la montagne, se réveillent un jour et regagnent les maisons [356] qu'ils quittèrent jadis. Tout est en ordre. Ils recommencent la vie comme ils l'avaient laissée. Seulement il y a une différence. Tout n'est plus comme « dans le temps ». À présent tout le monde est heureux. Il n'y a plus de mauvais temps, plus de méchanceté dans le ciel ni dans les cœurs. On travaille pour le plaisir, non par devoir, ni par besoin. On a tout à discrétion. Plus d'argent. Ce soleil perpétuel, ce perpétuel printemps sur la terre, c'est le paradis retrouvé, dont chacun se réjouit. Mais, dans cette continuité même de perfection, un germe de lassitude apparaît. Ainsi chez Pitôme, qui distille la racine de gentiane pour en faire une liqueur : « Maintenant toutes ses cuvées se ressemblaient, il y avait toujours trop de parenté de l'une à l'autre : « C'est toujours du bon, disait Pitôme, toujours de l'extra, toujours le fin du fin, le sommet du meilleur. <sup>288</sup> » Chemin, le menuisier, qui n'a plus besoin de faire des cercueils, s'est mis à peindre un grand tableau : « Et Chemin, dans son atelier, continuait à peindre son tableau où il ne mettait que des couleurs claires : alors il s'étonnait de voir qu'elles éclairaient toujours moins. Il continuait à se tenir

<sup>288</sup> *Joie dans le Ciel*, Grasset, 1925, p. 118.

devant son tableau où toutes les choses étaient belles, c'était, sur son tableau, comme si elles ne l'étaient plus [...]. Autrefois, on n'était presque jamais content de soi, un jour tous les dix jours tout au plus, une fois toutes les deux semaines. Les dimanches du coeur étaient rares en ce temps-là. »

Et le conte tourne à la faillite de cet accomplissement trop parfait. De même que laisserait très vite l'Île de la Gourmandise, décrite par Fénelon dans son Télémaque, où coulent des fleuves de lait et de miel, de même que l'odeur trop assidue de parfums très choisis mènerait vite au dégoût, — de même, le ciel sans nuages jamais ne permet pas le bonheur véritable. Comme le dit un personnage de l'histoire : « C'est qu'il ne nous manque plus rien. Une seule chose qui nous manque : c'est que ça ne peut pas changer. » À la fin réapparaît le mal, et avec lui la possibilité authentique de la vie heureuse. « Il y a enfin pour eux tout le ciel quand il y a eu toute la terre de nouveau ; il y a eu de nouveau toute la joie quand la souffrance est revenue prendre place à côté d'elle. <sup>289</sup> » Et Chemin refera son tableau, avec du noir, du rouge, des tons foncés à côté des couleurs claires. Cette fois la lumière apparaîtra.

[357]

### *Le bonheur et l'épreuve du temps.*

[Retour à la table des matières](#)

Il y a donc un mal de la plénitude. À l'opposé de cette peine du désir insatisfait, cette autre peine du rassasiement. De la faim à l'écœurement le cycle de chaque besoin, dont le besoin sexuel donnerait peut-être le meilleur exemple. Le seul moyen de fuir cette petite mort de l'assouvissement, il faut le chercher dans l'alternance des désirs, une sorte de recours perpétuel ou de report. Mais la variété ne fait que déplacer la pierre ; elle n'est pas le vrai remède. D'où l'anthropologie de Montaigne, reprise par Pascal, se fondant sur l'essentielle instabilité de l'homme, l'impossibilité pour lui de s'assouvir.

Il faut donc renoncer à fonder le bonheur, c'est-à-dire à en donner une définition objectivement valable pour tous les hommes. Même pour

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 119-120, 123, 177.



un individu particulier, de lui à lui-même, la fixation, la détermination complète est impossible. Chacun imagine dans le cours de sa vie des bonheurs à venir, s'échelonnant dans le futur, mais qui se dégradent à partir du moment où ils sont atteints : amour, mariage, enfants, promotions, retraite. Le bonheur est un futur, parfois un passé, beaucoup plus rarement un présent. « Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent ; et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière, pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais. <sup>290</sup> » Ce jeu sur les dimensions temporelles est caractéristique de l'expérience humaine du bonheur dont la réussite même consacre en quelque sorte l'échec menaçant. À l'homme comblé, il ne reste plus rien à désirer. D'ailleurs le présent réel est très vulnérable, alors que le bonheur imaginé offre des ressources plus sûres, inaccessibles.

On dirait, en dehors de toute autre intervention, que dans le présent le temps s'use sur lui-même, et ne cesse d'encourir la menace de la monotonie. C'est là le paradoxe de l'existence temporelle auquel nous avons eu affaire déjà à propos de la fidélité. [358] ' effort de l'homme serait ici de maintenir indéfiniment la réalité fragile du bonheur en sa fraîcheur première. Le bonheur se présente à nous comme un moment. Notre souhait tout instinctif serait de faire de ce moment un état permanent : moment du premier amour, moment de la réussite, exaltation de la foi. Ainsi serait enfin surmontée cette clause restrictive du temps dans toute notre expérience. Rousseau le dit avec mélancolie dans une belle page des *Rêveries* :

Tout est dans un flux continu sur la terre. Rien n'y garde une forme constante et arrêtée, et nos affections, qui s'attachent aux choses extérieures, passent et changent nécessairement comme elles. Aussi n'a-t-on guère ici-bas que du plaisir qui passe ; pour le bonheur qui dure, je doute qu'il soit connu. À peine est-il, dans nos plus vives jouissances, un instant où le cœur puisse véritablement nous dire : Je voudrais que cet instant durât toujours. Et comment peut-on appeler bonheur un état fugitif qui nous laisse

<sup>290</sup> Pascal, *Pensées*, édit. Victor Giraud, Hatier, 1938, p. 480.



encore un cœur inquiet et vide, qui nous fait regretter quelque chose avant,  
ou désirer encore quelque chose après <sup>291</sup>.

Dans la méditation de Rousseau se fait jour la pensée que le bonheur serait de pouvoir suspendre le temps, à ce moment favorable. C'est le pari de Faust dans Goethe, qui s'avouera vaincu s'il est jamais heureux, « si jamais je dis à l'Instant : Arrête-toi, tu es si beau... <sup>292</sup> » C'est le grand souhait romantique de Lamartine : « O temps suspens ton vol. » Imploration vaine ! L'expérience romantique est expérience de l'échec :

Laissez-nous savourer les rapides délices  
Des plus beaux de nos jours...  
Mais je demande en vain quelques moments encore,  
Le temps m'échappe et fuit <sup>293</sup>...

Le bonheur de l'adulte est toujours menacé. Une seule époque de la vie de l'homme connaît peut-être la satisfaction entière, l'enfance. Justement parce qu'est possible alors ce qui est refusé à l'homme fait. Le bonheur de l'enfant réside dans l'immédiateté à son monde. Expansion de soi, cette bonne conscience sans réserve qui ne garde rien, qui se sent tout entière donnée dans l'instant : l'enfant dans le bonheur des cadeaux de Noël, tout entier à sa totale satisfaction, et même comme extérieur à soi.

Le petit être, note une romancière, à peine sorti des limbes de l'inconscience, aspire à se replonger dans cette autre inconscience. Extase [359] qui soudain transite la frêle créature, les bras en croix au chant d'un cantique... ou transpercée, à la fenêtre, d'un rais de soleil sorti de l'horizon. Paradis. Paradis perdu... Tous les bonheurs de la vie seront comparés, plus tard, à cette première divination, à ce premier afflux de félicité. Tous les bonheurs auront tort. Où donc avons-nous pris le goût fastueux du bonheur <sup>294</sup> ?

<sup>291</sup> *Rêveries du Promeneur Solitaire*, Cinquième Promenade.

<sup>292</sup> *Werd'ich zum Augenblicke sagen, Verweile doch, du bist so schön.*

<sup>293</sup> Lamartine, *Le Lac*.

<sup>294</sup> Geneviève Fauconnier, *Claude*, p. 123.

Le prix des souvenirs d'enfance vient en fait pour une grande part de ce qu'ils nous représentent l'équilibre réalisé, une vie en harmonie avec le monde, satisfaite non pas localement, mais d'une manière totale. L'adulte, lui, a toujours des arrière-pensées. Il vit sur la nostalgie du temps où tout était donné, où il n'était pas nécessaire de penser le temps, ni dans le temps. Il faudrait échapper aux cadres temporels et logiques, la réalisation ne pouvant se faire qu'indépendamment d'eux, car ils sont facteurs permanents d'incapacité, distance inéliminable, une sorte de mesure d'imperfection imposée à tout ce que nous sommes. Il faudrait aussi refaire en sens inverse le chemin de toutes les acquisitions qui nous ont mené jusqu'à nous-même. Très peu d'hommes ont la spontanéité nécessaire pour parvenir réellement à ce dépouillement, à la nue-vérité d'eux-mêmes. On trouve dans *La Guerre et la Paix* de Tolstoï la figure inoubliable d'un être simple et fruste qui a su préserver en lui cette immédiateté enfantine pour vivre tout entier adhérent au présent, sans mauvaise conscience et comme sans souvenir. Mais Platon Karataïev n'est qu'un personnage de roman. Le temps de l'adulte n'est plus le temps de l'enfance. Au lieu de la simplicité linéaire de l'existence enfantine, l'existence adulte de l'homme comporte des dimensions multiples, enchevêtrées, qui posent sans cesse des problèmes nouveaux. Le présent y apparaît sans cesse en conflit avec d'autres perspectives. L'enfant se laisse vivre. L'adulte doit mettre de l'ordre dans sa vie, et c'est pourquoi le bonheur simple et nu lui est à peu près refusé.

## *Dépassement du bonheur.*

[Retour à la table des matières](#)

La réussite d'une existence humaine ne peut donc consister dans un bonheur qui se réduirait à la satisfaction de tous les désirs. À quoi bon disposer sans cesse des mets les plus exquis ? On ne peut tout manger. Une mesure s'impose. À quoi bon [360] pouvoir posséder toutes les femmes ? Ce serait n'en aimer aucune. Le philosophe antique était bien absurde qui, dit-on, se creva les yeux par désespoir d'être condamné à voir tant de femmes qui lui seraient à toujours refusées. L'amour, là encore, impose une mesure et la jouissance elle-même perdrait bientôt toute saveur.

Donc le bonheur, au sens le plus extérieur de l'assouvissement des désirs, suppose des limites en lesquelles se manifestent les exigences propres de la personne, l'affirmation de l'être. Cette mesure dans le bonheur, dans l'attente même du bonheur, on pourrait la définir comme la sagesse. La sagesse signifie un choix, le refus de certaines possibilités, un ordre mis en l'homme. Cette discipline ne répond d'ailleurs à aucune préoccupation supérieure ; elle est nécessaire à l'homme le plus dépourvu de tout « préjugé » moral, et dans une perspective de strict égoïsme. D'où le fait, à première vue surprenant, que toutes les « morales » se ressemblent. Quels que soient les principes métaphysiques dont elles se réclament, elles en viennent à recommander des conduites sensiblement identiques. Même s'il s'agit seulement d'assurer le bonheur de l'individu, dans une perspective « utilitariste », on aboutira à préconiser le désintéressement et au besoin une sorte d'ascétisme moral. Ainsi en va-t-il non seulement de l'utilitarisme de Spencer, mais déjà de l'« arithmétique des plaisirs » de Bentham. Si l'activité de la personne ne se donne pour fin que la recherche de son propre bonheur, expose Bentham, elle devra se limiter à des plaisirs qui résistent au temps, qui n'entraînent pas pour elle de contrecoups désavantageux. On aboutit ainsi à une hiérarchie des plaisirs, tenant compte aussi bien du plaisir d'autrui, et l'attitude d'ensemble de Bentham est grave, sinon sévère. De même l'antagonisme antique entre les deux grandes écoles stoïcienne et épicurienne en vient, par le chemin de justifications théoriques tout à

fait opposées, à définir dans la pratique un régime de vie tout à fait analogue.

L'idée même de sagesse représente en tout cas une sorte de compromis, une position de repli, comme pour quelqu'un qui aurait d'abord désiré davantage. Elle donne une formule pour l'ensemble de la vie, qui impose sa marque au moment présent. La sagesse se tient dans les petites vallées, sur les coteaux modérés. Si elle se propose seulement de faire le bonheur de l'homme, elle lui proposera le thème de l'*aurea mediocritas*, la recherche de l'intérêt bien entendu, une économie des besoins souple et nuancée, le désir d'éviter les secousses et les ennuis. C'est la sagesse du coin du feu, [361] avec pas d'enfants, de bons fauteuils, un cigare le dimanche et la petite villa « Mon Rêve » ou « Sam Sully » dans la banlieue où le petit bourgeois prendra sa paisible retraite. Au surplus, ne point faire de tort à autrui, être bien considéré.

Cette sagesse particulière, sagesse du bonheur, nous ne la critiquerons pas du point de vue de l'idéal moral ou de l'intérêt social. Nous nous proposons seulement de tenir compte de la possibilité d'épanouissement qu'une telle sagesse propose à l'homme. Cette formule douillette de la médiocrité dorée semble faire la part petite à la nature profonde de l'homme. Elle est endormissement, abstention plutôt qu'accomplissement. Du simple point de vue de l'expression de la personnalité, insuffisante, elle n'intègre pas la nature humaine totale. Elle se proportionne par trop au possible. Or l'impossible est une des aspirations maîtresses de l'homme. D'autre part, elle n'est pas vraiment une morale de l'activité, car elle recommande l'abstention. Elle veut risquer le moins possible. C'est la morale de celui qui ne sort pas le soir de peur de recevoir un mauvais coup. Celui-là n'est peut-être pas condamnable du point de vue de la morale puérile et honnête. On ne peut pourtant pas s'empêcher de penser qu'il représente un type bien étriqué de l'humanité.

En fait, il manque à cette sagesse du bonheur un élément essentiel. Sans doute, elle accepte une limitation à la recherche sans fin du plaisir, une discipline. Mais elle méconnaît l'aspect de résistance vaincue que nous voulons toujours retrouver dans la moralité. Toute entreprise de l'homme, un peu haute et difficile, pourvu qu'il y mette beaucoup de lui-même, pourvu qu'il coure un risque, nous paraît respectable, louable, et peut-être exemplaire. Ainsi de l'alpiniste ou de l'aviateur de

raid, ainsi de l'explorateur, du soldat : s'en dégage une sorte de valeur intrinsèque de la conduite par laquelle l'homme se dépense au-delà de la mesure habituelle sans y être absolument obligé. Par ce surplus, ce dépassement, ce don de soi, le héros se rapproche du saint. Le heurt contre l'obstacle introduit à une expérience morale d'un type supérieur. Ou plutôt c'est alors seulement que commence la véritable morale, par delà la morale, le bonheur et la sagesse du bonheur. Nous ne pouvons reconnaître de moralité réelle à une conduite figée, mécanisée, que ce soit dans le bien ou dans le mal. Il y a dans la sagesse du bonheur une sorte de menace d'immobilisation, et qui nous choque.

Une belle parole de saint Bernard marque très bien ce caractère [362] inchoatif de la moralité, qui suppose un déploiement, une mobilisation de l'être : « Aussitôt, dit-il, que tu commences à ne plus vouloir devenir meilleur, tu cesses d'être bon. <sup>295</sup> » Un autre grand mystique, Jacob Boehme, disait : *In der Überwindung ist Freude* : « La joie se trouve dans le dépassement. <sup>296</sup> » Relativité de la sagesse, de la sécurité, une insuffisance du bonheur. « Mais le voyageur, note Stendhal, qui vient de gravir une montagne rapide s'assied au sommet, et trouve un plaisir parfait à se reposer. Serait-il heureux si on le forçait à se reposer toujours ? <sup>297</sup> »

Une sagesse du bonheur manque donc du sens de l'effort. Et c'est par là qu'il lui manque la vertu prise selon sa valeur profonde. À l'origine, la vertu signifie une efficacité : on parlera de la vertu dormitive de l'opium. Une certaine définition ou détermination du corps varie selon ce à quoi il tend. L'idée de vertu est donc bien inchoative, — conative. Elle désigne ce qui est entreprise, commencement, déploiement, mise en jeu de soi. Il ne s'agira donc pas pour l'homme d'une possession, mais d'un caractère de la volonté. Nous sommes loin de l'image d'un homme qui « fait le bien » selon les normes banales que lui présente son milieu, par pur conformisme. La *virtu* italienne, celle du surhomme de la Renaissance, représente à l'opposé une sorte de discipline abstraite, la volonté se prenant elle-même pour sa propre fin. Les héros cornéliens se souviennent, dans le

<sup>295</sup> Cité par Luther, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, XII-2.

<sup>296</sup> *Mysterium magnum*, XVI-6. Cité dans Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, 1929, p. 74.

<sup>297</sup> *Le Rouge et le Noir*, chap. XXIII.

souci de leur « gloire » (et même les héroïnes de Racine), de cette exaltation de soi, en dehors de toute préoccupation extérieure au déploiement de l'énergie personnelle. Toute une tradition de moralistes libérés des conventions établies soutiennent en France le primat de l'affirmation de soi, la moralité de l'effort en tant que tel. Ainsi de Stendhal, de Montherlant, ainsi encore d'André Gide, du moins dans certaines parties de son œuvre où se retrouve l'influence de Nietzsche. La devise de Lafcadio, le héros des *Caves du Vatican* : « passer outre », fait écho à la parole si souvent répétée, au refrain de Zarathoustra : « L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. »

L'exigence de la vertu, le constant besoin d'un dépassement dans la mise en œuvre de soi, représente un aspect fondamental de l'expérience morale, et qui vient en quelque sorte mettre en doute la sagesse du bonheur. Sans doute le dépassement apporte un [363] bonheur nouveau, mais c'est alors que le bonheur se dépasse lui-même. La vertu introduit ainsi un ferment dialectique dans la vie morale que la sagesse met en péril d'endormissement. La vertu impose, par delà le contentement du bonheur atteint, l'affirmation de quelque chose d'inaccompli, d'à jamais non possédé. Toute plénitude définitive s'avère donc impossible, fautive en son principe. Et le but de la vie morale se définit plus nettement. Il nous faut un désir que son rassasiement n'épuise pas, un désir qui laisse place à l'impossible, une espérance assurée de ne jamais atteindre que les prémices de ce qu'elle attend. Celui qui veut tout recevoir du monde ne demande pas assez : il s'expose à être satisfait, et sans doute aucune expérience n'est aussi décevante que celle-là. L'échec même apparaît plus tonique ; il laisse de l'espoir.

