René LE SENNE [1882-1929]

Philosophe français, professeur à la Sorbonne

(1934)

OBSTACLE ET VALEUR

LA DESCRIPTION DE CONSCIENCE.

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec

[Page web](#) dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

à partir de :

René Le Senne

OBSTACLE ET VALEUR. La description de conscience.

Paris : Fernand Aubier, Éditeur, 1934, 351 pp. Collection : Philosophie de l'esprit.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

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

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 18 juin 2010 à Chicoutimi, Ville de
Saguenay, province de Québec, Canada.

Du même auteur

Introduction à la philosophie (Alcan).

Le devoir (Alcan).

Le mensonge et le caractère (Alcan).

René Le Senne (1934)

OBSTACLE ET VALEUR.
La description de conscience.

Paris : Fernand Aubier, Éditeur, 1934, 351 pp. Collection : Philosophie de l'esprit.

Table des matières

Analytique

Chapitre I. Expérience et philosophie

- I. La connaissance est enfermée dans l'expérience
 - 1. La philosophie ne peut avoir de méthode
 - 2. Il n'y a rien à chercher ou à postuler au-delà de l'expérience donnée ou éventuelle
 - 3. La connaissance intuitive
 - 4. L'a priori
 - 5. La connaissance médiate
 - 6. La valeur
 - 7. L'allégation de transcendance
 - 8. Le néant
 - 9. L'autre-que-moi
 - 10. Le sujet
- II. Expérience et empirisme
 - 11. Insuffisance de l'empirisme
- III. Expérience et intuitionnisme
 - 12. Insuffisance de l'intuitionnisme
- IV. La philosophie est la description de conscience
 - 13. L'éventail des descriptions
 - Intentionnalité et description
 - Dialectiques et démarches
 - Dialectique libre
 - Conclusion critique

Chapitre II. JE

V. Trois aspects universels de l'expérience

14. Départ de la description
15. Les trois aspects universels de l'expérience
16. A. Il y a la multiplicité
17. B. Il y a des unités
18. C. Il y a du non-être
Les dialectiques d'aplatissement

VI. L'unité de l'expérience

19. Péripétie
20. La relation-âme
21. Transitivité
22. Ce que l'unité de l'expérience n'est pas
 - 1° Elle n'est pas une somme
 - 2° Elle n'est pas le monde
 - 3° Elle n'est pas la substance
 - 4° Elle n'est pas l'être
 - 5° Elle n'est pas une forme
 - 6° Elle n'est pas un équilibre
 - 7° Elle n'est pas un moi
 - 8° Elle n'est pas un sujet transcendantal
 - 9° Elle n'est pas Dieu
 - 10° Elle n'est pas un idéal
23. Comment nommer l'unité de l'expérience ?
24. L'expérience du je pur

VII. Universalité et sublimité du je

25. Un ponctuel et un continu
De la nécessité, vers la liberté
26. Universalité du je
27. Sublimité du je
28. Le je est pensée et arrière-pensée

Chapitre III. Le passage de la spontanéité à la réflexion

VIII. La spontanéité naïve

29. Description de la spontanéité naïve

Son rythme
Spontanéité collective
Spontanéité vitale

30. Indivision du je dans la spontanéité naïve

1° Moi et non-moi
2° Moi et Dieu
3° Moi et autre-moi
4° Temps et éternité

31. Contre la réduction psychophysiologique de la spontanéité naïve

32. Pourquoi la spontanéité naïve ne se poursuit-elle pas sans fin ?

IX. La fêlure

33. La fêlure est provoquée par l'obstacle

34. La subdivision du je

35. Disjonction et diffraction

36. Deux observations sur l'obstacle

Situations et structures

Chapitre IV. Détermination et valeur

X. La détermination

37. Caractères essentiels de la détermination

A. Elle est localisée
B. Elle est la relation d'une opacité et d'une transparence
C. Elle est insuffisante

38. Appel et influence

XI. La valeur

39. Caractères essentiels de la valeur

- A. Elle est atmosphérique
- B. Elle est bipolaire et orientée
- C. Elle est suffisante

Chapitre V. Le double cogito

40. [La solidarité de la détermination et de la valeur](#)

XII. [Moi public et moi intime](#)

- 41. [Détail et intimité](#)
- 42. [Extraversion et introversion](#)
- 43. [Irréductibilité de l'existence aux déterminations](#)
- 44. [Oscillations de prévalence entre le champ perceptif et l'existence](#)
- 45. [La prévalence de l'existence sur le détail est la liberté](#)
- 46. [Perception, expression et émanation](#)

XIII. [La relation de Dieu et du moi](#)

47. [Triple intériorité de Dieu au moi](#)

Intelligence et valeur
Autarchie du moi

- 48. [Le rapport théandrique](#)
- 49. [Dieu-sans-nous et Dieu-avec-nous](#)
- 50. [Dieu infini et fini](#)
- 51. [Perfection et infinité](#)
- 52. [Impossibilité de confondre Dieu avec le je ou avec le moi](#)
- 53. [Insuffisance de l'humanisme](#)

Contre l'humanisme individuel
Contre l'humanisme social

54. [Activité et passivité](#)

Chapitre VI. Les dialectiques de séparation

XIV. [Dialectiques populaires et savantes](#)

55. [Comment le moi peut-il se séparer de Dieu ?](#)

- I. Dialectiques populaires de séparation

56.

- 1° La dialectique de naturalisation
Renversement du contre au pour
- 2° La dialectique de réclusion
- 3° La dialectique de deuil
- II. Dialectiques savantes de séparation

57. La dégradation du moi en coenesthésie

Naturalisation et objet

58. Palinodie**Chapitre VII. Les phases principales de l'expérience humaine**XV. Urgence, connaissance froide, inspiration

- 59. Les trois phases
- 60. I. L'urgence
- 61. II. La connaissance froide
- 62. III. L'inspiration

Chapitre VIII. Programme de la description de conscienceXVI.

- 63. La personnalité
- 64. Programme de la description de conscience
 - A. Les fonctions de l'objet
 - B. Les relations idéo-existentielles entre consciences subordonnées
 - C. La description transcendantale
 - D. La description caractérologique
 - E. La description idiologique
 - F. La description axiologique

[5]

OBSTACLE ET VALEUR.
La description de conscience.

ANALYTIQUE

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie est *la description de l'expérience*. - Pour commencer l'étude de celle-ci par ses aspects universels, il faut reconnaître qu'elle comporte de la multiplicité, des unités et des absences ; et que cela ne se pourrait si, en face des unités dans l'expérience, il n'y avait l'unité de l'expérience. C'est le *je*, dont l'universalité et la sublimité expriment l'omniprésence.

À sa limite inférieure de pauvreté, le *je* ne serait qu'une unité vide d'aperception. En tant qu'il embrasse et entraîne le contenu de l'expérience, il constitue la spontanéité naïve, dont l'essence est l'indivision, presque parfaite. - L'expérience fait pressentir et permet ultérieurement de comprendre que la spontanéité naïve doit finir par s'amortir ; et il ne faut pas la confondre avec la gloire de l'Esprit.

L'émergence d'un obstacle fêle le je. Avec lui apparaissent la discontinuité dans l'expérience et le dédoublement essentiel à la conscience. - Objectivement, le contenu de l'expérience se subdivise en détermination et valeur ; subjectivement, en *je* de la détermination ou *moi*, et le *je* de la valeur, ou Dieu. Toute détermination est localisée, relativement opaque et claire, toujours insuffisante. Non seulement elle en appelle d'autres, mais elle influe sur l'existence, par laquelle, dans les limites définies par sa situation et sa structure, le moi participe de la valeur. Celle-ci, atmosphérique, introduisant, doucement ou violemment, l'infini au cœur [6] des âmes, suffisante, déborde tout ce qu'il y a de négatif dans la détermination.

Puisque l'unité du *je*, qui permet la distinction, l'empêche de devenir radicale, déterminations et valeur doivent se contaminer. Leur solidarité s'exprime déjà à l'intérieur du moi, qui est toujours la relation idéo-existentielle d'un détail, meublant la

conscience claire, permettant la communication entre les hommes, et d'une intimité, lui donnant le sentiment absolu d'existence.

Cette relation n'est que l'expression individualisée du double cogito, qui unit, indissolublement, sinon identiquement, le moi et Dieu. Le sérieux de la vie consiste dans le choix intime, transcendant à la nature et à la société, secret et complet, indépendant du temps et toujours à renouveler, par lequel le moi se livre à la détermination ou s'ouvre par l'amour de la valeur au bonheur et à la bienfaisance, se naturalise ou se spiritualise.

Dans le premier cas, le double cogito s'oriente vers l'extériorité. Le moi se fait de plus en plus énergie passionnelle et inertie matérielle ; et il devient un objet pour Dieu, qui déserte son intimité et se retire insensiblement dans la solitude de Dieu-sans-nous, pendant que l'ombre grandissante de son absence obscurcit l'expérience. Dans le second cas, la détermination n'intervient plus que pour médiatiser la communion de Dieu-avec-nous et du moi dans la valeur. La volonté nous rend dignes de cette union, en écartant les dialectiques de séparation, qui ne peuvent engendrer que le mépris de l'homme pour lui-même et la compétition des ambitions égoïstes.

La description confirme ces analyses en reconnaissant cette dialectique dans les trois phases de l'expérience humaine : l'urgence, dans laquelle la détermination joue contre nous, la connaissance froide, qui ne peut avoir que la valeur d'une médiation abstraite, l'inspiration, où s'unissent la paix, qui est la convergence des [7] déterminations, et l'ardeur, qui est l'infusion ou l'irruption de la valeur en nous.

À partir de ces données, la description de conscience, à la fois idéale et émotionnelle, devra faire une enquête de plus en plus minutieuse, dont le programme peut être esquissé. Et d'abord elle inaugurera une description transcendantale, dont l'objet sera de reconnaître les démarches, par lesquelles se spécifie la surrelation de la détermination et de l'intimité.

[9]

OBSTACLE ET VALEUR.
La description de conscience.

Chapitre I

EXPÉRIENCE ET PHILOSOPHIE

I. La connaissance est enfermée dans l'expérience.

[Retour à la table des matières](#)

1. *La philosophie ne peut avoir de méthode.* - Il est maintenant impossible de restreindre la recherche du philosophe à l'application d'une méthode. Si les dialectiques de délivrance, qui l'empêchent de se laisser capter par aucun des objets ou des procédés déjà connus de lui, ne peuvent suffire à constituer la philosophie, dont la destination n'est pas seulement négative, elles en ouvrent les portes. Pour se convaincre de l'insuffisance philosophique de toute méthode, il suffit que l'esprit se retourne sur le milieu d'expériences, au sein duquel une méthode se dépose. Il a fallu d'abord que le philosophe éprouvât l'embarras plus ou moins cruel d'une situation urgente et faire d'actions relativement contradictoires, pour que le besoin d'une issue lui suggérât l'idée d'une médiation qui lui servirait à la trouver. Il a dû ensuite, plus ou moins péniblement, chercher ; et quand cette recherche lui eut concilié le succès, il a frémi en pensant que, sans cette médiation, il serait resté empêtré dans la situation, et qu'il y aurait peut-être péri. À ce moment, profitant du loisir qui lui a été permis par le succès, il [10] cherche à dégager, pour en tirer d'autres services, une formule de médiation, plus ou moins profondément indépendante de certains détails historiques et contingents de la situation initiale ; et il définit une méthode.

De celle-ci, peut-on faire une méthode *universelle* de la philosophie ? Ce serait la réduire à une technique spéciale comme la méthode même. L'épuration, par laquelle l'esprit oublie, quelque chose de l'historicité de la situation initiale, ne peut être complète. On est passé d'une situation donnée à une situation pensée ; mais *celle-ci est encore déterminée*, et, par là, s'oppose à d'autres. Cette détermination limite le champ d'application de la méthode. Comme l'expérience intellectuelle le vérifie, celle-ci, à mesure qu'elle se transportera plus loin, perdra sa vertu, elle s'usera. À ce moment l'insuccès rendra l'esprit à lui-même ; et la philosophie, qui aura été discréditée pendant que la méthode réussissait, retrouvera vigueur et foi. Trop souvent, les dialectiques de délivrance ne sont que des moyens de plaidoirie et de polémique, par lesquels on ruine toutes les méthodes, intellectuelles ou affectives, sauf une, au profit de celle-ci. Où la méthode abusivement privilégiée révélera son insuffisance, la négation de ce primat rendra l'esprit à sa liberté.

C'est qu'en effet celle-ci se trouvait déjà dans l'acte, par lequel il avait converti la situation en méthode. Il ne l'avait pu qu'en la débordant. Savoir, c'est toujours passer d'une condition, dans laquelle l'esprit est un homme, captif d'une situation qui l'enferme, parce que le principe de la totalité, dont il n'est qu'une partie, lui reste hostile, à une autre, dans laquelle il se divinise, en tant qu'il devient lui-même le principe d'un tout qui se crée des parties. D'intégré, il devient intégrant. La philosophie doit donc avancer en franchissant successivement, par un acte toujours original, les bornes que n'importe quelle situation lui imposerait, et, par suite, toute méthode qui en serait issue. Il faut que les méthodes se matérialisent, en se faisant procédés, [11] machines et choses, pour que l'esprit vive. Elles s'éloignent de son intimité, et vont se fossiliser dans quelque coin de l'expérience.

2. *Il n'y a rien à chercher ou à postuler au-delà de l'expérience donnée ou éventuelle.* - Voilà l'expérience entière, ouverte devant notre regard. Pour autoriser la conviction qu'en y enfermant la philosophie, on ne la restreint pas, nous devons montrer que la première et dernière vérité, c'est que la connaissance ne peut jamais se référer qu'à l'expérience. Elle saisit et apporte une expérience, ou la suggère par quelque allusion ; elle trie entre les expériences, solides et fécondes, ou fragiles et décevantes ; elle retient au sein d'une donnée ou en montre l'insuffisance ; elle appréhende des expériences relativement parfaites ; ou, au contraire, en évoque, dont la valeur consistera en ce qui leur manque encore. Dans tous ces cas et dans tous les autres, ce qu'elle

a de contenu et ce qu'il s'y ajoute d'espérance, c'est l'expérience qui l'y met. Un esprit entre dans la philosophie quand il s'aperçoit que tout ce qui est à connaître se donne essentiellement à lui dans son expérience, au moment où il est comme à tout moment. L'actualisé et l'actualisable ne sont que des aspects ou des parties d'une actualité éternelle. Toujours l'expérience pourra lui donner à retrouver ou à produire quelque expérience ; mais aucune n'aura plus à lui apprendre ce qu'est l'expérience, car l'acte même par lequel il la nierait y serait encore. L'expérience est l'universalité abstraite et concrète. Chaque fois que le sentiment nous en revient, son immensité semble noyer en elle tout intérêt déterminé ; et nul objet n'a plus guère pour nous que l'importance d'un coquillage au bord de la mer.

3. *La connaissance intuitive.* - Que la connaissance ne puisse s'évader de l'expérience, c'est d'abord évident dans tous les cas où la connaissance se confond intuitivement avec les données qu'elle s'est proposé d'appréhender. Quelles que soient les voies, analyse, élaboration, [12] émanation, par lesquelles elle accède au vert ou au sucré, à la déception ou au sentiment d'impuissance-à-conclure-autrement-qu'on-a-fait, ces données, en prenant ce mot en un sens aussi large que possible, ne peuvent être que ce qu'elles sont en tant que vues ou senties ; et rien de ce qu'on en dira n'aura de valeur qu'en référence avec le contenu de leur épreuve. L'intellectualisme a beau professer, comme Hamelin l'a fait, que l'esprit peut arriver à se construire par relations, complètement ou au moins suffisamment, la lumière. Il ne saurait y arriver qu'en cessant d'être aveugle.

Cette première observation a une portée illimitée. Car non seulement les médiations ne sont telles qu'à raison d'une intuition, d'une unité sentie d'identité ou de rencontre, à laquelle elles conduisent, mais encore elles ne se déroulent elles-mêmes comme médiations qu'à la condition d'être endurées. Il est dialectiquement évident que médiation et immédiation ne sont possibles que par leur liaison. Une immédiation pure se perdrait dans l'indiscernabilité du deux dans l'un ; une médiation qui ne serait que médiation ferait du moyen et des extrêmes autant de choses qui s'excommunieraient. Le cogito ne peut pas être que raisonnement ou qu'intuition : c'est une, transition existentielle par un itinéraire d'idées, entre lesquelles il n'y a de continuité intellectuelle que par restriction d'une continuité éprouvée qui la déborde. Tout discours, et, généralement, tout mode d'expression, est à la fois une expérience, une allusion à une autre expérience, et un fragment d'une expérience totale qui embrasse l'une et

l'autre. Même quand je ne parle que mentalement, à moi-même, je me renvoie, par une expérience intermédiaire, d'une expérience trouvée à une expérience cherchée, qui se distinguent et s'unissent dans l'expérience. À chaque instant de ma vie, je me possède et je me fuis, je me cherche et je me trouve.

Ce qu'il y a toujours d'intuitivité dans la médiation [13] n'apparaît pas moins nettement si l'on en considère les deux espèces. Tantôt je passe d'une épreuve à une autre épreuve par le moyen d'un perçu ou d'un pensé. C'est ce qui se produit dans un achat, ou dans le calcul qui le permet. L'expérience d'un désir est remplacée, grâce à un médiateur, par celle d'une satisfaction. Tantôt, au contraire, une intimité impossible à circonscrire, mais dont la reconnaissance est assurée, est indispensable pour le passage de tel objet à tel autre. C'est ce qui arrive dans l'invention, qui suppose inévitablement qu'entre la connaissance discriminative des moyens et la sécrétion de la nouveauté inventée, s'intercale une phase de gestation, à l'intérieur de laquelle on ne peut mettre, ni les données d'avant elle, ni son résultat, ni les parties de celui-ci. La médiation peut donc être *objective* ou *existentielle* ; mais, si elle peut être, dite l'un ou l'autre, c'est qu'elle est toujours à différents degrés l'un et l'autre, puisqu'on supprimerait aussi sûrement l'énumération par exemple, en l'arrachant au milieu intuitif, sans lequel elle s'égrènerait comme un chapelet cassé, ou en l'y dissolvant par la liquéfaction du nombre.

4. *L'a priori*. - Il ne résulte évidemment pas de ce que la philosophie ne peut appréhender que des expériences qu'elle doive les juger équivalentes. À tout donné s'attache un sentiment, à demi rétrospectif, à demi prospectif, qui le fait unir pour solide ou inconsistant, profond ou superficiel, réel ou illusoire. Souvent cette cohésion que nous attribuons à un donné nous paraît jouer contre nous. Le perçu nous semble plus réel que l'imaginé, mais il nous expulse de lui-même, et il peut en résulter notre dépression. Nous pensons n'en saisir qu'une superficie. Considérons au contraire, soit ces formes intellectuelles, soit, à la suite de Scheler, ces valeurs matérielles, auxquelles le nom d'*a priori* est attaché. Le moi peut les juger transcendantales ou ontologiques, il s'attend toujours à en recevoir une efficacité, sans limites ou dans certaines [14] limites, qui l'empêche de tenir leur appropriation pour superficielle.

Cela le fait-il sortir de l'expérience ? En aucune façon. C'est de l'expérience que la philosophie doit être partie pour avoir reconnu l'*a priori*. C'est en elle que la connais-

sance constate éventuellement, soit l'impulsion que l'esprit en reçoit, soit les arrêts qu'il en subit. C'est dans l'expérience qu'il peut avérer ses effets. Elle contamine données et théories. L'a priori est une théorie relative à des données ; et, si on le croit une théorie vraie. Il faudra chercher dans l'expérience ce qu'est l'épreuve de la vérité. L'expérience doit être à la fois ouverte et fermée, finie suivant certaines directions, puisqu'il y a des choses, et illimitée suivant d'autres, puisque les choses, pour être connues, doivent s'opposer à ce qui n'est point elles. Ainsi l'a priori est fait, tantôt pour barrer le chemin, tantôt pour lancer. Comment le considérer sans le référer à cette alternative éprouvée ? Il a des tenants et des aboutissants, il se définit ou se nomme au centre de perspectives et d'opérations. Ce sont elles qui font sa signification ; et il doit être étudié dans l'expérience, comme la constitution française de 1875, qui est, aussi bien que lui, première par rapport aux applications à en déduire. C'est une *occurrence itérative*, comme le triangle, le scrupule ou le roman. Les connaître, c'est procéder de leur expérience à celle de leur alentour.

5. La connaissance médiate. - Passons maintenant des connaissances qui se présentent comme des intuitions, à celles *qui n'en saisiraient que des signes*. Ceux-ci ne nous forcent pas du tout à sortir de l'expérience, mais seulement à la compliquer. Le vert est une expérience ; le nom ou un symbole du vert, le rapprochement du vert et de son signe, ce qui en résulte en sont d'autres. La signification est une partie d'opérations, dont la complexité va à l'infini, mais dans lesquelles on pourra faire telle coupe que l'on [15] voudra. Ce qu'un mot ou une idée signifient dans l'esprit n'est qu'un aspect de ce qu'ils signifient pour l'esprit, et c'est l'expérience seule qui peut nous l'apprendre. Que, par exemple, à la suite du dessin ou de l'articulation d'un signe, nous soyons satisfait ou déçu, parce que le signifié vient ou ne vient pas remplir l'attente éveillée par le signe, cette présence ou cette absence doit, pour être, être éprouvée.

Ce qui est vrai du rapport du signe au signifié est vrai du rapport de la pensée abstraite à la pensée concrète. Une dialectique « vide », une dialectique de tête, qui n'est qu'un jeu de l'intelligence abstraite, est pourtant encore expérimentée : l'esprit qui l'engendre la découvre à mesure qu'il la produit. C'est une expérience pauvre. Si on la distingue d'une dialectique « pleine », d'une dialectique du coeur, chargée de matière qualitative ou émotionnelle, c'est seulement que celle-ci est une expérience riche. Mais ni la première ne nous retient en deçà de l'expérience, sous le prétexte qu'elle ne

serait pas réelle, ni la seconde ne nous porte au-delà, sous celui que sa réalité aurait une valeur supérieure à celle de toute expérience possible.

6. *La valeur*. - Il faut se demander si ce qu'on appellera la restriction de la philosophie à l'expérience n'aboutit pas à supprimer la valeur de la connaissance et de n'importe quoi. Ce que nous entendons, en effet, par connaissance ou par réalité, ce n'est pas seulement la présentation d'un donné. Une connaissance sans vérité n'est qu'une illusion de connaissance, une réalité sans retentissement au-delà de ce qui est dit réel, un faux semblant. Une exigence inlassable inspire l'effort pour connaître. Elle transporte, des objets qui ont moins de réalité, à ceux qui en contiennent davantage. Indéfiniment nombreuses sont les spécifications, que comporte le sentiment du réel, mais c'est à lui que toute connaissance, toute recherche doit donner satisfaction. N'en résulte-t-il pas que l'expérience ne peut [6] suffire à la philosophie et que celle-ci a, de quelque façon que ce soit, une prétention métémpirique ?

Observons d'abord que le sentiment de la réalité n'est qu'une spécification du sentiment de la valeur. La réalité est la valeur pour la connaissance théorique, et celle-ci suppose déjà une détente de l'ardeur qui nous oriente vers l'avenir, de sorte qu'ordinairement ce qu'elle obtiendra comme réalité, ce ne sera que du réalisé. Impossible d'y restreindre la valeur, puisque ce réalisé pourra être jugé décevant ou utile, nuisible ou vil.

Voyons donc si la valeur, considérée sans restriction, peut être exilée de l'expérience. Comment serait-ce possible s'il faut que quelque chose soit perçu ou éprouvé pour que la valeur ne soit pas une absence universelle, ou mieux le rien ? *Une valeur sans efficacité et sans influence dans l'expérience serait sans valeur*. Sans doute, comme la relation, la valeur ne consiste pas exclusivement dans certains termes. La loi du plus un pose 2, mais elle ne s'épuise pas dans la position de 2, elle ouvre une perspective illimitée. La valeur d'échange d'une monnaie, c'est la marchandise ; elle suppose la valeur d'usage, qui est son utilité ; mais en définitive cette utilité ne vaut que si elle renforce la puissance et la générosité de l'âme, inspire une recherche qui va à l'infini. Il faut donc à la valeur, comme à la connaissance, des termes pour la vérifier, et plus que des termes. Mais l'âme ne pourrait penser ni à ce qu'elle a, ni à ce qu'elle est, si aucune expérience ne s'offrait dans l'un et dans l'autre. Le fini doit se donner à une discrimination, l'infini, à un pressentiment ; ou bien, ni la positivité,

déterminée et limitée, de l'un, ni la positivité, ouverte et sans bornes, de l'autre n'auraient pu être nommées. Ainsi l'artiste que la beauté ravit sait à la fois ce qu'il perçoit, et ce qu'il éprouve. Les couleurs sont par la lumière qu'elles troublent, mais la lumière est aussi par les couleurs qui la renvoient.

[17] Il est remarquable que le philosophe qui a éprouvé le plus fortement le souci d'empêcher la contamination et la restriction de l'Absolu par quelque apparence, H. Bradley, enferme sa philosophie entre le *whole of feeling* et l'expérience absolue. On peut discuter sur le sens que cette dernière expression peut comporter, et notamment prendre soin d'empêcher qu'elle signifie une expérience absolument autre que l'expérience avec laquelle nous avons affaire ; il n'en reste pas moins que la philosophie est, pour lui aussi, enfermée dans l'expérience.