### *Affirmation de la joie.*

[Retour à la table des matières](#)

Par là s'avère insuffisante l'expérience morale limitée à la recherche d'un bonheur qui nous viendrait du monde extérieur. Notre bonheur nous est approprié. La réalisation d'un bonheur constant suppose une mise en œuvre de l'intériorité, le recours à la personne, seule habilitée à gagner sa vie. Ainsi s'introduit la nécessité d'une organisation des plaisirs, d'une sagesse. Mais cette sagesse elle-même requiert qu'on aille plus avant. La véritable sagesse ne saurait être tout à fait passive.

Elle implique un déploiement de la volonté, un exercice de la vie personnelle, — un élément de vertu au sens original du terme, qui dépasse la notion stricte du bonheur comme satisfaction immédiate.

Le bonheur, plutôt qu'un cadeau du monde, sera donc une œuvre personnelle, une sorte de composition et de création où l'homme mettra le meilleur de soi. Jean Giono, que ses romans nous montrent avide d'une plénitude terrestre, charnelle, définit ainsi son art de vivre : « Nous n'allons vers rien, justement parce que nous allons vers tout, et tout est atteint au moment où nous avons tous nos sens prêts à partir. Les jours sont des fruits et notre rôle est de les manger et de les goûter doucement où voracement selon notre nature propre, de profiter de tout ce qu'ils contiennent, d'en faire notre chair spirituelle et notre âme, de vivre. Vivre n'a pas d'autre sens que ça. <sup>298</sup> » Il ne s'agit plus ici [364] d'un dilettantisme, à la manière du XIX<sup>e</sup> siècle, d'Anatole France par exemple, glissant à la surface du temps pour goûter l'or des minutes. Ce qui s'affirme, bien plutôt, c'est la volonté d'une communion entière avec le sens même de l'existence.

Ce beau texte nous fait voir la sensualité se dépassant elle-même. Un bonheur qui est plus que le bonheur. Le contentement de tout l'être, la grande paix de soi à soi, exige une participation non seulement de ces éléments périphériques, nos sens, mais encore de la personne entière selon sa réalité la plus totale. Les sens ici expriment l'être intérieur et la paix n'est donnée par eux que s'ils symbolisent la volonté essentielle de l'être. Sans quoi le plaisir d'un moment sera sans cesse mis en doute, contrebalancé, réfuté par des remords et des scrupules. Le plaisir d'un sens sera tenu en échec par l'insatisfaction ou la blessure d'un autre ou de tous les autres. Or il s'agit ici de dominer le temps, non pas de s'absorber dans les vicissitudes des jours, mais, tous et chacun, de les dominer. Cette disponibilité de l'être en paix avec soi-même ne se situe pas au niveau des sens, mais les embrasse et les comprend dans un équilibre qui est une réussite souveraine. Par là, bien souvent, cet hédonisme supérieur est tout près de l'ascétisme. La plénitude des sens tournant, comme il arrive chez Épicure lui-même, à la recherche de la vie simple.

Ici apparaît une expérience nouvelle, distincte de celle du bonheur, et plus haute : l'expérience de la Joie. Aussi bien, l'une des œuvres

<sup>298</sup> *Rondeur des Jours*, texte publié dans la revue *Art et Médecine*, février 1935.

mâitresses de M. Jean Giono porte-t-elle pour titre ce vœu : Que ma joie demeure. On peut comprendre cette joie de plusieurs manières ; mais quelles que soient les attitudes particulières en lesquelles elle se traduit au-dehors, la différence essentielle entre joie et bonheur représente un degré supérieur d'intériorité. Le bonheur peut demeurer extérieur aux exigences profondes de l'être : la joie représente une certaine prise de conscience, le contact avec l'essentiel. Le bonheur en tant que satisfaction par rapport au monde, nous laisse sujets des choses, soumis aux vicissitudes des réalités. La joie, au contraire, implique une distance prise, un recul par rapport aux circonstances. Des structures plus profondes se trouvent démasquées, qui font appel à l'actualité la plus secrète de notre être. Dans la joie se produit une expansion de notre vie la plus authentique. Aussi n'est-elle pas donnée, malgré les apparences, comme une rencontre où l'initiative viendrait au monde. En elle, notre être atteint à un développement qui lui demeure, à l'ordinaire, refusé. Grâce à cette immédiateté au [365] monde, communication au sens le plus large du mot, la joie véritable a le sens d'un épanouissement <sup>299</sup>.

Mais il faut distinguer avec soin le visage authentique de la joie. Il est des joies qui sont joies adventices ; moments de plénitude parfois, qui nous atteignent superficiellement, selon une littéralité matérielle ; visitation extérieure ; œuvre de la situation plutôt que de nous. Ou bien produit de quelque mystérieuse explosion dans les profondeurs de notre être, mais qui ne s'insère pas dans notre histoire personnelle. Julien Green note dans son *Journal* :

Hier au soir, nous sommes allés au Westminster Theatre où l'on donnait l'*Oncle Vania* de Tchekov. Je me sentais si heureux que j'ai cru un instant à la proximité du *bonheur*, seul nom que je puisse donner à cet événement mystérieux qui n'a pourtant guère de rapport avec ce qu'on entend généralement par le mot bonheur. Ce n'est pas la joie humaine, mais la joie humaine y conduit quelquefois. Impossible d'expliquer ce que je veux dire. Ce quelque chose d'inexprimable était là, derrière l'épaisseur de ce monde. Je ne me suis pas efforcé de l'atteindre, je sais trop bien que dans ce cas-là il faut garder une sorte d'immobilité morale, de passivité absolue, mais la

<sup>299</sup> Xénophon dans les *Mémoires* (1,6), rapporte un dialogue entre Socrate et Antiphon où s'affrontent les deux affirmations du plaisir et de la joie. La satisfaction des sens et du moment s'opposant à celle de la totalité de l'être, la frugalité s'opposant à la jouissance comme la libération de toute servitude.



pièce a commencé et les paroles des acteurs ont tout dispersé. Malgré tout, il m'est resté quelque chose de ce grand contentement intérieur, le sentiment d'une sécurité totale <sup>300</sup>.

Il y a bien ici une expérience de plénitude, une sorte d'extase, mais ce qui fait le prix de ces moments insaisissables fait aussi leur fragilité. Ils ne nous appartiennent pas, — bien que nous nous reconnaissons en eux. Ils ne peuvent s'intégrer à l'ensemble de notre vie personnelle, et par là demeurent non fondés, sans véritable valeur ; joie d'un instant, et bientôt reniée. Une mauvaise conscience subsiste. C'est un vêtement où nous ne pouvons entrer entier. Ce que nous abandonnons de nous-même pour revêtir le consentement passager se retrouve bientôt et rétrospectivement dénature ce que nous avons vécu.

Néanmoins, il existe une sorte de parenté entre le plaisir, à quoi se réduit souvent cette joie adventice, et la joie proprement dite. Tous deux sont, en un sens, plus proches l'un de l'autre que du bonheur, dans la mesure où le bonheur ne représente qu'un contentement médiocre et durable. Plaisir et joie ont une portée plus complète ; ils réalisent un éclatement dans la vie personnelle. [366] Alors que la notion de sagesse désigne une médiocrité acceptée, un contentement relatif, nous connaissons dans le plaisir et dans la joie les approches d'un absolu, ravissement parfois total, et portant en soi le caractère toujours farouche d'une libération.

Plaisir et joie réalisent dans notre vie un affranchissement par rapport au temps. Mais le plaisir cherche le refuge, l'absolu dans l'instant. Nous avons étudié, à propos d'André Gide et de Montherlant, cette plénitude momentanée qu'ils veulent dans le plaisir. D'où une existence discontinue, incoordonnée, parce qu'elle sépare les instants pour les suivre chacun dans son sens. Ce tiraillement du plaisir divise l'homme et l'use à des poursuites contradictoires, ou alors le consacre tout entier à l'exploitation d'une plénitude partielle et locale. La vie personnelle esclave du désir, devenu souverain, d'une certaine euphorie : esclavages de l'alcool, de la cocaïne ou de l'opium. Toute l'existence est dominée par une exigence désespérée, par une inlassable réclamation toujours recommencée. Le plaisir ne donne pas la paix parce que l'affranchissement qu'il procure demeure lui-même soumis

<sup>300</sup> Julien Green, *Journal*, Plon, 1939, t. II, p. 84-85, 9 février 1937.

au temps qui, sans cesse, le nie. La joie, au contraire, vaut humainement davantage parce qu'elle est une assurance dans le temps et par delà le temps. Elle est bien mieux qu'une succession d'instantanés rapprochés les uns des autres, composition des voix dissonantes, unité retrouvée. Elle est l'instant perpétuel, sans qu'un instant puisse être démenti par le suivant, sans la recherche inquiète, passionnée, démoniaque, du recommencement. Dans la joie, une affirmation d'universalité embrassant l'ensemble de la vie personnelle. Aussi la joie est-elle la réussite souveraine. Dans la joie, l'être se rencontre et se définit en dehors du temps. Il parvient, dans l'affirmation propre de ce qu'il est, à une sorte d'intemporalité, au sens d'une actualité sans cesse maintenue du meilleur, du plus essentiel, par rapport aux éléments secondaires. La joie signifie la composition active d'une vie, l'ordonnance intime d'une paix assurée elle-même en dehors de la durée, et qui, avec confiance, fait face aux événements.

### ***Joie et bonheur.***

[Retour à la table des matières](#)

On aperçoit donc le décalage, la différence de niveau entre le bonheur et la joie. Le bonheur, nous l'avons vu, trouve son démenti dans le malheur. Il disparaît dans un concours de circonstances défavorables : un deuil est un malheur qui détruit le [367] contentement. Le temps est l'ennemi du bonheur, car le temps est le véhicule du malheur. Au contraire, la joie ne s'oppose pas au malheur, mais à l'ennui. La joie représente la victoire sur l'ennui, c'est-à-dire sur le rongement du temps. Elle peut comporter des atteintes, exister dans le déséquilibre même de la condition humaine. C'est là son caractère paradoxal et contradictoire : elle ne se mesure pas à un objet quelconque, à une cause, à une chose. Elle se manifeste aussi bien dans la misère ou dans la souffrance. Non d'ailleurs que l'adversité soit condition nécessaire à la joie ; elle apporte plutôt, par contraste, une garantie d'authenticité. Elle est l'épreuve de la joie. Une belle légende des *Fioretti* nous montre saint François d'Assise devisant un jour avec frère Léon sur le chemin qui les ramène au monastère. Il est question entre eux de la joie parfaite, et François, pour la définir, apprend à son disciple qu'elle ne consiste pas dans l'existence vertueuse, ni dans la

capacité d'accomplir des miracles, ni dans la science totale. Bien plutôt elle serait dans le mauvais accueil du frère portier aux deux voyageurs, dans le mauvais temps, la faim et le froid. La joie parfaite éclate dans la victoire sur soi-même, la patience en face de l'injure et de l'injustice <sup>301</sup>. C'est la joie des martyrs, ou la joie encore du vieil homme Job, assuré de la Providence divine au sein même des pires épreuves.

La joie pure est donc une sorte d'abstrait de l'existence. Réduite à elle-même, elle nous donne un schéma de notre destinée, quand nous l'avons comprise et acceptée avec confiance. Elle se passe au besoin de cette confirmation que donnent les circonstances ; elle est assez forte pour supporter tous les empêchements. En quoi elle a quelque chose de surnaturel, au sens d'une expérience qui dépasse la nature, le courant des événements selon leur littéralité. La joie comporte un principe de transcendance, une souveraineté de l'homme par rapport à toute sa vie. Kierkegaard, en un langage un peu confus, a bien marqué ce caractère : « La souffrance, dit-il, a une signification pour ma béatitude éternelle — *ergo*, je dois me réjouir de la souffrance. Ainsi : un existant peut-il, au même moment où il exprime justement par la souffrance son rapport à une béatitude éternelle en tant que τέλος absolu, être au-delà de la souffrance ? Dans ce cas, ce n'est donc pas la souffrance qui exprime le rapport essentiel à une béatitude éternelle, mais la joie... <sup>302</sup> » On voit bien ici la signification métaphysique de la joie, [368] par opposition à la physique des plaisirs et des peines dans le courant des jours. La joie se distingue donc du plaisir et du bonheur en ce qu'elle est comme l'ordonnance d'ensemble, et en profondeur, de toute l'activité humaine. Selon la belle parole de Sénèque, la vraie joie est chose sévère (*res severa*).

Il y a donc, à l'extrême pointe de cette expérience, une joie sans bonheur, une joie qui se passe du bonheur et s'accommode même de l'épreuve. Mais, le plus souvent, joie et bonheur ne se dissocient pas comme deux situations radicalement distinctes. On ne peut parler, sauf dans les cas limites, d'une autonomie complète de la joie, ni inversement d'une autonomie du bonheur. Un bonheur sans joie

<sup>301</sup> Cf. Joergensen, *Saint François d'Assise*, trad. Wyzewa, Perrin, 1935, p. 177-180.

<sup>302</sup> *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, p. 305.

consisterait dans la jouissance réduite à elle-même, pour qui ne l'approfondirait pas, ne l'intérioriserait aucunement : car la moindre réflexion, lui montrant dans son cas l'impossibilité de la joie, annihilerait même son bonheur. D'ordinaire, le bonheur implique une certaine joie, mais sous ses formes les plus basses. Le bonheur du gourmand ou du jouisseur quel qu'il soit, en tant qu'il réalise un enchaînement de plaisirs, exprime, lui aussi, certaines tendances profondes de l'être. Des valeurs interviennent ici, qui constituent la part de vérité inhérente à toute conduite humaine, mais valeurs inférieures, organiques seulement, et pas encore repensées dans l'humain. L'initiative vient du dehors, le mouvement centrifuge ne suppose pas de consentement total, d'adhérence de l'être. Une sorte d'épaississement, de déchéance, une matérialisation, un détournement dans l'ordre de l'avoir et du plus grossier.

Pas de bonheur qui n'implique au moins une fruste possibilité de joie, dégradée, déçue de son inspiration originelle. Inversement, il serait inexact de parler d'une joie sans aucun bonheur. Souvent le bonheur coïncide avec la joie, plus ou moins complètement. C'est par exemple le cas de l'être comblé, le bonheur de l'amour dans son accomplissement. Mais, même quand la plénitude de la réussite apparaît moins, l'expérience de la joie suppose toujours à sa manière une réponse du monde. La joie secrète du bonheur, elle se crée un milieu, elle se donne les conditions d'une satisfaction concrète qui lui soit appropriée. Il n'y a pas de définition objective du bonheur en sorte que nous ne pouvons juger de ce que l'homme de la joie trouve de jouissance réelle dans la vie qui nous apparaît la plus dépourvue. La joie consisterait donc dans l'exercice de l'être. Un acte plutôt qu'un état, non pas une possession une fois acquise, mais un recommencement, un élan de la vie [369] qui se maintient au moment du jaillissement. Et la joie de l'acte implique une aise de la personne qu'elle exprime, une forme de bonheur. La joie se donne un monde à sa mesure, une atmosphère où prendre son essor.

## *La béatitude.*

[Retour à la table des matières](#)

L'union de la joie et du bonheur en une expérience durable constitue la béatitude. Mais celle-ci ne doit pas se figer en une sorte de plénitude contemplative et fermée. La béatitude définit plutôt une sorte de limite vers laquelle tendra vie de l'homme joyeux, d'effort en effort, de chute en renouvellement. Le triomphe sur la vie demeure précaire. Même à l'homme le plus assuré, le plus dépouillé, la joie en acte n'est pas continuellement possible. Il y a des moments où elle est plutôt de l'ordre de la mémoire que de l'ordre de la présence. On n'habite pas sur la corde raide. D'où la retombée nécessaire, et ce qu'il y a pour nous d'inaccessible dans la béatitude continue. Même les plus grands saints virent alterner dans leur vie les périodes de désolation et de consolation. Telle est, par définition, la nature temporelle de notre existence, la condition humaine.

La béatitude marque donc un dépassement, un terme par delà les limites de nos possibilités. La joie intermédiaire entre le bonheur et la béatitude demeure néanmoins à la portée de la personne. Il nous faut, pour terminer, essayer de préciser la nature de cette certitude suprême. Un mot profond de saint Augustin définit la vie heureuse comme la joie qui vient de la vérité : *Beata quippe vita est gaudium de veritate*.<sup>303</sup> La joie est un sens de la vérité, une sorte de savoir. Affirmation qui s'oppose si étrangement à la parole de l'Ecclésiaste qu'aime à répéter Schopenhauer : « Avec beaucoup de sagesse, on a beaucoup de chagrin, et celui qui augmente sa science, augmente sa douleur.<sup>304</sup> » Le sage Renan disait qu'après tout la vérité est peut-être triste.

Mais la vérité selon saint Augustin ne s'identifie pas avec la vérité selon l'Ecclésiaste ou selon Renan. Il ne s'agit pas ici d'une vérité qui puisse s'apprendre, comme la vérité des savants et des livres. La connaissance telle que la réprovoque l'Ecclésiaste est une connaissance contre l'homme ou, à tout le moins, sans l'homme. Une vérité qui détourne de la vie, qui se développe pour elle-même, [370] sans proportion avec l'homme. Au contraire, la vérité, dont parle Augustin,

<sup>303</sup> *Confessions*, livre X, ch. XXIII, § 33.

<sup>304</sup> *Ecclésiaste*, 1-18.

s'identifie avec la vie, elle signifie la vie elle-même. Vérité et intelligence non pas intellectuelles, vérité d'un mode d'exister. Il ne fait pas doute que le secret de la vie heureuse consiste dans un savoir sur l'existence. Connaître le sens de l'existence, c'est pouvoir en user mieux. Même Schopenhauer, pour qui la science mène à la désespérance, tire de ses réflexions les éléments d'une sagesse résignée qui permet de vivre. Ici aussi se dessine un nouvel ordre de savoir, une vérité pour la vie. Seule une vérité de cet ordre peut légitimer une attitude morale, fonder un emploi de l'homme, une activité.

Plus exactement encore, la vérité telle que l'entend Augustin n'est pas un savoir, au sens d'un objet de possession, de l'ordre de l'avoir. La vérité se situe dans l'ordre de l'être ; elle est un savoir qui engage, et profondément. Un savoir pour autant qu'il demeure superficiel, le savoir de tout le monde, ne peut m'apporter la joie. La joie naît de la certitude d'une connaissance qui soit la meilleure part de moi-même, comme l'assurance d'une remontée aux structures qui met en jeu mes énergies les plus personnelles. Il faut donc que ce soit une vérité en laquelle l'individu se retrouve lui-même indépendamment des malentendus de l'expérience, en laquelle prenne forme le secret de chaque vie personnelle. Elle sera par avance consolation de l'homme, et plus que consolation à l'égard des entraves du monde, des déceptions matérielles inévitables dans l'expérience.

La vérité authentique de la personne consiste donc dans un accomplissement, une expansion de l'être. L'homme y prend conscience de tout ce qu'il est, c'est-à-dire ensemble de ce qu'il se sent appelé à être. Contre toutes les diversions, les distractions, contre toutes les tentations, se prononce en fin de compte, dans les moments décisifs où l'homme fait face à son destin, la décision qui nous engage pour le meilleur, pour le plus authentique. Nous apercevons alors la nature de l'ordre profond des choses et, ensemble, de nous-même. La vérité dernière est ainsi une vérité d'ordre cosmologique. Elle regroupe des valeurs inférieures sous le contrôle des valeurs supérieures, assurant à travers toute la conduite l'unité d'inspiration.

La joie est une vérité qui pacifie notre vie ; la vérité de la joie est une vérité qui libère. « Le bonheur, ce n'est pas toujours d'être heureux : c'est d'être, même dans la servitude, libéré. <sup>305</sup> » Cette belle

<sup>305</sup> H. Fauconnier, Avant-Propos à *Claude*, de G. Fauconnier.

définition vaut de la joie au sens où nous l'entendons. Et [371] l'Évangile de Jean rapporte une parole analogue du Christ : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira » (VIII-32). La vérité, ici, nous affranchit pour autant qu'elle montre nos chaînes différentes de l'idée que nous nous en faisons. Non pas les contraintes matérielles d'un univers qui nous gêne quelque peu dans nos gestes, mais cette contrainte essentielle de nos incapacités devant la vie, de nos manques de courage et de ce recul, toujours, devant les hautes décisions. L'obstacle à l'unité demeure en nous, dans notre attachement persistant aux valeurs inférieures.

La joie est donc plus qu'une vérité, une expérience de la vérité, comme présence de la vérité et présence à la vérité. La sécurité est enfin trouvée, cette sécurité à laquelle nous aspirons et qui, ici, se présente en fin de compte comme étant notre œuvre. Mais si elle apparaît ainsi avec le caractère d'une création personnelle, pourtant elle conserve en même temps la valeur d'une obéissance plus haute, garantissant notre force dans notre faiblesse même. Sécurité donc, malgré l'échec certain, — car une pareille vérité de vie exige une tension de l'être qui ne peut se maintenir toujours égale. L'insuffisance menacera toujours, parfois elle envahira notre vie. Mais cette part d'obéissance inhérente à la joie nous assure plus haut et plus loin, par delà même nos manquements. La joie exprime la forme suprême de l'existence temporelle, la plus haute certitude et la plus positive en même temps, celle peut-être qui, tout en aspirant à l'expérience la plus haute, se fait le moins d'illusion. Désabusée en même temps que parfaitement assurée.

Dans la joie, se réunissent l'immanence et la transcendance, le paradoxe de l'existence et sa résolution. Par là, elle dépasse le monde, elle est incommensurable avec lui. « Supposons, dit Kierkegaard, que la joie inexplicable ait son fondement dans la contradiction essentielle à la vie de l'homme existant, composé d'infini et de fini et placé dans le temps...<sup>306</sup> » Ainsi se justifie à ses yeux la nature souveraine et comme surnaturelle de la joie dans sa réussite la plus haute : « Si l'oiseau se réjouit pour si peu de chose, c'est qu'il est lui-même joie, c'est qu'il est lui-même la joie. Si ce dont on se réjouit n'était rien, et si l'on était pourtant indescriptiblement heureux, cela montrerait qu'on est la joie. Pour nous autres hommes, les conditions, qui doivent être

<sup>306</sup> Cité dans Wahl, *Études kierkegaardienne*, p. 406.



remplies pour que nous soyons joyeux, nous donnent surtout beaucoup de soucis, et même si elles étaient toutes remplies nous ne serions pas [372] inconditionnellement joyeux <sup>307</sup>... » Notre joie ne sera donc pas parfaite, parce qu'elle sera toujours motivée, elle aura sa racine sur la terre des vivants. Mais même imparfaite, même conditionnée, elle demeure notre meilleure part au monde, plus riche d'ailleurs par cela même qu'elle est menacée.

La joie serait donc en définitive la signification humaine de l'éternité, telle que nous l'approchons dans le temps. C'est d'elle que le chrétien Kierkegaard pouvait dire en son langage religieux : « C'est pourquoi ma voix s'élèvera dans l'allégresse, plus forte que la voix de la femme quand elle a enfanté, plus forte que le cri de joie des anges sur un pécheur qui se repent, plus joyeuse que le chant des oiseaux le matin ; car ce que j'ai cherché, je l'ai trouvé et, quand les hommes me raviraient tout, quand ils m'excluraient de leur société, je garderais pourtant cette joie, quand tout me serait repris, je garderais toujours la meilleure part. <sup>308</sup> »

Un pareil essai d'assurer l'unité, la finalité de toute l'activité humaine sans critère extérieur, sans référence à un modèle une fois pour toutes objectivement donné, peut paraître aventureux, sinon absurde. En l'absence pourtant d'une pareille cohérence intrinsèque de la conduite, exprimant la réconciliation totale de l'homme avec lui-même, il ne peut y avoir d'équilibre solide, il ne peut y avoir de vie authentiquement morale. La solution ne peut se trouver ailleurs que dans l'approfondissement par chacun de sa situation personnelle, dans l'élucidation harmonieuse de tous les conflits qui la divisent. Kierkegaard a montré dans un petit livre, *La Pureté du Cœur*, retrouvant sous une forme moderne certains aspects de la plus haute pensée platonicienne, que le Bien se confond pour nous avec l'Un. Le Bien, c'est l'unité absolue de la conduite. Pour Kant d'ailleurs, cette unité était bien identique au devoir ; mais une unité comprise au sens objectif de la généralisation possible, de l'universalisation de la règle suivie par l'agent moral. Ici, au contraire, il s'agit d'une universalité personnelle et immanente, limitée à l'expérience de la personne. Il appartient à

<sup>307</sup> Cité dans Wahl, *Études kierkegaardiennes*, p. 405.

<sup>308</sup> *Journal*, 1842, cité dans Torsten Bohlin, *Soeren Kierkegaard*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1941, p. 140.



chacun de cultiver d'abord son propre champ. En dominant toutes les divisions, les partages, il assurera la paix en lui. Et cette paix, une fois établie en son cœur, rayonnera alentour. Elle se généralisera d'elle-même.

[373]

**Traité de l'existence morale****CONCLUSION**

*La position actuelle du problème moral :  
individu et personne.*

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de cette étude, l'existence morale nous apparaît comme le sens plénier de notre présence au monde, l'expression la plus complète de la réalité personnelle. Cette expression ne peut être comprise comme une série d'attitudes arbitraires, de conduites abandonnées au hasard de là rencontre ou de l'événement. Le temps personnel, l'histoire d'un homme a un sens d'ensemble. Elle s'organise comme une destinée. Des intentions maîtresses se trouvent en œuvre qui animent nos comportements et justifient nos réactions dans les circonstances les plus diverses. Il y a, pour chaque vie personnelle, une structure essentielle, principe dernier de regroupement qui, seul, nous rend intelligible, dans sa totalité, chacun des hommes qui nous entourent. Et sans doute, la personne elle-même, et les témoins du dehors, prennent rarement une conscience tout à fait explicite de cette essence en fonction de laquelle se constitue l'existence. Mais lorsque nous nous jugeons nous-même ou que nous jugeons autrui, c'est cette réalité dernière de l'être dans le monde que nous visons. Nous nous référons, par delà l'horizon étroit de la situation engagée, à l'affirmation globale, d'ailleurs irréductible à une expression intégrale, qui seule nous atteste l'être de l'homme.

[374]

Ainsi la seule légitimation de la vie personnelle se trouve dans les valeurs qui en constituent la régulation immanente, et dont elle s'autorise en tout état de cause. Le souverain bien ne saurait être donné en dehors de la personne, dans un commandement transcendant, qu'il soit théologique, politique ou social. C'est voler à l'homme sa propre vie, le vouer à une définitive aliénation, que de le détourner du service de ses propres valeurs. L'homme ne saurait être considéré comme un moyen pour le groupe, — parti, nation ou église. La personne est à elle-même sa propre fin. Elle ne peut trouver le salut dans la fuite, dans une évacuation de soi, qui, la soumettant tout entière à une norme empruntée, équivaldrait au bout du compte à une sorte de suicide spirituel. La fidélité à soi-même est bien la vertu maîtresse, à laquelle doivent se subordonner toutes les autres fidélités.

Mais cette fidélité à soi-même ne mène pas pour autant à l'anarchie d'un individualisme exaspéré, où le bien se définirait comme le bon plaisir du moment. L'obéissance aux valeurs suppose un constant effort d'unité de soi à soi. Elle exige la difficile promotion de la vie personnelle qui, sans cesse, oppose son devoir être à la limitation et à l'imperfection de l'être présent. La structure en valeur de notre présence au monde nous signifie une vocation difficile et sans doute impossible en sa plénitude. Et par là, au lieu de nous enfermer dans notre individualité biologique, elle nous oblige sans cesse à la dépasser, à élargir sans fin notre horizon.

Les valeurs, selon leur signification instinctive première, nous enfermeraient dans la recherche exclusive et égoïste de la jouissance. Mais, en se spiritualisant, elles nous détachent de cette instance animale dans notre vie, et peu à peu nous enrichissent en nous donnant le monde et les autres, que la personne doit assumer. Et par là, les valeurs fournissent un principe qui nous oblige à sortir de nous-même pour rencontrer autrui, principe d'illimitation, de dépassement de soi. L'autonomie, l'autarcie individualiste, dont certains philosophes ont prétendu faire le dernier mot de la morale, n'a pas de sens dans l'existence concrète. Nous ne vivons pas en nous-même et de nous-même, dans un régime d'économie fermée. Nous sommes sans cesse engagés et compromis dans le monde et en autrui. Nous vivons une existence solidaire -et nos valeurs sont déjà en elles-mêmes des éléments de solidarité, lignes de force non pas seulement pour les

destinées particulières, mais pour les communautés auxquelles elles fournissent le meilleur de leur inspiration.

[375]

Il y a, en effet, une signification transindividuelle des valeurs. Elles possèdent une objectivité qui leur permet de rassembler les activités et les consciences dans une même perspective d'engagement. Davantage même, on peut dire qu'il existe une sorte d'universalité des valeurs comme vocation à l'humanité inscrite dans la nature même de chaque homme. La communauté ne se justifie pas par droit divin, ni par raison d'État. Elle doit son sens aux valeurs personnelles qu'elle met en œuvre, offrant ainsi à chaque individu le cadre de son propre accomplissement. Ce n'est pas la communauté qui est la mesure de l'homme. Bien plutôt c'est l'homme, le devoir être en valeurs de l'homme, qui fournit le critère dernier de la communauté. Nous jugeons chaque communauté selon la signification qu'elle donne à la vie personnelle, les possibilités qu'elle lui offre. Le groupe qui diminue l'homme et l'asservit à des fins médiocres ou étrangères à sa destination authentique se trouve par là même discrédité. L'expérience de l'histoire prouve d'ailleurs qu'il ne saurait subsister longtemps. Le progrès de la civilisation se reconnaît à cette émancipation de l'homme qu'elle rend possible, à l'élargissement de l'activité personnelle, au prix reconnu à la vie. Sans doute, il se produit des crises, des guerres, des révolutions qui restreignent la part de l'homme. Mais ces restrictions ne sont acceptées que dans la mesure où elles promettent et permettent un avenir meilleur.

La réclamation individualiste représente donc un moment essentiel de l'exigence morale, une défense de cette part de l'humain dans l'homme qui ne doit jamais être méconnue. Seulement l'individualisme doit se dépasser lui-même. Ou plutôt, il ne se justifie que parce qu'il porte le témoignage de l'humanité dans son sens universel. Le sacrifice de la vie, dans lequel la personne s'accomplit en se renonçant, montre bien que l'intérêt individuel dans sa signification égoïste ne saurait être considéré comme une fin dernière. La fidélité aux valeurs marque ici la limite de l'individualisme, dans la mesure où elle autorise à préférer à l'existence même une instance plus haute. Le dévouement de l'homme à une communauté authentique donnée en fait ou simplement désirée ne se réduit pas à l'affirmation d'un égoïsme élargi. Le *nous* au profit duquel le *je* se sacrifie n'est lui-même qu'une figure, une anticipation de l'humanité dans son sens le plus total.

Ainsi apparaît l'inexactitude de la plupart des formulations classiques du problème moral. Elles opposent l'individu à la société et choisissent d'ordinaire pour l'un ou pour l'autre. La morale [376] devient alors soit un *diktat* de la communauté, soit une décision absolue de la personne. La première hypothèse s'affirme sous des formes très diverses, dans le traditionalisme des théoriciens conservateurs Maistre et de Bonald, dans le dogmatisme sociologique de Durkheim ou dans le dogmatisme pratique du marxisme militant. Elle aboutit à la pure et simple mise au pas de l'individu qui doit, de gré ou de force, subir la loi du conformisme ambiant. L'intérêt du groupe, la volonté du groupe, définis par les mythes de la conscience collective, du parti ou de la monarchie théocratique, priment la conscience individuelle à laquelle, en somme, la communauté n'a pas à rendre des comptes. À l'opposé, l'intellectualisme classique, méconnaissant la participation effective de l'individu à des communautés concrètes, considère un homme abstrait qui doit tirer de lui-même toutes ses normes. L'homme se trouve alors mis entre parenthèses. Dégagé de toutes ses adhérences, il plane en plein ciel des idées, et d'ailleurs se réduit à une réalité en idée. Ainsi se dessine un *homo moralis*, un *homo rationalis*, entité aussi vaine que l'*homo œconomicus* sur lequel raisonnait l'économie politique classique. L'*homo moralis* est défini comme un législateur souverain qui semble échapper entièrement aux contingences de la vie quotidienne parmi les hommes. Mais son autonomie n'est qu'un jeu d'idées. Le moraliste intellectualiste, quand il cesse de raisonner pour vivre en fait sur la terre des hommes, est lui aussi un être de chair et de sang qui ne saurait échapper, sinon par autosuggestion et duperie illusoire, aux conditions concrètes de l'exercice de la liberté dans la réalité humaine.

L'opposition entre l'individu et la société constitue donc une simplification abusive, ou plutôt une déformation de l'existence morale. En fait le rapport de la personne au milieu humain est beaucoup plus complexe. Les antagonismes qui peuvent se produire sur tel ou tel point particulier ne doivent pas faire oublier la participation fondamentale, l'implication mutuelle de l'homme et de la communauté. La vie sociale n'a pas de sens en dehors des hommes qui l'élaborent, l'affirment et la promeuvent, qui luttent pour ou contre elle. Et l'existence individuelle ne prend corps que dans le domaine d'expression que la communauté lui fournit. Le sujet moral intervient

toujours dans le contexte d'un milieu, d'une civilisation. Chaque conduite est un phénomène de premier plan qui se détache sur l'arrière-plan d'un certain moment des valeurs humaines. Le sens d'une attitude ou d'une réaction, quelle qu'elle soit, a son origine dans cette référence implicite au style de [377] vie régnant dans la communauté où elle se formule. Adhésion ou révolte, conformisme ou refus supposent d'abord un sentiment ou un ressentiment de l'équilibre établi. La communauté elle-même en tant que forme de culture est découverte, acceptée ou refusée comme une explication de l'homme, un chiffre ou une formule développée de la conscience humaine.

Autrement dit, l'homme dont la destinée se trouve en jeu est toujours un homme en situation dans un univers donné. Le lieu de l'action morale ne peut être identifié à un univers du discours, où régneraient seulement les lois de la réflexion, de l'intelligibilité discursive. L'action humaine intervient dans l'histoire, elle constitue elle-même un moment de l'histoire, qui s'inscrit à son tour entre un avant et un après. L'histoire est vraiment le sens de la solidarité entre les hommes. Sans doute chacun de nous peut prétendre à un accomplissement dans la plénitude qui l'affranchirait de la condition restrictive du temps. Mais une pareille libération n'a de valeur, d'efficacité que si, dans sa visée d'éternité, elle demeure fidèle à la réalité concrète, si elle trouve dans l'histoire son point de départ et son point d'arrivée. L'éternité humaine ne peut être une évasion, la sublimation d'une fuite, mais la conscience la plus haute des valeurs, l'obéissance intégrale à cette structure de l'être dans le monde qui donne en fait à l'action sa meilleure densité, sa présence plénière à la situation historique.

Il est d'ailleurs aisé de montrer comment la position même du problème moral évolue avec le renouvellement de la civilisation. C'est par l'intermédiaire de la structure sociale et du moment historique que l'homme prend conscience de sa condition. Les réclamations de la morale reflètent, en prolongeant telle ou telle de ses inspirations, la culture ambiante. Telle, par exemple, l'opposition souvent reprise de nos jours entre l'individu et la personne, l'individu affirmant une revendication souvent solitaire et anarchisante, à la manière de Kierkegaard, de Nietzsche ou de Stirner, tandis que la personne accepte les directives communautaires et s'y soumet, non point pour s'y perdre dans la masse, mais au contraire pour y trouver, dans l'obéissance aux disciplines légitimes, l'accomplissement de sa plus haute vocation.