7. *L'allégation de transcendance.* - Il n'en résulte aucunement qu'il faille renoncer à alléguer aucune transcendance. La transcendance est une relation entre transcendant et transcendé, qui ne s'oppose à l'immanence qu'en s'identifiant relativement à elle. Pour qu'un terme soit transcendant ou immanent à un autre, il faut que, de deux points de vue, il lui soit extérieur. Il a bien fallu que Spinoza distingue Dieu de la nature naturée : ce qui ne va pas sans menacer alternativement l'unité divine et la multiplicité des modes, de sorte que l'esprit doit mobiliser le système. Impossible par conséquent de remplacer l'immanence, opposé de la transcendance, par une immanence exclusive. Impossible également de retenir la transcendance seule, puisqu'elle supposerait une extériorité absolue du transcendant et du transcendé, qui interdirait jusqu'à la possibilité d'une rencontre et même d'un voisinage. Ce qui oppose l'immanence et la transcendance, ce ne peut être que *la manière dont un de leurs termes s'introduit dans l'autre* ; et leur distinction tirera son seul sens de l'expérience sensible, intellectuelle ou affective.

Si dès lors il ne peut y avoir de transcendance par rapport à l'expérience totale et infinie, il devra y avoir de la transcendance, comme de l'immanence, à l'intérieur de l'expérience. Nous n'avons donc rien à éliminer. Car, si la première partie de cette conclusion

semble exclure la chose-en-soi, ce n'est que la chose-en-soi pure, qui s'exclurait elle-même, comme une fiction-limite qui, en apparaissant au terme de l'extériorité de l'apparent et du réel poussée à bout, anéantit, l'un par l'autre, le néant et la chose, la chose en la vidant de contenu, le néant en le remplissant d'existence. Dès que la chose-en-soi ferait, de quelque façon sentie ou pensée, sensible ou pensable, un avec l'expérience, elle en serait une expérience possible et déjà commencée, et ne serait plus enfermée en soi. La juxtaposition même suppose l'unité d'un espace : ce qui l'enferme dans l'expérience. La contradiction entre la chose-en-soi et l'expérience est la contradiction absolue.

Il n'en est de même, ni de la chose-en-soi pensée, ni de l'allégation de la chose-en-soi, ou généralement de l'allégation de transcendance. Car il faut bien comprendre, d'une part, comment des esprits y ont été conduits, de l'autre, quel aspect de l'expérience les en rendait capables. Entre le scepticisme absolu et l'éléatisme se déroule le domaine de toutes les dialectiques. *Dilater la philosophie aux dimensions de l'expérience, ce n'est pas seulement protéger celle-ci contre ce qui en discréditerait l'étude, c'est s'obliger à en rechercher autant que possible tous les modes.* Le champ de l'expérience comporte comme donnée l'allégation de transcendance. On ne doit pas l'écarter dès l'abord sous le prétexte que la transcendance n'est pas : la vérité de la transcendance sera la valeur de l'allégation de transcendance. Mais ce n'est pas ici le temps d'aborder cette étude ; car, manifestement le moi qui allègue la transcendance suppose par là sa limitation et sans doute son infériorité. Il faut donc que préalablement l'expérience nous ait présenté le moi, pour que nous puissions reconnaître dans quelle situation et pour quelle fin ce moi allègue la transcendance.

Notons seulement ici que si la chose-en-soi, dès qu'elle est pensée par le moi, jette, tant qu'il se laisse [19] aller à la détresse, son ombre sur l'expérience entière, la médiation existentielle du cogito ouvre, dans cette occurrence comme partout, la voie du relèvement. Dès que le moi reconnaît que la transcendance dont il souffre ne l'émeut que par l'allégation qu'il en fait, l'idée de la chose-en-soi remplace pour lui la chose-en-soi. *Le mythe de la chose-en-soi pure s'est dissipé devant l'actualité de la chose-en-soi pensée.* Il peut s'objecter à ce moment que le transcendant ne peut être réduit à la réalité de l'allégation de transcendance ; mais en concevant que l'autre-que-soi n'est pas l'idée de l'autre-que-soi, le moi ne fait encore qu'une duplication intellectuelle, qui en droit est susceptible d'être indéfiniment répétée. L'allégation de trans-

cendance l'amène donc à se dynamiser en jetant son regard dans une perspective indéfiniment ouverte ; puis à reconnaître au principe de ce dynamisme une puissance en droit infinie, qui l'enlèvera à la détresse. Dès lors, la chose-en-soi ne lui paraît plus que l'ombre, objectivement portée et arbitrairement réalisée, d'une Infinité immanente à l'expérience même. Celle-ci est animée par ce qui la ruinait. Nier l'expérience, ce n'est donc pas la supprimer, c'est y ajouter. Où sont, en effet, tous ces jeux dialectiques, qui dirigent des mouvements émotionnels, sinon dans l'expérience ?

En effet, l'allégation du transcendant sert également à ouvrir l'expérience et à la fermer, ce qui n'est que la lancer dans un autre sens. Cette chose-en-soi pensée n'est qu'un argument de plaidoirie. Elle permet aussi bien de jeter le discrédit sur la connaissance métaphysique, au profit de ce négativisme nommé positivisme scientifique, ou d'amorcer une recherche ontologique ; de condamner la conscience particulière, que de l'attirer vers l'absolu. Dans tous les cas, c'est l'expérience qui manifeste les effets de l'allégation-de-transcendance. Il faut bien qu'il en soit ainsi ; car, si en posant le transcendant à part de l'expérience, on pensait indiquer la réalité la plus haute qu'il soit possible de [20] concevoir, on arriverait à cette conclusion décevante que la réalité la plus haute serait la plus pauvre. L'expérience ne serait posée dans la richesse inépuisable de son contenu que pour être anéantie. L'un qui domine tout serait volatilisé au profit de l'un vide de tout. À la positivité plénière de l'expérience, serait substitué le néant d'un un suppressif.

Qu'en conclure, sinon que nous sommes en présence d'un mouvement de l'expérience, tourné contre une partie ou la totalité du reste de l'expérience. Quelqu'un se délivre par un mouvement désespéré de l'imagination, mais destiné à revenir sur lui-même par défaut de contenu. Il fait un effort de négation totale, dont toute la valeur est dans son rapport avec l'expérience qui l'entoure. Pour prononcer sur lui, c'est à cette expérience qu'il faut revenir en l'y plaçant. Barrière ou perspective : la barrière inspire la déception, la perspective commence un vertige. Même où la chose-en-soi pensée sert à annuler prétendument l'expérience, celle-ci demeure, car *il n'y a que ce qui advient pour pouvoir être pensé nul et non-venu*.

8. *Le néant*. - Cette dernière observation répond à toute démarche, qui consisterait à vouloir renvoyer le néant en dehors de l'expérience. La position du non-être, pour exprimer de manière paradoxale une idée paradoxale, ne peut nous amener hors d'elle,

puisqu'en lui-même le néant ne peut être quoi que ce soit, et qu'au contraire la variété sans bornes des jugements et des sentiments négatifs nous est d'abord empiriquement donnée ? C'est dans l'expérience que nous trouvons les trous, les coupures, les arrêts, qui sont les occasions de spécifier le néant. Sans elles, comment pourrait-il y en avoir tant de théories ? Le néant ne ferait-il que libérer l'esprit du philosophe de la fascination par l'objet, quelle expérience pourrait être plus importante que celle-là ? Il n'y a pas d'importance sans la double détermination de ce qui importe et de ce qui en résulte. Si le néant est indispensable à la [21] circonscription de toute détermination, il est, d'autant de manières qu'il y a de catégories et de déterminations ; et si leur liste ne peut être fermée, il enrichit l'être à l'infini. Toute absence s'ajoute à l'ex-présence et c'est aussi une autre présence : l'obscurité se voit, le silence élargit la conscience et étonne, l'angoisse étourdit, les morts nous hantent ; et chaque fois nous le savons. La négation, et les événements issus de la négation, n'effacent pas l'expérience, ils la multiplient, la dramatisent, l'enfièvent.

Il ne servira donc à rien de prétendre qu'on dépasse l'expérience, quand on allègue l'existence d'objets dont l'expérience est refusée. Si l'on en parle, c'est d'abord qu'on en saisit maintenant des effets, et, parmi eux, cette parole ; c'est ensuite, qu'on commence à imaginer, par conséquent, à percevoir, penser ou éprouver, une autre expérience, dont on escompte ou dénie le déploiement éventuel. Si cela prouve quelque chose, c'est que l'expérience est capable de se renouveler indéfiniment, non qu'elle puisse échapper à la connaissance ou que la connaissance en sorte. L'autre côté de la lune est l'imagination incomplète d'une perception possible ; Guillaume Tell un personnage de Schiller ; les sirènes ont été décrites et peintes. Voilà encore des absences pleines.

9. *L'autre-moi-que-moi.* - Si l'autre-chose-que-moi et le néant ne nous donnent pas le moyen de sortir de l'expérience, nous ne le trouverons pas dans un « autre-moi-que-moi ». Déjà les mots employés pour désigner cette hypothèse impliquent que tout « autre moi », qu'il soit vis-à-vis du moi, comme « toi », ou qu'il serve comme « lui » de médiation existentielle entre moi et toi, ne fait qu'un avec moi en tant que moi. Le moi-en-tant-que-moi doit être le même en tout moi, puisque, en considérant le moi indépendamment de toute spécification, on lui reconnaît une valeur universelle, et, par suite, le pouvoir d'accéder éventuellement à n'importe quelle représentation. L'expérience [22] de l'autre moi m'est donc en droit accessible, et si, en y accédant, je

l'altère, cette altération allongera l'expérience ; mais elle n'aura été possible que par elle : comment saurions-nous que l'expérience a été altérée si nous ne pouvions comparer ce qu'elle est après l'altération à ce qu'elle était auparavant ?

La distinction entre l'expérience de l'autre et la mienne ne peut donc être qu'une distinction à l'intérieur de l'expérience. C'est l'expérience sans spécification subjective, que nous proposons ici au respect et à l'étude de la philosophie. Maine de Biran s'est condamné à une philosophie malheureuse, pour s'être renfermé, presque toute sa vie, dans une expérience restreinte au moi psychologique ; et quand il s'est élevé au sentiment que la vie de l'homme n'est pas nécessairement une vie exclusivement humaine, il était trop tard pour créer cette convergence de raisons et de tendances, qui se composent dans une conviction capable de donner le bonheur.

10. *Le sujet.* - On peut prétendre encore que l'expérience suppose un sujet qui la reçoive et l'agrée, que l'essence de ce sujet est de ne pouvoir être un objet, que, par suite, le sujet lui-même serait en dehors de l'expérience. Hume a cherché le sujet, mais il ne l'a pas trouvé, parce qu'il quêtait l'identité permanente d'une donnée, où il aurait installé la personne, comme on assoit un enfant sur une chaise. Il fallait que sa recherche échouât, puisque le sujet n'est pas quelque chose, susceptible d'être localisée par une discrimination.

En suit-il que l'expérience ne nous donne rien à quoi nous puissions rapporter l'idée et le nom du sujet ? Comment le croire ? Si rien dans l'expérience ne correspondait à « sujet, moi, quelqu'un, un tel » comment jamais ces mots auraient-ils pu être formés et appliqués ? Quand Hume cherchait Hume, c'est qu'il le connaissait ; et il a fini par amener la causalité, objectivement réduite à la conjonction constante, à être [23] subjectivement la matière d'une croyance, qui suppose d'autant plus impérieusement un sujet qu'elle comporte plus de contingence. C'est que l'acte même de colligation, par lequel se constitue l'unité d'une détermination, suppose une existence où il s'opère. Quand, au contraire, la discrimination aura éloigné deux déterminations l'une de l'autre et que leur comparaison aura permis d'objectiver l'unité existentielle du moi comparant, dans l'unité idéale et objective d'une relation entre elles, le sujet s'opposera à l'objet, isolé par la perception ou l'intelligence, comme une existence éprouvée à un terme défini ; sans d'ailleurs que la médiation, dont l'objet garde le sillage, puisse être séparée de l'immédiation, qui s'enferme dans l'existence bornée du

moi. Car que peut être une médiation, qui ne recevrait pas sa continuité intellectuelle et sa distinction d'une continuité existentielle ; et une immédiation, d'où l'extériorité serait si complètement éliminée que la connaissance s'évanouirait faute de connaissant et de connu ?

Sans nous engager ici plus avant dans l'examen de ce que l'expérience donne de contenu à l'idée et au mot de sujet, il nous suffit de rappeler que, le sujet ne serait-il qu'une illusion, comme l'affirment toutes les philosophies s'unissant sur l'impersonnalisme, une illusion est encore dans l'expérience. Ne serait-ce qu'un objet, un squelette, un mort, c'est un de ces morts qu'il faut qu'on tue. Beaucoup d'entre eux ont la vie dure ; et nous-mêmes, si nous sommes illusoires en tant que la mort nous attend, nous résistons du mieux que nous pouvons. Reste à savoir si cet aspect de dégénérescence épuise la subjectivité. | cette question, l'analyse seule de l'expérience, où toutes les philosophies se situent comme des dialectiques, peut répondre, jusqu'où du moins porte toute réponse. Le sujet ne serait-il même qu'un néant, ce qui a été dit du néant, lui fait une positivité.

[24] Des dialectiques semblables à propos d'autres notions nous conduiraient encore à conclure au respect de l'expérience. En fait, historiquement, la connaissance ne commence jamais par la table rase. Comment en sortirait-elle ? Celle-ci n'est que le symbole d'une négation universelle, dont la fin n'est pas de tout supprimer, mais d'empêcher le privilège tyrannique de quoi que ce soit au détriment du reste. Elle vise beaucoup plus l'affirmation de n'importe quoi, que la négation de tout. Par elle, l'expérience entière, dans le réalisé comme dans le possible, dans son plein comme dans son vide, est présentée en vrac. On ne sait, à cet instant, si tout est condamné ou ratifié. La conscience y contamine cette indifférence qui résulte de la lassitude de tout, et cette autre qui exprime joyeusement la sympathie avec tout. C'est qu'au-dessus du détail de l'expérience, l'esprit éprouve le bonheur du voyageur, qui, du haut d'une colline, s'enivre de liberté et d'infinité, en voyant s'étaler devant lui les plaines et la mer, que l'horizon borne, sans arrêter son imagination.

II. Expérience et empirisme.

[Retour à la table des matières](#)

En défendant la conviction que le philosophe a pour matière toute l'expérience, mais rien que l'expérience, que l'on considère d'ailleurs celle-ci suivant les directions où elle se ferme, ou suivant les autres, nous ne proposons évidemment pas de revenir à aucune des deux doctrines, *l'empirisme* ou *l'intuitionnisme extra-intellectuel*, qui limitent la considération de l'expérience, l'une, à celle de données disjointes, déterminées, déjà consolidées, l'autre, à l'intuition d'une continuité d'interpénétration sentie.

L'empiriste à la manière classique ou l'intuitionniste [25] à la manière bergsonienne ont le sentiment commun de l'irréductibilité de l'existence comme telle à l'essence. Celui-là le satisfait en remplaçant toute relation par ses termes séparés et concrets, auxquels il attribue cette existence objectivée qu'une perception ajoute à l'idée qui en exprimerait l'essence, quitte, au reste, à traiter ces morceaux d'existence déterminée, tantôt comme des phénomènes, tantôt comme des fragments de matière. Le souvenir de la perception pèse toujours sur son esprit. L'intuitionniste, au contraire, au lieu de descendre plus bas que la relation en exercice, s'élève plus haut. Même mobilisée, la relation de l'intellectualisme synthétique n'est toujours qu'un pensé. C'est une trajectoire plus qu'une opération, elle se distingue dans l'esprit. Le bergsonisme se porte tout de suite jusqu'à ce qu'on peut appeler la relation existentielle, qui entraîne et fond ses termes dans son histoire. Il y gagne d'éviter la tare de l'intellectualisme abstrait, qui est de remplacer la réalité par des expressions très pauvres d'elle-même.

C'est, malheureusement, encore abstraire que d'abstraire la perception, ou la continuité de l'existence intime, des idées et des dialectiques, qui y manifestent l'intelligence, analytique où elle les isole, synthétique où elle les relie. *Le respect de l'expérience ordonne d'abord de ne rien privilégier par postulat.* Discontinuité et continuité, détermination intellectuelle et existence s'opposent et se composent dans l'expérience. Il faut commencer par la prendre entière, Au-dessus de l'intellectuel, clair et distinct, circonscrit et dessiné, et de l'existentiel, continu et expansif, il y a leur relation, dont le rapport pensé n'est qu'une expression. Chacun pris à part nie l'autre. L'expérience doit donc les contenir tous deux ; et avant que le perpétuel conflit du mysticisme, tourné vers l'existence pure, et de l'intellectualisme, sans contenu s'il est

sans détermination, suit tranché, à supposer qu'il [26] doive l'être, par un jugement de valeur, qui ferait, de l'un, une illusion à dissoudre, et, de l'autre, la révélation de la réalité, la philosophie doit d'abord considérer les termes et les épreuves qui leur permettent de s'opposer. C'est l'idéalisme même qui conduit à la considération de l'existence. La contingence ne peut pas y être qu'absente, car si la relation intellectuelle est susceptible de se briser, comme Hamelin le suppose en admettant l'appel, si même il faut qu'elle se brise provisoirement pour que l'acte de liaison se distingue de la raison de lier, c'est *qu'un moment les termes divorcés flottent dans l'unité d'une existence*, qui les embrasse séparés avant de les étreindre unis, En sens contraire, comment la philosophie, qui ne peut s'exprimer qu'en se déterminant, serait-elle possible si l'expérience devait ne comporter que de l'indiscernable qui, sans dimensions, ne pourrait pas plus durer que s'étaler ?

11. *Insuffisance de l'empirisme.* - L'empirisme est d'abord insuffisant en ce qu'aucune philosophie définie ne doit suffire. Les philosophies ne sont que des publications de la philosophie. Celle-ci, universellement conçue, est la description toujours plus poussée de l'expérience. La description de la perception n'est pas fondée à l'y restreindre. Y voudrait-on même réduire l'empirisme, on serait injuste envers lui, car il résulte d'une visée qui ne le définit que pour le déborder. Une doctrine n'est jamais que le visage par lequel une manière de penser et de vivre, comme l'amour dans le regard, cherche à se faire deviner. Bien maladroite serait l'histoire si, sous l'inspiration de la science, qui peut négliger l'âme des hommes puisqu'elle est la fonction de l'impersonnel, elle ne cherchait pas, au delà des manifestations objectives, l'expérience intime : ce serait jeter le grain pour garder la paille. La philosophie ne le peut pas davantage. Elle est faite pour ressusciter le passé doctrinal par le sentiment de la valeur, dont l'effet immédiat est d'animer [27] tout ce qu'elle envahit, comme un enfant, en admirant les gloires d'autrefois, leur rend l'actualité de la vie et l'efficacité spirituelle. Comprendre l'empirisme, c'est donc déborder les expressions, qui en constituent l'essence ou les modes, pour retrouver dans l'expérience les situations qui le provoquent, et la valeur dont il doit médiatiser l'irruption.

Si l'on risque de s'y tromper, c'est qu'en se présentant comme la philosophie de l'expérience, l'empirisme résulte d'une « *détotalisation* ». Nous nous servons de ce nom pour désigner une opération fréquente qui consiste à *passer de la considération d'un tout*, au sens le plus large de ce mot, à *celle de ce tout privé d'une de ses parties*,

sans cesser d'attribuer, au tout mutilé le nom et les propriétés du tout primitif. Un billet de banque peut être écorné, si les numéros n'en ont pas été arrachés, il garde la même valeur d'échange ; l'abstraction tient une idée à part du système où elle était encadrée comme identique à ce qu'elle y était ; un bataillon ne perd pas son individualité militaire pour avoir perdu une faible partie de son effectif, et ainsi de suite. Evidemment, la détotalisation n'est pas une opération logique, au sens où aucune opération n'est valide, qu'à la condition de passer de l'identique à l'identique. Mais la pensée logique est une altération systématique de la pensée réelle, puisque le passage de l'identique à l'identique ne serait pas un mouvement, mais une immobilité. Après coup, le logicien admettra la détotalisation, à condition qu'elle ne supprime aucun élément essentiel du tout écorné ; mais comme la distinction entre l'essentiel et l'accidentel suppose une invariabilité pure des essences, qui n'est encore qu'une limite de l'expérience intellectuelle, la pensée réelle aura, à propos ou maladroitement, utilisé la détotalisation, avant que le logicien l'ait autorisée, et surtout sans qu'il ait été en mesure de le faire à bon escient.

La détotalisation, par laquelle l'empiriste a remplacé [28] l'expérience par une certaine famille d'expériences, n'a pas toujours été la même ; car l'empirisme a généralement dépendu des modes du rationalisme, que sa fonction consistait à limiter, en ramenant l'attention vers les aspects de l'expérience que le rationalisme dépréciait. Celui-ci faisait de l'idée une unité de connexion, l'empirisme a restauré la considération de la multiplicité morcelée en émiettant l'expérience en faits ; l'idée était encore présentée comme une direction nécessaire, il ramena vers le sentiment de la contingence, avertit de l'erreur qui confond la raison avec l'habitude ; en tant qu'on faisait de l'idée une éternité objective, il a révélé, l'imprévisibilité de l'avenir en tant que tel ; contre ceux qui discréditaient la qualité en l'appelant confusion, il a réagi en marquant la formalité de l'idée et en empêchant de l'ériger en idole. Jusqu'à ce qu'il se soit converti à l'intuitionnisme, il a joué négativement plutôt que positivement et n'a servi la liberté qu'indirectement en montrant la contingence : mais c'était beaucoup que de rompre la fascination de l'esprit par la nécessité logique.

Faut-il donc être empiriste ? À ce problème, de valeur, où cette discussion, comme toutes les autres, aboutit, on ne peut répondre qu'après une étude de l'expérience, où la dialectique des empiristes se situe. Pour ne faire ici que s'engager dans cette étude, la solution de ce débat suppose la distinction des hommes à champ étroit et des hommes à champ large de conscience. Ceux-là sont attachés, à chaque instant, à quel-

que détermination, qui accapare le meilleur de leur attention. Ils vont de l'une à l'autre, comme un calculateur, dont les mouvements intellectuels s'articulent, comme un captif, qui cherche l'issue d'un labyrinthe. Ainsi certains logiciens, qui ont, inconsciemment ou non, durci certains principes, fixé *ne varietur* certains concepts, cherchent, comme on joue aux échecs en acceptant les règles, la solution des problèmes qui résultent de la contradiction relative de [29] ces conditions, ainsi que le physicien, de ceux qui proviennent de la contradiction relative de perceptions.

Au contraire, les esprits souples et larges trouvent leur bonheur dans l'aisance, avec laquelle ils se dégagent de toutes les situations, comme les acrobates qui arrivent à ce point de plasticité que n'importe quel mouvement corporel semble leur devenir possible. Plus d'obstacle, tout leur est moyen ; et les moyens se fondent dans la continuité de l'action qui les emporte. Dans la virtuosité, persiste encore quelque dureté des déterminations, avec lesquelles elle jongle ; elle s'achève dans une liquéfaction de l'expérience, où ne se dessine que comme le sillage d'objets en train de se dissoudre. -

Suivant que l'empirisme s'est offert à des consciences étroites ou larges, il a servi de manières opposées. Brutal, il se rapproche de la perception et se fait matérialiste ; en s'assouplissant et en se dynamisant, il s'intimise. De l'empirisme perceptif à l'empirisme eidétique, de l'eidétisme formel à l'eidétisme matériel, de celui-ci à l'intuitionnisme continuiste s'ouvre l'éventail nuancé de ses possibilités. Mais cet épanouissement même permet de dépasser ce qu'il y aurait de partial dans chacune de ses formes, et de conclure en faveur de la description de l'expérience, qui les étudiera toutes comme des préférences, parfois passionnelles, souvent précieuses, et des méthodes intimes.

Il convient, par suite, d'avertir particulièrement *contre la partialité d'un empirisme scientifique* qui, subordonnant le respect de l'expérience à ses exigences propres de schématisation et de mesure, finit par restreindre l'expérience à celles qui se donnent dans des laboratoires, entre des appareils, et s'y expriment dans un formalisme mathématique. Ce n'est pas ici le lieu de marquer la valeur et l'insuffisance de ces transformations ; il suffit d'indiquer la partialité, et de l'attitude prise, et des expériences [30] privilégiées, pour empêcher de restreindre la description de l'expérience à cette interprétation et à cette utilisation de certaines expériences. Il ne se passe qu'assez peu de choses dans un laboratoire ou sur une table d'Académie : l'aurore boréale, la découverte de l'Amérique, Waterloo, le dévouement d'un sauveteur, l'assaut de l'Everest se sont faits et se font ailleurs. Notamment, à ne vouloir connaître l'homme qu'à tra-

vers la psychologie objective, on est condamné à exclure la pensée, l'amour, la haine, et tout ce qui donne pour tout homme un sens à la vie. Ce qu'un manuel de psychologie contient de réalité psychologique est misérable auprès de ce qu'en contiennent les fables de La Fontaine. A vouloir se limiter à l'expérience scientifique, c'est l'expérience presque entière qu'on finit par expulser de la connaissance au nom de l'expérience. La philosophie doit donc être la protestation ordinaire de l'esprit contre le positivisme.