Cette manière de comprendre le problème moral suppose un certain état de civilisation. Il est clair, par exemple, que, dans la société primitive, les notions d'individu et de personne n'ont pas de sens. L'existence de chacun est comme indivise dans le groupe social. En droit, l'homme n'existe pas isolément. Il se trouve pris [378] dans la masse du clan, de la tribu. Il appartient à sa famille. Le groupe vit en bloc et réagit en bloc. Il est si fortement intégré que la personnalité ne peut s'y affirmer comme une unité de compte valable. Elle représente seulement un support particulier pour les valeurs et les représentations, les mythes de l'ensemble. Il est alors possible de dire que jusqu'à un certain point la conscience elle-même n'est pas individualisée. Civilisation et structure de la conscience se correspondent. La société primitive tend d'ailleurs à se survivre partout où subsiste un régime archaïque ou patriarcal, dans lequel la vie économique, politique et culturelle a pour sujet le groupe et non pas chaque homme en particulier.

L'émergence de l'individu implique un certain progrès technique et social entraînant une transformation profonde du milieu culturel. On en trouverait une expression dans l'individualisation de la peine, la responsabilité pénale cessant d'être indivise et collective pour se condenser autour de l'individu, auteur de l'acte incriminé<sup>309</sup>. La solidarité du groupe est donc rompue, une désintégration s'est produite, dont il n'est pas interdit de voir un autre aspect dans le développement de la différenciation des tâches et la division du travail social. La reconnaissance de l'individu, la valeur attachée à son affirmation caractérise certaines époques particulièrement fécondes de l'histoire universelle, la plus décisive d'entre elles étant sans doute la grande époque de la Grèce classique sous l'hégémonie spirituelle d'Athènes. Mais le progrès ainsi une fois acquis dans l'histoire culturelle de l'humanité ne sera pourtant pas un caractère constant des époques ultérieures. Il y a en fait une alternance de rythme, chaque période accordant la prééminence à telle ou telle catégorie de valeurs. À certains moments, la société reprend le pas sur l'individu. L'émancipation, jamais définitive, doit toujours être réaffirmée et méritée à nouveau.

<sup>309</sup> Sur cette évolution du droit, cf. Fauconnet, *La Responsabilité*, Alcan 1920, et Saleille, *L'Individualisation de la Peine*, P.U.F.

Les époques individualistes sont sans doute les plus fécondes. Elles expriment chaque fois la crise d'une culture et l'affirmation de nouvelles valeurs. Ce sera le cas pour l'humanisme et pour la Réforme, qui répondent à la poussée de la Renaissance. De même, l'époque moderne, après le règne de l'ordre classique, retrouve le primat de la libre entreprise dans le domaine de la pensée, de l'économie et de l'action. Le progrès technique ouvre des possibilités indéfinies à l'initiative individuelle, en disloquant les structures du monde établi. En même temps que naît le capitalisme moderne, [379] le règne de l'entrepreneur jouant jusqu'au bout des chances que lui offre la révolution industrielle, les entrepreneurs de l'esprit développent leurs aventures de pensée. D'où les mouvements politiques et sociaux qui transforment le panorama de la culture, tout comme le progrès économique et technique renouvelle le visage de l'univers matériel. Le xix<sup>e</sup> siècle apparaît ainsi comme le siècle de l'individualisme triomphant. L'homme délivré des routines et des contraintes traditionnelles y poursuit résolument sa destinée propre.

Mais le progrès technique et même intellectuel ne suppose pas en soi, comme l'avaient cru les libéraux optimistes du XVIII<sup>e</sup> siècle finissant, une raison d'harmonie. Le développement de la civilisation contemporaine porte plutôt témoignage d'un échec. L'incohérence des intérêts particuliers, affirmés sans limites par les individus et les nations, a engendré les crises dont les aspects économiques, militaires, sociaux et politiques n'ont cessé de compromettre toujours plus gravement la destinée de chaque homme, jusqu'à mettre en question son existence même. Par réaction contre cette incohérence, l'idée s'est imposée d'une limitation nécessaire de l'individualisme. Il est significatif de constater que le mot *altruisme* a été créé par Auguste Comte au XIX<sup>e</sup> siècle, comme le témoignage d'une exigence communautaire demeurée insatisfaite. Le positivisme de Comte s'oppose au déchaînement individualiste du XVIII<sup>e</sup> siècle et s'efforce, dans sa prophétie d'une religion de l'Humanité, de recréer une unité entre les hommes.

Dans la société primitive, ou dans un régime traditionnel et patriarcal, il n'est pas question d'altruisme, parce que l'altruisme existe en fait. L'homme isolé ne constitue pas l'unité de compte. Toute existence se trouve normalement partagée, communautaire. De même, d'ailleurs, le problème de la pédagogie, de la formation morale et



intellectuelle des jeunes, se pose à peine. L'éducation se réalise en quelque sorte par le milieu lui-même qui façonne les individus sans grand débat et sans que les instituteurs, ou autres personnes interposées, aient à prendre des responsabilités particulièrement importantes.

C'est la transformation du milieu, sa complexité croissante et la dislocation des anciens cadres qui poseront vraiment le problème pédagogique. La communauté a perdu sa bonne conscience, sa propre sécurité. Elle se cherche elle-même. Le problème de la formation des jeunes, autrefois résolu implicitement et par prétéirition, se pose désormais en pleine lumière, et son urgence même [380] témoigne de l'inquiétude avec laquelle la communauté s'interroge sur sa propre destination. Les grands débats sur l'éducation ne remontent guère au-delà du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il y a eu, sans doute, de brillants précurseurs. Mais, somme toute, c'est Rousseau qui, le premier, pose la question devant l'opinion publique et en fait un sujet de préoccupation pour tout un chacun, ce même Rousseau qui dénonce la faillite de la civilisation moderne. La pédagogie se propose de former des hommes pour notre temps. Seulement nous ne savons pas quel est notre temps et donc quels hommes il requiert au juste. Au surplus, la surabondance même des moyens de culture et de propagande fait de la vie moderne une sorte de pédagogie constante, applicable à l'homme de tout âge. Et la richesse des techniques ne peut malheureusement qu'aggraver le désarroi d'une conscience incapable de parvenir à l'ordre dans un univers en désordre.

Ce déséquilibre foncier de l'univers contemporain s'exprime dans les aspirations morales de l'homme. Le XIX<sup>e</sup> siècle se satisfaisait de l'individualisme. Il y goûtait l'ivresse de sa récente émancipation. Il semble que le XX<sup>e</sup> siècle se sente las de cette affirmation qui demeurerait en quelque sorte négative et provisoire. Dans le désarroi du monde présent, c'est plutôt d'une réintégration à une communauté authentique dont l'homme éprouve le besoin. Il ne s'agit pas de renier l'individualisme, mais de le dépasser en intégrant la part de vérité qu'il contient. La notion de *personne* exprime ce vœu d'une existence humaine engagée parmi les hommes, fidèle à soi-même en même temps qu'à la vocation communautaire constitutive de notre présence au monde. L'individu tend à se séparer, à se distinguer. La personne se veut solidaire. Elle sait qu'elle ne peut accomplir son *je* que dans un *nous*. Mais le nous véritable demeure un horizon toujours par delà les groupements humains existants, qui ne cessent de trahir leur inspiration

essentielle. La personne se refuse à accepter l'infidélité établie. Si elle entre dans la communauté, c'est pour promouvoir en elle le sens des exigences auxquelles elle doit satisfaire, c'est pour y être témoin et ensemble ouvrière d'humanité.

Ainsi donc la personne comme unité spirituelle irréductible, tout en s'engageant dans la communauté, refuse de se perdre dans la masse, et maintient, par delà la participation aux groupements humains, cette participation fondamentale, et seule définitivement justifiante, aux valeurs qui définissent la réalité objective de l'être humain. L'affirmation de la personne dans le monde moderne [381] exprime la nécessité de retrouver ce sens de la destinée humaine, que le développement de la civilisation contemporaine semble bien compromettre gravement. Il s'agit pour chaque être moral de refaire l'homme. Mais on ne peut refaire l'homme, en soi-même et dans autrui, qu'en refaisant le monde. La personne ne peut espérer se sauver en s'isolant de l'univers et de l'histoire. Il ne saurait être question pour elle d'acquiescer à une fausse tranquillité grâce à la conclusion d'une paix séparée. Ici aussi, le chemin de soi à soi, comme disait Keyserling, fait le tour du monde.

La recherche du souverain bien personnel, comme accomplissement de notre nature, exprime ici une visée cosmologique, une intention à jamais insatisfaite car elle exige en même temps l'accomplissement de l'univers. L'œuvre morale se trouve par avance condamnée à l'inachèvement. Elle consacre ainsi l'insuffisance de l'homme, mais aussi sa grandeur. La vertu consiste dans l'espérance prophétique de cet avènement du règne des valeurs parmi les hommes. Il ne dépend pas de nous que la vérité s'inscrive intégralement dans le réel. Mais il dépend de nous d'être pour notre part les ouvriers de cette réalisation, et de nous manifester, au sein de la communauté humaine, comme les témoins, en dépit du désarroi apparent de l'univers, ici et maintenant, de cette libération totale qui demeure le vœu, conscient ou non, de tout homme digne de ce nom.

## *La tache morale pour l'homme de l'âge atomique.*

[Retour à la table des matières](#)

Resterait à définir d'une manière plus précise la condition morale de la personne dans ce moment de civilisation que l'on peut appeler l'âge atomique. Le rôle de l'histoire est toujours de fournir à la prise de conscience des possibilités particulières. La détermination des exigences instinctives, leur qualification comme valeurs morales, — le passage en somme de la biologie à l'anthropologie, — se réalise par l'intermédiaire de la sociologie. Le monde moderne avec ses perspectives contradictoires, ses prescriptions impérieuses, mais aussi avec les ouvertures qu'il offre sur des horizons redoutables et attirants, fournit le cadre et la matière même de l'exercice moral pour l'homme de notre temps. L'homme d'aujourd'hui doit assumer comme sa tâche cet univers d'aujourd'hui, avec ses problèmes, sa grandeur et sa misère.

Pour dégager le sens de l'exercice moral dans le temps présent, [382] cette esquisse de l'accomplissement personnel, il faut mettre en lumière dans le tableau d'ensemble de notre civilisation, les valeurs particulières dont la réalisation nous est proposée, celles, au contraire, qui paraissent menacées dans le moment historique actuel. Il y a continuité, identité profonde entre la crise de la civilisation et la crise de conscience dont souffrent, bon gré, mal gré, les hommes de notre temps. Institutions, structures matérielles, économiques, juridiques et sociales correspondent en nous à des structures mentales qui définissent les conditions d'exercice de notre vie personnelle. L'équilibre de l'univers extérieur, ou son déséquilibre, fournissent l'horizon constant de notre être dans le monde, les éléments à partir desquels nous aurons à nous constituer nous-même. La valeur ne nous appartient pas. Elle est affirmation de l'homme dans une certaine situation, et donc indivise entre lui et cette situation ou des situations analogues. Dans le panorama social du moment, la valeur revêt toujours une signification cosmologique. Les affirmations de valeurs se trouvent comme diffuses dans l'ambiance, à l'état latent, et comme des propositions que l'agent moral peut ressaisir. Il réagira dans un sens ou dans l'autre. Il pourra demeurer passif, adhérer ou s'insurger, en tout cas, il aura fait passer à l'acte une possibilité inscrite dans un événement ou dans une institution.

Un traité de l'existence morale est solidaire d'une description du monde dans lequel la personne doit affirmer son être. On y fera ressortir les chances de qualification et de disqualification morales offertes par le moment historique considéré, la mesure de l'homme en fonction de laquelle le monde humain tend à se réaliser. La complexité croissante de l'univers où nous vivons, la nécessité de réunir les compétences très diverses de l'historien, du sociologue, et du moraliste, enfin la difficulté de dominer en pensée une situation dans laquelle on est soi-même engagé rendent l'entreprise quasi irréalisable. Nous nous contenterons de quelques réflexions générales par lesquelles nous désirerions tout de même donner un sens un peu plus précis à l'effort moral en situation au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

\*  
\*   \*

Chaque époque apparaît aux contemporains comme un « tournant », comme un âge critique. Il n'en est pas moins vrai que notre temps semble, plus que tout autre, en proie à une désagrégation [383] dont le rythme rapide et, d'ailleurs, la généralisation paraissent bien caractéristiques de l'âge atomique. Les éléments de rupture se multiplient dans tous les domaines. Les cadres traditionnels éclatent. L'augmentation incessante de la puissance matérielle et des réalisations techniques entraîne dans notre civilisation un déséquilibre fondamental, et qui semble aller en s'accroissant toujours, comme nous avons essayé de le montrer dans notre Introduction.

Il faut, néanmoins, pour rendre justice à notre époque, examiner les faits de plus près. La question étant ici de savoir si ces éléments de déséquilibre n'ont de signification que négative, et s'ils justifient le nihilisme désespéré dans lequel certains esprits se réfugient. Nous sommes sensibles, dans la situation d'ensemble, à certains aspects désagréables pour notre confort matériel et moral. Un jugement plus éclairé nous permettrait de restituer une valeur positive à cet ensemble de symptômes qui semblent à première vue disloquer la société humaine, la rendre de plus en plus granulaire et grumeleuse, et la conduire à l'anarchie généralisée de la guerre et de la révolution.

En fait, les désordres, qui forcent notre attention parce qu'ils mettent en question notre existence elle-même, n'ont pourtant qu'une signification relative. Ils font apparaître l'insuffisance des cadres

traditionnels et de l'ordre établi. Les institutions existantes, comme aussi les valeurs qui en sont l'expression spirituelle, se révèlent désormais incapables de faire face à un univers en pleine transformation. Mais la déchéance de certaines formes et de certaines formules n'est que la contre-partie d'affirmations nouvelles et de structures qui se font jour dans le monde présent. Sous le désordre apparent se dessinent les linéaments d'un ordre en gestation qui se réalise lentement, malgré nos hésitations et nos résistances. Ceux qui font profession d'un respect superstitieux pour le passé peuvent donc à bon droit se lamenter. Mais les hommes lucides et de bonne volonté peuvent, dès à présent, reconnaître, en dépit des maladroites et des contradictions qui retardent son plein épanouissement, l'émergence d'une nouvelle civilisation et d'une nouvelle morale. La désagrégation n'est qu'un moment transitoire dans la succession des styles de vie où l'homme s'incarne.

L'époque contemporaine semble bien consacrer la destruction des communautés au sein desquelles les hommes avaient vécu dans les siècles précédents. Famille, villages, classes sociales et [384] milieux, églises, nations, patries, autrefois bien délimités et conservateurs d'un ordre qui mettait en place chaque individu, en l'éduquant en fait pour le groupe, ont peu à peu perdu de leur consistance et de leur indépendance. Le développement des moyens de communication et d'information, l'interdépendance croissante entre les diverses parties de l'univers, comme aussi les conditions nouvelles de l'existence matérielle, ont lentement dissocié les groupements traditionnels. Mais, dans la dissolution apparente, des valeurs se font jour, dont la reconnaissance signifie un indéniable progrès moral.

Si nous considérons tout d'abord la *famille*, il est clair qu'elle s'est réduite en étendue et en durée. Elle unit seulement les parents et les jeunes enfants, qui mènent d'ailleurs souvent une vie plus ou moins séparée. L'autorité familiale paraît en constante diminution. Nous sommes loin du temps où le chef de famille avait droit de vie et de mort sur les siens. Le divorce permet d'ailleurs la liquidation du groupement familial, au cas où s'y manifesteraient des conflits insolubles.

Ces divers points peuvent naturellement donner lieu aux lamentations des paternalistes attachés au mythe de l'âge d'or du bon vieux temps patriarcal. Il faut pourtant reconnaître que l'évolution de la famille dans le monde occidental correspond à l'apparition d'un

nouveau statut des personnes qui relève la femme et l'enfant de leur indignité séculaire. L'émancipation de la femme est un fait incontestable. La crise du féminisme, au prix de quelques excès et d'un peu de ridicule, a fini par imposer à la conscience contemporaine le sens de la majorité de la femme. L'acquisition des droits politiques représente ici le symbole d'un avènement beaucoup plus large, d'une promotion dont la portée morale est indiscutable. La femme d'aujourd'hui ne se voit plus contester ce droit à l'existence plénière, que réclamait Nora, l'héroïne d'Ibsen, obligée de s'évader de la « maison de poupée » dans laquelle l'enfermait l'affection étroite et aveugle de son mari. La femme d'aujourd'hui a cessé d'être une enfant. Elle est, à côté de l'homme, une sociétaire à part entière.

Dans le même sens, d'ailleurs, se poursuit l'émancipation de l'enfant, autre aspect de l'éclatement de la famille traditionnelle. Les tendances nouvelles de l'éducation donnent à l'enfant d'aujourd'hui une liberté, une initiative que les générations précédentes n'avaient pas connue. La discipline purement répressive, l'autorité arbitraire s'avèrent insuffisantes. C'en est fini de l'emprise [385] étroite de la famille, cellule sociale, sur l'enfant prisonnier des évidences établies et des méthodes d'autorité. Le « régime cellulaire », comme disait M. André Gide, a pris fin. Et le développement universel des mouvements de jeunesse, du scoutisme, de la pédagogie active, semble bien prouver que la conscience contemporaine obéit ici encore non pas à un mouvement de décadence, mais à d'authentiques valeurs morales.

On peut montrer, dans tous les domaines, que la crise présente n'a pas seulement cet aspect négatif, qui nous frappe d'abord parce qu'il paraît préjudiciable à notre sécurité. La crise témoigne en même temps d'une marche en avant, dont il faut comprendre les promesses d'avenir.

*Dans l'ordre social et économique*, par exemple, les idées et les institutions traditionnelles se trouvent nettement dépassées. Les relations du capital et du travail tendent à se constituer selon des formes neuves. Le libéralisme individualiste de naguère semble à jamais périmé. On n'imagine plus la possibilité du capitalisme sans frein qui s'affirmait au temps de la libre entreprise. Le travail, la peine des hommes, ne peut plus être traité, acheté et vendu, comme une quelconque marchandise, comme du fer ou du coton. Employeur et employé, patron et ouvrier ne se trouvent plus seul à seul en face l'un de l'autre. Le syndicalisme s'est développé comme une conséquence

inéluçtable de l'organisation économique. La civilisation industrielle appelle un regroupement des énergies, des formes humaines neuves qui s'essaient un peu partout dans le monde, et nous obligent en tout cas à dépasser les antiques oppositions de castes, de classes ou d'intérêts.

On peut faire des constatations analogues dans le *domaine politique*. Dans une certaine mesure, l'État, la nation, la patrie ne correspondent plus exactement à la réalité d'aujourd'hui. Ces formes ont pu s'imposer sans conteste au respect et au dévouement des hommes à certaines époques. Elles ne suffisent plus à satisfaire les inquiétudes et les exigences du moment présent. Elles demeurent restreintes et insuffisantes. Elles posent plus de questions qu'elles n'en résolvent. Par delà ces déterminations trop restreintes, les hommes d'aujourd'hui aspirent à un regroupement plus large de la communauté humaine. C'est ainsi que l'idée fédérative ne cesse de gagner du terrain, l'idée d'une organisation économique, sociale, politique, plus vaste que la nation ou l'État, dont la raison demeure bien souvent fausse et égoïste. Tel le rêve de l'Internationale, telle fut naguère la réalité de la Société des [386] Nations. Et sans doute l'essai actuel des Nations Unies ne donne pas des résultats très encourageants. Mais, en attendant que le gouvernement mondial prenne corps, le fédéralisme s'impose à une échelle plus restreinte. La constitution du Benelux représente à cet égard un fait très caractéristique. L'idée d'une Union occidentale, plus large, l'idée même d'un Parlement européen ont cessé d'être des utopies pour devenir des projets en voie de réalisation <sup>310</sup>.

Tous ces faits témoignent, sous la pression des circonstances historiques et économiques, d'une transformation profonde de la conscience occidentale. Elle semble s'élargir, par le recul des égoïsmes individuels, des particularismes de classe, des exclusivismes nationalistes. Dans tous les domaines, la pression de l'universalisation se fait sentir. La civilisation s'unifie et son mouvement même promeut le sens de nouvelles valeurs, plus ouvertes et généreuses que les anciennes. L'idée se fait jour de plus en plus d'une responsabilité

<sup>310</sup> On pourrait rapprocher de ces faits d'ordre politique l'existence du *mouvement œcuménique* dans le domaine religieux. Une tendance indéniable au rapprochement et à la libre réunion se manifeste entre les diverses confessions chrétiennes, malgré l'esprit de particularisme et de monopole manifesté par certaines d'entre elles. Les conférences œcuméniques sont, elles aussi, un signe de notre temps

globale des hommes à l'égard de l'humanité. Nos inquiétudes mêmes, nos révoltes et les scandales dont nous souffrons peuvent être compris eux aussi comme des signes d'un réel progrès moral. Nous devenons de plus en plus attentifs à la répartition des biens. L'injustice nous apparaît aujourd'hui là où elle ne se manifestait pas autrefois. La mauvaise conscience du moderne est une preuve de la vigilance de sa conscience. Le désordre, l'iniquité se font jour aujourd'hui en bien des domaines, où la conspiration du silence et de l'ignorance permettaient naguère à l'homme de bonne volonté de sauvegarder sa tranquillité d'âme. Les statistiques de l'UNESCO font apparaître qu'à l'heure actuelle l'univers compte soixante pour cent d'illettrés. Chiffre énorme, et qui fait honte à notre civilisation. Chiffre néanmoins le plus faible à coup sûr que l'humanité ait connu depuis les origines. Plus exactement, jusqu'à présent, il n'y avait pas de chiffre — et d'ailleurs, les hommes n'avaient que très vaguement le sens de leur responsabilité dans l'éducation du genre humain.

Dans le même sens, on pourrait dire que la révolte des populations indigènes, leurs revendications, et les guerres même qui, de ce fait, parsèment la surface du globe témoignent à tout le moins de ce que l'âge de la pure et simple exploitation colonialiste est [387] révolu. Nous ne sommes plus au temps des négriers, et les puissances coloniales elles-mêmes doivent — plus ou moins sincèrement — se référer à des systèmes nouveaux de justification. L'abolition théorique de l'esclavage n'était qu'un jalon dans la voie d'une libération lente et difficile. Les discriminations raciales, le problème noir aux États-Unis et en Afrique du Sud, l'émancipation des anciennes colonies posent d'irritantes questions, impossibles à résoudre sans heurts et sans souffrances. Mais les crises elles-mêmes, la prise de conscience de l'injustice établie, jusque-là passivement acceptée et désormais combattue avec résolution, marquent un progrès incontestable des valeurs morales dans la conscience actuelle. Ainsi d'ailleurs des conflits sociaux qui s'imposent si durement à notre temps. Ils témoignent eux aussi d'un sens plus averti de la dignité humaine.

Il n'y a donc pas lieu de s'abandonner à un pessimisme sans limites. Ce monde-ci, dont l'image telle qu'elle nous apparaît chaque matin dans le journal semble nous inviter à désespérer, ce monde contient néanmoins des semences de vérité. Il porte en soi la promesse et l'annonce d'un ordre à venir. Il atteste une indéniable promotion de



l'homme. Et, si nous sommes peu satisfait de ce monde tel qu'il paraît aller, c'est en bonne partie parce que nous sommes plus exigeant que nos devanciers, — preuve que le progrès s'affirme au moins d'abord en nous-même. Sans doute notre époque a connu les épouvantes de la guerre totale, et l'affreuse industrialisation de l'« Univers concentrationnaire »<sup>311</sup>. Nous avons contemplé avec effroi dans cet « enfer organisé » la réalisation extrême des pires possibilités humaines. Le S.S., qui se cache en chacun de nous, s'est reconnu à visage découvert. Mais, à côté de ce passif effrayant, il ne faut pas négliger les formes neuves de dévouement et d'héroïsme, souvent moins connues, que ce même univers a rendues possibles. Il n'est pas trop tard pour parler de la Résistance en laquelle s'est incarnée la volonté de maintenir à tout prix le sens de la dignité humaine. L'inhumanité même de la guerre clandestine n'a pas découragé l'héroïsme, et tant de morts obscures demeurent, en dépit des essais d'accaparement ou d'une certaine conspiration de silence, l'attestation très précieuse d'une noblesse qui ne permet pas de désespérer de l'homme d'aujourd'hui. Il faudrait d'ailleurs retenir aussi le rôle plus pacifique, mais non moins admirable, joué pendant la guerre [388] et depuis, par des organisations comme la Croix-Rouge internationale ou le Service Civil international des Quakers. Leur effort, pour être plus discret, n'en est pas moins efficace. Il atteste la permanence des valeurs de générosité et de charité au sein de la communauté humaine.

\*

\*   \*

Il serait donc tout à fait injuste d'accuser en bloc notre monde d'immoralité. L'homme de bonne volonté a, aujourd'hui autant que jamais, la possibilité d'y courir sa chance. Encore faut-il reconnaître d'abord ce monde tel qu'il est. Quelqu'un, qui s'affirmerait à contre-courant et ne cesserait de poursuivre des possibilités déniées par notre civilisation, se condamnerait bien évidemment à l'échec et du coup verrait tout en noir. Notre civilisation évolue. Un monde meurt, un autre se recompose<sup>312</sup>. Une attitude morale en ce moment suppose un

<sup>311</sup> Cf. David Rousset, *L'Univers concentrationnaire* et *Les Jours de notre Mort* ; Kogon, *L'Enfer organisé*, trad. fr. ; Robert Antelme, *L'Espèce humaine*.

<sup>312</sup> Cf., sur l'évolution de la civilisation matérielle, le livre essentiel de J. Fourastié : *Le grand espoir du XX<sup>e</sup> siècle*, P.U.F., 1949.

minimum d'adhésion aux valeurs montantes, une sympathie de principe pour les aspirations du temps présent. C'est sur elles, de toute manière, qu'il faut s'appuyer. L'homme ne se sauvera pas en dehors de son temps, ou à contretemps.

Aussi bien, la situation présente n'est-elle pas parfaitement claire et univoque. Des aspirations opposées s'y affirment, et le drame de notre époque correspond à notre incertitude quant à la manière dont se résoudront les conflits en cours. Certains traits se dégagent néanmoins d'une manière assez nette, et déjà nos précédentes analyses les mettaient en lumière. Il semble bien que le temps des valeurs traditionnelles et conservatrices soit aujourd'hui révolu, le temps de l'ordre moral et du paternalisme dans tous les domaines. L'échec, en France, de la prétendue « révolution nationale », dont l'expérience ne put être tentée que grâce à l'appui de l'ennemi, en est un témoignage assez clair. Ce qui a valu hier ne fait pas pour autant autorité maintenant. Les intérêts établis, les disciplines établies, l'église établie ne se trouvent pas ainsi légitimés à jamais. L'amenuisement de l'autorité familiale, la disparition du *droit d'ainesse*, l'atténuation de l'*héritage* consacrent le dégagement de l'individu, échappant au contrôle des cadres traditionnels. Le recul même de l'*épargne*, lié d'ailleurs à l'incertitude économique, correspond aussi à cette restriction de l'horizon temporel. L'homme d'à présent ne cherche plus à bénéficier [389] de sécurités matérielles ou morales à long terme. Il vit dans l'actuel, et doit mériter son destin. Bien significatif à cet égard est le discrédit du *rentier*, de l'*oisif*. Ne rien faire, vivre de ses revenus, était dans les siècles passés « vivre noblement », signe d'aristocratie. Le XX<sup>e</sup> siècle a vu disparaître les fortunes stables. Le rentier est devenu, après 1918, le « petit rentier », objet de commisération. Notre temps a mis un impôt sur les oisifs. Nous considérons comme normal que chacun « gagne sa vie », justifie, par son activité, son existence personnelle.

Chaque individu se trouve donc mis en cause directement. Nous trouvons injuste qu'il soit seulement l'homme de sa famille, de son clan ou de sa classe. Mais nous avons vu également que le temps présent ne se satisfait pas non plus de l'individualisme libéral, dont il a par trop éprouvé les outrances. Le régime du capitalisme sans frein, tel qu'il fonctionnait dans les États-Unis du XIX<sup>e</sup> siècle, l'égalité des chances à l'américaine, entraîne l'écrasement des plus faibles, qui ne supportent

pas le jeu de la concurrence vitale. Ce système crée l'exploitation de l'homme par l'homme, et l'inévitable révolte des exploités contre les exploités. C'est tout le drame social du monde occidental depuis la naissance de la grande industrie.

Les implications du politique, de l'économique et du social sont désormais telles que l'intervention de l'État s'affirme sans cesse nécessaire pour assurer l'ordre. Les adversaires du dirigisme peuvent dénoncer certains de ses excès. Le dirigisme lui-même, le contrôle de plus en plus étroit de la réalité sociale par les pouvoirs publics, est un phénomène constant, qui s'observe dans tous les pays du monde, quel que soit leur régime politique. Il ne s'agit pas là simplement d'un système administratif ou juridique, limité à certains secteurs de l'activité. Chaque vie personnelle en est profondément marquée. On peut parler à ce propos d'un véritable style de vie, caractéristique de l'homme contemporain, d'une nouvelle catégorie de valeurs s'affirmant dans ses idées comme dans ses attitudes morales. Notre temps pourrait être défini comme l'âge de la solidarité sociale : assurances sociales, sécurité sociale, planifications et subventions, — autant d'indications pour nous rappeler la destination sociale de l'homme d'aujourd'hui.

Le développement des institutions répond en fait à un sens nouveau de la justice sociale et économique. L'existence de chaque nation tend vers une intégration de plus en plus étroite de toutes les activités. La complexité croissante de la civilisation, l'interdépendance [390] des divers aspects de la vie publique se traduit dans le concret par la toute-puissance et la toute présence de l'État, seul capable de regrouper et d'harmoniser les efforts dans l'ensemble du pays.

Le fait est clair dans l'ordre économique. Les *nationalisations*, pratiquées un peu partout, et qui portent sur certains services publics (postes, chemins de fer, assurances, banques), ou sur certaines industries-clefs (mines, métallurgie, électricité), témoignent de l'impossibilité de laisser subsister des féodalités économiques, dont l'influence pourrait intervenir comme celle d'un État dans l'État au profit de certains intérêts privés. D'ailleurs, dans la phase précédente du développement, où le libéralisme existait encore en principe, l'État ne pouvait se désintéresser du sort de telle ou telle grande banque, d'une compagnie de navigation ou d'une industrie particulièrement importante. Il devait les aider quand elles se trouvaient en difficulté, les

renflouer et, au besoin, les prendre à son compte, parce qu'il était seul à pouvoir assumer les risques qu'elles comportaient.

Les nationalisations semblent ainsi correspondre au fait que toutes les activités particulières au sein de la communauté nationale tendent à prendre la qualité de service public. Chaque profession attend de l'État une sorte de consécration, avec la protection qu'elle comporte. C'est de l'État que les agriculteurs, victimes d'un sinistre ou d'une mauvaise récolte, attendent des secours. Au surplus, l'État lui-même fixe les prix des divers produits agricoles ou industriels. Il agit sur eux par des subventions, — de la même manière qu'il contrôle également les salaires. L'État devient en fin de compte le surveillant général, le grand patron et le seul assureur. La croissance régulière du nombre des fonctionnaires, qui caractérise les temps modernes en général, exprime dans tous les pays cette multiplication des charges publiques.

La généralisation de la notion de service public déborde d'ailleurs les limites de la vie économique pour s'étendre à tous les domaines de l'activité humaine. Il est, par exemple, tout à fait significatif de relever que Napoléon, fondateur de l'Université impériale, ne prévoit à son budget aucun crédit pour l'enseignement primaire, abandonné tout entier à l'initiative privée. La Restauration affectera quelques dizaines de milliers de francs à ce chapitre, somme infime, et qui prouve bien que l'enseignement populaire n'est pas encore considéré comme une charge de l'État, C'est seulement le bourgeois libéral et protestant Guizot qui commencera, [391] en France, à faire passer là-dessus dans la pratique les doctrines du philosophe révolutionnaire Condorcet. Depuis lors, l'enseignement a été considéré de plus en plus comme une fonction publique. Et l'accroissement du budget de l'instruction publique, dans tous les pays du monde, est un signe capital du progrès de la civilisation. Il s'agit bien ici de la prise en charge par l'État d'une responsabilité dont il avait à peine conscience il y a à peine un siècle.

De même, dans l'ordre spirituel, artistes et écrivains tendent à réclamer de l'État une protection que le mécénat privé ne paraît plus capable d'assumer. Sur ce point aussi, les mœurs changent. L'idée se fait jour d'un patrimoine intellectuel national que les pouvoirs publics doivent protéger. L'État surveille et entretient les monuments historiques. De plus en plus, il devient, en Angleterre, en France et ailleurs, la seule puissance capable de sauvegarder les châteaux et palais que leurs propriétaires ne peuvent matériellement plus conserver. Plus

généralement encore, l'intellectuel prend conscience d'être plus utile à l'État que le joueur de quilles à quoi le comparait Malherbe. Le poète, le peintre, l'architecte ont tendance à penser qu'ils assument pour leur part une sorte de service public. Et l'on a pu parler à cet égard d'une véritable « nationalisation » de la littérature.

Encore une fois, ce ne sont pas les institutions seulement qui évoluent, mais aussi les hommes, dans leur manière de penser et de sentir. Nous admettons aujourd'hui qu'il y a un devoir du travail, nous réprouvons l'« oisif ». Mais nous reconnaissons aussi un droit au travail, qui se manifeste très concrètement par l'indemnité de chômage allouée par l'État à l'individu sans travail. De même, nous pensons que la communauté doit prendre en charge les malades, les infirmes et même les vieillards en général. Ces derniers touchent, en Suède par exemple, une pension très substantielle. Autre fait caractéristique, la condition du médecin tend de plus en plus à devenir celle d'un fonctionnaire. La transformation est à peu près réalisée en Angleterre. Signe, là encore, de ce que la société nous paraît de plus en plus responsable du bien-être de ses membres.

\*  
\* \*

Ainsi le paysage social dans lequel s'affirme la condition humaine à l'heure actuelle est surtout remarquable par ce mouvement [392] d'intégration, de cohésion, qui doit marquer de son influence la plupart des valeurs dont se réclame l'homme d'aujourd'hui. Seulement nos remarques précédentes étaient plutôt rassurantes. Elles pouvaient être considérées comme exprimant d'authentiques progrès. Le paradoxe est ici que ces progrès, s'ils apparaissent indéniables au philosophe qui prend du recul par rapport à l'événement, correspondent en fait à des difficultés sans nombre dans le détail quotidien de chaque existence, et dans l'histoire du monde. Notre temps est un temps difficile, un temps d'instabilité matérielle, politique et sociale, que chacun d'entre nous vit comme instabilité morale et spirituelle. Le plus extraordinaire est d'ailleurs que l'affirmation des exigences nouvelles de la conscience se réalise, par delà le conflit des intérêts et des impérialismes, dans les pays les plus opposés. Le progrès des valeurs paraît dans une certaine mesure indépendant des oppositions nationales et internationales. Quelle que soit la forme politique appelée à s'imposer, il semble bien

qu'elle devra se conformer aux valeurs dont nous avons essayé de mettre en lumière l'avènement.

En tout cas, cet univers si préoccupé de solidarité, de sécurité sociale se trouve plus que jamais en proie à l'insécurité. La promotion de certaines valeurs ne se réalise qu'au prix des pires oppositions. Souvent le progrès est payé si cher que l'on se demande si le résultat obtenu en valait la peine. Surtout, l'orientation même de la vie sociale demeure ambiguë. Il n'est jamais certain que les valeurs invoquées ne sont pas plutôt trahies. Une incertitude fondamentale demeure nécessairement présente à la conscience, jamais tout à fait sûre d'identifier vraiment le bien et le mal dans l'univers environnant.