Admettons donc que l'esprit ne peut pas « sortir de l'expérience ». Quand on emploie cette expression, c'est qu'une certaine expérience, qu'il est opportun et intéressant de considérer suivant un intérêt spécial, est abandonnée par l'esprit, qui se porte vers une autre quand il ne le devrait pas. Le savant accuse le métaphysicien de désertter l'expérience, parce que la science a pour domaine la perception ; et quand lui-même passe de celle-ci à l'imagination intellectuelle et qualifiée d'une hypothèse, il dit encore qu'il sort de l'expérience. Cependant il ne fait, comme le métaphysicien, que passer d'une expérience sensible à une expérience intellectuelle. Tout homme que le philosophe ne garde pas de la spécialisation se définit une réalité, qui est au point de convergence de besoins issus de son impuissance et d'actions qui manifestent sa puissance. Pour le joueur, le jeu est la réalité parce qu'il désire et sait jouer ; pour le psychiatre, qui doit guérir des hommes inférieurs à la vie perceptive et sociale et y réussit parfois, l'expérience perceptive et [31] motrice, qui assure le minimum de communication entre les hommes, contient tout le réel, et Freud traite comme des sublimations vaines la religion et l'art ; et ainsi de suite. De même, chacun se fait son expérience ; mais aucun spécialiste, aucun homme n'est autorisé à réduire l'expérience à son expérience, puisqu'il ne pourra opposer le sien et le non-sien qu'à l'intérieur de l'expérience.

Il faut donc partir *de l'expérience sans spécification* ; et quand on aura spécifié, en garder le souvenir. L'expérience n'est ni externe, ni interne, ni affective, ni intellectuelle, ni déterminée, ni vague, ni statique, ni dynamique par essence, car elle ne peut être ceci quelque part qu'en étant ailleurs et ici même l'opposé. Toutes les épithètes qu'on lui impose à la fois la limitent et montrent sa fécondité ; mais aucune ne peut la résumer. Ce qui est vrai de tous les cas, l'est de l'expérience scientifique. Celle-ci est très artificielle par les conditions qu'elle suppose et la fin qu'elle se propose. | y réduire l'expérience, on mutilerait celle-ci très grossièrement ; et cette mutilation serait d'autant plus grave qu'après avoir commencé par être professionnelle, elle finirait par être personnelle. L'humanité, dût-elle en mourir, finirait par perdre toutes les aptitu-

des que ce parti-pris aurait discréditées. Autant prétendre que l'expérience est exclusivement prédestinée à produire la science du blason ou le pari aux courses. La poésie, le système de Spinoza, la dialectique de l'argument ontologique, un coucher de soleil, la colère, la vie de saint Jean de la Croix, la flânerie, sont aussi indiscutablement des expériences qu'une mesure au cathétomètre.

III. Expérience et intuitionnisme.

[Retour à la table des matières](#)

En débordant l'empirisme, qui n'est qu'un événement et une démarche dans l'expérience, celle-ci [32] déborde aussi l'intuitionnisme bergsonien. Mais déborder, ce doit être d'abord intégrer. Il faut donc non seulement agréer, mais admirer la philosophie bergsonienne, sans laquelle n'eût été possible aucune des tentatives les plus récentes faites pour favoriser la considération de l'expérience totale, ni l'examen phénoménologique des *Erlebnisse*, ni la théorie schelérienne de l'intentionnalité émotionnelle, ni l'analytique existentielle de Heidegger. Si la philosophie a toujours en pour vocation de ramener l'esprit de l'esclavage envers la détermination perçue ou pensée à la conscience de son unité et de son infinité, le bergsonisme lui a toujours été exactement fidèle ; et particulièrement en un temps où les oeuvres de la science ont renforcé la pression de l'objet sur l'esprit, il a contribué avec une force éminente à empêcher la conscience, soit de se mortifier dans des déterminations consolidées en structures, soit de se dissiper entre des déterminations éparpillées à travers l'espace ou le temps. En montrant la singularité de toute intuition, il a ouvert devant la description de l'expérience des perspectives sans nombre.

12. *Insuffisance de l'intuitionnisme*. - Il n'en est pas moins vrai que :

1° Bergson n'a pu user lui-même que de quelques-unes des possibilités qu'il s'offrait. L'intuition se rapproche souvent dans son oeuvre de l'idée, en ce qu'elle est considérée par lui dans ses caractères communs, partout les mêmes, comme la connaissance de la continuité dynamique. Cet intuitionnisme est singulariste de droit plutôt que de fait ; il est *plus soucieux de recommander l'intuition que de multiplier*

les intuitions ; et si l'on peut évidemment ouvrir, comme en éventail, une série continue des métamorphoses de l'intuition, de la connaissance plus contemplative qu'active de l'Essai, par les textes qui en soulignent la tension, à l'éruption divine du troisième chapitre de *Morale et religion*, c'est que la continuité [33] est partout privilégiée aux dépens de la discontinuité. Entre le malheur de la continuité perdue et la joie de la continuité retrouvée, on voudrait reconnaître et suivre les étapes, les mouvements, les modes de la recherche, toujours difficile, qui permet le passage de ce départ à cette arrivée. Le mouvement de l'extériorité à l'intériorité y est presque réduit à ses termes, de même que dans *Morale et Religion* l'opposition entre « la pression » et « l'aspiration » fait désirer l'étude de toutes les expériences où elles s'opposent ou confluent.

C'est que le mouvement par lequel Bergson a voulu nier ce qu'il y a de négatif dans l'isolé ou le séparé est si fort qu'il renvoie d'un coup à la communion avec la durée. En le lisant, il semble assez souvent qu'il suffise d'écarter la pensée analytique, comme on ôte le vêtement d'un corps, pour qu'il se montre à nous dans sa pureté nue. Cela suppose que nous recevons tout dans la connaissance intuitive par illumination, comme si les efforts intellectuels et moraux par lesquels nous nous portons vers le contenu de l'intuition n'y contribuaient pas ; et toute l'étude des médiations, intellectuelles ou existentielles, qui relient une intuition antérieure à la chute de l'esprit et l'intuition supérieure que lui indique la philosophie bergsonienne, est presque éliminée. Trop souvent l'intellectualisme saute du minimum d'un concept à son maximum, comme de l'un le plus pauvre à l'un le plus riche. En substituant à l'un statique de l'ordre parfait qui était l'idéal de l'objectivisme, l'un dynamique de l'infini jaillissant, l'intuitionnisme ne dispense pas d'étudier et de décrire le détail des péripéties et des modes de participation, qui constituent les escalas de notre recherche.

2° C'est qu'il ne faut pas avoir la partialité de l'immédiat. Toute philosophie naît au sein de la succession et se tourne vers l'éternité qui l'anime. Bien loin que le milieu de sa naissance en explique l'originalité et [34] la valeur, il les limite par les restrictions qu'il lui a imposées. Il en résulte qu'elle compose toujours une intention opportune de polémique et une visée de salut. Tourné contre le réalisme grossier, défendu par Taine et Spencer, dont l'essence est de traiter les déterminations comme des choses, Bergson a réagi victorieusement dans la direction de l'indétermination pour révéler la positivité première de l'existence. Mais refuser à la détermination la réalité ab-

solue, c'est la réduire à un rôle de médiation : il en suivait que l'immédiat devait recevoir le privilège métaphysique, dont la détermination était dépouillée.

C'était rendre à un aspect méconnu de l'expérience la reconnaissance méritée. Trop souvent l'analyse intellectuelle a servi à déprécier la qualité et la conscience en les discréditant comme des confusions, comme si l'intériorité objective et abstraite d'une relation pensée pouvait être autre chose que l'expression localisée et spéciale de l'intériorité existentielle de l'esprit à toutes les données ; trop souvent l'intellectualisme a confondu l'idéal de l'intelligibilité avec les pauvres possessions de l'intelligence humaine et oublié que nos vérités doivent exprimer notre limitation en même temps que manifester la Pensée infinie ; trop souvent enfin, l'objectivisme a anéanti le moi en quelques-uns des termes, qui, tantôt gênent, tantôt favorisent sa liaison avec le reste de l'expérience : la matière, les idées, ou la chose-en-soi-pensée. Il n'en suit pas que le respect de ce qu'il y a éventuellement de positivité dans l'indétermination ou, si l'on préfère, la surdétermination *doive entraîner le mépris de la détermination*.

Trois raisons importantes l'interdisent. En premier lieu les déterminations, reliées ou disséminées, *s'offrent partout dans l'expérience*. De ce qu'on ne peut aller au bout, soit de la consolidation, soit de la pulvérisation, il ne résulte pas que partout elles ne commencent et ne se poursuivent plus ou moins avant. [35] La conscience est toujours à la fois distincte et continue ; l'immédiation suppose la médiation qu'elle nie. Le cogito s'articule dans un raisonnement, qui doit baigner dans l'existence, pour que l'enchaînement ne s'en brise pas. Exister, c'est se sentir pensant quand ce n'est pas se penser sentant. Il serait paradoxal que, de Platon ou dès avant Platon jusqu'au bergsonisme, la philosophie ait accordé le meilleur de son étude à tous les aspects déterminés de l'expérience, et que tout d'un coup toute détermination ne doive plus être considérée que comme un déchet. Il est alternativement vrai que nous vivons pour penser et que nous pensons pour vivre ; et la diversité humaine suffit à vérifier que si la source dont nous participons doit être une, son infinité exige aussi que les modes, par lesquels cette participation se fait, soient toujours nouveaux. L'amour intellectuel de Dieu consiste à trouver dans la connaissance du troisième genre la singularité infinie de l'Idée au principe de toute idée, l'amour existentiel de Dieu à s'unir par un élan de générosité à la surabondance de l'Infini créateur. Chacun tire sa valeur de ce que le moi y reçoit, son insuffisance de ce que le moi le restreint. La détermination définie et l'existence bornée y sont débordées, mais elles ont servi à y atteindre.

En deçà de ce terme, abordable mais inépuisable, détermination et indétermination, non seulement se juxtaposent, mais sont solidaires. *Sous-estimons, déprécions, anéantissons la détermination, nous en ferons autant des aspects de l'expérience qui sont liés à elle.* Pour souligner l'altérité des données de l'expérience afin d'en empêcher l'assimilation, Bergson a été entraîné à privilégier le temps, au sein duquel l'originalité de chaque instant nie les autres ; et il en est résulté que la continuité sans parties, où toutes les déterminations se fondent, a été présentée par lui comme un devenir. Comment cette spécification dynamique de l'indéterminé, qui, par lui-même, est inqualifiable, [36] se serait-elle faite si l'intelligence n'avait orienté la relation de l'espace et du temps dans le sens du primat du temps, après en avoir distingué les termes ? L'intellectualiste peut partout, dans le bergsonisme, dans les mouvements émotionnels, retrouver les dialectiques intellectuelles. N'est-ce pas la vérification de la solidarité, au sein de l'expérience, de la détermination et de la continuité intensive ? Et, en effet, le bergsonisme se dissoudrait sous l'action des critiques qui ont dénoncé l'inconscience de l'intuition, si l'indétermination de sa matière fluide ne recevait à chaque instant les reflets mêlés d'ombre de telles ou telles déterminations, puisque l'absolument indéterminé ne se distinguerait pas du néant pour la connaissance.

Enfin, *en tirant le bergsonisme vers l'intuition pure, on lui rendrait la valeur étrangère*, aussi bien qu'en tirant l'objectivisme vers la solidité absolue de la nécessité pure. La valeur du jugé est dans le senti : sans quoi la pensée serait une fantaisie ; la valeur du senti dans le jugé, ou elle serait un rêve. Tout homme doit *éprouver* la contradiction ou la convergence des représentations issues du jugement, si la vérité n'est pas un jardin clos, qui lui serait interdit ; tout homme doit juger ses sentiments, puisqu'ils peuvent être illusoires, comme une confiance trahie, ou vrais, comme un amour sincère et partagé. L'intuition cartésienne garantit la certitude, parce qu'elle identifie dans une trinité ponctuelle le moi réduit à son centre, une nature simple, leur rapport indivisé ; l'intuition bergsonienne promet la béatitude vivante dans la confusion d'un moi ample, continu et souple, avec la durée créatrice. Mais à ces deux termes il n'y aurait plus de connaissance ; et c'est le mouvement alternatif ou composé, dans lequel la médiation intellectuelle par l'un pensé permet le passage d'une phase de l'existence à l'autre, et la médiation existentielle par l'un spirituel, le passage d'une détermination à l'autre, qui constitue la respiration de l'esprit. Il faut bien que la valeur soit [37] au-dessus de la détermination s'il y a des perceptions et des concepts erronés, et au-dessus de l'intuition, s'il y a des sentiments qui ne brassent que l'illu-

sion. L'intuition existentielle comme l'intuition intellectuelle excluraient jusqu'à la possibilité de l'erreur si elles étaient parfaites. On n'en serait dans ce cas jamais sorti. Personne ne peut éviter l'opposition du psychologique et du métaphysique, pas plus ceux qui anéantissent la vérité et la valeur en faisant de toutes les représentations des modifications de notre esprit particulier, que ceux qui oublient les limites apportées par le sujet humain, pour faire de ses connaissances des révélations purement métaphysiques. La détermination rend la valeur pensable, l'intuition la rend aimable ; mais comme elles dépendent toutes deux de ce qui fait leur prix, c'est en définitive la valeur qui est absolue.

3° En s'élevant, non seulement vers l'intuition, mais vers la perfection de l'intuition, le bergsonisme *n'a pas échappé à la tentation de toute philosophie qui est de remplacer, si l'on peut dire, le terrestre par le céleste*. Aucune philosophie ne séduirait si elle n'était, au sein des difficultés de l'expérience, le pressentiment du salut et une méthode pour s'ouvrir à lui. Aussi, insensiblement, passe-t-elle de l'attitude du savoir, qui est une réflexion peu ardente, à celle de la morale, qui est une prospection exhortative, puis à celle de la théologie, quand elle est intellectualiste, ou de la mystique, quand elle est intuitive. Il en suit que ses descriptions se limitent progressivement aux expériences les plus exquises. Tout ce qui dans notre expérience démentirait l'eudémonisme de la conscience est épuré. Une transfiguration, comparable à celle de l'art, et qui risque comme celle-ci de n'être qu'esthétique, propose à l'homme une expérience présentée comme plus qu'humaine. Ainsi, l'objectivisme atteint à sa perfection dans la conception d'un système dont les incohérences ont été éliminées, et l'intuitionnisme, [38] dans l'imagination d'une durée qui nous ravirait, sans être jamais coupée de crises ou de chutes. | la limite le moi ne ferait plus qu'un avec l'infini, que le premier conçoit statiquement, dont le second fait éprouver le dynamisme.

Que la description de l'expérience doive servir à mûrir, à grossir certains mouvements heureux de la vie, il n'y a qu'à l'accorder. Cela ne fait pas que, si la vie philosophique, comme la vie religieuse, s'oriente vers une Ascension que la pesanteur ne ferait plus que modérer, elles ne se situent l'une et l'autre avant elle. Quelle différence y aurait-il entre un ravissement et l'anéantissement, s'il rompait tous les rapports avec l'expérience ? La béatitude, qui enlèverait définitivement un homme à la sympathie avec les tourments de ceux qu'il laisse derrière lui, serait le triomphe de l'égoïsme, si précisément un moi ne devait perdre tout contenu à couper les relations qui l'unissent

à autrui. Non seulement le terme suprême et fictif ne peut être atteint ; mais même le philosophe n'a raison de médiatiser son influence sur les autres par sa philosophie, qu'à la condition de ne pas s'éloigner de l'expérience qui leur est familière. Quand des dialectiques ne peuvent entraîner l'affectivité, elles ne paraissent plus que les jeux d'une virtuosité sans âme. Un entraînement qui se met un peu trop haut n'entraîne plus. Sans donc méconnaître l'adoration due à la valeur, dont toute description est justiciable, aussi bien que chacun des objets qu'elle peut se proposer, la description n'est pas dispensée d'examiner les recherches, les luttes, les opérations, qui en même temps préparent et retardent la rédemption. Il ne faut pas qu'une préoccupation morale et affective ait interdit préalablement de jeter un regard d'ensemble sur l'expérience.

4°- En revenant vers les parties les plus troublées de l'expérience, on revient vers *la considération du moi particulier*. Celui-ci n'a guère fait dans la philosophie que figure de parent pauvre et honteux. Les objectivistes [39] n'ont de cesse qu'il ne se soit renoncé dans l'objet, les agnostiques s'efforcent de le dépasser et de le discréditer, et les empiristes ou les sceptiques ne le poussent au premier plan que pour envelopper la philosophie et lui, dans le même mépris.

Cela n'advient pas sans perte. D'abord, cela expose la métaphysique à méconnaître les limites, sans cesse dépassées, mais sans cesse retrouvées, que le moi apporte toujours avec lui dans sa connaissance, dans son action et son essor. En outre, non seulement on laisse à une anthropologie, pour qui l'homme n'est qu'un animal, ou plutôt qu'une chose, l'étude de notre vie, mais surtout on oublie de considérer les rapports d'homme à homme, ou, ce qui revient au même, on leur substitue l'objectivité impersonnelle d'une société conçue sur le modèle de la nature. Entre *le vis-à-vis des choses* qui définit l'attitude du savant, spectateur d'un spectacle indépendant de lui, et le vis-à-vis de Dieu qui définit l'attitude du mystique, laissant Dieu se substituer en lui à lui-même, il y a les rapports mobiles des personnes, qui ne se laisseraient réduire au vis-à-vis de la nature, qu'en devenant les unes pour les autres des objets purement théoriques. Le progrès de la philosophie n'est pas un développement unilinéaire suivant une direction, c'est un épanouissement scandé et renouvelé par des achoppements : la considération d'aspects négligés de l'expérience pose des problèmes, dont l'examen et la solution réagissent sur les résultats de la philosophie antérieure. L'étude des modes de communication et des influences de communion entre les hommes doit devenir un des chapitres principaux de la description.

5° La considération avouée du moi particulier, qui n'est guère dans la philosophie bergsonienne qu'un « effluent » de la durée, quelque temps distingué en elle par une structure fragile, ramène à *l'estime du concept, et de la volonté*, qui est le moi agissant suivant le concept. Par rapport à l'intuition indivise, la détermination [40] conceptuelle ne peut être que négative, et la volonté, une négation de négation. Mais on en arrive ainsi à déconsidérer, soit la déduction, qui est la détermination d'un concept par d'autres, soit la dialectique qui est, tantôt la gestation d'un concept, tantôt un mouvement canalisé ou balisé par des concepts. Il est essentiel, certes, de marquer que la durée est un tout par rapport à ce qu'elle peut traîner ; mais il ne l'est pas moins de reconnaître les opérations qui travaillent l'expérience continue. La pensée n'a pas seulement ses formes, ses choses, ses états ; elle a ses mouvements que le philosophe a aussi intérêt à décrire. Où même la conscience procède par nappes enveloppantes, elle emporte comme des dessins animés, qui peuvent être aussi bien suggérés par la description à l'intelligence que l'intuition à la sensibilité.

C'est que la fonction négative de la volonté est inséparable de sa fonction positive. La religion pure est abandon, non-vouloir, docilité infinie du coeur, mais l'expérience déborde et complique tout ce qui s'y propose comme pur ; et l'idéal du quiétisme ne peut se définir qu'en opposition avec des modes plus sévères de la vie religieuse, jansénisme, piétisme, qui supposent l'intervention de la volonté. Celle-ci ne peut-elle être qu'inhibitrice ? Empêcher suppose quelque pouvoir de faire ; la critique et l'inhibition ne se présentent dans l'expérience qu'en relation avec la création et la construction, où la volonté intervient avec sa puissance de médiation et de stimulation. Ce serait bien décevant pour nous si la grâce ne se donnait qu'à ceux qui ne font rien pour l'obtenir et sans que personne ait rien fait à leur place. Le mérite et la générosité ont un sens.

- Ces observations ne répugnent pas à l'esprit du bergsonisme. Il en est de cette philosophie comme de toutes les autres. Pour leur être fidèle, il faut les dépasser. *Aucune pensée ne peut échapper à cette nécessité que l'acte, par lequel elle pose un tout de l'être ou de la [41] connaissance, en fait une partie.* Il était inévitable qu'en proposant l'expérience entière à l'intuition, on exclût l'analyse, qui est une expérience, et ses résultats, qui sont des expériences, du contenu offert à l'intuition ; mais c'est encore être bergsonien que d'étendre la portée du bergsonisme au delà des limites que les circonstances de sa formation lui ont imposées. Descartes a servi l'essor de la conscience intellectuelle, distincte, en épurant la pensée de tout ce qu'une biologie confuse

y mêlait de trophique. Contre cette partialité, Bergson a sauvé le sentiment que la conscience est aussi une unité émotionnelle par la démarche opposée. L'expérience est assez large pour donner leur place et leur valeur à ces deux dialectiques. Pourquoi l'homme aurait-il à choisir entre son intelligence et son coeur ?

IV. La philosophie est la description de conscience

[Retour à la table des matières](#)

13. *L'éventail des descriptions*. - On ne fait que résumer ce qui vient d'être exposé, en définissant la philosophie *la description de l'expérience*, s'il est bien entendu qu'il faut refuser à ce nom toutes les épithètes qui en limiteraient la portée en le spécifiant, et toutes les acceptions qui la restreindraient. Nous ne prendrons donc pas *description* au sens que lui a donné J. Royce en l'opposant à *appréciation*. Pour lui l'expression propre de la description est la science qui, par les identités de description qu'elle permet, assure aux hommes les moyens de se rencontrer sur l'objectivité. Il n'y a pas lieu de reprocher à Royce cette définition de la description puisqu'il a évité la réduction de la philosophie au positivisme scientifique, dont il a mesuré et si diversement révélé l'insuffisance, en y ajoutant l'appréciation, qui ramène vers l'intime et le personnel.

[42] Mais elle appelle deux observations. - **A.** D'abord l'acte même de décrire et les modes de la description débordent ce cas où la description projette, comme sur un écran, un ordre de perceptions et un ordre de signes intellectuels, pour constater et montrer leur correspondance terme à terme. Cette schématisation, qui en même temps intellectualise la matière et matérialise l'intelligence, est le résultat d'une opération ; mais l'acte qui l'a dessinée est oublié en faveur de l'identité formelle entre ce qui est décrit et ce qui sert à décrire. Le chimiste désire la correspondance entre la liste sérieée des corps simples et les échantillons que lui en donne l'expérience perceptive. Il ne s'occupe ni du travail mental qui y a conduit, ni des postulats impliqués par ces objets, ni de l'interprétation dont ils sont susceptibles. L'empiriste fait du schème intellectuel la copie de l'ordre perceptif, le rationaliste, son modèle : leur opposition ne change rien au postulat qui la permet en posant l'identité formelle du décrit, la perception, et du décrivant, la théorie.

À ce résultat et à cette variété de description, la philosophie ne peut se limiter, à la fois parce qu'il y en a d'autres, et parce que l'opération descriptive n'est pas moins intéressante à analyser que ses résultats à énumérer. Elle doit accueillir tous les modes de description, à commencer par ceux de l'art, aussi bien que ceux de la science ; et elle doit y ajouter. En effet, qu'on le veuille ou non, toute description est partielle, par rapport aux autres modes possibles, à raison de la manière dont elle altère et oriente le décrit. Il faut donc pour rester respectueux de la diversité de l'expérience *ouvrir l'éventail des modes de la description* au lieu de le refermer sur l'un d'eux, serait-ce le plus « utile ».

En effet, comme tout rapport, la description oscille de l'intériorité à l'extériorité de ses termes, à savoir : le décrit et ce qui sert à le décrire, ce qu'on peut appeler le « décrivant » comme on dit le définissant. [43] Plus la distinction du décrit et du décrivant s'efface, plus ils approchent de l'identification pure, plus aussi la description mérite d'être appelée une copie. Au contraire, au moment où l'hétérogénéité du décrivant et du décrit est au point de les rendre presque étrangers l'un à l'autre, le décrivant n'est plus que l'index qui oriente vers le décrit. Dans l'intervalle, toute description est donc plus ou moins *figurative*, moins ou plus *allusive*. De tout signe, il est vrai qu'il est, à divers taux, signallement et signal.

Considérons un peu la première issue. La poussée vers l'intériorité absolue est aussi près que possible d'aboutir, quand le décrit et le décrivant, passant par l'identité formelle, sont près d'atteindre à l'identité réelle, qui ne permettrait même plus la dualité arithmétique. | ce degré où le principe des indiscernables est tout près d'être vrai, la ressemblance entre les deux termes n'est plus qu'une répétition : une périodicité sur place ou une propagation. Rien ne sépare la ressemblance, de la superposition, le parallélisme du terme-à-terme, de la confusion, le contre-un, de l'identité, qu'un obstacle évanouissant et à l'instant d'être évanoui. Le rapport du décrit à son double, qui est la conscience reproductrice, finit par se confondre avec la matérialité.