Dans des temps plus normaux, les structures sociales réalisaient à peu près l'incarnation des valeurs, en sorte que l'obéissance aux impératifs sociaux ne faisait pas problème. Obéir à l'autorité établie, obéir aux coutumes régnantes, c'était, sinon accomplir la morale en sa totalité, du moins être assuré de ne pas s'écarter trop gravement du droit chemin. Il y avait en quelque sorte une assurance sociale de la morale, en sorte que l'homme de bonne volonté pouvait fort bien n'avoir que très rarement l'impression de faire un choix, de prendre des risques dans ce domaine. Il lui suffisait d'accepter de bon gré des disciplines existantes, dont il ne songeait pas à mettre en doute la légitimité.

La situation présente est beaucoup moins claire. Le monde contemporain offre des structures concurrentes, qui prétendent, [393] chacune pour sa part, à l'obéissance et au respect. Il existe plusieurs styles de vie dont chacun voudrait exclure les autres. D'où le perpétuel sentiment d'une ambivalence, comme aussi, pour ceux chez lesquels le partisan n'a pas étouffé l'homme de bon sens, l'inquiétude de l'erreur possible. Il est certainement plus difficile de vivre en 1941 ou en 1948 qu'en 1840, ou même en 1914. Le sens de la patrie, le sens civique n'était pas parfaitement clair pendant l'occupation. L'homme de bonne foi pouvait à bon droit se demander où était l'autorité véritable. Le cas des militaires est à cet égard particulièrement suggestif. Habités à une discipline sans ambiguïté, ils se sont trouvés pour la plupart désorientés. Et des hommes qui, en d'autres temps où le devoir était tout tracé, avaient fait figure d'authentiques héros se sont laissés entraîner à de lamentables aberrations.

Malheureusement d'ailleurs, la guerre n'est pas finie. La guerre froide prolonge les hostilités récentes. Certaines incertitudes fondamentales subsistent. Le devoir social, le devoir civique, le devoir moral ne nous sont pas donnés tout faits. Nous avons, chacun pour notre part, à les reconnaître. Sans doute même est-ce là l'un des derniers privilèges des nations d'Occident par rapport aux régimes totalitaires qui, eux, définissent par voix d'autorité le devoir de chacun. Des moyens de contrainte administrative employés par les États policiers imposent des règles qui demeurent arbitraires et non fondées en droit, puisqu'il n'existe contre elles aucun recours légal, et que, d'ailleurs, elles ne supposent pas le consentement, l'adhésion libre des intéressés. Le problème moral est supprimé. Il n'est pas résolu. Davantage encore, l'existence de régimes de ce genre constitue pour les hommes de bonne volonté une menace dont ils sentent le poids. La tyrannie rôde, une tyrannie scientifiquement organisée, étendue à tous les domaines de la vie, confisquant l'autorité, confisquant la patrie, — confisquant la personne elle-même, qui n'a plus le droit de choisir ses valeurs, mais doit désormais les accepter telles quelles. Il semble bien qu'il y ait là une diminution de l'homme, que ne compenserait pas la sécurité matérielle acquise à ce prix, — à supposer d'ailleurs que les régimes en question procurent effectivement le bien-être à leurs administrés.

Sans doute, il y a eu des moments où vivre était plus facile et plus agréable. Des moments où l'on pouvait vivre sans réfléchir ni s'engager. Nous avons néanmoins à exister dans ce monde irrésolu, partagé entre des influences hostiles dont chacune prétend le [394] façonner à son image. Nous avons à assumer pour notre part cette guerre de religion étendue à l'univers entier, et qui se livre d'ailleurs en chaque conscience d'aujourd'hui. L'homme d'aujourd'hui doit assurer son unité dans un monde sans unité. Il doit faire son salut quand, alentour, l'univers entier semble engagé dans une aventure sans issue.

Le devoir sera, ici comme toujours, de faire face. Les fausses solutions nous tentent par l'apparente rémission qu'elles procurent. En fait, pourtant, elles laissent le problème entier. Elles ne représentent, pour la vie personnelle, que des stupéfiants, — dont l'homme libre ne saurait admettre l'usage. La première de ces tentations, et qui ne cesse pas, en ce moment, d'apparaître comme la plus grave, est la tentation totalitaire. Tentation, pour la personne, de se résorber dans l'obéissance au groupe, sacrifice fait de toute réflexion personnelle. La solution se

trouve formulée d'avance par le Chef, le Parti, par l'Église, par l'autorité compétente. Tout au plus, l'individu pourra-t-il justifier après coup l'attitude prescrite, en fonction des directives permanentes et des nécessités du moment. La vérité s'efface ici devant l'idéologie, la conviction et le témoignage devant la propagande. La vie personnelle se réduit à la conformité pure et simple à la ligne générale prescrite d'en haut. Les mouvements totalitaires n'ont d'ailleurs que mépris pour la morale comme préoccupation individualiste, et y voient toujours une menace de « déviations » possibles, telles que le spiritualisme ou l'idéalisme bourgeois.

À la tentation du suicide totalitaire s'oppose l'attitude de ceux qui, par horreur de la masse et de ses conformismes, s'efforcent au contraire de se désolidariser. Ils fuient les responsabilités, l'engagement. Ils recherchent l'évasion. Jamais, paraît-il, tant de Français n'ont été candidats à l'émigration. Il y a ainsi, dans les moments de tension internationale, des malheureux qui se suicident par crainte d'être tués si la guerre éclatait. L'émigration, à l'extérieur ou à l'intérieur, correspond à un manque de sympathie pour les autres et pour l'époque. Pareille tentative demeure d'ailleurs vouée à l'échec. On ne saurait aussi aisément prendre sa retraite, conclure pour son propre compte une paix séparée avec l'histoire universelle. Les solidarités reniées s'affirment malgré tout, imposant à chaque existence la présence et la préoccupation de l'univers.

La fuite totalitaire devant la responsabilité personnelle, la défection pessimiste qui se plaint ne sauraient donc résoudre la [395] question. Le salut moral ne se trouve ni dans la résorption de soi, ni dans la négation du monde. Il est dans la résolution virile, qui découvre d'autant plus de prestige dans notre temps qu'il est le temps des possibilités indéfinies, le temps des révolutions, mais des révélations. La part de l'homme semble à l'heure actuelle aussi grande que jamais, et plus grande peut-être. L'âge des sciences politiques et économiques, des statistiques et des instituts de conjoncture, est aussi celui où l'étude des déterminismes semble développer la portée des initiatives humaines, des brain-trusts et des plans. L'esprit d'entreprise a le champ libre. Et son effort doit aboutir non pas à se gaspiller en des tentatives égoïstes et anarchiques, mais à constituer enfin l'univers humain, à en faire un monde où la justice habite.



On objectera sans doute qu'il n'appartient pas à la personne morale isolée, d'ailleurs en butte aux difficultés de l'existence quotidienne, de modifier l'univers. L'homme, la femme de bonne volonté ne sauraient prétendre à faire œuvre d'architecte cosmique. Il y a pourtant une sorte de responsabilité collective de l'humanité, dont le plus humble d'entre nous doit prendre sa part. Le monde qu'il s'agit d'édifier n'est pas seulement un monde de ciment, d'acier et d'électricité. La tâche n'est pas seulement d'introduire plus de justice dans la répartition des biens. L'intention morale, au sein de ces efforts mêmes, correspond à une certaine affirmation des valeurs qu'il s'agit de promouvoir. L'ordre humain se propose à nous comme un équilibre spirituel incarné dans la réalité matérielle. Le progrès de la justice économique et sociale perdrait tout sens s'il ne correspondait pas à un progrès de la conscience.

Ce progrès de la conscience morale, raison dernière de tous les efforts humains, définit la tâche de l'agent moral, quelle que soit sa place, humble ou brillante, sur la terre des hommes. Dans cette perspective, il y a toujours quelque chose à faire immédiatement. Et le geste le plus simple, le plus prosaïque, peut revêtir, pour nous-même et pour autrui, une valeur exemplaire. Affirmer l'homme en soi, c'est-à-dire autour de soi, attester l'authenticité de la valeur, ce sera rendre la valeur moins étrangère, lui donner dans ce monde une réalité plus effective. Il n'est pas nécessaire, à cet égard, d'espérer pour entreprendre, — ou plutôt, il y a une espérance selon l'homme qui justifie toutes les entreprises. Il y a une réussite selon la valeur qui rachète tous les échecs selon l'événement.

[396]

La tâche morale pour l'homme d'aujourd'hui consisterait donc, quelle que soit sa situation dans l'univers, à développer en soi le sens de sa responsabilité cosmique. L'homme de bonne volonté assumera le plus possible notre monde et ses contradictions. Et cela le mènera tout d'abord à réagir contre la tendance inévitable à choisir une part de la vérité, une figure du monde — au détriment des autres. La plupart des gens se contentent d'une vérité de classe, de parti ou d'église, ou de nation. Le catholique croit que Rome a le monopole de la vérité et que Dieu lui-même va à la messe. Le citoyen conscient et organisé de la Russie soviétique n'a que mépris pour le reste de l'univers, en proie à la décomposition bourgeoise, — tandis que le citoyen de la libre

Amérique a conscience de porter en soi les valeurs les plus hautes de la civilisation. Le communiste ne connaît pas de vérité en dehors du Parti. L'anticommuniste exècre collectivement tout ce qui lui paraît suspect de complaisance révolutionnaire. Chacun s'enferme dans sa haine. Chacun s'aveugle ainsi sur soi-même et sur autrui.

Il faut déplorer en tout ceci une déviation du sens même de la vérité, réduite à une prétention d'accaparement totalitaire. Cette vérité qui condamne, qui excommunie, qui sépare au lieu de rassembler, est une vérité fermée, et par elle-même à jamais incomplète, une vérité de désintégration, une vérité haineuse et donc fausse vérité, puisqu'il n'y a de vérité vraie que dans la sympathie et dans l'amour. L'homme de bonne volonté s'efforcera de reconnaître les valeurs où elles sont. Il tâchera de rendre justice à chacune, et peut-être se condamnera de ce fait à demeurer écartelé entre les engagements humains. Mais, dans sa souffrance même, il rend alors témoignage à la vérité authentique et promeut sa cause en la délivrant des accaparements humains. Il contribue à la domicilier sur la terre des hommes.

Cette affirmation de valeur, ce parti pris de vérité définit à tout moment la responsabilité de l'honnête homme, son droit d'initiative dans l'univers, droit qui demeure entier, en dépit des apparences. En effet, notre monde est ainsi fait que la responsabilité individuelle n'y apparaît pas très souvent. Il semble que nos décisions, presque toujours, nous sont dictées par l'entourage, les appartenances, les circonstances. La plupart du temps nous agissons d'une certaine manière parce qu'il ne nous est pas possible de faire autrement. Il nous faut faire de nécessité vertu. Il y aurait donc fort peu de responsabilité morale proprement dite, de cas où nous ayons à nous affirmer librement. Le choix proposé par [397] l'apologue antique entre le vice et la vertu, nous n'avons jamais à le faire directement, — ou plutôt nous pouvons l'éviter toujours. L'homme prudent pourra vivre sans jamais prendre de risques. Il trouvera de bonnes raisons pour se justifier, pour prétendre garder l'âme pure même s'il se salit les mains. La majorité des Français, pendant l'occupation, se garda bien de prendre parti dans un sens ou dans l'autre. On attendait, pour se prononcer, que l'événement ait choisi. Il y avait à cet égard peut-être plus de pureté morale chez certains de ceux qui se décidèrent le plus mal, mais du moins acceptèrent de se compromettre clairement, au lieu de ménager le présent et l'avenir par la politique d'un double choix honteux.

Il faut d'ailleurs bien comprendre l'insuffisance morale de cette conception de la responsabilité limitée. Par delà les apparences, chacun de nos gestes nous engage, et celui même de refuser l'engagement. L'homme du conformisme affirme dans son attitude une morale de la conformité. Et l'acceptation même de la contrainte n'exclut pas la possibilité de marquer la différence entre la servilité, l'obéissance sans âme, et la soumission forcée à une inéluctable obligation. Pendant les temps obscurs de l'occupation, le « collaborateur » et le « résistant » se manifestaient eux-mêmes et se trahissaient parfois, dans leur manière même de se conformer aux ordres de l'ennemi. Nous assumons en fait chacun de nos gestes, et ceux qui nous connaissent ne s'y trompent guère. Chateaubriand, dans les *Mémoires d'Outre-Tombe*, décrit l'attitude des vieux grenadiers de l'Empire, obligés de rendre les honneurs à Louis XVIII lors de son retour à Paris. Le royaliste Chateaubriand sentait l'intime résistance, l'animosité de ces soldats, figés pourtant par les rites de la discipline militaire. Ainsi toujours sommes-nous libres de notre intime et dernier consentement, libres d'adhérer, d'approuver ou de désapprouver. Par delà les formes et les formules, notre responsabilité demeure, et la charge de nous engager dans l'événement auquel il faut faire face.

Le problème reste donc posé pour chacun de vivre sa vie. Dans la plus effroyable servitude, dans celle des camps de la mort, il y eut encore des héros et des lâches. Chacun jouait son salut moral dans l'usage qu'il faisait de la très étroite marge de responsabilité personnelle qui demeurait en son pouvoir. Réduit à cette minime part d'affirmation de soi, il signifiait à travers elle le sens qu'il donnait à l'univers entier. Si nous prétextons [398] que notre responsabilité se trouve réduite à la portion congrue, c'est le plus souvent que nous voudrions nous débarrasser de toute responsabilité. Nous essayons de persuader aux autres et surtout à nous-même que nous ne pouvons rien, pour nous excuser de ne pas nous engager davantage. En fait, nous pouvons beaucoup, et peut-être nous pouvons tout. Il dépend de nous-même de faire de notre existence une réussite humaine ou un échec, une affirmation de vérité ou une aventure fausse et sans valeur, à l'image de ce que nous sommes.

La tâche morale subsiste donc aujourd'hui comme hier. Elle sera toujours, quoi qu'il arrive, la même en son essence. L'honnête homme assume en ce monde une fonction exemplaire. Il témoigne de la valeur.

Il prophétise, dans cet univers imparfait et déchiré, la réalité de ces nouveaux cieux et de cette nouvelle terre où la justice habite. Non point vaine promesse, spéculation sur l'avenir, mais réalité dès à présent, transfiguration du monde qui s'accomplit dans la personne même de l'homme de bonne volonté, pour son propre salut et l'édification de ceux qui l'entourent. C'est pourquoi le service aux valeurs n'est jamais vain. Les engagements les plus désespérés, les sacrifices derniers ont une valeur concrète dans la mesure où ils incarnent aux yeux des hommes le sens de l'existence morale authentique. Ils attestent la valeur, et du coup lui confèrent une efficace nouvelle. Elle passe en eux du possible abstrait à la réalité charnelle. Affirmation de l'exemple, comme un placement à fonds perdu, mais qui finira toujours par venir à échéance.

Ainsi le devoir aujourd'hui est sans doute, pour l'homme de bonne volonté, de réconcilier dans sa personne notre univers contradictoire et passionnant. L'honnête homme ne se flatte pas d'avoir trouvé une solution universelle, une formule de concorde applicable à l'univers. Simplement il manifeste dans sa propre vie l'urgence de la paix, la vocation de la valeur. Il engage son existence dans ce sens, et par là il contribue, si modeste soit-il, à la restauration de l'ordre. Il est l'ordre vivant. Et de sa personne l'ordre rayonne alentour. La paix qu'il porte en lui est contagieuse. Elle aide à vivre tous ceux que son rayonnement atteint.

Tolstoï a dessiné, dans *la Guerre et la Paix*, l'inoubliable portrait de l'homme de bonne volonté, de l'homme de paix, et donneur de paix au sein même de la guerre. Platon Karataïev est un humble paysan-soldat que les Français ont fait prisonnier à Moscou. Cet homme fruste et illettré, dans la simplicité spontanée, [399] dans la bonté de son cœur, sera la figure même de l'espérance paisible au plus dur de l'épreuve. Il finira misérablement, victime obscure de l'univers concentrationnaire. Mais son souvenir restera pour ceux qui l'ont connu comme l'image d'un être qui redonnait, dans la pire misère, un sens à la condition de l'homme et à l'univers humain. Les temps de désordre exigent des hommes qui témoignent de l'ordre vrai contre l'anarchie établie. Telle est sans doute la plus haute vocation du juste, qui assume pour sa part, petite ou grande, manifeste ou obscure, la restauration et l'édification de l'homme. Tâche plus que jamais nécessaire, tâche toujours possible, et qui redonne tout son prix à chaque instant de notre existence.

[400]

[401]

Traité de l'existence morale

# Bibliographie sommaire

[Retour à la table des matières](#)

Nous n'indiquons dans cette liste que des ouvrages aisément accessibles (sauf exception) au lecteur français désireux de se familiariser avec les problèmes de l'existence morale. On trouvera des bibliographies plus complètes dans le *Traité de Morale générale* de Le Senne.

## Connaissance de l'homme.

VON MONAKOW et MOURGUE, *Introduction biologique à l'étude de la Neurologie et de la Psychopathologie*, Alcan, 1928.

KRETSCHMER, *La structure du Corps et le Caractère*, trad. Jankélévitch, Payot, 1930.

MINKOWSKI, *La Schizophrénie*, Payot, 1927.

MINKOWSKI, *Le Temps vécu*, d'Artrey, 1933.

P. BALVET, *La valeur humaine de la Folie*, Esprit, septembre 1947.

R. RUYER, *Éléments de Psycho-biologie*, Presses Universitaires de France (= P. U. F.), 1946.

R. LE SENNE, [Traité de Caractérologie](#), Collection Logos, P.U.F., 1945.

P. GUILLAUME, *La Psychologie animale*, Collection Armand Colin, 1940.

WALLON, *L'Évolution psychologique de l'enfant*. Collection A. Colin, 1941.