Vers la deuxième issue, le décrivant, qui ne double pas le donné, comme un plan une ville, un portrait son modèle, ne fait plus guère que désigner ce qu'il décrit. Un clin d'oeil, un mot d'esprit ne ressemblent plus à ce qu'ils indiquent. Entre eux et le donné auquel ils renvoient, il n'y a plus guère qu'une identité d'expression ; tous deux manifestent un même sentiment ; mais quand ils sont « compris », *c'est que tel donné est désigné par chacun d'eux sans ambiguïté*. On pourrait dire qu'ils médiatisent une intuition, mais, pour éviter maintenant ce que ce mot enveloppe de spectaculaire,

nous dirons *épreuve*. Cet autre mot a l'avantage de convenir aussi bien à une [44] perception discriminée, puisqu'un photographe compte et montre des épreuves, à une expérimentation, puisqu'on fait l'épreuve d'un acier, d'un pont, d'une machine, qu'aux plus intimes des mouvements spirituels, puisqu'on réserve le nom d'épreuves à ceux qui nous ébranlent le plus violemment. « ?preuve » a le double avantage d'unir parfois si intimement l'éprouvant et l'éprouvé qu'ils y deviennent impossibles à discerner ; et à l'occasion, de permettre leur distinction, puisque le mot peut prendre aussi bien un sens objectif que subjectif. Enfin, il peut convenir alternativement à une opération intellectuelle et à un mouvement émotionnel. On peut éprouver une argumentation comme une peur.

En assouplissant ainsi l'idée de description, nous débordons considérablement l'emploi qu'en fait Royce. En général si on veut mobiliser la philosophie pour lui permettre d'exprimer la diversité sans fin des opérations mentales, il est bon *d'ouvrir toute notion en éventail*. Tout concept est le rapport mobile d'une unité et d'une multiplicité ; et *son import* est plus souple encore que lui. En tirant le concept vers son unité, on tend à le fermer, on pourrait dire à le « frapper » au sens de « frapper une monnaie » ; en le tirant dans le sens d'une multiplicité de plus en plus riche, on y trouve la direction d'une perspective infinie, il s'ouvre. De toute démarche mentale, il est vrai qu'elle aboutit suivant certains sens à des *impasses*, suivant d'autres, à des *aiguillages*. | une extrémité la conception obtient une chose, une identité solide, un jeton, susceptible de passer de main en main, comme un homme devient une signature, un certificat de vie, une carte d'identité ; à l'autre, une spécification de l'infini. La description suivant Royce est au pôle inférieur, au minimum de la description philosophique, au point où celle-ci se fait description scientifique.

B. Non seulement la définition de Royce durcit [45] la description, mais elle a l'inconvénient de la priver de tout ce qu'il attribue à l'appréciation. De toute description, au sens universel que nous lui donnons, il est vrai à la fois *qu'elle est une connaissance, et qu'elle enveloppe une préférence*, en entendant par *préférence* cet acte double qui consiste à éliminer, *expulser* ce qu'on ne préfère pas, à le renvoyer dans la possibilité ou même dans l'oubli et dans la désuétude, et à accentuer, à montrer, imposer, faire imiter ce qu'on préfère.

Sans doute, comme nous venons de le rappeler, l'identité du décrivant et du décrit, qui est l'idéal de la connaissance théorique, n'est qu'une limite, ou plutôt un aspect de leur relation ; sans doute inversement la préférence y est-elle plus ou moins condi-

tionnée, donc limitée par la connaissance. Ces observations mêmes, qui ne font que rappeler l'obligation de ne pas trahir l'expérience vécue des relations en les remplaçant par des notions pures, incapables de s'y rencontrer sans se contaminer, avèrent que *toute description nous met au croisement d'une donnée et d'un vecteur de valeur*.

On peut assurément les considérer à part l'une de l'autre. Cette considération trouvera d'abord son objectivité dans les cas où la donnée pèse sur le vecteur, éventuellement au point de se le subordonner, spécifie, freine l'élan qu'il indique. C'est la connaissance spectaculaire et théorique. Aux descriptions qui la manifestent, nous donnerons le nom de *constatations*. Quand, au contraire, l'élan de valeur se subordonnera toutes données, comme dans la conscience qui se fait normative, et ardente, nous dirons *évaluations ou appréciations*, car évaluer, apprécier, c'est commencer à passer, par un pressentiment qui cherche à se gonfler de déterminations, d'un objet à sa valeur. Il ne suit de cette distinction ni que la recherche scientifique n'enveloppe pas quelque intention, ni que l'héroïsme ou l'amour doivent être et soient indifférents aux conditions de leur victoire.

[46] *Description est équivalent à acte-de-conscience*. - Puisque la description a pour essence de relier ce qu'elle décrit avec ce qui lui sert à le décrire, que cette relation soit voisine de l'identité ou de la dualité, qu'elle suppose le décrit avant le décrivant (comme une copie ou une référence), ou le décrivant avant le décrit (comme une maquette ou un projet), l'idée de description équivaut à celle d'*acte-de-conscience*, à la condition toutefois que soit ici réservée la question si ces actes-de-conscience sont ou ne sont pas étrangers les uns aux autres. L'essence d'un acte-de-conscience, c'est d'opposer, non seulement un terme intellectuel à un autre, Comme les concepts d'un jugement, mais généralement une donnée à une autre. C'est un acte de conscience qui pose 4 comme le double de 2, mais c'en est un aussi qui symbolise la tristesse par une marche funèbre.

Nous pouvons donc appeler la description *description-de-conscience*. Cette dénomination a l'avantage d'avertir contre sa réduction à la description théorique, dans laquelle le dédoublement de conscience se fait duplication. Si la classification complète et définitive des modes de description était possible, on achèverait la philosophie transcendante. L'ouverture de l'expérience exclut la possibilité de cet achèvement ; la philosophie ne peut que commencer et poursuivre sa tâche. Elle reconnaîtra, sans prétendre jamais en finir l'énumération, des démarches de la conscience qui se définiront comme des types de description.

La description de conscience se retrouve partout. - Le rapport entre l'addition ou l'intégration et les données auxquelles elles s'appliquent, la correspondance entre les valeurs d'une fonction et les points d'une courbe, le développement de l'empire romain et son histoire, les danseuses et les blanchisseuses de Paris et les tableaux de Degas, Phèdre, et Eugénie Grandet, Adam ou l'homme-qui-n'est-qu'homme et Jésus ou Dieu-dans-l'homme, la musique de Haydn exprimant dans [47] l'une de ses « Saisons » la langueur de midi en été, ou celle de Haendel suggérant le désarroi des peuples quand le Messie leur manque, autant de descriptions dont il faut étudier pourquoi et comment elles orientent et altèrent le donné. Elles nous maintiennent, dans l'expérience, car la description, ce qu'elle décrit, la relation de l'un à l'autre, l'alentour de cette relation, tout y est ; et ce tout ou plus-que-tout est l'expérience même.

La philosophie est un enfant sauvage. Elle est impatiente de toute restriction. Libérer la description-de-conscience est la condition pour qu'aucune des opérations qui brassent l'expérience ne lui demeure inconnue. La guerre, la volonté, le roman, l'assignation d'une donnée au passé, la recherche d'une cause, l'identification et la différenciation, la création de contradictoires et leur construction, et ainsi de suite indéfiniment, ne sont que des opérations inégalement passives et actives. Quand l'idéalisme a ouvert devant l'esprit l'espérance de tout comprendre parce que tout l'exprime, il doit se nier lui-même en débordant ce qu'il avait de partial comme doctrine abstraite, et entreprendre la description de toutes les *occurrences* que les opérations de l'expérience contribuent à découvrir avant de servir à les empêcher, les modifier ou les renouveler. Cela ouvre devant la philosophie un avenir sans fond.

Intentionnalité et description. - Faut-il établir entre la description et son objet, le signe et sa signification, un rapport d'idée à contenu tel que l'idée serait un vide relatif que le contenu viendrait remplir. Ce décret s'inspirerait d'une des tendances les plus profondes de la pensée contemporaine. La théorie du meaning chez Royce, la notion phénoménologique d'« intentionnalité », même chez Hamelin le progrès du vide de la thèse au plein de la synthèse, et en psychologie la notion d'Aufgabe, mise en valeur par l'école de Wursbourg, manifestent, sous des formes [48] dont il ne faut méconnaître ni les différences, ni la ressemblance, l'effort pour maintenir un sens à la vérité, sans oublier ce qui est dû au temps, à l'action et à la recherche. Quand le rationalisme est contraint de reconnaître que l'identité du réel et du rationnel doit se construire avec la contingence, l'obstacle et l'échec, le temps est présenté comme une maturation qui engendre son oeuvre en s'épurant de toute irrationalité. La raison, avoue-t-on, n'est

pas, mais elle est tout près d'être. Nous touchons au seuil. - Que cette description, comme l'objectivisme lui-même, convienne à certains aspects de l'expérience, et même à des aspects particulièrement importants, il faut l'admettre, puisque toute description s'autorise d'autant plus fortement qu'elle est plus fréquemment suggérée par l'expérience, et que nous avons reconnu, contre la préférence bergsonienne, l'obligation d'apprécier les descriptions intellectualistes.

Il n'en est pas moins toujours vrai qu'il faut éviter toute limitation initiale de l'expérience. Le postulat d'intentionnalité est chez le philosophe qui l'applique une présupposition qui, pour se présenter sous une forme théorique, révèle déjà un finalisme latent. Généralement tout effort vers le savoir implique que l'être, la vérité, la raison, l'ordre, l'affirmation, ou la vie, la création sont premiers par rapport à leurs opposés, que l'on tienne d'ailleurs cette antériorité pour originellement, éternellement, ou finalement première. C'est discréditer d'avance tous les jugements négatifs en attribuant dès le principe à la positivité une valeur sans contrepoids, dont il n'y a plus qu'à s'étonner qu'elle n'ait pas triomphé sans combat. - Ecartons cette présupposition, si digne d'estime qu'elle soit. Pour qui ne veut qu'accepter d'abord l'expérience comme elle lui est donnée, en vrac, ou au moins s'approcher, autant qu'il le peut, de cette limite inférieure de la connaissance où serait le « théorique pur », il est indispensable de laisser à l'expérience son indétermination [49] de Protée. Qu'est-ce qui nous assure en effet que la valeur soit réductible à la positivité, et que le triomphe lui soit assuré ? Ne peut-il arriver que l'expérience aggrave l'irrationalité et la guerre, au lieu de développer l'ordre et l'amour ? Ce pourrait être une impulsion en train de s'épuiser, une organisation en train de se défaire, comme l'ont professé des métaphysiques dirigées par le principe de la dégradation de l'énergie.

Il faut en effet de l'unité à l'expérience ; mais une variété inépuisable de paralogismes consistent à glisser de l'idée indéterminée de l'unité à l'une de ses acceptions, et notamment à l'identité, qui est l'unité des mêmes, ou à l'harmonie, qui est l'unité d'un tout. L'unité indispensable à l'expérience et à la description se trouve aussi bien dans le conflit de deux contradictoires relatifs, dont les hommes peuvent faire deux instruments de guerre, que dans la solidarité des parties d'un ensemble, que ce soit la finalité d'un monde ou l'union des âmes dans l'amour. Rien n'empêche l'expérience d'être infernale ; et il ne faut présupposer ni l'ordre de l'ensemble, ni même l'ordre de telle ou telle partie, ni un mouvement vers une fin, comme le serait un vécu, traversé et dirigé par une intentionalité, même non volontaire. La description doit retenir im-

partialement des expériences braquées ou seulement orientées, et des expériences dissolues ; des enquêtes, des rêveries ou le laisser-aller, des désordres et des agonies, indépendants de la vie psychologique ou la constituant.

Dialectiques et démarches. - Nous venons d'observer que toute description est un acte de conscience ; il est vrai aussi que tout acte de conscience est un dédoublement, si toutefois on entend par ce mot à la fois une dualité et la mise en relation de ses éléments. Écartons, après ce qui vient d'être dit, la considération exclusive du cas où la description néglige, au profit de la duplication des termes, traitée en rapport objectif, l'acte [50] qui a discerné et relié ces termes ; il sera encore vrai, d'un autre point de vue, que le dédoublement même, considéré comme épreuve, comporte bien des modes et des degrés. On peut les étaler entre deux limites, l'une où il serait purement intellectuel, comme est une opération mathématique, ou comme elle le serait si le mathématicien n'y mêlait jamais rien de sa sensibilité ; et l'autre, où il serait purement émotionnel, comme l'est par exemple l'inquiétude devant l'inconnu, si cette inquiétude pouvait dépouiller toute réflexion.

Le dédoublement se fait plutôt-intellectuel, non seulement quand il oppose un terme à un terme, comme un visage à son portrait, ou une collection de termes à une autre, comme un musée à son catalogue, mais encore quand il relie une opération à une autre, comme un développement algorithmique à une déduction, un récit à un épisode historique. Il est, au contraire, plutôt-intuitif quand il oppose épreuve sentie à épreuve sentie, comme il arrive dans la musique, quand une phrase mélodique se rapporte à un cours, tranquille ou agité, de sensibilité. *L'impossibilité de pousser jusqu'au bout dans aucun des deux sens maintient le dédoublement comme relation entre la conscience intuitive, spontanée, affective, et la conscience intellectuelle, réflexive, analytique.* La discrimination du pensé et du perçu et l'épreuve du senti composent la diversité de l'expérience.

On pourra donc par abstraction distinguer deux espèces *d'opérations*, suivant que l'expérience offrira des tracés plus localisés et définis ou des évolutions plus près de se perdre dans la continuité affective. Nous appellerons les premières *dialectiques*. Il va de soi d'abord qu'il faut dégager ce mot de ce qu'il a de dépréciatif dans la *Dialectique transcendante*. Une dialectique peut être illusoire en ce que sa fécondité est presque nulle, ou entraîner, comme une tornade, des régions entières de l'expérience. La même [51] dialectique pourra être, suivant les situations, personnelle ou générale, précieuse ou déplacée. La valeur d'une dialectique est autre chose que sa trajectoire.

Encore ne pourra-t-elle être évaluée qu'après avoir été reconnue. Explicite, elle pourra paraître superficielle et vide, un discours de théoricien ou une acrobatie de virtuose ; implicite, elle sera chargée d'une matière qui ajoutera sa masse à son action.

Quand au contraire la richesse du contenu dynamique semblera noyer la dialectique qui en dessinera le mouvement, nous dirons *démarche émotionnelle*. Cette démarche ne sera pas réductible à une dialectique ; mais ce sera le cas de se servir de l'une d'entre elles pour suggérer le mouvement concret, qu'il suffira à l'examen d'avoir éprouvé pour pouvoir le reconnaître, comme on fait de la peur ou de l'espérance. Que dialectiques et démarches se contaminent dans l'expérience, ce n'est que l'application de l'observation déjà faite de la solidarité entre la conscience réflexive et la conscience affective.

Dialectique libre. - À se mettre dans cet entre-deux, où elles confluent, mais d'où l'on peut s'avancer dans les deux sens opposés, on se situe à égale distance de la dialectique hamelinienne et de l'intuition bergsonienne. Si celle-ci a l'avantage d'avertir contre les dangers de l'analyse, elle a corrélativement l'inconvénient de discréditer toute description dialectique des mouvements intimes et concrets de l'expérience ; et l'on ne sait plus bien ce que veut dire tension ou activité dans toutes ces expériences, dont les parties ou les remous sont indiscernables. En reliant dialectiques et démarches par une solidarité, qui est celle de la conscience intellectuelle et de la conscience intuitive, non seulement on se rend la description plus facile et on la rend elle-même plus diverse, mais on évite toute partialité contre aussi bien que pour l'intelligence.

Mais qu'on fasse d'une dialectique l'expression allusive d'une démarche affective ou qu'on y trouve [52] l'opération même de l'expérience, cette dialectique n'est jamais qu'un mouvement parmi d'autres toujours possibles. L'inventaire des dialectiques comporte comme cas particulier les dialectiques canonisées, comme le sont les dialectiques, stylisées et systématisées, d'une table des catégories ; mais d'autres échappent à cette réduction, Les dialectiques réglées ne sont qu'une forme de la liberté dialectique. Ce n'est pas la vie de la conscience, dans ses débats et ses méandres, que décrit Hamelin, c'est un extrait, soudé par le bas, s'épanouissant vers le haut, des modèles dynamiques, qui doivent inspirer les opérations rationnelles de l'esprit. La table des catégories est un cérémonial de la pensée, une procession intellectuelle, une éthique de la recherche se substituant à elle. On pourrait dire qu'Hamelin descend au-dessous de la conscience en tant qu'il n'en reconnaît que les principes élémentaires, taudis que la pureté d'une durée continue, participant déjà de la tension divine qu'elle ne fait que

ralentir, nous élève dans le bergsonisme au delà de notre propre existence. Vans un cas comme dans l'autre, quoique sous des formes relativement opposées, la valeur triomphe, sans que personne ait combattu pour elle.

Conclusion critique. - Ce n'est pas dans l'intérêt de la philosophie seulement qu'il faut opposer à une cosmologie, issue de la perception et toujours lestée par elle, une noologie des dialectiques et des démarches intimes. Il ne s'agit pas de nier qu'il y ait des « choses » dans l'expérience. Qu'on y voie des arrêts ou des mascarets, elles nous imposent souvent leur solidité et leur opacité. Mais elles ne peuvent y être qu'en rapport avec tous les mouvements dont elles sont les résultats, les occasions ou les centres.

Il est impossible par conséquent de se lier à une science, pour qui l'expérience ne s'offrirait jamais que comme un dehors à une perception. Depuis 1750, la psychologie, sollicitée par le modèle de la physique, [53] est tentée par le *behaviourism*, soit sous des formes atténuées, soit maintenant de façon expresse. Les résultats ne sont pas à la mesure de l'ambition, mais, quels qu'ils puissent être ultérieurement et qu'il faille les souhaiter, les postulats mêmes de l'attitude prise réservent un champ indéfini de descriptions, qui, par opposition avec l'anthropologie scientifique, pourra s'appeler la *psychologie spirituelle*. Au lieu de relier du dehors des événements dans l'espace par des lois fonctionnelles, ce qui ne peut être fait qu'où les données de l'expérience sont relativement solides et grossières, elle cherchera à reconnaître les opérations, dialectiques et émotionnelles, qui, au sein de l'expérience totale, meuvent l'expérience intime. La psychologie de l'animal et de l'enfant, de l'arriéré et du malade cherche la vie dans ce qu'elle a de plus mort et de plus bas ; la psychologie spirituelle doit l'atteindre dans ce qu'elle a de plus vif et de plus haut.

C'est que la philosophie, et la psychologie ne sont faites, ni pour négliger les déterminations, intellectuelles ou perceptives, qui sont les moyens ou les étapes de la pensée, ni pour leur sacrifier la beauté mouvante des expériences que toute analyse détruirait. La réalité n'est ni si exactement achevée que la vie ne pourrait qu'y mourir, ni si intimement dissoute que la pensée n'y trouverait plus rien où s'accrocher. L'intuition la plus dépouillée rejoint l'extrême abstraction. Où il n'y aurait plus rien, on ne pourrait plus ni penser, ni aimer ; et si la pureté de toute intuition la gardait de toute détermination, ce serait le positivisme le plus naïf et le plus brutal qui s'offrirait pour fournir les concepts requis par l'action.

On voit en quel sens nous acceptons l'idée que la philosophie doit être expérimentale. Si par ce mot on signifie qu'elle doit tenir compte de toutes les données et de tous les aspects empiriques, ou du moins n'en exclure préventivement aucun, il n'y a qu'à ratifier l'expression. Mais si l'on fait jouer, volontairement [54] ou non, ce mot « expérimental » de façon à exclure certains modes du contemplé ou du vécu, on détotalise l'expérience d'une manière qui en dément le respect. Notamment, il ne faudra avoir pour ou contre l'idée aucune partialité. L'expérience nous la montre tantôt entraînant, suffisante, telle que Spinoza a raison de nier la volonté parce qu'elle n'y ajoute rien, ou presque rien, tantôt débile, telle que Bergson a raison d'affirmer qu'elle doit recevoir d'ailleurs son énergie, que ce soit du corps, de la volonté ou de l'âme. Intellectualisme et intuitionnisme pourront donc se remplacer, se contredire ou converger, sans que ces péripéties nous contraignent à sortir de l'expérience.

En rattachant la causalité physique à la causalité psychologique, M. de Biran a donné l'exemple d'une philosophie également capable de satisfaire aux exigences de l'objectivisme et du subjectivisme. Il suffit d'approfondir et d'élargir sa méthode en n'en restreignant pas la portée au moi psychologique. Mais c'est à la condition qu'un nouveau décret, pris au rebours de l'autre, ne fausse pas la description par une partialité contraire, en nous expulsant du moi dans une réalité, abstraite ou métaphysique. Contre toutes les formes d'une phénoménologie transcendante ou toutes les données d'une ontologie qui prétendraient s'isoler du sujet psychologique, et inversement contre celles d'une psychologie anthropologique, qui prétendrait s'enfermer en lui, la description ne peut être inspirée par d'autre préoccupation que de reconnaître et de déborder leurs partialités.

Ici s'achèvent ces considérations critiques. Elles doivent être acceptées aisément à une époque de la philosophie dont un caractère principal a été de privilégier les dialectiques de libération. Nous n'avons qu'à y ajouter un mot pour refuser à celles-ci le droit de se présenter à leur tour comme exclusives. Si elles jouaient seules, elles n'introduiraient que le néant ; et comme en fait la critique négative ne peut jamais [55] supprimer cette exigence de la valeur qui, suivant des degrés et des modes, nous inspire tous, c'est d'ordinaire au profit de quelque détermination qu'on ne discute pas, qu'on fait jouer la discussion, de sorte que la critique la plus sévère finit par se mettre au service de la partialité la moins critique. Ici encore l'expérience oblige à reconnaître la diversité des données qu'elle offre à notre description ; et la relation, au sein de l'histoire, entre la détermination et l'indétermination nous oblige à tenir compte de

toutes les deux. À nous donc de décider si nous voulons mutiler ou respecter l'expérience. La largeur de l'esprit n'est pas faite pour le dissoudre, mais pour l'épanouir. Il faudra donc mettre à leur place, en face des opérations de négation et de dévaluation, les dialectiques de convergence et de consolidation qui, en tous les domaines, manifestent la valeur de la création, en liaison avec celle de la critique.

[56]

OBSTACLE ET VALEUR.
La description de conscience.

Chapitre II

JE

V. Trois aspects universels de l'expérience

[Retour à la table des matières](#)

14. *Départ de la description.* - Engageons-nous maintenant dans la description de l'expérience. De tout événement, il est vrai à la fois qu'il peut être considéré comme local, situé là et alors, comme tel extérieur aux autres ; et aussi vrai qu'il peut être tenu pour coextensif à l'expérience entière, procédant d'elle, retentissant sur elle, puisqu'il est possible de relier cet événement à tous les autres, par des relations distendues ou resserrées, soit qu'il ait été permis ou produit par eux, soit qu'il soit intervenu pour les permettre et les produire. C'est ce que représentent l'espace et le temps, qui sont, en même temps, les conditions de tout morcellement, et les milieux par lesquels tout est embrassé. Il faut seulement observer qu'il est plus facile de considérer certaines données comme des aspects et d'autres comme des parties de l'expérience. L'universalité des premières invite à commencer la description par elles.

De ces aspects universels, dont on peut faire des qualifications de l'expérience, nous reconnâtrons d'abord ceux dont l'évidence est la plus aisée à éprouver. Puisque toute description est au carrefour [57] d'une constatation et d'une orientation, on peut abstraitement distinguer deux évidences. Dans l'évidence coercitive, le constaté s'impose à la description. C'est une évidence coercitive qu'il fait jour. La perception, l'idée nous imposent de ces évidences où nous pâtiissons plus que nous n'agissons et qu'il nous est très difficile de dissoudre ou de ruiner. Dans *l'évidence assumptive*, c'est la

description qui engendre le décrit. Si du passé nous viennent des évidences coercitives, l'affirmation qu'il y aura un avenir est le type de ces autres évidences, dont le principe est dans l'élan de la description même. Tout serait évident, au premier sens, pour un esprit qui ne serait que le témoin du donné ; au second sens, pour un esprit qui n'en serait que le créateur. Le conflit des évidences suscite la recherche.

De ces deux évidences, l'objectivisme n'a guère, comme le mot même d'évidence le manifeste, considéré que la première, car il faisait la théorie de la connaissance du point de vue du connu ; mais de ce point de vue on méconnaît ce qui vient du sujet, toujours présent par la préférence pour certains postulats, qui rendent ses perceptions et ses affirmations possibles et par les exclusions implicites qui le détourneront d'autres. C'est la croyance qui confère l'existence à l'objet de la connaissance. Il ne doit donc y avoir de conviction possible qu'où les deux modes d'évidence convergent, en unissant ce que nous savons sous la contrainte des sens et de la raison et ce que nous croyons en vertu de cet élan qui nous porte vers l'existence.

Quand une affirmation est telle qu'il est presque-impossible de se refuser à la constatation de son contenu et qu'en outre nous répugnons presque-invinciblement à ne pas la croire vraie, cette affirmation concilie sa propre universalité à l'unanimité des esprits. Elle leur donne la sécurité et reçoit d'eux sa fécondité. Nous ne pouvons pas toujours nous porter à ce point de rencontre entre la validité, qui manifeste [58] la collaboration du passé à la conviction, et la valeur qu'y mêle la promesse d'un meilleur avenir. Mais c'est de ces affirmations, objectivement universelles et subjectivement unanimes, que la description doit partir, si elle veut procéder de ce que l'expérience présente de plus pauvre et de plus grande extension à ce qu'elle contient de plus concret et de plus original.

15. *Trois aspects universels de l'expérience.* - La convergence des deux évidences nous amène à reconnaître, comme vérités universelles et comme croyances unanimes, trois aspects de l'expérience, qu'il est impossible d'une part de ne pas constater et de ne pas impliquer dans toute description, d'autre part, de ne pas aspirer à reconnaître.

Ce sont :

- 1° Que l'expérience comporte *de la multiplicité* numérique et qualitative, des sauts, des coupures, de la discontinuité, des choses, bref tout ce dont on parle au pluriel ;
- 2° Que cette multiplicité n'est possible qu'en corrélation avec *des unités*, dont l'émiettement ne peut être poursuivi on dont l'ampleur à la fois dépasse et permet le plusieurs ;
- 3° Enfin que l'union de l'unité et de la multiplicité n'est pas massive, que ce n'est pas seulement un ordre de présences ; mais que toute présence est l'absence d'autre chose, et que par suite la considération du *non-être* s'impose à la description aussi rigoureusement que celle de l'être.

Pour chacune nous montrerons, comme il vient d'être annoncé, que toute description consiste à la fois à constater qu'il en est ainsi et à exiger qu'il en doive être ainsi.

A

16. *Il y a la multiplicité.* - La multiplicité en tant que donnée paraît écartée par toutes les philosophies [59] qui affirment partir de la continuité de l'être ou de celle de l'expérience. Cette prétention est démentie par l'expérience dont la multiplicité est présupposée par toute description. En effet :

1° Il n'y a pas de donné, si par « donné » on veut entendre une nature ou une expérience absolument première. Aucun attribut n'a de sens que par l'opération qui y conduit ; c'est vrai de l'attribut « premier » comme de tout autre. Tout départ (et le donné est un départ de connaissance) suppose une opération régressive, et son arrêt sur un terme, au delà duquel il ne peut être remonté, parce que la loi de l'opération prédéterminait ce terme. La chimie arrive à des corps simples parce qu'elle se limite à une résolution chimique ; un est la limite inférieure de la division des nombres entiers parce que l'on ne veut pas fractionner l'unité ; le calendrier commence à l'ère chrétienne pour les Chrétiens. Le terme final de la régression, qui sera pris pour le terme initial de la progression, n'est donc que la projection devant soi d'une limitation, qui résulte de la détermination relativement négative de la loi, suivant laquelle l'opération est conduite. Dans le cas où cette limitation se manifeste autrement que par la ferme-

ture de l'avenir et où l'opération peut continuer indéfiniment, on n'arrive pas à un donné, à moins que la fatigue n'intervienne pour faire interférer une autre loi avec celle de l'opération. Tout donné, qu'il soit ontologisé en nature, ou laissé dans l'expérience, n'est donc qu'un donné relatif. Il peut y avoir de l'absolu en lui, il n'est pas l'absolu.

Puisque le donné, qui, précisément, aurait ce caractère, s'il se posait seul, d'être une unité irréductible, n'est qu'en rapport avec une opération, des circonstances, des liaisons, *le donné est discerné plus ou moins profondément d'autre chose avec quoi il fait au moins deux*. On pourra couper entre ce donné et son milieu, envoyer prétendument le donné hors l'expérience, et [60] phénoméniser l'alentour, on aura compliqué l'expérience, on n'en sera pas sorti. La *fascination* serait cette concentration de l'expérience dans l'unité d'un donné qui absorberait en lui tout le reste. Mais si la fascination pouvait être absolue, on ne pourrait y entrer, ni en sortir, et elle ne serait pas nommée. Le monoïdéisme est un éléatisme mental qui, comme l'autre, nomme une fiction-limite. Dit-on l'unité réelle et la multiplicité irréelle, on reconnaît la présence de celle-ci dans l'expérience, et même on l'enrichit d'une unité par la pensée de l'unité réelle.

2° Aussi quand on veut faire de l'unité le caractère essentiel du donné, reconnaît-on la vérité de ce qui vient d'être dit en la remplaçant par une unité atténuée, distendue, étalée, *la continuité*. C'est avouer déjà la multiplicité, car la continuité, pour se distinguer de la simplicité ponctuelle, doit se présenter comme un rayonnement ou comme une plage, plus ou moins homogène, où l'un reçoit sa fécondité de l'autre ; et une étendue ne peut être donnée comme telle à l'expérience sans qu'une énumération commençante n'en fasse, si peu que ce soit, jaillir une multiplicité d'actualités naissantes. De même qu'un morceau de métal ou de papier n'est un instrument monétaire qu'à raison du monnayage ou des échanges que nous escomptons de lui et commençons d'imaginer, l'unité ne devient continuité que par une dilatation qui inaugure son foisonnement. Il faut que la continuité scintille.

3° De plus, aucune expérience n'est toute l'expérience. Chaque donnée s'y pose en s'y distinguant d'autres données. L'acte qui ferait d'une donnée l'absolument absolu, comme celui, dont il ne se distinguerait pas, qui voudrait atteindre, au-delà d'une cho-

se-en-soi-pensée, la chose-en-soi-réelle, serait un acte de négation universelle, par lequel tout le reste en serait expulsé ; mais l'expulsion présuppose une force d'agir dans ce qu'elle écarte. La continuité renvoie [61] donc à la discontinuité qu'elle nie et qui la nie. La description de la continuité est aussi une évaluation. Contre la discontinuité, dont le souvenir persiste dans l'affirmation de la continuité, la métaphysique cherchera à ramasser le plusieurs dans l'un par la systématisation, la morale condamnera l'incohérence, la guerre, voire la richesse de l'expérience, l'art apaisera les discordances intimes par l'admiration de l'harmonie dans la beauté, la religion prêchera l'union des âmes dans l'amour de Dieu universel. Rien de tout cela n'aurait de sens si l'unité avait fait le désert autour d'elle. Métaphysique, morale, art, religion sont des objets de description dans l'expérience, l'expérience les déborde ; et ces fonctions mêmes commencent à réfracter l'unité en la prêchant.

4° Dira-t-on que des termes ne sont que par les relations qui les unissent ? On le peut, et l'idéal d'intelligibilité ordonne souvent de le dire. Mais d'abord l'unité d'une relation est déjà une atténuation de l'unité absolue : et si la causalité ne devait pas, comme l'a montré Hume, être cassée, cette atténuation, qui suffit à l'aveu de la multiplicité, n'eût pas dégradé la pureté de l'un. En outre, les termes ne peuvent être attachés à leur rapport qu'après en avoir été distingués et que si le souvenir de cette distinction persiste dans l'unité de la relation. C'est Bradley qui a montré le plus nettement la résistance opposée par les termes à leur intériorisation mutuelle. Ils ont été, ils sont encore des termes, ou la relation sans contenu ne serait plus une relation. L'un n'est jamais qu'un pivot entre un plusieurs et un autre plusieurs ; et la jouissance même qu'on peut tirer de sa possession, une irradiation. Notre intention n'est pas de nier la valeur des descriptions unitives ; mais il est à voir si elles ont le privilège de la valeur ; et l'auraient-elles, l'unité n'est que par l'unification, qui enveloppe la pluralité. A quoi servirait la relation, si la continuité qu'elle apporte n'intervenait pas pour ordonner une discontinuité préalable ? [62] On aura beau dire que le savant découvre et ne crée pas, cela ne lui épargne aucune des peines qu'il lui faut traverser pour obtenir la loi unifiante.

Ce qui est vrai de la multiplicité en tant que donnée à la description l'est encore *en tant qu'elle est exigée par elle*. Décrire, c'est d'abord doubler ; au décrit sont ajoutés l'acte de la description et le décrivant. Si la description a quelque valeur, c'est que la multiplication et la différenciation en ont. Comment la leur refuserait-on ? Le déve-

loppement convenable de la population, la prolifération des lois scientifiques, la découverte d'expériences jusque-là inconnues, la transcendance de la nouveauté ou la fécondité sont, ici ou là, des fins aussi précieuses pour la conscience que la conservation des structures, l'économie de pensée, la réduction du divers au même, l'organisation des idées et des actes, la tradition ou la sécurité. La préoccupation exclusive de l'unité peut être aussi meurtrière que le caprice, qui papillonne d'un élément de la multiplicité à l'autre ; et c'est le trait commun de l'accident et de l'invention qu'ils bousculent toutes les unités constituées qui s'asserviraient la multiplicité. La valeur est au-dessus de l'opposition de l'un et du multiple comme de toutes les autres. Conserver ou organiser, ce peut être sagesse, ou routine et brutalité ; innover et délivrer, ce peut être étourderie criminelle ou révélation créatrice.

La constatation et l'exigence de la multiplicité se rencontrent *dans l'adjonction des postulats aux axiomes*. À la limite l'axiome serait l'un : et un axiome ne fait que reconnaître l'un en quelque matière très abstraite. Aucun axiome n'est donc qu'une condition de validité. Mais avec l'un mort on ne peut rien faire. Il faut donc que des postulats, des hypothèses, des règles s'y ajoutent. Un postulat n'est pas seulement une constatation, car si sa vérification dans l'expérience réalisée lui donne un contenu, de ce contenu il est indépendant, comme toute géométrie de ses applications éventuelles en physique. [63] C'est donc une règle synthétique qui, à la fois, lance la pensée dans une direction, mais aussi l'y enferme. Il aiguille, il fonde une puissance de penser, mais y ajoute le sentiment d'une limite, actuellement ou éventuellement reconnue, d'une impuissance. Les postulats arithmétiques de commutativité et d'associativité permettent le calcul, mais limitent sa portée aux événements qui les vérifient ; le postulat d'Euclide ouvre la géométrie d'Euclide, mais la fait paraître arbitraire. De deux manières, par conséquent, le postulat avoue la multiplicité : en ce qu'il contribue à engendrer des possibles définis et en ce qu'il laisse à présumer que d'autres familles de possibilités peuvent s'y opposer.

Plus la philosophie est entraînée vers l'expérience concrète, plus elle doit accueillir la multiplicité. Il est vrai qu'elle commence par *une épuration*. Elle balaie les formes vaines de la connaissance inutile pour ramener vers la simplicité intime des choses ; mais cette simplicité ne lui paraît réelle qu'à cause de sa fécondité. Aussi personne n'a posé l'un sans lui conférer la complexité d'un tout ou la générosité d'une source. Bradley a profondément coupé entre la multiplicité des apparences et l'unité de l'Absolu puisqu'il exclut toute possibilité de passage de celle-ci à celle-là. Encore

doit-il admettre que l'Absolu est l'absolu de ces apparences ; car il supprimerait l'absolu s'il juxtaposait un éléatisme à un phénoménisme ; et l'on ne pourrait comprendre que la révélation de la phénoménalité des apparences, leur négation métaphysique, soit capable de se convertir dans l'affirmation de la réalité et de l'unité de l'Absolu. Bradley en est si loin qu'il pense que tout jugement est un jugement sur et par l'Absolu. Quand donc il professe que les apparences sont « englouties et transfigurées » par lui, il exclut la possibilité d'une continuité, intellectuelle pour nous entre absolu et phénomènes, mais suppose une continuité existentielle ; et, encore une fois, le plusieurs [64] redonde de l'un, en manifestant, il est vrai, son insolence à l'égard des prétentions humaines. Si cette opinion, prise seule, est grave en ce qu'elle compromet la supériorité de valeur de la moralité sur l'immoralité et, à la limite, la valeur, elle ne porte pas atteinte à la solidarité de l'un et du multiple. La banalité de cette relation ne fait que vérifier son universalité.

Inutile d'insister davantage. L'un pur supprimerait toute description, car une description, d'une part, fait pulluler ce qu'elle décrit, d'autre part, s'y ajoute. Il est vrai aussi qu'une description fait un avec ce qu'elle décrit, par identité de ressemblance dans le cas de la copie, par intériorité de pénétration dans le cas de l'allusion ; mais elle s'en distingue, puisque le décrit ne serait que descriptible, si la description ne s'y ajoutait pour l'orienter et l'étirer dans le sens de cette orientation. A qui donc voudrait réduire la description à l'unité de l'objet, comme dans le cas où l'on compte un, il suffirait de rappeler que l'attribution de l'existence à l'un n'est que la projection d'une partialité objective.

B.

17. *Il y a des unités.* - Si important qu'il soit de reconnaître la présence de l'unité au sein de l'expérience, ce qui vient d'être dit de la multiplicité dispense d'un long développement ; et nous passerions outre, dès maintenant, si cette idée n'était l'occasion de quelques observations utiles à la suite de la description.

1° Dans la multiplicité même, l'unité est supposée comme *élément*, Il faut compter un avant de compter dix. Le nombre n'est, à proprement parler, ni ordinal ni cardinal,

il est ordinal et cardinal, car le 10e est un entier, en tant qu'il n'est le dixième, et non un nouveau premier, qu'à la condition que les antécédents poussent leur souvenir jusqu'à lui, et 10 n'est cette [65] totalité, et non la totalité pure de 1, que si l'esprit a compté jusqu'à 9 et 10. Si donc on distingue le nombre cardinal du nombre ordinal, c'est seulement qu'on peut renverser l'ordre de prévalence entre l'opération d'addition et le total. Tantôt l'opération est pour le résultat, le nombre sera dit cardinal ; tantôt le résultat est par l'opération, qui n'a pu se faire sans l'engendrer, mais n'était pas vécue en vue de son produit ; le nombre ordinal exprimera cette préférence. Le temps qui distingue entre ses instants et l'espace qui fait la simultanéité, de ses parties sont solidaires. Dans l'intervalle d'une confusion qui empêcherait de les penser à part l'un de l'autre et d'une dualité qui les anéantirait à la fois, leur association existentielle maintient vis-à-vis les unes des autres les unités qui sont les éléments de la multiplicité et l'unité qui fait de cette multiplicité leur ensemble. Une multiplicité comptée n'est pas l'unité niée, c'est la médiation entre une unité inférieure et une unité supérieure, entre l'élément et la totalité.

Si l'on objecte qu'une multiplicité qualitative, l'arc-en-ciel, le cou de la colombe, est une multiplicité sans unités élémentaires, c'est qu'elle est une instabilité entre la continuité de l'ensemble et le morcellement des parties ; elle ne peut être nommée une multiplicité, et sentie comme telle, que par la représentation simultanée des extrémités entre lesquelles elle oseille. L'expérience est comme du vif-argent, capable de s'éparpiller en billes fuyantes ou de confondre ses parties dans une masse liquide. Dans le cas de la multiplicité irisée, les éléments ne sont pas distincts, ils naissent à la distinction ; mais il faut bien que des divisions s'indiquent ou personne n'aurait jamais eu la possibilité de la nommer une multiplicité. C'est l'ambiguïté même de la notion d'éléments : sont-ils perdus dans la masse du tout, il n'y a plus d'éléments ; en sont-ils séparés, ils sont d'autres choses. Ce n'est pas le moindre prix de la description qu'elle permet à [66] la philosophie de considérer des états ambigus ou des ensembles travaillés par des oppositions internes.

2° Toute multiplicité suppose encore l'unité comme totalité. Sans doute, cette totalité comporte une infinité de degrés et de modes, entre l'unité d'un conflit, d'un équilibre, d'une collection et celle d'une structure, d'un système ou d'un solide. Quel que soit le mode de la totalité, la description est ici décisive. Que la totalité soit objective comme un organisme ou subjective comme une constellation, qu'elle ait sa raison

dans des relations que l'esprit pose comme indépendantes de lui ou dans un décret de l'observateur, la cohésion et la juxtaposition sont des touts. Leur distinction porte sur la théorie qu'on en fait, la résistance ou le soutien qu'on en attend, les effets qui doivent en suivre. Elle marque le sens du rapport entre le tout et le moi, qui, dans le cas de la solidité, s'installera sur lui, dans le cas de la juxtaposition ne lui demande qu'une jouissance d'aperception ; mais c'est chaque fois un tout en présence duquel il se trouve. Un squelette est un tout, un coucher de soleil en est un autre. La colligation est tantôt plus passionnelle que volontaire, tantôt plus esthétique que physique. Cela ne change rien à la nature même de l'unité que la colligation a obtenue.

L'idée d'une multiplicité qui ne serait plus même une collection ne peut donc être qu'une *fiction-limite*. Rien de plus important sans doute dans les mouvements de l'expérience que ces fictions-limites. L'âge d'or, une surface absolument polie, une figure parfaite, le néant pur et ainsi de suite ont joué et jouent leur rôle dans l'expérience. Ils s'y définissent ; mais elle les déborde, en les composant avec d'autres. Ainsi en est-il d'une multiplicité dont les termes ne seraient pas réunis par l'acte qui les appréhende. On a beau écarquiller ses termes, elle les lâcherait au moment où l'unité, en fonction de laquelle ils font plusieurs, viendrait, pour ainsi dire, à exploser. Il n'y a donc pas de multiplicité qui ne soit de quelque façon un tout. Le [67] pluralisme pur n'est qu'une subjectivation du monisme.

3° À bien voir les choses, les éléments et le tout ne peuvent se construire dans un ensemble qu'en s'offrant à une description circulant alternativement des parties au tout ou du tout aux parties. En supposant donc l'unité comme élément ou comme totalité, on la suppose comme *vis-à-vis* de la multiplicité. Le circuit de conscience, qui correspond au rapport du tout aux parties, se déroule ainsi. La perception nous présente une unité, distincte des autres, elle-même indivisée, qui nous impose le sentiment d'être expulsé par elle. Lui chercher, puis lui trouver des parties, c'est commencer à la pénétrer. Le moi a renversé son infériorité par rapport au perçu en supériorité, quand il a séparé les éléments du tout. Ce n'est plus qu'une collection, ce qui veut dire que nous pouvons maintenant éloigner sans peine les uns des autres les morceaux du solide brisé. Désormais rassuré, nous rassemblerons les parties jusqu'à ce que le tout les engloutisse à nouveau, mais en nous laissant le souvenir de la méthode propre à le résoudre. Un tout, ce n'est donc qu'une unité indivisée, accompagnée du souvenir et du pressentiment de sa division. Il est vis-à-vis de la multiplicité. La description, qui

ramène des moyens et des produits de l'épreuve à l'épreuve, révèle les dialectiques immanentes au dynamisme. L'intellectualisme est profond quand il reconnaît, non seulement des concepts à voir, mais des dialectiques à *épouser*.

En montrant dans une notion, *non une compréhension, mais une circulation*, on risque encore de réduire l'inépuisable diversité des opérations plus complexes où cette circulation s'insère. Une circulation reste cinématique, si cette fièvre, que l'inquiétude intellectuelle ou affective mêle à toutes les actions auxquelles nous prenons part, n'intervient, pour la dynamiser. Elle dramatise le vis-à-vis de l'un au multiple, suivant que l'expérience engage les opposés dans des conflits [68] ou réussit à les coordonner dans un rythme de médiations et d'immédiations. Toute catégorie, connue ou à connaître, est un rapport original de l'un au deux ; et à chacune correspond une intuition : à l'espace, l'étendue concrète, au temps, la durée, à la causalité, la production, etc., ou plutôt, pour éviter encore ce qu'intuition comporte éventuellement de spectaculaire, une épreuve ; et la liste n'en est pas close. Il faudra que la description de l'expérience qui est faite, tantôt pour la fermer en la déterminant, tantôt pour l'ouvrir, en montrant l'insuffisance des déterminations, se résigne à ne faire que monnayer, éplucher la richesse de l'opposition vécue entre l'un et le multiple.

Au cours de cette histoire, l'unité ne se présente pas seulement comme donnée, mais elle est aussi requise *comme l'idéal d'une exigence*. Nous nous contenterons seulement ici d'avertir qu'il ne faut pas confondre dans l'extension de la notion d'unité, qui est la plus large qu'il se puisse, des cas souvent opposés ; et, notamment, nous distinguerons expressément *l'unité réductrice*, qui s'obtient par la précipitation d'une identité en éliminant les différences qui la diffractaient, et *l'unité intégrante*, qui ordonne un ensemble par la compensation des différences entre les parties. Dégager une loi des cas où elle se vérifie est une opération inverse de celle qui compose deux éléments différents, mais complémentaires, dans un tout.

C

18. *Il y a le non-être.* - L'expérience, comme nous venons de la voir, exclut l'émiettement qui empêcherait toute unité de se définir en la morcelant à l'infini, et la fascination, qui ferait de toute unité la suppression de toutes les autres et ne permettrait à aucune multiplicité de s'offrir à la description. Il reste à montrer qu'il est im-

possible de la traiter comme un monde [69] qui serait posé d'un seul tenant, excluant toute contingence et toute indétermination, un monde massif. L'idéal d'une totalité dont la nécessité souderait toutes les parties et dont l'homme ne serait qu'un canton, a trop souvent sollicité l'intelligence humaine, il satisfait trop exactement nos tendances vers l'ordre, comme si elles étaient les seules à combler, il se vérifie trop fréquemment dans le succès des théories particulières, pour qu'il ne soit pas toujours utile de dénoncer un mythe transcendantal, qui interpose son fantôme entre l'expérience et la description.

Nous l'écarterons rapidement en confrontant les caractères qui devraient essentiellement appartenir à la réalité, si elle était définissable par la systématique pure, et les données de l'expérience :

1° La systématique ne pourrait être parfaite, et elle devrait être parfaite pour être, qu'en *entraînant l'indistinction des parties du tout*. C'est précisément ce que signifie massif. *Aurum solidum* : le massif est le solide à l'intérieur duquel aucune fonction ne pourrait s'opérer, ni même se concevoir, parce que la pensée n'y trouverait pas à accrocher son effort de distinction ici plutôt que là. Du dehors, l'homogénéité qualitative devrait être absolue ; au dedans, l'interaction des parties, indispensable à la cohésion du tout, si intime que leur multiplicité s'évanouirait. Ce n'est pas assez dire qu'un système suppose une spatialisation ; ce système ne conviendrait à l'exigence absolue d'unité, auquel il doit satisfaire, qu'en excluant l'étendue, car celle-ci comporte un aspect d'extériorité entre ses points qu'on ne peut complètement réduire, même en l'appelant « étendue intelligible », puisque l'intelligibilité suppose une intériorité des termes qui, précisément, les rendrait indiscernables, et que, par conséquent, l'intelligibilité pure ne peut-être qu'idéale.

L'expérience s'accorde-t-elle avec cette fiction ? Il suffit d'y jeter un coup d'oeil pour s'apercevoir qu'elle [70] est partout plus ou moins labile, détendue, relâchée, élastique. Hume en a définitivement ouvert la description en montrant que la nécessité n'a de sens pour l'esprit qu'en rapport avec la séparabilité des termes qu'elle unit, et que, par suite, il n'y a pas de nécessité, si l'on appelle de ce nom l'intériorité pure. Chaque donnée est le point d'application de deux attributs contradictoires ; et le pensé na pas ce caractère eidétique, formel, structurel qu'évoque « idée », sinon quand il tend à s'immobiliser et pour une perception assez grossière. Quand il peut devenir un

équilibre plus ou moins stable, c'est qu'il enveloppe un conflit plus ou moins profond. Les métaphores architectoniques doivent tenir moins de place dans la philosophie que les métaphores orchestrales. Si l'idéal de l'intelligence pouvait être atteint, il supprimerait l'intelligence. Elle n'est pas une abdication, elle est une vie qui s'adapte ce qu'elle découvre pour inventer.

La dialectique qui protège contre cette fiction, située à la convergence de l'intellectualisme et du réalisme, est celle qui anime l'idée de totalité. Un tout, venons-nous de voir, ne serait un tout, c'est-à-dire massif, que si les parties devenaient indiscernables ; mais ce tout sans parties ne serait plus un tout ; ce serait une unité *expulsant la connaissance et l'action*. Dès que les parties se définissent, elles se distinguent, le tout commence à se déliter. C'est un tout qui, ne pouvant plus intégrer ce qu'il contient, n'a plus son essence de tout. Si donc la pensée fait un sort à l'idée de système, c'est qu'elle rassemble une alternance de l'unité presque pure à la multiplicité presque pure, avec le nom d'une limite, où cette alternance d'intégration et de désintégration deviendrait si rapide, que cette périodicité se changerait en une chose, comme une fréquence vibratoire devient pour nous une couleur ou un son. En fait, tantôt une chose s'offre à nous comme un tout, mais elle nous repousse, par exemple, au début de la perception ; tantôt sa multiplicité nous apparaît, [71] nous entrons en elle, mais la perception qui se heurte à ce que, par une interprétation dialectique du souvenir, nous appelons ses éléments, ne la rencontre plus elle-même. Si donc l'expérience pouvait être un tout, elle ne serait pas une connaissance.

Aussi la pensée qui ne peut renoncer à son activité de distinction pas plus qu'à son activité de liaison, substitue-t-elle tout de suite à l'idée du tout celle d'un tout systématique, ce qui en commence le morcellement. Ce n'est déjà plus un tout, c'en est le regret ou l'espoir. Dans le cas où notre ignorance ne nous permet pas l'emploi de moyens délicats et ajustés pour pénétrer dans le tout, c'est-à-dire avant toute théorie précise, quand le tout n'est encore que le simple donné d'une perception, nous n'avons d'autre méthode que le bombardement. L'artillerie est la technique principale de la microphysique comme de la guerre, toutes deux tournées vers les cohésions qu'intègre une énergie puissante et qu'il faut briser. Du dehors comme du dedans, le tout est donc inséparable du multiple. *Tout prédicat est à la fois dans et hors le concept* ; et ce seront des dialectiques, différemment opportunes, qui réduiront la prédication à la relation ou la relation à l'inhérence.