M. DEBESSE, *La crise d'originalité juvénile*, Alcan, 1936.

P. MENDOUSSE, *L'âme de l'Adolescent*, Alcan, 1909.

P. MENDOUSSE, *L'âme de l'Adolescente*, Alcan, 1928.

J. JUNG, *L'Homme à la recherche de son Âme*, Genève, Édit. du Mont-Blanc, 1946.

S. FREUD, *Introduction à la Psychanalyse*, trad. Jankélévitch, Payot, 1922.

LÉVY-BRÜHL, *La Mentalité primitive*, Alcan, 1922.

M. LEENHARDT, *Do Kamo. La Personne et le Mythe dans le monde mélanésien*, N.R.F., 1947.

R. OTTO, *Le Sacré*, trad. Jundt, Payot, 1929.

R. CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré*, Leroux, 1939.

J. G. FRAZER, *Le Rameau d'Or*, édit, abrégée, Geuthner, 1923.

H. DELACROIX, *La Religion et la Foi*, Alcan, 1922.

P. TOURNIER, *Médecine de la Personne*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1941.

[402]

## Civilisation.

Civilisation, *le mot et l'idée*, 1<sup>re</sup> semaine internationale de Synthèse, Renaissance du Livre, 1930.

H. PIRENNE, *Histoire de l'Europe, des Invasions au XVI<sup>e</sup> siècle*, Alcan, 1936.

J. PIRENNE, *Les Grands courants de l'Histoire universelle*, 3 vol., Neuchâtel, la Baconnière, 1944-1948.

SARTIAUX, *La Civilisation*, Collection Armand Colin, 1938.

FROBENIUS, *Histoire de la Civilisation africaine*, trad. Back et Ermont, N.R.F., 1936.

FEBVRE et L. BATAILLON, *La Terre et l'Évolution humaine*, Albin Michel, 1938.

J. BRUNHES, *La Géographie humaine*, édit, abrégée, P. U. F., 1947.

M. BLOCH, *Les Caractères Originaux de l'Histoire rurale française*, les Belles Lettres, 1931.

R. DION, *Essai sur la Formation du Paysage rural français*, Tours, Arrault éd., 1934.

ROUPNEL, *Histoire de la Campagne française*, Grasset, 1932.

A. DAUZAT, *le Village et le Paysan de France*, N.R.F., 1941.

P. GOUROU, *La Terre et l'Homme en Extrême-Orient*, Collection Armand Colin, 1939.

GRENARD, *Grandeur et Décadence de l'Asie*, Collection Armand Colin, 1939.

W. VON WARTBUERG, *Les Origines des Peuples romans*, trad. Cuénot, P.U.F., 1941.

A. CUVILLIER, *Introduction à la Sociologie*, Collection Armand Colin, 1936.

R. MAUNIER, *Essais sur les Groupements sociaux*, Alcan, 1929.

BOUGLÉ et RAFFAULT, *Éléments de Sociologie*, Alcan, nouvelle édition, 1930.

M. HALBWACHS, *Morphologie sociale*, Collection Armand Colin, 1938.

SOMBART, *L'Apogée du Capitalisme*, trad. Jankélévitch, Payot, 1932.

J. FOURASTIÉ, *Le grand espoir du XX<sup>e</sup> siècle*, P.U.F., 1949.

FRIEDMANN, *Problèmes humains du Machinisme industriel*, N.R.F., 1947.

DE MAN, *La Joie au Travail*, Alcan, 1935.

S. FREUD, *Malaise dans la Civilisation*, trad. Odier, Denoël et Steele, 1934.



- M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et Terreur*, N.R.F., 1947.  
 P.-M. SCHUHL, *Machinisme et Philosophie*, Alcan, 1938.  
 DE ROUGEMONT, *Lettres sur la bombe atomique*, N.R.F., 1947.  
 SAMUEL BUTLER, *Erewhon*, trad. Valéry Larbaud, N.R.F., 1920.  
 ALDOUS HUXLEY, *Le Meilleur des Mondes*, trad. Castier, Plon, 1933.  
 D. ROUSSET, *L'Univers concentrationnaire*, Pavois, 1945.  
 ROUSSET, *Les Jours de notre mort*, Pavois, 1947.  
 KOGON, *L'Enfer organisé*, trad. fr., La Jeune Parque, 1947.

### Ouvrages d'ensemble.

- N. BERDIAEFF, *De la Destination de l'Homme*, trad. française, Je Sers, 1935.  
 E. DUPRÉEL, *Traité de Morale*, 2 vol., Bruxelles, 1932.  
 R. HUBERT, *Esquisse d'une Doctrine de la Moralité*, Vrin, 1938.  
 LAVELLE, *Traité des Valeurs*, Collection Logos, P. U. F. (à paraître).  
 R. Le SENNE, *Traité de Morale générale*, Collection Logos, P.U.F., 1942.  
 Ch. RENOUVIER, *Science de la Morale*, 2 vol., Lagrange, 1869.  
 M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Niemeyer Verlag, 3<sup>e</sup> éd., 1927.  
 V. SOLOVIEF, *La Justification du Bien*, trad. française, Aubier, 1939.  
 ED. WESTERMARCK, *L'Origine et le Développement des idées morales*, trad. Godet, 2 vol., Payot, 1928.  
 V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des Valeurs*, Bordas, 1949.

[403]

## Textes classiques fondamentaux.

PLATON, *La République*, trad. Chambry, collection Budé, 1932.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Voilquin, Garnier, 1940.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, trad. Richard, Garnier.

ÉPICTÈTE, *Manuel*, éditions diverses.

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, édition Souilhé, collection Budé.

MARC-AURÈLE, *Pensées*, édition Trannoy, collection Budé, 1925.

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, édition de Labriolle, Collection Budé.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, édition de Labriolle, Garnier, 1941. MONTAIGNE, *Essais*, éditions diverses.

PASCAL, *Pensées et Opuscules*, édition Brunschvicg, Hachette.

PASCAL, *Pensées*, édit. Lafuma, Delmas, 1947.

LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, éditions diverses.

DESCARTES, *Discours de la Méthode*, édition Gilson, Vrin, 1930.

DESCARTES, *Lettres sur la Morale*, édition Chevalier, Boivin, 1935.

SPINOZA, *Éthique*, édition Appuhn, Garnier, 1934.

ROUSSEAU, *Du Contrat social*, édition Halbwachs, Aubier, 1945.

ROUSSEAU, *Émile ou de l'Éducation*.

KANT, *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, édition Delbos, Delagrave.

KANT, *Critique de la Raison pratique*, trad. Gibelin, Vrin, 1945.

KANT, *La Religion dans les Limites de la Raison*, trad. Gibelin, Vrin, 1943.

BENTHAM, *Déontologie ou Système de la Morale*, trad. Laroche, Charpentier, 1834.

H. SPENCER, *Qu'est-ce que la Morale ?* trad. Desclos-Auricoste, Schleicher, 1909.

S. Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, trad. Prior et Guignot, N.R.F., 1943.

S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes Philosophiques*, trad. Petit, N. R. F., 1941.

S. KIERKEGAARD, *La Pureté du cœur*, trad. et édit. Tisseau, Bazoges-en-Pareds (Vendée), 1935.

M. STIRNER, *L'Unique et sa propriété*, trad. française. Stock.

A. SCHOPENHAUER, *Le fondement de la Morale*, trad. Burdeau, Alcan, 1879.

Fr. NIETZSCHE, *Par delà le bien et le mal*, trad. Albert, Mercure de France.

Fr. NIETZSCHE, *Généalogie de la Morale*, trad. Albert, Mercure de France.

Fr. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Albert, Mercure de France.

Fr. NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, 2 vol., trad. Bianquis, N.R.F., 1936-1937.

## Histoire de la morale.

A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, P. U. F., 2e éd., 1948.

É. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, P.U.F., 1re édition, 1928.

P. JANET et SÉAILLES, *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Écoles*, Delagrave, nouvelle édition, 1929.

ROBIN, *La Pensée grecque*. Albin Michel, 1re édition, 1923.

V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, nouvelle édition, 1923.

D. PARODI, *Le Problème moral et la pensée contemporaine*, Alcan, 1909.

A. CRESSON, *Le Problème moral et les philosophes*, Collection A. Colin, 1932.

[404]

## Conceptions contemporaines.

J. M. GUYAU, *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*, 1885.

RAUH, *L'Expérience morale*, Alcan, 1903.

É. DURKHEIM, *La Division du travail social*, Alcan, 1893.

É. DURKHEIM, *L'Éducation morale*, Alcan, 1925.

É. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, Alcan (Jugements de valeur et jugements de réalité), 1924.

LÉVY-BRÜHL, *La Morale et la Science des mœurs*, Alcan, 1903.

A. BAYET, *La Science des faits moraux*, Alcan, 1925.

GURVITCH, *Morale théorique et Science des mœurs*, P.U.F., 1948.

BERGSON, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, Alcan, 1932.

M. BLONDEL, *L'Action*, réédition, Alcan, 1937.

R. LE SENNE, *Le Devoir*, Alcan, 1930.

J. NABERT, *Éléments pour une Éthique*, P.U.F., 1943.

G. MARCEL, *Être et Avoir*, Aubier, 1935.

Marcel, *Homo Viator*, Aubier, 1945.

J. LACROIX, *Personne et Amour*, Lyon, éditions du Livre français, 1942.

M. BUBER, *Je et Tu*, trad. Bianquis, Aubier, 1938.

N. BERDIAEFF, *Cinq Méditations sur l'Existence*, Aubier, 1936.

N. BERDIAEFF, *De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme*, Aubier, 1946.

M. SCHELER, *L'Homme du Ressentiment*, trad. française, N.R.F., 1933.

M. SCHELER, *Le Saint, le Génie, le Héros*, trad. Marmy, Fribourg, Egloff, 1947.

MOUNIER, *Introduction aux Existentialismes*, Denoël, 1947.

A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, N.R.F., 1942.

A. CAMUS, *La Peste*, N.R.F., 1946.

S. DE Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, N.R.F., 1947.

MIGUEL DE UNAMUNO, *Le Sentiment tragique de la Vie*, trad. Faure-Beaulieu, N.R.F., 1917.

M. BARRÉS, *Les Déracinés*, Plon, 1920.

A. GIDE, *Les Nourritures terrestres*, N.R.F.

DE Montherlant, *Aux Fontaines du Désir*, Les Presses de la Cité, 1946.

J. Giono, *Que ma joie demeure*, Grasset, 1935.

A. de Saint Exupéry, *Vol de Nuit*, N.R.F., 1931.

A. de Saint Exupéry, *Terre des Hommes*, N.R.F., 1939.

A. DE SAINT EXUPÉRY, *Citadelle*, N.R.F., 1948.

THOMAS MANN, *La Montagne magique*, trad. française, A. Fayard, 1931.

DOSTOÏEVSKI, *Crime et Châtiment*, Les frères Karamazov, trad. française, N.R.F.

J.-P. SARTRE, *Les Chemins de la Liberté*, 2 vol., N.R.F.

CH. MORGAN, Fontaine, *Sparkenbroke*, trad. française. Stock.

## Problèmes particuliers.

RAUH, *Études de Morale*, Alcan. (La patrie, la justice, la certitude morale.)

BELOT, *Études de Morale positive*, 2 vol., Alcan, 1907. (L'utilitarisme, règle et motif, justice et socialisme, charité et sélection, le luxe, le suicide, la véracité, la valeur morale de la science, etc.)

*L'Existence*, recueil d'essais, N.R.F., 1945. (A. CAMUS, Remarque sur la révolte ; — R. LE SENNE, Le Scandale ; — M. DE GANDILLAC, *Approches de l'Amitié* ; — J. GRENIER, *De l'Indifférence*, etc.)

[405]

M. SCHELER, *Le Sens de la Souffrance*, trad. Klossowski, Aubier, 1936. (Repentir et renaissance, le sens de la souffrance.)

LAVELLE, *Le Mal et la Souffrance*, Plon, 1940.

V. JANKÉLÉVITCH, *Le Mal, Cahiers du Collège philosophique*, Arthaud, 1947.

V. SOLOVIEV, *Le Sens de l'Amour*, trad. française, Aubier, 1946.

A. NYGREN, *Éros et Agapé*, trad. Jundt, Aubier, 1944.

D. DE ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Plon, 1939.

R. LE SENNE, *Le Mensonge et le Caractère*, Alcan, 1930.

R. LE SENNE, *Obstacle et Valeur*, Aubier, 1934.

GUSDORF, *L'Expérience humaine du sacrifice*, P.U.F., 1948.

R. QUINTON, *Maximes sur la Guerre*, Grasset, 1930.

M. MAUSS, *Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange*, Année Sociologique, 1923-1924.

G. DAVY, *La Foi jurée*, Alcan, 1922.

R. FAUCONNET, *La Responsabilité*, Alcan, 1920.

R. POLIN, *La Création des Valeurs*, P.U.F., 1944.

Actes du Troisième Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française : *Les Valeurs*, Bruxelles, 1947, Vrin édit.

Bulletin de la Société française de philosophie.

L. BRUNSCHVICG, *La notion de liberté morale*, 1903.

E. RAUH, *La morale comme technique indépendante*, 1904.

E. DURKHEIM, *La détermination du fait moral*, 1906.

- Th. RUYSSSEN, *Pacifisme et patriotisme*, 1908.
- L. WEBER, *Y a-t-il un rythme dans le progrès intellectuel ?* 1914.
- PARODI, *La moralité et la vie*, 1929.
- R. LE SENNE, [\*Le devoir comme principe de toute valeur\*](#), 1932.
- ED. CLAPARÈDE, *Le mensonge et ses antinomies*, 1932.
- Th. RUYSSSEN, *Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes*, 1933.
- Vingt-cinquième anniversaire de la mort de Rauh, 1934.
- R. DUPRÉEL, *La morale et les valeurs consistance et précarité*, 1936.
- HALÉVY, *L'ère des tyrannies*, 1936.
- R. LE SENNE, *Qu'est-ce que la valeur ?* 1946.
- Revue de métaphysique et de morale.*
- Ch. DUNAN, *La responsabilité*, 1902.
- J. J. GOURD, *Le sacrifice*, 1902.
- DARLU, *L'Idée de Patrie*, 1903.
- A. FOUILLÉE, *L'Idée de Patrie*, 1904.
- É. BOUTROUX, *La conscience individuelle et la Loi*, 1906.
- Th. RUYSSSEN, *La Guerre et le Droit*, 1906.
- EMM. LÉVY, *Le lien juridique*, 1910.
- G. GRAND, *Le procès de la Démocratie*, 1910.
- EMM. LÉVY, *La transition du Droit à la valeur*, 1911.
- EMM. LÉVY, *La Famille et le Contrat*, 1911.
- É. DURKHEIM, [\*Les jugements de valeur et les jugements de réalité\*](#), 1911.
- Th. RUYSSSEN, *La force et le droit*, 1914.
- D. PARODI, *La force du droit*, 1916.
- [406]
- R. HUBERT, *Réflexions sur le droit de guerre*, 1919.
- G. SIMEON, *La Naissance et la Mort*, 1920.
- D. PARODI, *L'idée de responsabilité morale*, 1924.

A. OUY, *Le scandale et la faute*, 1935.

É. BREHIER, *Doutes sur la Philosophie des valeurs*, 1939.

R. BASTIDE, *Esquisse d'une axiologie de la personne* (Études de Métaphysique et de Morale, 1944).

## Revue philosophique.

Ch. Secrétan, *Le Principe de la Morale*, I, 1882.

Ch. Secrétan, *Le Droit et le Fait*, II, 1882.

R. Binet, *La Responsabilité morale*, I, 1888.

J. J. Gourd, *Morale et Métaphysique*, I, 1891.

G. Ferrero, *Le Progrès moral*, II, 1894.

Paulhan, *La Sanction morale*, I, 1894.

Tarde, *Qu'est-ce que le crime ?* II, 1898.

J. Payot, *L'Éducation du Caractère*, II, 1899.

V. Brochard, *La Morale antique et la Morale moderne*, I, 1901.

R. Dugas, *La Pudeur*, II, 1903.

L. Palante, *Anarchisme et Individualisme*, I, 1907.

L. Palante, *Deux types d'immoralisme*, I, 1908.

Lahey, *Le rôle de l'individu dans la formation de la morale*, II, 1910.

G. Richard, *La Morale sociologique et la crise du droit international*, II, 1915.

Ed. Goblot, *Le Principe des Nationalités*, I, 1916.

É. Gilson, *Essai sur la vie intérieure*, I, 1920.

É. Durkheim, [Introduction à la Morale](#), I, 1920.

G. Davy, *L'Idéalisme et les conceptions réalistes du Droit*, I, 1920.

É. Durkheim, [La Famille conjugale](#), I, 1921.

G. Davy, *Les théories contemporaines de la Souveraineté*, II, 1923.

G. Belot, *Le Scandale*, II, 1929.



KLANFER, *Propagande et morale*, I, 1939.

ÉD. PRZYLUSKI, *Morale et Participation*, II, 1940.