2° Approchons-nous maintenant autant que possible d'un tout massif sans prétendre y atteindre. La systématique impliquerait encore *l'opportunité universelle* de tout ce qui s'y définirait. La nécessité pure exclurait toute bousculade, toute méprise, tout malentendu. Rien n'y serait possible qu'où cela se réaliserait. Jamais de quelque façon, il n'y aurait retard ou anticipation d'un événement sur le point d'espace et de temps où il devrait advenir. L'ici et le maintenant tiendraient à l'essence des choses. Espace et temps ne seraient pas extrinsèques à leur contenu. Ni le regret, ni l'impatience, ni la revendication, ni la restauration n'auraient rien à faire dans ce monde. La relation de l'un et du multiple serait transformée, à [72] la manière lebnizienne, en un couple, qui juxtaposerait l'éternité d'intériorité de l'un au multiple et le parallélisme des éléments du multiple. L'être y devient une roue, dont l'éternité fait l'essieu et dont la jante maintient ses points à une distance constante les uns des autres.

Quand la description de conscience sera assez avancée, elle permettra de comprendre une philosophie, en enfermant les dialectiques, dont elle est l'expression, entre la considération de « la situation », qui s'est imposée au philosophe, et celle des « intérêts », auxquels son effort a adhéré. Mais en montrant sa portée, elle marquera ses limites. La philosophie n'est pas une méthode ; une philosophie en est une. En débordant toute philosophie, on sauve la philosophie. C'est ici souligner tout ce que l'expérience oppose au postulat d'opportunité universelle. S'il était vrai que tout est « à sa place » dans l'expérience, il n'aurait pas été possible et utile de faire tant de philosophies pour le faire admettre. Ici encore nous nous heurtons à l'une de ces évidences, où le souvenir de nos déceptions conflue avec l'invincible élan d'espoir qui anime notre vie. Sans cet élan, nous ne chercherions pas l'harmonie, et ne pourrions ressentir ses lacunes ; sans ces échecs, nous n'aurions pas à la chercher. La philosophie pourra escamoter la contingence, et ce qu'elle entraîne, en l'appelant apparence. Les apparences sont aussi dans l'expérience ; et l'escamotage ne deviendra une purification qu'au moment où les résistances, que toute apparence enveloppe, auront été résolues. Mais si l'expérience montre que la succession des apparences enveloppe l'éternité de l'apparence, en face de la réalité, la contingence pourra être dite provisoire, elle sera définitivement provisoire. L'opposition des dialectiques esthétiques, qui brosent des images intellectuelles et qualitatives, et des dialectiques métaphysiques, ou, si l'on veut, ontologiques, qui brassent des données consistantes et profondes, domine la description [73] de conscience. Elle suppose que l'expérience oppose le vide et le plein. Tout peut y advenir à propos ou à contre-temps.

3° En effet, marquons de ce monde massif, décidé, rigide, toujours « à la page » qu'il *enveloppe la partialité de l'être*. La spontanéité de toute pensée, forte à la fois par l'élan affectif et intellectuel, et par la netteté de l'analyse, qui tranche entre une idée et une autre, l'entraîne à « débarquer ». Elle abandonne le méandre d'un cours d'eau de plus ou moins de pente, pour se jeter vers un terme, devant, dans lequel elle oublie cette restriction progressive de l'expérience, qui s'est faite, d'une indécision initiale, sur le produit qui en est résulté par gestation ; et dans ce terme elle trouve l'être. La solidité n'est pas toujours pour nous une barrière, elle est souvent le contenu d'une propriété et la condition de la sécurité. Quand l'homme y pose le pied, il peut y perdre le sentiment de son indépendance intime, comme il arrive à tant de gens qui se font, suivant le mot de Scheler, les « serviteurs des choses ».

Sans doute, tout philosophe, qui ne veut pas revenir avant le *cogito*, se soucie de compenser l'être du « Cela est » par l'existence du « Je suis ». Mais même si l'on double l'essence de l'existence, on ne fait encore, quand on réduit sous ces deux formes l'expérience à l'être que marquer ce qu'il y a de positif dans l'une et dans l'autre ; et c'est toujours une partialité. Toute donnée est positive par ce qu'elle contient et par ses rapports de solidarité avec toutes les autres données. En tant que passive, elle est posée ; en tant qu'active, posante ; mais elle n'est pas et ne peut pas être qu'affirmée ou affirmante.

En effet, si l'expérience nous oblige à reconnaître la positivité intrinsèque ou reçue de chaque donnée, elle oblige aussi, puisqu'elle déborde cette donnée, à reconnaître que toute donnée exclut les autres. Il y a plus que de la juxtaposition et de la contiguïté dans [74] le voisinage de deux données. Même quand elles se rencontrent pour ainsi dire bout à bout, leur extériorité ne peut être que relative, car si elle était complète, chacun des termes serait enfermé en lui-même, protégé objectivement contre toute action de l'autre, subjectivement contre toute comparaison avec lui. En montrant déjà que la multiplicité ne se réduit pas à ses éléments pris à part les uns des autres, nous avons impliqué que la contiguïté de deux termes ne peut aller sans quelque continuité. Chacun est donc dans l'autre sans être l'autre ; et l'on ne peut séparer leur identité et leur dualité sans les anéantir ensemble. Il est impossible d'exprimer cette ambiguïté autrement qu'en faisant de chaque terme, à la limite, de chaque point, une présence et une absence, un être et un non-être.

C'est ce que vérifie partout toute description de l'expérience. *Le non-être est éprouvé comme l'être*. Si l'on peut en douter, c'est que par une purification implicite, on substitue au non-être le néant absolu ; de même qu'on remplace l'être par la limite, à laquelle son idée est asymptotique, quand on affirme qu'il n'y a que l'être qui soit. Partout, l'expérience nous fait ressentir le vide, la solitude, le passé, l'avenir, le perdu, le détruit, l'oublié, l'escompté, l'erreur, l'illusoire, bref l'autre-en-tant-qu'autre. Toute donnée peut irradier de la positivité et de la négativité. Un instant du temps promet les autres et les refuse, une propriété sert et emprisonne, toute victoire est aussi une défaite. Un jeu de carter, brouillé n'est pas un jeu de cartes autrement rangé, c'est un jeu de cartes dérangé : il n'est pas ce qu'il devrait être. Quelqu'un n'est pas venu à un rendez-vous ? Comment décrire ce qui se passe, si l'on ne reconnaît l'absence comme une épreuve à traverser ? Je ne rencontre pas sur une place une personne qui ne devait pas y venir, elle n'y est pas absente. Que je dise une image réelle ou illusoire, c'est la même image, ce n'est pas la même [75] épreuve. Le plus positif des philosophes ne peut éliminer tous les jugements négatifs ; et les tournerait-il les uns contre les autres pour les neutraliser, cela n'enlèverait rien au fait qu'ils se sont opposés avant de s'annuler. La philosophie s'isole dans l'humanité quand elle expulse de l'expérience la plus grande part de ce que l'humanité éprouve. A quoi bon définir la réalité d'une manière qui en exclut ce qu'elle nous fait sentir tous les jours ? On peut s'évader dans le vrai et dans l'être, aussi bien que dans l'illusoire et le néant, si l'expérience joue partout avec la présence et l'absence ensemble.

Renonçons donc, après cette confrontation entre l'hypothèse fictive d'une réalité massive et l'expérience, à nier le non-être. *L'autre, qui est le non-donné, s'étale entre le néant pur et l'absolument nouveau*, sans s'achever dans ces limites où il s'anéantirait. On ne pourra jamais pousser jusqu'au bout les dialectiques d'assimilation, qui prétendraient atteindre à des identités sans différences, ni les dialectiques de rupture, qui affirmeraient l'incomparabilité absolue entre l'un et l'autre. Non seulement, il est vrai, comme nous l'avons d'abord reconnu, que l'unité, ni la multiplicité ne peuvent être pures ; mais l'infusion du non-être dans l'expérience les empêche de se construire dans un ordre, qui ne pourrait devenir parfait qu'en devenant massif. Il faudra qu'ils baignent dans une expérience qui ne se réduit jamais à leur positivité. Le déterminé sera toujours inséparable de l'indéterminé.

Dans l'intervalle, du néant absolu et de l'absolument autre, le non-être est susceptible des métamorphoses les plus hardies. Toujours, il suppose quelque antagonisme, qui ne peut jamais être que partiel entre l'être et lui, car si la transition entre le donné et l'autre était sans secousse, si faible soit-elle, l'autre ne pourrait être opposé au donné. Mais derrière cet obstacle qui survient pour interrompre le cours insensible du [76] donné et qui force à penser à l'autre, cet autre est-il la suppression pure et simple du donné, le non-être, une « pure perte », ou quelque nouveauté imprévisible à partir du donné ? Cette indécision qui, pour devoir être résolue, si du moins il arrive qu'elle le soit, n'en est pas moins une occurrence de l'expérience, est le domaine battu par les jugements négatifs. Ceux-ci s'enferment entre « Ceci n'est pas » et « Ceci n'est pas cela ». Mais puisque dans le premier cas, ceci ne peut être nié sans avoir été et être représenté, il a quelque nature et il est aussi. Si Guillaume Tell n'a pas été un homme, il a été une légende. Dans le second cas : « ceci » exclut « cela », cette exclusion sépare « ceci » de « cela », mais ne les anéantit pas. De même, l'autre pourra toujours être relié au même, puis dans un jugement d'existence s'unir à lui, car si A est B, il y a AB ; ou être séparé de lui, car si A est autre que B, il y a A et B.

Absolument inexistant, le non-être ne pourrait empêcher l'existant de se pétrifier ; absolument original, il l'anéantirait en le phénoménisant jusqu'à suppression. L'expérience écarte l'inconnaissable, à la fois en ce sens qu'il ne donnerait rien à connaître, comme il arriverait suivant cette seconde hypothèse, et en cet autre qu'il achèverait la connaissance en lui, comme dans l'hypothèse d'un tout massif. L'expérience ressemble à ces rivages indécis où la mer et le sable se chicanent l'espace. Il faut que l'être, le solide soit capable de gagner sur le non-être, en empêchant le non-être absolu ; il faut aussi que le non-être, l'absence puisse corrompre l'être, le ronger, sans arriver à le volatiliser. Comme le non-être à l'être, s'opposent les dialectiques libres aux dialectiques nécessaires ; mais cette opposition ne peut être absolue, car la nécessité n'est éprouvée et pensée qu'en corrélation avec la contingence ; et il y a dans toute dialectique une positivité du contenu, qui serait impossible sans l'être.

Les dialectiques d'aplatissement. - La reconnaissance [77] du non-être par la description a ce prix de nous avertir de la partialité qu'il y aurait à se livrer à ce qu'on peut appeler *les dialectiques d'aplatissement*, dont le propre est de présenter toute la réalité comme se déroulant sur un plan parfaitement uni, dont tout accident, tout achoppement, bref toute éventualité négative serait certainement exclue.

Déjà Bergson a dénoncé la dévaluation de l'expérience qui résulte de la réduction à la spatialité. Mais d'abord l'espace ne joue ce rôle qu'à la condition d'avoir été précédemment dépouillé de tout ce qui le meuble en permettant d'y mettre des vides, des anfractuosités ; ou encore de ne pas comporter l'hétérogénéité d'une loi trop complexe pour être pensable par nous. En outre, si souvent la spatialisation équivaut à l'aplatissement, celui-ci prend bien d'autres formes. Enfin la gravité du mal, son ambiguïté dramatique ne trouve pas dans le bergsonisme toute la considération requise par nos expériences les plus cruelles.

C'est encore un des aspects de l'aplatissement que Heidegger, sans doute à la suite de Bergson, reconnaît et dénonce quand, pensant à la dégradation qui engendre l'« on » (*das Man*), il montre un nivellement (*Einebnung*) de toutes les possibilités de l'être dans la réduction de l'originalité à la moyenne, à la « *durch-schnittliche Alltäglichkeit* ». « Toute primauté est sans bruit rabaissée. Tout ce qui est original, du jour au lendemain, est estompé, sous le prétexte qu'on le connaît depuis longtemps. Tout ce qui a demandé beaucoup d'efforts pour être obtenu est fait facile. Tout secret perd sa vertu ¹ ». Le nivellement entraîne la suppression ou le déni de la valeur ; mais la considération de l'effet ne dispense pas de la description des dialectiques qui y confluent ; et en deçà de la considération de telle ou telle de ses conséquences, [78] dépersonnalisation de l'homme, disqualification de l'effort, réduction de la valeur à l'utilité, haine de la grandeur, assimilation de la création et du gaspillage, la description doit revenir vers les opérations qu'elles ne font que manifester.

L'essence des « dialectiques d'aplatissement » est *l'assimilation des expériences dans lesquelles l'identité de contenu se lie à des divergences d'orientation et de valeur par la considération exclusive du contenu*. Un homme qui roule sur une pente, et un autre en train de la gravir péniblement se croisent à une certaine cote. Pour qui fait une coupe de la pente, au lieu et au moment du croisement, le centre de gravité de l'homme devenu chose peut être théoriquement confondu avec celui de l'alpiniste montant. Combien cette assimilation est grossière ! L'une des expériences manifeste la défaite de l'esprit, l'autre sa victoire.

En entraînant à l'indifférence morale, les dialectiques d'aplatissement, telles qu'elles s'expriment par exemple dans le « tantôt..., tantôt, » enlèvent toute signification de

¹ M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. 3e éd., p. 127 (Max Niemeyer, Halle and S., 1931).

valeur à la moralité. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si la moralité doit être tenue pour la valeur même, si elle est la fin la plus haute de l'homme ou si elle est faite pour se perdre en quelque épreuve supérieure, comme la béatitude, ou l'amour, ou la contemplation. Il suffit d'observer que la moralité est certainement aussi une donnée de l'expérience, et par conséquent que, si l'aplatissement qui tend à réduire son domaine se présente comme une dialectique, celle-ci comme telle doit être reconnue, peut-être composée avec d'autres, mais non substituée à toutes les autres, et notamment à la moralité même. Ce que nous chercherons, ce ne sera jamais à éliminer une démarche intellectuelle ou émotionnelle de l'expérience. La décrire, c'est déjà l'encourager. Ce sera inversement empêcher qu'une partie ou la totalité des autres soient ignorées, discréditées, refoulées, refusées à l'examen par la tyrannie de celle-là. La [79] philosophie n'est pas faite pour rien abolir ; mais pour tout spiritualiser.

En défendant ailleurs l'omniprésence du conflit, nous nous sommes porté vers l'expérience cruciale qui manifeste l'indispensabilité du non-être à une description impartiale de l'expérience. Mais, quand on s'écarte de la situation spéciale de l'éducateur, qui lui impose l'autorité atténuée du commandement, non militaire, mais éthique, on revient vers les autres aspects du non-être. Le plus métaphysique est sans doute ce mystère, néant relatif de connaissance, obscurité et ignorance, qui arrête aussi bien notre regard, que nous le tournions vers les choses ou vers nous-même. Qu'on y mette l'angoisse du néant ou le vertige de l'infini, il suscite en chacun, éventuellement la terreur des choses, ou plus intimement la peur de soi-même. C'est pour se garder de ce face-à-face redoutable que la plupart des hommes cèdent à la tentation des dialectiques d'aplatissement, qui arrêtent la vue par un décor, jeté entre nous et l'expérience. Pour le sens commun, la perception et les affaires, pour le savant, ses théories, pour le citoyen, la profession ou l'État, pour l'historien, la succession spectaculaire des événements et des doctrines protègent contre cette inquiétude, qui est la source même de la philosophie. Mais à mesure que l'optimisme officiel l'envahit, elle s'anémie et meurt ; et en même temps que la vérité est tournée en raison de ne plus penser, l'homme perd insensiblement le sentiment de son existence, si son existence consiste à s'engager dans ce qu'il fait et ce qu'il dit avec toutes ses puissances et toutes ses aspirations, à jeter dans la partie, plus que sa tête, son âme. Il ne faut pas que la civilisation étouffe les hommes ; et s'il ne s'agit pas de les rendre à l'isolement et à la brutalité de l'animal sauvage, il n'est pas non plus souhaitable de les rabaisser à la misère des animaux domestiques, serait-ce pour en faire des animaux savants.

[80] Ces réflexions ont en elles-mêmes leur valeur en tant qu'elles manifestent, non plus l'influence du non-être comme objet de constatation, mais *l'exigence du non-être comme valeur*. Les mouvements les plus violents de la pensée religieuse consistent dans l'approfondissement d'un vide existentiel, qui sert à la conscience pour lancer son effort vers Dieu, au-delà de toutes les déterminations. Le désespoir est fait source. L'horreur grandissante du néant ou de la contradiction, matrice du « néantissement », si elle ne l'est pas du relèvement, est tournée en stimulation, afin que l'homme atteigne à Dieu par la négation des déterminations qui le limitent. De Boehme à Pascal, de Kierkegaard à Karl Barth, ces démarches de rupture entre l'Infini et le fini, diamétralement opposées aux dialectiques d'aplatissement, ont eu trop d'importance dans la philosophie pour n'avoir aucune valeur dans l'expérience. Elles impliquent que celle-ci peut être traversée *par des exigences d'ouverture, aussi bien que par des exigences de possession* ; et que le non-être ne s'impose pas moins à la philosophie comme valeur que comme donné, si paradoxales que puissent paraître à l'objectivisme l'attribution de la valeur à ce qui n'est que manque, et la considération comme donné de ce qui ne peut être ni perçu ni pensé.

VI. L'unité de l'expérience.

[Retour à la table des matières](#)

19. *Péripétie*. - La description arrive ici à son premier tournant. Impossibilité de composer l'un et le multiple dans un tout massif, si le non-être fait toujours apparaître l'autre, s'il doit toujours intervenir pour rompre quelque part la continuité constatée d'un objet ou d'un ensemble ; mais impossible d'autre part de rendre ces trois aspects de l'expérience [81] absolument étrangers les uns aux autres, comme s'ils formaient trois expériences, puisque le non-être ne peut être que relatif et qu'il n'y a pas dans l'expérience de fossé sans pont. L'un, le multiple et le non-être ne peuvent donc être que des parties et des lacunes. Toutes les îles sont abordables, tous les hiatus peuvent être sautés. *Ils ne sont donc qu'en rapport avec une unité, qui serait un tout, si précisément le non-être n'empêchait que l'expérience soit compacte et enfermée dans des confins définitifs*. Le contenu de l'expérience est avec l'unité de l'expérience, en nommant avec cette union dont en, par, pour, et autres prépositions ne sont que des spéci-

fications et des limitations catégoriales. En opposition avec toute unité dans l'expérience, il y a l'unité *de* l'expérience.

20. *La relation-âme*. - On voit immédiatement que la relation hamelinienne contamine en elle précisément les trois aspects, que la description de l'expérience vient de reconnaître. En effet, la possibilité de distinguer l'appel de la nécessité suffisante, qui exclurait le moi, la liberté et l'idéalisme, suppose la possibilité de séparation entre la thèse et ce qui va la suivre. Du coup, l'unité perd son indivisibilité absolue et la multiplicité apparaît par le non-être.

Il n'en résulte pas que l'unité de l'expérience doive être réduite à l'unité de la relation hamelinienne ; et nous appellerons celle-ci la *relation-norme* ou *structure* pour la distinguer de l'unité de l'expérience, que nous nommerons la *relation-âme*.

En effet Hamelin impose à sa description une règle préalable qui est de fournir l'intelligibilité. La relation est une idée dynamisée, mobilisée, mais encore une idée, au sens où l'on y cherche *le fondement* de l'expérience, le principe d'une épuration, qui rejetterait l'irrationnel au néant et permettrait au rationnel de continuer sans trouble à inspirer l'intelligence. Hamelin pense que « les brouillards de la contingence » peuvent être traversés et dissous par le soleil intelligible. [82] L'expérience correspond-elle à cette supposition ? Elle seule est capable d'inspirer une conviction concrète. Or, si elle nous permet de reconnaître les succès de l'intelligence humaine, elle nous contraint aussi de reconnaître leurs limites et, en tant que celles-ci peuvent comporter utilité et bienfaisance, elle suggère le sentiment que le brouillard ressemble plus au *fog* de Londres qu'à une nuée méditerranéenne, qu'il est une donnée indestructible de l'expérience, que sa fonction est de se dissiper ici pour se reformer ailleurs, sans que cela entraîne du reste le triomphe du pessimisme si ce jeu de cache-cache est compatible avec l'épanouissement de l'esprit humain, peut-être le conditionne, de sorte qu'il ne serait ni possible, ni souhaitable, de le chasser de partout. L'intelligibilité peut être faite pour solliciter notre intelligence et la nourrir sans la combler.

Cette réserve n'entraîne nullement la condamnation de l'oeuvre d'Hamelin ; et tant les dialectiques sceptiques ou historiques que le bergsonisme risquent d'être partiiaux à leur tour en discréditant l'ordre en faveur du devenir. Sans entrer ici dans un examen minutieux, qui serait prématuré, on peut reconnaître aux tables de catégories une triple valeur, *artistique* en ce qu'elles donnent à la pensée une image harmonieuse d'elle-

même, *déontologique*, en ce qu'elles exercent l'esprit à des dialectiques plus précieuses que d'autres, enfin *symbolique*, en ce qu'elles donnent chacune le modèle d'une unité concrète de l'univers, qui est la fin idéale de l'effort intellectuel et moral. Chacune est une vue finie d'une unité virtuellement, infinie.

Mais il faut ajouter aussitôt que leur détermination même, risque toujours de les rendre passionnelles et dangereuses. Si ce risque menace toute philosophie, anticatégoriale aussi bien que catégoriale, il n'en est pas moins vrai qu'une table de catégories ne doit pas être traitée comme l' α a, ni surtout comme l' ω de la [83] philosophie. En effet, son essence est de tendre à réduire toutes les dialectiques à une ; mais cette réduction ne peut être obtenue que par l'oubli de l'infinie richesse de l'expérience. De quel droit, pour nous limiter à l'exemple hamelinien, réduire l'esprit à n'être rationnel qu'au moment où il s'embarque sur le dynamisme de la relation comme dans un ferry-boat lié à un rail ? Il est désormais devant elle comme un témoin, dont l'action se limite à l'application d'un règlement, et la connaissance, à écarter les obstacles qui pourraient venir l'entraver.

Le respect de l'expérience ne permet pas de réduire la raison infinie à l'universalité abstraite d'un sens unique, qui exprime au moins autant la faiblesse de l'esprit humain que l'unité divine. La vérité ne peut pas être la propriété exclusive d'une métaphysique changée en éthique intellectuelle, ni la raison, la règle d'un commandement militaire. Il est vrai que toute idée est une virtualité infinie, mais ce n'est qu'un infini d'un certain genre, elle canalise l'esprit. Contre cette restriction qui force la pensée à toujours cheminer dans une ornière, il faut admettre, si l'on veut rester fidèle à cette variété sans mesure que nous offre l'expérience, que l'un premier ne se contente pas de tirer sur une cible, mais qu'il rayonne dans tous les sens. Il faut ajouter que lorsque nous alléguons l'esprit, nous nous référons déjà à une activité téléologique. Pour tout le monde, penser, c'est penser vrai. L'unité de l'esprit suppose donc déjà une spécification de valeur à partir d'une unité aussi près que possible de n'en avoir aucune. C'est revenir à l'unité de l'expérience.

Nous devons donc déborder la relation à la manière d'Hamelin, qui n'est qu'un pensé, une norme, le principe d'une structure de lois à dynamisme dirigé, pour n'en faire qu'une expression de la relation-âme, susceptible également d'unifier des formes perceptives et conceptuelles, comme l'unité d'une montre ou [84] d'un nombre, des dialectiques, canoniques comme un raisonnement, ou libres, comme une recherche, et aussi des démarches émotionnelles, comme le remords ou le pressentiment d'un mal-

heur. *Ce qui importe plus que la relation, c'est la vie de la relation.* Il faut bien qu'Hamelin, admettant la contingence et la liberté, suppose l'existence, distincte de la relation, et en effet il identifie l'esprit et l'absolu. Mais cet absolu est un soliveau, s'il règne et ne gouverne pas.

L'expérience nous presse de lui accorder davantage. Marbe a montré l'utilité psychologique de la notion *d'attitude de l'esprit* : elle a une vérité universelle. Dévider la relation de la thèse à la synthèse enveloppe une attitude, une *surrelation* de la relation avec l'unité de l'expérience ; mais il y en a une variété indéfinie d'autres. L'un peut comprendre la distinction des termes, les éloigner ; il peut mettre à part termes et rapport ; il peut convertir le rapport en raison de conflit entre les termes ; il peut subordonner un des termes à l'autre ; il peut étirer la relation vers l'une de ses extrémités ; et ainsi de suite ; et généralement, avec ces opérations élémentaires, faire des opérations complexes. De ce point de vue, la description hamelinienne est comparable à la description bergsonienne. Toutes deux montrent une expérience ascendante ; mais l'un la saisit dans son essence dialectique, l'autre dans l'intuition émotionnelle. L'expérience déborde ces descriptions parallèles, qu'une certaine notion de la valeur oriente déjà. L'obstacle, la périodicité, le désordre, le défaut sont des expériences, qui s'imposent à la description aussi impérieusement que la construction rationnelle ou l'élan créateur. Il ne faut pas se soucier seulement de réduire toutes les opérations à la monotonie d'un rythme. L'Essai d'Hamelin est une description normative. Cette détermination fait sa valeur et son insuffisance.