[407]

## TABLE DES MATIÈRES

### Traité de l'existence morale

# Table des matières

**Introduction.** La tache présente d'une morale [7]

**La morale comme stylistique de l'activité humaine.** — Elle est regroupement totalitaire de l'homme en situation dans l'espace et dans le temps. [7]

**L'homme moderne et son univers.** — Le monde moderne est l'œuvre de l'homme : développement récent de la civilisation matérielle : industrie, matières premières, communications. [9]

**L'univers solidaire et ses contradictions.** — L'universalisation du progrès technique a pour contrepartie l'universalisation des crises, militaires, politiques et économiques. L'homme d'aujourd'hui vit dans un état de crise continuée. [13]

**Le moderne, un homme sans la vérité.** — Le drame de la conscience moderne redouble dans la vie personnelle la crise d'une civilisation qui a perdu toute structure stable. [16]

**La maladie moderne.** — Asthénie et hypertension de l'homme d'aujourd'hui. Dépossession de soi, aliénation de la personne dans l'univers actuel. [18]

**La morale de l'homme actuel.** — Il s'agit de redonner son unité à cet homme qui en a perdu le sens. Les tentatives de l'existentialisme et du marxisme. [21]

**Morale et métaphysique.** — Contre l'exterritorialité de la morale métaphysique et sa prétention à dogmatiser pour un homme éternel, dégagé de sa situation concrète. Nécessité de ramener la morale du ciel des idées sur la terre des hommes réels. [24]

[408]

**Morale et sociologie.** — La sociologie de Durkheim prétend remplacer la morale par une science des représentations collectives. Présupposés métaphysiques de cette attitude. Exemple du suicide. Impossibilité de résorber ainsi la personne, qui demeure l'unité de compte fondamentale. [29]

**Le sens d'une morale concrète.** — En dépit des tentatives d'objectivation et d'impersonnalisation, la morale demeure le domaine de l'affirmation concrète de la première personne engagée dans l'unicité de son histoire. Le moraliste ne doit pas supprimer, mais éclairer la liberté humaine. [37]

## **PREMIÈRE PARTIE**

### LES STRUCTURES MAÎTRESSES DE L'EXISTENCE MORALE [45]

**Nécessité de définir d'abord les conditions générales de l'activité humaine.** — La morale comme recherche de l'unité personnelle et comme style de vie. [45]

#### **Chapitre I. Les valeurs comme principes de l'activité** [48]

**La notion de valeur.** — La valeur comme principe d'orientation immanent de toute activité. La philosophie des valeurs, opposée à l'intellectualisme, au positivisme et au pragmatisme, comme un retour à une attitude métaphysique. [48]

**Valeur et réalité.** — Impossibilité de séparer valeur et réalité. C'est la valeur qui nous donne la réalité. Les valeurs comme sens du réel, et leurs aberrations morbides. Une exégèse des valeurs doit fonder toute théorie de la connaissance. [55]

**Justifications de la valeur.** — Le naturalisme biologique et le naturalisme sociologique. Critique de ces doctrines sur l'origine des valeurs. Elles aboutissent à une sorte de dépossession de l'homme concret. [61]

**Les valeurs et la mesure de l'homme.** — Les valeurs ne peuvent être comprises que comme des formes concrètes *a priori* de l'unité humaine, intermédiaires de liaison entre l'âme et le corps et justifications dernières de notre être dans le monde. [68]

**Anthropologie des valeurs.** — Première et troisième personnes dans la connaissance. Le système sensori-moteur et le système sympathico-endocrinien. Les valeurs ont leur origine dans la sphère biologique, mais inspirent la présence au monde dans son ensemble. Elles donnent son sens à la destinée de l'homme. [77]

[409]

**Subjectivité ou objectivité des valeurs.** — Un pluralisme irréductible semble se manifester entre les préférences humaines. Il y a pourtant un sens commun moral, qui traduit une sorte de vocation à l'humanité dans l'homme. L'objectivité des valeurs n'est pas une objectivité de choses, mais de principes régulateurs de l'action [88]

**Anatomie de l'univers de l'action.** — Tentative de dérivation de tous les principes de l'action à partir de la constitution psychobiologique de l'être humain. Tableau schématique des valeurs humaines, dans leur promotion successive depuis les exigences de l'instinct jusqu'à la stylisation plénière de la vie personnelle [96]

**Les valeurs et la morale.** — Les valeurs seules rendent possible une morale de l'unité humaine concrète, réconciliant le corps et l'esprit, et faisant obstacle au séparatisme qui, d'une manière ou d'une autre, aboutit à situer la morale en dehors de la vie [100]

## Chapitre II. L'autorité dans l'existence morale [108]

**Conscience et valeurs.** — La prise de conscience traduit l'affleurement des valeurs à la pensée. [108]

**Conscience psychologique et conscience morale.** — La conscience est toujours engagement. Continuité de la conscience biologique à la conscience psychologique et à la conscience morale comme ordonnancements de la présence au monde, regroupements de l'être de l'homme. Unité de fonction de toutes les affirmations de la conscience. Critique de la thèse rationaliste. [110]

**Dialectique de la conscience.** — La conscience morale comme rapport entre la personnalité globale et le moi de situation. Intervention du moi social, du personnage comme stylisation collective de la vie personnelle. Bonne et mauvaise conscience, conscience tranquille. Avantages et dangers du moi social. [116]

**Le devoir comme accomplissement.** — L'existence morale comme effort pour passer de la dispersion des événements à l'affirmation de l'unité humaine. Chaque conduite correspond à une visée vers la plénitude. De l'éthique de la loi à la morale de l'accomplissement de soi. L'action, chiffre de la personne. L'obligation est liée à l'expression de soi dans son authenticité. [124]

**Souverain bien personnel et destinée.** — La bonne volonté, la vertu, correspondent au dépassement résolu de toute situation acquise. Le souverain bien personnel serait dans la satisfaction plénière de l'exigence personnelle. Le drame de chaque destinée, engagée dans le temps, consiste dans l'effort pour atteindre cet horizon, en soi inaccessible. La destinée se réalise en résolvant des conflits de valeurs. L'histoire de l'homme témoigne de sa réalité transhistorique. [132]

**La conscience et le monde.** — L'activité morale se réfère en dernière analyse à un certain ordre du monde. Solidarité de la cosmologie et de l'anthropologie aux origines de l'action. La conscience s'inscrit dans un ensemble qui la dépasse. Obéissance et liberté de la conscience. La conscience personnelle et l'histoire, la géographie, la cosmographie. Le devoir d'assumer le monde. [138]

**Le sens de l'action.** — L'action gravite autour de cet équilibre dans l'expression des valeurs, qui définit la vérité personnelle. L'action fait la preuve de la valeur. Action et personne. Vers la plénitude concrète. [146]

### Chapitre III. Les styles de l'existence morale [151]

**La notion de style de vie.** — La notion de *Weltanschauung* selon Dilthey, Scheler et Jaspers. Le style de vie comme expression de la vérité personnelle engagée dans le monde, structure d'une vie dans son développement, mise en œuvre des valeurs maîtresses, création du monde et de soi. Le style de vie est une visée personnelle vers la vérité absolue. [151]

**Les modèles comme mesures de l'homme.** — La description des styles de vie comme examen de conscience de la condition humaine. Les modèles, destinés exemplaires, incarnent pour nous des types de réalisation des valeurs. Modèle et civilisation. Les modèles nous aident à découvrir qui nous sommes. [158]

**Les styles du déséquilibre : l'aliénation mentale.** — Le bon contact avec la réalité comme insertion dans le monde. Le cycloïde et le schizoïde incapables d'assurer une articulation satisfaisante du moi et du monde. L'aliéné est un homme qui a perdu sa partie dans l'ordre vital. [161]

**Les trois styles de l'existence morale.** — Modes de regroupement, allures du temps personnel. [167]

**Style de l'intemporalité et le sérieux.** — Sagesse de la moyenne, prédominance de l'ordre et de la forme. La rationalisation du temps. Règne de la loi et impersonnalisation. Immobilisation de l'existence. Moralisme et mauvaise conscience. La formalisation abstraite fait obstacle à la vie spirituelle. [168]

**Styles du moment : la jouissance, le jeu, l'aventure.** — La première personne reprend le pas sur la troisième. L'affirmation de soi dans le présent. Discontinuité de l'existence. Gide et Montherlant. La vie comme jeu. Refus de la personnalité. Infantilisme et nihilisme de cette attitude. [177]

**Style de l'éternité : la vie spirituelle.** — Union de l'abstrait et du concret, de l'universel et du particulier dans l'existence morale. Le choix de soi par soi comme décision et comme grâce. Sens du tragique. Le [411] style de l'éternité atteste la surréalité de l'homme et la signification eschatologique des valeurs. [186]

**L'unité personnelle et les styles de vie.** — La vie spirituelle assume en soi la vérité des autres styles de vie. La vérité personnelle comme œuvre de l'homme qui doit assurer sa propre unité. [193]

DEUXIÈME PARTIE  
LES ENGAGEMENTS CONCRETS  
DE L'EXISTENCE MORALE [197]

Nos engagements effectifs font la preuve de notre liberté ou de notre esclavage. [197]

**Chapitre I. L'existence en commun** [199]

**Toute existence est en participation.** — Réalité communautaire de l'existence. L'aliénation sociale. Priorité de *nous* sur le *je*. La participation. [199]

**1. JE, TU, NOUS** [202]

**L'existence d'autrui.** — Autrui est un problème pour l'intellectualisme, mais une donnée de la vie concrète. Le *toi* et le *nous* répondent à notre sens de l'unité personnelle. L'analyse de Scheler. [202]

**Première, deuxième et troisième personnes.** — Le *Tu* et le *Cela* comme modes de la présence au monde (Buber). La troisième personne comme dégradation de la deuxième. L'objectivité comme restriction vitale. [206]

**Amour et connaissance.** — L'amour comme compréhension concrète opposé à la connaissance discursive. L'amour donne les significations maîtresses ; il est le révélateur des êtres et du monde 209

**La participation des existences.** — L'amour est dépassement et accomplissement. Caractère éducatif de l'existence en commun. Sens de la rencontre, de la communication. La participation définit une structure du monde humain. [214]

**Modalités de l'influence : autorité, exemple, éducation.** — La portée en moi du témoignage d'autrui. L'autorité authentique suppose une référence aux valeurs. L'exemple comme prise de conscience dirigée. Modes de l'influence : imitation, violence, suggestion, sympathie. La véritable éducation. [218]

[412]

**Le devoir envers autrui.** — Il procède de la même exigence que le devoir envers soi-même. La morale exige la promotion solidaire d'autrui et de moi. Charité, tolérance, bonté. Le respect, le mensonge. [223]

**Aberrations du nous : la jalousie.** — La superstition, de l'amour passion, qui abolit la valeur au lieu de l'accomplir. Idolâtrie et égoïsme à deux. La jalousie dégrade l'avoir en être. [230]

**La solitude.** — La solitude comme échec de la communion ou comme « château de l'âme ». [234]

## 2. LES COMMUNAUTÉS [236]

**Communion et communauté.** — Le monde humain et le sens de l'histoire. L'insertion sociale de la vie personnelle. L'institution. Le piège de la communauté est de faire oublier la communion. [236]

**La communauté comme genre de vie.** — La communauté comme milieu et l'utilisation des possibilités. La communauté propose et impose à chaque homme un personnage. Responsabilité et communauté. [240]

**L'engagement dans la communauté : la famille.** — Communauté et société. L'intégration de la communauté. La famille, première société. La famille prison et sa désagrégation actuelle. [245]

**La communauté nationale.** — Son affirmation tardive. Ses composantes historique, géographique, économique, biologique, culturelle. La notion d'ethnie. Nationalités et nationalisme. [248]

**L'État.** — Origines de l'État comme structure juridique. *Thémis* et *nomos*, loi divine et loi humaine. Hypertrophie de l'État : état totalitaire, étatisme. La réaction anarchiste. [254]

**La patrie.** — La patrie comme participation spatio-temporelle. Le proscrit. Le droit à la patrie. [258]

**Les limites à la communauté.** — La communauté elle-même ne se justifie que par le service aux valeurs. La personne doit se frayer son chemin dans les communautés concrètes. [262]

## 3. LA VIE PERSONNELLE DANS LE CADRE DES COMMUNAUTÉS [264]

**Ambivalence de l'existence en communauté.** — Le mauvais et le bon engagement à la communauté. La communauté concrète comme lieu d'une expérience de valeur. Le deuil, la fête. [264]

**Civilisation et culture.** — La civilisation est ce que l'homme a ajouté à la nature. Elle constitue une certaine manière de vivre la réalité. La culture, horizon



en valeurs de toutes les civilisations, vocation à l'humanité, et contexte intérieur de chaque vie personnelle. [269]

**Crises et révolution.** — La civilisation moderne devient de plus en plus universaliste, mais elle demeure déchirée par le conflit des particularismes. Le progrès technique a déséquilibré le monde humain. Technique et culture. La révolution comme affirmation de valeur. [274]

[413]

**Justice et ordre.** — Le désordre établi et le droit à l'insurrection. Tradition et raison d'État. Le problème de l'obéissance. La collaboration avec l'injustice établie. [279]

**La révolte.** — Le réfractaire et le réformateur. Sens positif de la révolte comme prise de conscience des valeurs. Orthodoxie et hérésie. [285]

**La tâche communautaire de l'homme.** — Le service de la communauté doit être obéissance aux valeurs. [289]

## Chapitre II. L'affirmation de soi [292]

**La fidélité première vertu.** — La conduite comme intermédiaire de l'homme à lui-même par le détour de l'univers. La vertu est réalisation de notre vocation de valeur. [292]

**Fidélité vivante et fidélité morte.** — Fidélité à la lettre d'un parti pris obstinément maintenu, ou fidélité à une perspective maîtresse de la vie personnelle. Fidélité et présence à soi-même. [294]

**La fidélité et la structure de la personne : promesse et reniement.** — Toute fidélité est d'abord fidélité à soi-même. La promesse, acte constitutionnel de la personne, impose au temps une structure. Le reniement est un suicide spirituel. La promesse comme reniement possible. Danger d'une fidélité moniste. [298]

**Sincérité et fidélité.** — La fidélité, exigence d'unité personnelle, refuse les facilités de l'inconsistance. [304]

**L'éthique de la fidélité.** — Ambiguïté de l'existence. La fidélité engagée se trouvera toujours en proie à des vicissitudes inévitables. La fidélité comme obéissance. La répétition et le paradoxe de la fidélité. [307]

**Le sens de la pureté.** — La fidélité met l'action en perspective par rapport à l'ensemble de la vie personnelle. La pureté dans la condition humaine. Pureté négative et stérilité. L'hérésie de la pureté. [312]

**L'Impureté comme partage de l'homme.** — Les dissidences intestines de la vie personnelle. L'esprit et la chair. Pureté et impureté dans la vie sexuelle. Le mariage. [317]

**La pureté comme accomplissement de l'unité personnelle.** — La pureté est un être, non un avoir. Elle signifie la résolution personnelle intégrale. Le devoir de pureté. La pureté du cœur selon Kierkegaard. [321]

### Chapitre III. L'accomplissement de l'existence morale [326]

[Retour à la table des matières](#)

**Le bien et le mal.** — Bien et mal ne sont pas des objets, mais un sens de la conduite humaine totale, promotion ou dégradation en valeur. [326]

[414]

**Justification du mal.** — Le mal comme partage, séparation, permet l'affirmation du bien et l'exercice de la liberté. [329]

**Variétés de l'ennui.** — Ennui superficiel et ennui existentiel. [332]

**L'esprit faustien : les échappatoires de l'aventure et de l'action.** — Lyautey, « animal d'action ». Smara. L'aventure comme fuite en avant. Le voyage et son échec. [334]

**Échappatoires de l'art et du travail.** — Moyens d'escamoter la vie. L'échec de Goethe. Travail et loisir. Le problème de l'occupation. L'aliénation matérielle et le rôle de l'argent. [341]

**L'ennui comme échec de l'existence: le suicide.** — Le jeu, la passion. Ennui et malheur. Le monde de l'ennui est un monde fini. Le suicide, échappatoire ultime de l'homme qui joue perdant. [348]

**Le remède à l'ennui.** — Il se trouve dans l'affirmation d'une raison d'être, d'un parti pris par rapport au temps. [352]

**Mirage du bonheur.** — Le bonheur est de l'ordre du plaisir, qu'il systématise, — toujours partiel et menacé. Cette félicité toute matérielle est vouée à l'échec. [353]

**Le bonheur et l'épreuve du temps.** — Le souhait du bonheur vise à l'immobilisation du temps. Il correspond à une vue fautive de la nature de l'homme. [357]

**Dépassement du bonheur.** — La sagesse comme mesure dans l'attente du bonheur. La médiocrité dorée. La vertu comme sens de l'effort et ferment dialectique. [359]

**Affirmation de la joie.** — La joie se réfère, par delà les sens, à l'actualité de l'être. Elle est assurance sur le temps. [363]

**Joie et bonheur.** — La joie affirme la souveraineté de l'homme sur sa vie. Elle nous réfère à l'accomplissement des valeurs. Elle est un acte plutôt qu'un état. [366]

**La béatitude.** — Union de la joie et du bonheur dans l'exercice d'une vérité qui nous libère. Réconciliation en acte de l'immanence et de la transcendance. Sens humain de l'éternité. [369]

## CONCLUSION [373]

**La position actuelle du problème moral : Individu et personne.** — L'obéissance aux valeurs comme effort d'unité. Signification transindividuelle des valeurs. La fausse opposition entre individu et société. La vie morale s'affirme toujours dans un moment de l'histoire. Elle suppose le contexte d'une civilisation. Exemples : les notions d'individu et de personne, d'égoïsme et d'altruisme dans l'histoire de la civilisation. [373]

**La tâche morale pour l'homme de l'âge atomique.** — La désagrégation des cadres traditionnels répond à l'affirmation de nouvelles valeurs. Émancipation de la femme et de l'enfant dans la famille. Le dépassement du libéralisme économique, du nationalisme politique, du colonialisme, témoigne d'un progrès moral de la conscience moderne et justifie un certain optimisme.

**Socialisation de la vie morale : l'âge de la solidarité sociale.** Le rôle croissant de l'État et la généralisation de l'idée de service public ont transformé le paysage spirituel pour l'homme d'aujourd'hui.

**La difficulté de vivre au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.** La tentation totalitaire et le désir d'émigrer.

**Le salut moral comme prise en charge des valeurs.** Il y a toujours assez de liberté et de responsabilité là où se trouve le juste. Fonction exemplaire de l'honnête homme. Platon Karataiev. [381]

**Bibliographie sommaire** [401]

**Table des matières** [407]

Imprimé en France à l'Imp. Willaume  
à Saint-Germain-lès-Corbeil en juin 1949\*

O. P.I.A. C.L. 31.1152. —

Dépôt légal effectué dans le 3<sup>e</sup> trimestre 1949.

N° d'ordre dans les travaux de la Librairie Armand Colin : 683.

N« d'ordre dans les travaux de l'Imprimerie Willaume : 394.

**Fin du texte**