Il faut particulièrement contre elle mettre en évidence *l'aspect existentiel de l'expérience*, par lequel [85] celle-ci déborde et domine toute donnée existante. Par exemple, l'expérience de l'invention est bien autre chose que la constatation et le dynamisme des données intellectuelles que l'analyse pourra y reconnaître. On pourra réduire didactiquement, essentiellement, l'invention à la synthèse relationnelle ; même penser que cette synthèse y est catégoriquement efficiente. Il n'en est pas moins vrai que l'invention se présente comme une gestation où les facteurs historiques sont inséparables des facteurs catégoriaux. - Allons tout de suite vers l'expérience cruciale. Il y a toujours dans la pensée des moments, où la continuité idéale est rompue, n'est plus et n'est pas encore. C'est ce fait que Hume a contraint la philosophie d'avouer. Des éléments sont éparpillés, égarés, perdus dans d'autres ensembles, ou encore inexistantes, absents, soit par éloignement, soit faute d'avoir été formés. *Où peuvent être ces membra disjecta, sinon dans une représentation dont tout ce qu'on peut dire, c'est*

qu'elle existe, puisque cette existence est plus que tous les termes, qui serviraient à la penser ? Malgré la critique kantienne de l'argument ontologique, l'intellectualisme synthétique postule l'adéquation de l'esprit, de la représentation, de l'expérience au pensé. Il ne la retarde qu'à contre-cœur, aussi peu que possible ; et il condamne ce retard. Aurait-il idéalement raison, en ce que tout ce qu'embrasse l'expérience serait réductible à un principe objectif, qui serait sa loi universelle, il resterait que *toute réductibilité suppose la distinction entre le donné avant réduction et le donné après réduction*. C'est assez pour que l'objectivation de la relation-âme dans la relation-structure soit et soit seulement une démarche à constater et à évaluer comme les autres. Quel prix aurait-elle si elle ne trouvait une matière à informer et entraîner ?

Bref la relation hamelinienne est l'unité de termes intellectuels ou, si on veut réserver ce mot pour la psychologie, *idéels*. *L'unité de l'expérience ou la relation-âme* [86] *est l'unité de la relation-norme et de l'existence, l'unité idéo-existentielle*. Sont exclus par elle, aussi bien l'accaparement de l'expérience par un intellectualisme, dans lequel persisterait la prétention de réduire la philosophie à la mathématique, au besoin dynamisée, et un anti-intellectualisme, qui entendrait la philosophie comme une analytique, exclusivement existentielle, déniait toute espèce de valeur aux idées. Toute vertu ne se réduit pas, comme l'affirme partialement Spinoza, à la vertu de l'idée ; mais l'idée n'est jamais un quasi-néant flasque, qui devrait recevoir d'ailleurs toute sa force. Il est vrai à la fois, et, suivant les cas, inégalement, que le droit fait la force des combattants et qu'il reçoit d'eux sa vigueur. L'existence éventuellement oppose et éventuellement identifie l'existant et l'existentiel.

21. *Transitivité*. - La reconnaissance de l'unité de l'expérience revient à affirmer *la possibilité universelle de passage d'une donnée de l'expérience à l'autre*. Toute connaissance relie diversement les données de l'expérience. Elle enveloppe son unité. Mais si l'on n'applique pas ici la distinction entre l'idéal et l'existentiel, on finit par oublier que la liaison des données *oscille ou se partage entre leur union et leur distinction*. C'est un lieu commun de professer que distinguer, c'est encore unir ; mais ce n'est pas unir comme unir. Par exemple, l'allégation-de-juxtaposition consiste, au moment où l'expérience unit pour nous deux termes, à déclarer que cette union n'est pas la nécessité, c'est-à-dire l'intériorité objective d'un un idéal, la loi.

En réduisant par le principe des indiscernables la dualité arithmétique à la diversité qualitative, Leibniz préparait dialectiquement la réduction de cette diversité à la multiplicité d'une compréhension et par là à l'unité d'un principe, infini quand il était concret. Mais cette réduction, satisfaisante intellectuellement, esquivait la difficulté qui consiste en ce que notre perception connaît des dualités, qui ne distinguent [87] les objets que par leur position. Pour nous, deux pièces de monnaie de dix francs doivent être interchangeables, et ce n'est pas la même chose d'en avoir deux ou une. Dès lors, l'unité de l'intuition ne peut plus être confondue avec l'unité d'un principe logique. Celle-là unit en embrassant, celui-ci, en « appelant. » Aussi Kant devait-il reconnaître, à partir du paradoxe des objets symétriques, l'indispensabilité de l'unité intuitive. Faut-il l'interpréter comme Kant et notamment l'entendre comme étant à la fois proprement humaine et spécifiée de façon définitive de manière à nous enfermer dans notre humanité, c'est à voir. Il n'en reste pas moins que l'unité de l'expérience ne se réduit pas à la continuité intellectuelle.

Des termes sont donc logiquement ou matériellement unis, quand ils sont unis par l'unité de l'expérience en tant qu'unité idéale ; et logiquement ou matériellement séparés, quand ils sont unis par l'unité de l'expérience en tant qu'unité existentielle. L'unité physique, les lois météorologiques et optiques, qui permettent à des nuages d'être éclairés par le soleil spécifient l'unité idéale ; la vue du coucher de soleil, l'unité existentielle. Nous réservons ici toute question de valeur. Si l'unité de l'expérience domine tout, la cohésion absolue, que la nécessité seule mettrait dans ses oeuvres, n'est qu'une limite, et inversement l'unité existentielle ne peut atteindre à une représentation telle que les lois n'inspirent autre chose. Le rôle, joué par la relation pensée dans l'ordre idéal, et la suggestion dans l'ordre existentiel, appartient à la contamination dans l'ordre idéo-existential. Mais de même que l'unité de l'expérience permet la disjonction des termes d'une relation et l'anarchie existentielle, elle permet également le divorce de la logique et de l'existence. La cohésion des idées et des choses peut être fragile, où elle devrait être solide, parce que le reste de l'expérience la modifie. Il y a des pailles dans [88] certains rouages de machines, et ils peuvent se rouiller. De son côté l'existence peut être illusoire. D'ordinaire l'unité existentielle d'un rêve ne vaut pas celle de la veille.

S'il arrive au contraire que l'unité idéale et l'unité existentielle convergent et se confondent, l'expérience devient absolue. Comment le doute pourrait-il attaquer des idées cohérentes entre elles et que l'existence dicterait, disqualifier l'existence par des

arguments qui la confirmeraient ? Le monoïdéisme et l'intuition absolument absolue engendreraient chacun la certitude, intellectuelle ou sentie, si elle était possible. Mais cette certitude serait obtenue par l'appauvrissement de l'expérience, dont l'essence et l'existence doivent se partager les aspects, puisque l'essence y peut être hypothétique, et l'existence, trompeuse. Au-dessus de la certitude, comme de la croyance, nous devons donc mettre la *conviction*, qui doit résulter, si faire se peut, d'une convergence idéo-existentielle, où dialectiques et démarches émotionnelles doivent venir chacune verser les énergies dont elles disposent.

Prévalence. - Nous ne dirons donc pas que l'expérience est continue ou discontinue. Elle est continue et discontinue. Anticipant ici sur la connaissance de la valeur, que notre description n'a pas encore rencontrée, nous préciserons que lorsque la description de l'expérience nous pressera de joindre deux aspects opposés de l'expérience dans une seule expression. nous énoncerons d'abord celui dont nous reconnâtrons la prévalence, pour ne mettre qu'en seconde place celui qu'on peut dire récessif. Ainsi, dans le cas de l'opposition actuellement considérée, *la continuité de la discontinuité* peut être éprouvée partout où l'existence est souveraine d'un contenu multiple, par exemple, dans la conscience d'un homme qui rassemble des nombres dans une addition ou joue aux dés ; et *la discontinuité de la continuité*, dans celui du désarroi où l'anarchie des impressions s'impose [89] à la conscience malgré son effort pour l'intégrer.

La même distinction, qui vaut pour la transition entre les données, vaut pour les données elles-mêmes. Les termes de toutes les relations oscillent entre une nature purement idéale et purement existentielle. En tant que ce sont des idées, considérées indépendamment de leur contamination avec l'existence, ils se dépersonnalisent, tendent à devenir des essences purement logiques ; en tant qu'ils sont évidemment des événements, qui, non seulement se dessinent dans l'existence, mais, en y baignant, concentrent en eux plus ou moins son action, ils se font mentaux. Par abstraction, ils peuvent être dits tantôt idéels, tantôt existentiels. Une centaine a des unités arithmétiques, considérées à part du nombrant, comme termes idéels ; cent personnes, non en tant que noms ou corps. mais en tant qu'existences mentales, forment une relation à termes existentiels. La contradiction ; du cercle carré a des termes idéels ; la guerre, des termes existentiels ; mais la souffrance intellectuelle, qui résulte de l'incompatibilité du cercle et du carré, est existentielle ; et les chocs balistiques, qui manifestent l'hostilité des belligérants, sont idéels. L'identité logique confond des termes idéels ;

l'amour, des existences. La ressemblance est une donnée existentielle, que l'expression $R = I + D$, où I signifie identité et D différences, diffracte idéellement. Au début de la perception de la ressemblance, est une oscillation de conscience, ou déjà s'indiquent identité et différences ; mais elles n'y sont pas séparées et définies. L'existence y prévaut sur idées. Tout à l'heure l'existence sera oubliée ; et la ressemblance éprouvée aura été presque remplacée par une somme de symboles. Les idées y prévaudront sur l'existence.

22. *Ce que l'unité de l'expérience n'est pas.* - En opposant l'unité de l'expérience à toutes les unités, qui s'isolent ou se groupent dans l'expérience, on se refuse à la déterminer. La seule manière d'en parler [90] sera donc d'en parler négativement : instabilité, indivisibilité, indépendance, indifférence sont les caractères dont elle est susceptible, quand elle est considérée à part du contenu de l'expérience ; mais c'est pour ainsi dire son minimum idéal, car tout ce que l'expérience présente l'enrichit d'autant. C'est elle qu'atteindrait la théologie négative qui dénie à Dieu tous les attributs pour le sauvegarder de leur limitation, si, par ce mot même de « théologie », elle n'impliquait l'arrière-pensée que Dieu est non moins, mais plus que tout ce qu'on lui dénie. A l'inverse du dogmatisme qui, en apparence au moins, se donne tout pour en extraire ensuite ce qu'il lui plaît de considérer, la description de l'expérience ne se donne que ce sans quoi elle ne pourrait rien décrire. C'est le monisme à peine au-dessus de sa limite inférieure, qui serait l'unité du vide ; mais ce vide pourra s'emplir indéfiniment sans se combler.

Pour empêcher tout glissement inconscient de cette unité virtuellement infinie, mais actuellement misérable, nous écarterons rapidement les spécifications, qui, en même temps destitueraient l'unité de l'expérience de ce que sa virtualité contient de promesses en tous sens, mais l'actualiseraient dans un présent défini.

1° *L'unité de l'expérience n'est pas une somme*, car il n'y a pas de total des expériences. Il ne peut pas y en avoir puisque l'expérience n'est pas fermée suivant toutes les directions, si le fermé est le corrélatif de l'ouvert ; et que l'homogénéité, indispensable à toute addition, n'est que le contenu d'une vue abstraite. Un total est le produit d'une totalisation, comparable à celle par laquelle un architecte ramasse les résultats d'une succession, les actes de ses ouvriers, dans la simultanéité, relativement perçue,

relativement pensée, de toutes les parties de l'édifice. C'est une dialectique que la description de l'expérience [91] doit constater et évaluer comme toute autre, mais en laquelle elle ne peut se résumer.

2° *L'unité de l'expérience n'est pas le monde*. Monde et unité de l'expérience coïncident en ce que le monde aussi est unique, mais il ne l'est qu'en droit, car l'acte de connaissance qui l'appréhenderait le déborderait, de sorte qu'il deviendrait immédiatement contingent, susceptible d'être complété ou modifié. En fait, l'exigence cosmologique est un parti-pris pour la rigidité, la structure, le déterminisme, la prévision, l'exclusion de la contingence, qui s'impose dans l'expérience, quand le désordre, la fragilité, le caprice, l'imprévisibilité, l'exclusion de la raison ont été trop douloureux. À la limite, ce serait le règne de l'objet, mais ce règne serait un désert. Un monde habité n'est plus le monde. Il y a des formes de toutes dimensions et de tout mode dans l'expérience ; elle est elle-même informe. Suivant aucune catégorie, elle ne peut avoir de limites, sinon partielles, et les catégories mêmes ne sont que des limites de son unité. En effet toute limite est la démarcation d'un en-deçà et d'un au-delà. Elle double l'expérience ; elle ne peut donc l'arrêter. L'expérience est une, mais elle n'est pas unifiée.

3° *L'unité de l'expérience n'est pas la substance*. Il serait à voir si aucune des plus hautes philosophies a jamais trahi la vocation spirituelle de la philosophie en faisant de la substance cette unité nécessitante qui produirait ses attributs et ses modes sans liberté, amour, ni vertu. En tout cas, chez Spinoza, la connaissance du troisième genre est l'amour de Dieu revenant sur lui-même quand l'intelligence se fait intuition. La substance n'a donc jamais été, pour un philosophe délivré de la pesée, directe ou indirecte, de la perception, que le symbole objectif par lequel, au cœur même de son expérience, il convertissait l'unité du donné en unité du donnant, pour se concilier la valeur idéale et existentielle de cette conversion. Il n'en est pas moins vrai, comme cette conversion le vérifie, [92] que la substance n'est pour nous qu'un idéal, dont le service exclusif aboutirait à supprimer tout ce qui s'oppose à substance, comme attributs, modes, contingence, erreur, conscience. L'unité de la substance se distingue donc essentiellement de l'unité de l'expérience, en ce que la première s'oppose à quelque chose, comme une donnée à une autre donnée, tandis que l'unité de l'expérience,

qui au reste n'est pas une donnée parmi d'autres, s'oppose à toutes les données sans exception, intellectuelles, sensibles, qualitatives, émotionnelles, comme à son contenu.

4° En médiatisant par le non-être la conversion des données de l'expérience à son unité, nous avons exclu la possibilité de réduire l'unité de l'expérience à l'unité de *l'être*. En un sens, l'expérience ne cesse pas d'être, puisque le non-être n'est que par l'être, mais en tant qu'elle ne serait rien si elle n'avait que l'être pur, identique au non-être, elle est toujours, et de tout point de vue, déterminée d'une manière, dont la limitation relative fait à la fois l'être historique, positif, et le non-être. Pour affirmer exclusivement de l'expérience qu'elle est, il faudrait achever la possibilité, la mener jusqu'à épuisement, mais s'il faut que nous nommions cet achèvement, pour pouvoir nous élever jusqu'à l'idée de l'unité de l'expérience, le nom de cet achèvement n'intervient que pour tomber au sein de l'expérience même, et nous amener à confesser que cette expérience est sans limites définitives, puisque la penser finie est précisément le moyen de l'étendre. Si l'on appelle encore *conscience* cette réflexion, qui apporte dans l'expérience le nom et l'idée de l'être total de l'expérience, l'idée de l'être et tout être ne sont que des moyens, par lesquels l'expérience objective l'unité de la conscience intuitive et de la conscience réflexive, la première enveloppant existentiellement la seconde, la seconde lançant idéellement la première.

Si l'idée de l'unité de l'être est une médiation objective au cours de l'expérience, elle pourra servir ou [93] desservir, suivant qu'elle interviendra comme un arrêt devant lequel tout effort renoncera, ou comme une direction à suivre. Bienfaisantes ou nocives seront les philosophies de l'être, par elles-mêmes ou par l'usage qu'on en fera ; mais elles et leur usage seront dans l'expérience, qu'elles ouvrent suivant certaines directions, pour la fermer suivant d'autres.

En subordonnant initialement l'unité de l'être à l'unité de l'expérience, notre intention n'est pas de discréditer l'être. L'unité de l'expérience n'est pas la valeur : elle permet le pire comme le meilleur, la guerre, unité des belligérants, comme l'unanimité, unité des amis. En commençant par l'unité de l'expérience, on commence par le plus ample, mais le plus pauvre, si quelque valeur doit se présenter ; mais, même à cette quasi-limite, un vague souvenir de l'expérience philosophique suffit à convaincre que la discrimination entre les données, dont nous devons penser qu'elles sont, et celles

dont nous devons penser qu'elles ne sont pas, est certainement parmi les plus importantes de la philosophie. Quand quelque philosophe célèbre l'illusion, ce n'est jamais en tant qu'elle est décevante, il en loue donc l'être, et non le non-être. Encore faut-il que celui qui cherchera dans l'être le principe de la valeur, ne pense pas abandonner l'unité de l'expérience, car une valeur de nulle part serait précisément le néant absolu de valeur.

À qui prétendrait que l'expérience de l'être ne fonde pas l'être de l'expérience et que celle-ci doit être fondée, il n'y a qu'à répondre que c'est à *l'intérieur de l'expérience même* que l'opposition de l'idéal et de l'existentiel peut se poser. Fonder, c'est relier idéellement un principe et une conséquence. Savoir ce que vaut cette opération de « fonder », ce sera la relier à l'existence où elle intervient, afin d'éprouver et de vérifier le profit que l'existence en reçoit. L'idée doit fonder l'existence, mais l'existence doit autoriser l'idée. Quand ces deux actions se confirmeront-elles l'une l'autre, c'est ce [94] que l'étude seule de l'expérience pourra apprendre. De toute façon, il demeurera que l'être n'est que *la positivité commune de l'essence et de l'existence* et que l'expérience comporte aussi la négativité comme donnée. L'être pourra donner sécurité et propriété ; il faudra le non-être pour apporter délivrance et perspectives. L'expérience doit être nostalgie et aventure.

5° L'unité de l'expérience n'est pas l'unité d'une *forme*. Puisque nous avons exclu la confusion entre l'unité de l'expérience et celle du monde, qui ne serait qu'une forme existentiellement pleine, nous n'aurions pas à exclure la confusion d'expérience et de forme, si la tendance au formalisme n'était une des plus profondes de l'esprit abstrait, dont elle satisfait à la fois le besoin d'unification par le principe et le besoin d'unification par le tout. *Une forme est une construction de directions*. Mais impossible de se livrer à ces tendances sans contrepoids, puisque l'expérience comprend aussi bien l'informe que le construit, le déformé que le normal, le matériel que le formel, la confusion que l'ordre, le romantique que le géométrique, bref l'existentiel que l'idéal, la recherche, l'absence, ou le dégoût de la forme, que sa possession. On peut éprouver une joie polémique à faire, de certaines données ou de certains aspects de l'expérience, la raison de nier les autres ; mais au moment où l'on accentue à l'excès la partialité inséparable de toute philosophie, on déforme trop gravement l'image de l'expérience pour que le portrait puisse en être reconnu. Contre la réduction de l'unité de l'expé-

rience à l'unité formelle, il suffirait de montrer, à volonté, l'être du non-être ou le non-être de l'être !

6° L'unité de l'expérience n'est pas l'unité d'un *équilibre*. Certes, l'unité de l'équilibre est un meilleur symbole de l'unité de l'expérience qu'aucune de celles que nous venons de considérer. En effet, l'unité de l'équilibre est riche : elle contamine une forme et un halo existentiel. Ce n'est pas le seul cas où la science [95] qui est la partialité pour l'idéal révèle l'inséparabilité des relations qui la constituent et de l'existence. Par exemple, la force est un produit mathématique, *mg*, mais ce produit ne signifie la force qu'à raison de ce que le souvenir de l'action y met d'expérience sentie. C'est la vérité, de l'épiphénoménisme, qui décrit la conscience quand elle n'est que la frange existentielle d'une succession historique ou logique de termes définis.

Ainsi dans l'équilibre se trouve d'abord le schéma d'un ordre. Excluons provisoirement toute sympathie avec les actions intensives, qui se composent dans l'équilibre, et surtout les tendances, qui, du sein de ces actions, visent au delà, il nous reste un ensemble organisé, qui, comme tout autre, actualise un concept. Impossible pourtant d'en rester là. Un équilibre est *plus qu'un objet de perception* qui, s'il en est, nous maintiendrait entièrement en dehors de lui. Il nous faut sortir de l'objectivité pure. Un équilibre ne peut pas seulement se concevoir, il se sent. On ne peut penser à l'ordre qu'il soutient sans remonter un peu avant son établissement, pour le désirer, l'instituer, commencer déjà à appréhender sa ruine. Pour qu'il y ait équilibre, il doit y avoir compensation d'actions, convergence de tendances, alternance extrêmement rapide de chutes commençantes et de réintégration, combat silencieusement résolu, neutralisation mutuelle. Au cours d'un équilibre se retrouveront donc aussi bien l'unification presque instantanée, qui constitue un ordre pensé, que l'unification, plus ou moins laborieuse ou ralentie, qui manifeste l'activité pensante.

Il n'en est pas moins vrai d'abord que l'équilibre, n'ayant de sens qu'en opposition avec le déséquilibre, et ne se réalisant que jusqu'à un certain point, est, par rapport à l'unité de l'expérience, comme un objet, une spécification. De l'expérience entière ferait-on un équilibre, on marquerait qu'elle doit comporter [96] *un aspect de compensation* pour ne pas se disloquer ; mais on oublierait que cette compensation peut se faire à des niveaux différents, et que les progressions ou les chutes qui la feraient passer de l'un à l'autre, impliquent autre chose que n'importe quel équilibre par lequel

elle pourrait passer. Il faut donc que l'unité de l'expérience puisse se prêter à tout équilibre pour qu'il soit, mais elle ne se livre pas à cette unité-là plus qu'à toute autre.

7° L'unité de l'expérience n'est pas l'unité d'un *moi*. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler qu'un moi n'est que par la possibilité de se distinguer tant d'un non-moi que d'un autre moi. Le mot le signifie déjà, car en s'opposant à je comme *me* à *ego*, ou *mich* à *Ich*, il a le caractère d'un accusatif, c'est-à-dire d'un objet. Tout moi est en effet posé avec certaines déterminations, qui lui constituent une nature plus ou moins solide, et en excluent d'autres. C'est un propriétaire, toujours sur le pied de guerre. Me voici et te voilà. Il suppose donc une scission dans l'expérience, il agréé ceci et repousse cela. De ce point de vue, tout moi baigne dans l'expérience en participant de son unité. L'unité de l'expérience doit comprendre l'expérience de Pierre ou celle de Paul ; mais celles-ci s'y découpent, comme des secteurs se partagent la surface du cercle, dont le centre leur est commun. Car il ne peut y avoir qu'une expérience et l'expérience de Paul n'est pas celle de Pierre, quelles que soient les identités, qui puissent les faire se croiser ou partiellement confluer.

8° L'unité de l'expérience n'est pas l'unité du *sujet transcendantal*. Ce n'est pas ici le lieu de chercher les opérations qui définissent et limitent la portée de cette notion ; il suffit que nous marquions sa partialité. On la souligne assez, si l'on rappelle que le sujet transcendantal, rassemblant les fonctions universelles par lesquelles des sujets, par exemple les hommes, s'identifient, s'oppose au sujet psychologique, défini [97] au contraire par des actes, qui expriment la singularité, la liberté et éventuellement la maladresse de chacun. Non seulement le sujet transcendantal est une spécification du moi, comme tel déjà plus étroit que lui, mais il s'oppose à la matière qui remplira ses formes d'aperception, à la réalité en tant qu'indépendante de ces formes, et à bien d'autres choses. La notion de sujet transcendantal a été une étape précieuse dans le progrès, qui a réinséré toutes les données de la philosophie dans l'unité de l'expérience, notamment l'espace et le temps ; mais procédant de la distinction entre ce qui est nécessaire dans le savoir et ce qui est contingent, il peut masquer la contamination entre la connaissance théorique et les autres modes de la relation entre l'unité de l'expérience et son contenu. Où commence le transcendantal ? où finit le psychologique ? L'inventaire de la raison pure supposait une invariabilité des formes du savoir, que le

sentiment profond du dynamisme de l'expérience ne permet plus d'admettre sans réserve. C'est un homme qui définit le sujet transcendantal, dont il dérive, par opposition ou par émanation, le sujet psychologique.

9° Puisqu'en s'universalisant le sujet transcendantal deviendrait Dieu, et ses formes, les volontés générales de Dieu, on passe aisément de l'hypothèse précédente à celle qui supprimerait toute distinction entre l'unité de l'expérience et *Dieu*. Nous écarterons cette confusion. Entend-on par Dieu l'être nécessaire et nécessitant, à la manière de Spinoza, il nie le non-être et exclut l'indétermination, même d'une apparence. Cette exclusion ne convient pas à l'expérience, puisque celle-ci n'est possible que par le non-être. Si l'on cherche au contraire en Dieu une personne libre, susceptible d'aimer et d'être aimée, on en fait, d'abord au moins, un moi en face des autres, et ce que nous avons dit contre la réduction de l'unité de l'expérience au moi est encore valable. À défaut d'autres considérations, il faut observer que l'identification pure et simple de [98] l'unité de l'expérience et de Dieu ratifierait, diviniserait tout ce que l'expérience embrasse, même le plus cruel et le plus odieux.

10°. C'est que l'unité de l'expérience n'est pas celle d'un *idéal*. Certes, en tant qu'unité, l'unité de l'expérience doit aussi se prêter à tout idéal. Mais d'abord elle se prête aussi généreusement à l'inertie, qui est la résistance d'une unité donnée à sa modification, ou à la guerre, qui est l'unité indispensable à la rencontre de belligérants. Or si elle pouvait être dite exhaustivement un idéal, c'est qu'elle ne serait rien de plus qu'un idéal, rien d'autre qu'un idéal. Mais il faut bien aussi qu'elle s'exprime par des données, des obstacles, pour qu'en face de ceux-ci quelque idéal puisse se définir. Un idéal réalisé serait l'absence d'idéal. Enfin, un idéal se distingue aussi d'un autre idéal ; et il peut même le concurrencer, le combattre. Ils se rencontrent donc parmi d'autres objets de l'expérience et sont par suite dans l'expérience, débordés et dominés par son unité.

- Nous pourrions allonger cette liste de négations sans épuiser toutes les possibilités de réduction, puisque toute unité définissable pourrait être indûment confondue avec celle de l'expérience. Celle-ci pourrait être notamment considérée comme un centre, d'où rayonnent toutes les déterminations, si elle ne pouvait être aussi présentée comme une origine ou comme un but. Chacune de ces présentations résulterait d'une

dialectique qui se serait déroulée dans l'expérience et par conséquent y serait relative et serait partielle comme elle. Si l'on veut marquer que chacun de ces résultats est inséparable de l'unité de l'expérience, on peut les dire ses *expressions*. Chacune pourra être à l'occasion traitée, péjorativement, comme un déchet, théoriquement, comme un moyen-terme, plus favorablement comme un idéal. Son prix consiste d'abord en ce qu'elle reflète, chaque fois d'une manière originale, dans l'expérience, son unité. Toute philosophie consiste [99] à privilégier une de ces expressions. Encore ne peut-elle le faire qu'en niant, c'est-à-dire en refoulant, tantôt jusqu'à les oublier, tantôt provisoirement, les autres : cela suppose que celles-ci se sont aussi défiées dans l'expérience.

23. *Comment nommer l'unité de l'expérience ?* - Ces réfutations ne permettent pas de donner à l'unité de l'expérience aucun des noms, qui la confondraient avec l'une de ses expressions au sein de l'expérience même. Si pauvre que soit ce qu'on en peut dire, il faut pourtant fixer par un mot qu'il y a quelque intériorité de l'expérience à toutes les occurrences, les conflits mêmes, que l'expérience est la relation de l'idéal et de l'existentiel, que, considérée à part du contenu auquel elle se rapporte, elle est sans valeur.

Ce nom ne peut être *l'un*, car il réduirait encore l'unité de l'expérience à ce caractère commun de toutes ses manifestations qu'elle est une dans l'expérience. Particulièrement, le choix de ce mot conduirait trop aisément à cette unité pure, séparée, insulaire du logicien, qui cherche à tout y faire rentrer par élimination progressivement poussée des différences. À l'inverse de ce rétrécissement de l'expérience, l'unité de l'expérience est ouverte à tout le possible, y compris la négation et la contradiction relative. Il n'y a que le néant absolu à quoi elle se refuse, parce qu'en se refusant au néant pur on ne se refuse à rien.

Dans le choix du mot convenable, l'essentiel est de maintenir la solidarité, tantôt unifiante, tantôt discriminative, entre l'unité de l'expérience et la suite ou la collection des expériences. Elle n'est pas *l'un*, elle est *l'un de...* À cette condition convient le mot *je*. À l'avantage de renvoyer vers quelque contenu, il joint celui d'être comme à cheval sur l'impersonnalité et la personnalité absolues. De l'impersonnalité, il participe par son indétermination. Le je est aussi près que possible d'« il y a ». Il ne doit pourtant pas se confondre avec lui, puisque cette hypothèse exclurait [100] la possibilité de tout contenu relatif à la notion de personne. De la personnalité, il permet l'apparition,

puisqu'il ouvre la série des pronoms personnels, en se distinguant des autres par cette particularité de ne pas renvoyer à autrui l'épreuve de l'expérience constatée ou créée, comme le font *tu* ou *il*. C'est une unité d'aperception pure ; mais qu'il faut reconnaître sans restriction, car elle ne se limite pas au champ d'un a priori formel, puisque le je débordé toute limite ; et elle exclut cette présupposition qui en ferait le sujet d'une connaissance purement théorique. Le sujet de l'action ou tout autre, l'objet ou les objets sont également ses aspects.

Indiscernabilité du je et de l'unité idéo-existentielle de toute relation. - C'est le même je qui peut se mettre également comme sujet d'un verbe à la 1re ou à la 3e personne du singulier. En effet, *je* identifie « représentatif » ou sujet indéterminé de la représentation, et intériorité de toute relation, idéelle, existentielle ou idéo-existentielle. Dans les deux cas, - de l'aperception subjective et de la pensée objective, - se retrouve une unité considérée par abstraction à part de ses termes. On le voit nettement quand les termes changent : d'une part le carré ne change pas de nature quand il unit 3 à 9 ou 5 à 25, d'autre part le contenu du film que j'aperçois n'entraîne pas dans ses variations l'unité de l'aperception comme telle. On peut donc dire aussi bien qu'une relation connaît ses termes et que je suis un rapport d'ombre et de lumière. Ces langages différents manifestent des attitudes différentes du *je* ; mais le je continue d'y dénommer l'unité de l'expérience.

24. *L'expérience du je pur.* - Que le je à part de son vis-à-vis ne puisse être l'objet d'une expérience, c'est sa nature. Il n'y a pas une expérience supplémentaire du je en plus de l'expérience. Mais une philosophie de la description se doit de chercher ce qui nous est donné quand nous faisons du je un [101] pensé. Comme par je pur, on entend l'expérience sans son contenu, on s'approche du je pur en se portant vers les expériences les plus étioilées, vers celles qu'appréhende l'aperception la plus passive. Ce sont celles qu'en les interprétant psychologiquement comme expériences du moi, Biran classait sous le nom de *système sensitif simple*, et dans lesquelles le moi semble renoncer à lui-même, en même temps qu'aux choses. En atténuant la vivacité des impressions pour les laisser se perdre dans une contemplation appauvrie, en débilitant les intérêts qui portent vers les objets, les font désirer et posséder, en distendant autant que possible toute capacité d'attendre et de vouloir, en n'aimant presque plus ni rien, ni personne, ni soi, on entre dans une expérience désolée, où, le moi perd son originalité et sa responsabilité. Et n'y reste plus qu'une vague aperception et une indulgence

prête à tout tolérer. Au terme de cette indifférence serait le je pur ; il y trouverait pour ainsi dire son minimum ; et son détachement nous confondrait tous en lui.

Reste à savoir si c'est vers ce rien que nous devons aller. Il faut se méfier ici de la dégradation que tout retour à l'attitude théorique impose à ce qui s'offre à elle. Le je est bien une aperception ; mais l'extension de ce terme est sans borne, et on n'a pas le droit de la restreindre à ses acceptions les plus pâles. Le je ne cesse pas d'apercevoir où il opère et crée ; et s'il est possible qu'il reçoive d'autres noms, quand il sera considéré dans ses avatars les plus hauts, cela ne force, ni à le limiter aux plus bas, ni à oublier qu'il ne cesse pas d'être ce qu'il était quand il devient mieux. Le je est en un sens suffisant puisqu'il n'y a rien que l'expérience ; mais la suffisance se déploie de *ce sans quoi rien ne commencerait, à ce en quoi tout s'achèverait*, entre un non minus infra et un non plus ultra ; et quand l'expérience sera montrée passant de ce paysage crépusculaire à l'élan semi-aveugle de la spontanéité naïve, ce sera encore l'expérience.

[102]

VII. Universalité et sublimité du je.

[Retour à la table des matières](#)

Voilà le je reconnu au principe de la relation-âme. Puisque celle-ci est à la fois capable de s'exprimer à elle-même par des relations-normes, c'est-à-dire des termes et des rapports idéels, et de s'en distinguer en embrassant la continuité où elle les situe, le je doit être apte à *des dialectiques de réduction* et à *des démarches de contamination*. Par elles, il doit être universel et « sublime ». Nous allons donc maintenant passer, de la considération des idéaux, qui définissent le sens de ces opérations, à la reconnaissance de l'universalité et de la sublimité du je.

25. *Un ponctuel et un continu.* - Commençons cette description par la dialectique de réduction. Le besoin humain de l'ordre, sans lequel notre action se débat dans des contradictions insolubles, qui dégoûtent bientôt d'entreprendre, nous amène souvent à privilégier l'idéal. On identifie le réel et le formel. Dès lors, l'existentiel, que ce soient des gestations objectives où tout se fond dans l'ensemble, ou l'indistinction de la sen-

sibilité psychologique, n'est plus considéré que comme une confusion à résoudre. Quand toutes ces nébuleuses sont précipitées en formes, celles-ci gardent manifestement le souvenir de l'existential, d'où elles sont issues, en ce qu'elles se présentent comme de purs faits. On est donc entraîné, pour appliquer cette manière de comprendre, qui consiste à décomposer le mixte, découvrir le simple et s'en servir à refaire le complexe, à résoudre les formes à leur tour et à chercher ce « premier » d'où tout est censé provenir. Au moment d'aboutir, on arrive à deux termes identiques, dont le type est l'égalité, formellement superposables, jusqu'à ce que la différence des formes étant volatilisée par la commune mesure du nombre, on débouche [103] sur ce, que nous appellerons l'un ponctuel, objectif, abstrait.

Depuis Hume, le sentiment grandissant de l'irréductibilité de l'existence au concept a amené l'intellectualisme à mobiliser l'idée et à y voir une relation, mais comme il perd tout caractère explicatif et devient un anti-intellectualisme et un scepticisme, s'il la livre au temps pur, il est amené, à relier les relations d'une manière comparable à celle dont il systématisait et réduisait les formes. Il est, par suite, incité à remonter jusqu'à la relation première, qui n'est telle que par l'intériorité ses termes, de sorte que, si l'un objectif ne se présente plus sous la forme du principe d'identité, il se retrouve au coeur de toutes les relations comme le principe de synthèse.

Il est impossible, dans ce cas comme dans l'autre, de faire, de cet un objectif, autre chose qu'un pivot de médiation entre une régression et une progression, car lorsqu'on a volatilisé toutes les différences pour l'obtenir, on éprouve sa misère. Quand le je se cherche dans cette expression, il n'y trouve que le symbole idéal de lui-même. *Cet un ponctuel est l'un simple, sans parties, vide de contenu.* Il sert à expliquer, mais il n'explique pas, car ayant été obtenu par appauvrissement progressif de l'existence, il ne peut que paraître inférieur à tout ce que l'existence comporte avant que cette dialectique ne joue.

Il est donc inévitable que le je soit renvoyé vers l'autre opération, qui est *une démarche de contamination*. Déjà, la progression manifeste une transcendance de l'existence par rapport à l'abstraction de toute idée ou relation pensée. Car elle serait sans valeur si elle ne pouvait que retrouver les termes que l'analyse a décomposés. La liberté du je se manifeste, soit dans son pouvoir de créer d'autres synthèses que celles qui lui étaient données, soit dans celui de refaire des synthèses trouvées, mais où elles n'étaient pas. Ce choix enveloppe une contingence, dont on ne peut rendre [104]

compte qu'en sortant des relations idéelles pour considérer leur surrelation avec l'existence.

Il apparaît de plus en plus qu'exister, ce n'est pas être composé de telles parties, mais être comme *un ensemble qui devient à son tour insensiblement premier par rapport à ce qu'en donne une analyse toujours incomplète*. De proche en proche, le je monte vers un tout indistinct, à l'intérieur duquel toutes parties sont si intimement mêlées qu'il devient absurde de vouloir les séparer. Idéellement un tableau n'est qu'un carrefour de lois chimiques et optiques. Il n'existe, au contraire, que comme un tout à éprouver. Quand Delacroix professe que la nature est faite de reflets, il élève la relation sur le plan de l'art ; mais l'harmonie qui résulte de ces échanges d'impressions n'est plus de nature à être pensée. Elle s'éprouve, ou n'est pas. Par rapport à elle, ce ne sont plus les lois qui expliquent l'existence, c'est l'existence qui actualise les lois. Qu'on imagine cette contamination poussée autant qu'il est possible, c'est l'expérience entière qui s'offrirait à la souveraineté du je. Comprendre, c'est maintenant aimer.

De l'un continu, que le je altère et dilate à son gré, on ne peut dire qu'il est un terme. Vers l'un objectif la dialectique de réduction ne peut s'achever en ce sens que l'existence offre indéfiniment du nouveau à réduire ; mais le regrès est asymptotique à ce terme, car étant lui-même réduit à la simplicité parfaite l'un objectif arrête l'analyse. Vers l'un continu, au contraire, la création peut se poursuivre indéfiniment ; et chacune des opérations idéelles ne fera qu'ajouter à la densité de son contenu, puisque, de l'autre point de vue, elles se perdent dans l'existence, comme la physico-chimie dans la conscience de Pasteur. En résulte-t-il que l'existence se suffise à soi-même ? S'il en était ainsi, elle exclurait toutes les dialectiques. Même Rousseau, qui se sentait devenir si débile et si incertain, quand il passait de l'immédiation à la médiation, [105] n'a pu s'empêcher de réfléchir, de raisonner et d'argumenter ; et, en effet, l'idée même de contamination renvoie à la multiplicité, plus ou moins distincte en même temps que fondue, dont l'analyse ne fera qu'accentuer la distinction. L'existence foisonne en idées et en relations ; et si elle s'oppose à elles, ce n'est pas en ce qu'elle les nie, c'est en ce qu'elle les déborde et y ajoute sans cesse.

En bas, la nécessité ; vers le haut, la liberté. - Quand l'un objectif se pose abstraitement, par oubli momentané de l'existence, il donne un fond à l'avenir ; mais ce fond, à cause de ce caractère d'idéal asymptotique qui vient d'être reconnu, ne peut être que conçu dans sa ponctualité, c'est-à-dire nommé, car dès que l'analyse tourne la recherche vers lui, que celle-ci passe de ce programme d'unification idéelle par l'un objectif

à son application, elle se heurte, à mesure qu'elle croit en approcher, à des résistances, à des cohésions de plus en plus solides. Plus l'analyse métaphysique et mathématique des notions, plus la résolution physicochimique des corps et des fonctions physiques s'approfondissent, plus les termes s'opposent à leur résolution. Vers le bas, c'est *la difficulté de briser* qui nous gêne, vers le haut, *la difficulté d'atteindre*.

Au cours de l'épreuve régressive, l'un ponctuel se présente comme le fondement idéal de la *nécessité*. La réduction, à ses débuts, était un triomphe, mais un triomphe artistique sur des idées séparées de l'existence ; elle est maintenant un labeur, qui ne mord sur la solidité des choses qu'en accroissant ses peines et son prix de revient. La fragilité des éléments nerveux est comparable à celle des impressions artistiques ; la résistance des atomes à la division est parente de l'évidence des principes mathématiques.

Il en résulte que les lois s'imposent à nous d'autant plus impérieusement que les régions de l'expérience où nous descendons sont plus basses. Elles indiquent les limites que nous ne pouvons actuellement dépasser ; [106] elles nous avertissent que ce n'est pas ici que doit provisoirement s'employer notre liberté, ou au moins qu'elles ne peuvent la servir qu'à raison du respect que nous leur accordons. Si un saint peut être écrasé dans un accident de voiture, c'est que la mécanique doit être obéie ; ce n'est pas que le saint ne soit lui-même qu'une masse mécanique. Positive et négative comme toute détermination, la nécessité est pure permission. Comme toute permission, elle exclut ce qui ne doit pas être, mais elle laisse à choisir d'abord entre plusieurs possibles, ensuite entre la possibilité définie et la recherche. En elle, l'un objectif se dénie, car il invite l'homme qui veut être, et être, c'est agir, à retourner sa visée vers une existence de plus en plus riche, simple et forte. Les impasses sont faites pour renvoyer aux avenues ; la perception, pour que nous rebondissions sur elle.

26. *Universalité du je*. - Le je, fermé dans le sens de l'un objectif, ouvert dans celui de l'un continu, en reçoit deux caractères. *En tant que l'un objectif est le moyen universel de toute médiation idéale, c'est-à-dire intellectuelle ou perceptive, le je est doué d'universalité.* Il est vrai qu'il n'y a pas de partie de l'expérience qu'il ne soit possible de penser, au sens où penser, c'est analyser ou construire un pensé, et, en ce sens, l'intellectualisme est sans limites ; mais, comme il est vrai que ces opérations supposent toujours que le je se divertit de l'existence, cette universalité ne sera jamais

qu'une universalité abstraite. Le je devra donc comporter un autre aspect, *celui par lequel il appréhendera comme ensemble inanalysé l'existence ou quelque existence : nous l'appellerons sa sublimité.*

Pour autoriser l'universalité du je, il y a peu à dire, puisque cet aspect du je doit être celui qui se présente à des philosophes, destinés par leur intérêt pour l'analyse et leur goût des idées, à préférer le mouvement vers l'un abstrait au mouvement vers l'un continu, tant qu'ils n'auront pas été avertis par des échecs de [107] la partialité de celui-là. L'intellectualisme est donc la doctrine la plus facile au théoricien. Mais comme nous ne pouvons perdre entièrement le sentiment de l'existence, que l'abstrait ne petit nous combler, l'intellectualisme doit osciller entre la préférence pour l'espace et la préférence pour le temps, pencher vers la systématisation ou l'histoire. Plus le besoin de construction sera subordonné au besoin d'analyse, plus l'ordre sera présenté comme une scolastique : et, en effet, tout ordre idéal n'est qu'une toile d'araignée, par rapport à la richesse sans mesure de l'expérience ; il en résultera que la multiplication des idées semblera plus précieuse que leur unification.

Mais il devra arriver que cette prolifération, d'abord éprouvée comme une délivrance, le soit bientôt comme une dissolution. Un même mouvement ramène les sociétés déchirées vers une autorité, la science éparpillée vers le théoricien qui l'unifie, l'intellectualisme critique et historique vers l'intellectualisme constructif. Espace et temps s'appellent et se nient. - Dans la mesure suivant laquelle l'intellectualisme systématique réussira à organiser les vérités, il vérifiera l'universalité de l'un ponctuel et, en même temps, celle du je. En tant que la tendance à étendre cette vérification débordé toutes ses applications par son ambition, le je est universel en droit ; en tant qu'elle ne peut les déborder qu'à raison de leur limitation, elle doit être toujours limitée en fait.

En effet, l'expérience idéale nous présente partout un degré variable de liaison et de séparation. Tantôt les idées ou les relations sont isolées. L'arithmétique a commencé comme une collection de faits sporadiques. Tantôt elles sont agrégées en structures plus ou moins vastes, mais qui se terminent dans tous les sens par des amorces qui n'annoncent rien. La beauté du corps humain consiste moins dans l'harmonie de ses proportions que dans la variété indéfinie d'attitudes et de mouvements, qui lui fait une auréole de [108] possibilités. Tantôt enfin ces structures commencent à se consolider en systèmes ; mais il arrive toujours que l'existence manifeste l'indépendance du je à l'égard de tout ordre, soit en faisant éclater les systèmes, comme une guerre détruit un

État, soit en les désertant, comme une confession périt quand la foi ne l'anime plus. Tout nombre est à la rencontre de l'axiome de libre-mobilité de l'esprit et de sa fatigue. En tant que l'universalité virtuelle doit s'actualiser dans des termes, toute relation se cristallise et s'interrompt en déterminations, dont la description nous imposera bientôt l'étude.

On pourrait ainsi comparer l'expérience à une masse inégalement plastique et visqueuse, qu'un filet, qui n'est pas sans accrocs, emporte, quand il n'est pas entraîné par elle. Ici et là, la masse subit les directions et les impressions du filet, et la science de l'expérience est possible. Il en est ainsi quand la réduction atomistique d'un complexe perceptif de propriétés et d'éléments est parallèle à la dialectique de décomposition. Mais que la masse de l'expérience vienne peser trop fortement sur certaines mailles du réseau et le crève, le savant défendra l'universalité du je en professant que des conditions inconnues se sont ajoutées à des conditions connues pour en dévier la causalité. Cette affirmation aura l'avantage de sauver la confiance professionnelle du savant en lui permettant de maintenir ses postulats contre les démentis de l'expérience ; et cette confiance sera vérifiée, jusqu'où elle doit l'être, quand de nouveaux succès théoriques viendront confirmer l'universalité du je. Ils ne pourront faire que l'expérience, comme masse, n'ait, en démentant une attente rationnelle, révélé un aspect absolu d'historicité et de singularité, par lequel elle confère l'existence réelle à la juridiction toujours hypothétique des lois.

27. *Sublimité du je.* - Toute description enrichit ce qu'elle décrit en s'y ajoutant comme un effet et le spécifie en n'en retenant qu'un aspect. Quand le je [109] s'identifie à l'un ponctuel, se pense en lui, il lui confère l'actualité nue, mais il en reçoit la simplicité absolue, de sorte qu'il peut être dit un centre. Mais de ce point de vue, il est le je pensé ; ou il le serait, si, au moment où il s'y détermine comme un, il ne devait rester, en tant que déterminant, indépendant de sa propre détermination, la débordant. Le je ne serait que l'un objectif, si, autour de ce centre où toute conscience se ramasse quand elle se pense, il n'y avait un halo existentiel qui permette de distinguer le pensant du pensé. Ainsi la pesanteur qui peut être condensée au centre de gravité d'un corps doit, d'autre part, s'étendre dans le corps entier. Il en résulte qu'à son aspect d'universalité, le je doit ajouter un aspect d'indétermination : c'est ce que nous avons appelé sa sublimité.

Montrons-le autrement, en descendant, par hypothèse, avec l'expérience, supposée en train de s'appauvrir. L'indétermination tombe de l'infini vers le néant. Quand elle est près d'y atteindre, la détermination, qui se dégrade parallèlement à elle, arrive à son minimum, qui est l'un ponctuel, celui qui laisse tout en dehors de soi, le concept sans compréhension. Le je, par l'anéantissement du contenu de l'expérience, s'y concentre, s'y ramasse. Il faut bien au je quelque pensé pour qu'il soit. Mais il ne peut achever ce mouvement, car si cela était possible, il y périrait comme je. Par conséquent en même temps qu'il s'y fera centre, par l'effet de la détermination, réduite à son minimum, l'indétermination, qui en est inséparable, doit le faire plage. Comme l'a vu Hume, le je ne peut se confondre avec aucun des objets qu'il se représente ni par suite avec l'un ponctuel, qui est le principe idéal de tous les objets. Il est toujours pensé et imaginant, sans qu'on puisse le confondre avec l'un ou l'autre de ces aspects pris à part. Le je ne peut être quelque part sans être partout. Devant agir ici ou là, il n'agit jamais qu'en lui-même. C'est en tant que plage, que nous le dirons sublime.

[110] *Inséparable du je, sa sublimité doit se retrouver dans toutes les parties de l'expérience.* Nous allons le vérifier sommairement en montrant, sur quelques-unes des expériences les plus importantes, que l'on ne peut les réduire à leur contenu idéal. - Dès les mathématiques, la science est inquiétée par le souci d'un au-delà, qui ne peut s'opposer à tout ce qui est déterminé qu'en ne l'étant pas soi-même. La logique, entendue comme la détermination des conditions de la validité d'une affirmation, n'y suffit nulle part, et l'importance d'un théorème et d'une méthode est toujours, de proche en proche, la référence à une existence inconnue, qui ne doit devenir accessible qu'à quelque épreuve métaphysique, car si cette importance n'avait de valeur qu'en rapport avec le sentiment personnel de celui qui affirme, nous ne serions pas sur le plan de la vérité. Il doit donc se faire dans les mathématiques mêmes un ajustement mystérieux de leurs formes de pensée à ce qui les dépasse.

C'est d'ordinaire le physicien qui en est le bénéficiaire en recevant les schèmes qui tombent de cet effort vers l'absolu ; mais de lui aussi il est vrai qu'au moment où il cherche la matière dans les lois, il ne peut pousser jusqu'au bout le relativisme rationnel, qu'il croit invariablement à l'existence de « quelque chose » où les lois sont imprimées. Qu'il interprète souvent ce surplus suivant les postulats d'une métaphysique matérialiste, cela n'enlève rien à l'observation faite. Il est d'ailleurs « naturel », c'est-à-dire facile, qu'un spécialiste cherche dans sa spécialité le nom qui lui sert précisément à en dénoncer l'insuffisance. L'opposition du grain et de l'onde, celle des équilibres et

des champs illustrent parmi bien d'autres la dualité de la discontinuité et de la continuité, qui partagent l'expérience en dessins et en zones, les premiers, impossibles à arracher à leur milieu, les secondes, impossibles à cerner d'un contour achevé.

À mesure que l'on passe de la considération de la [111] connaissance théorique vers *l'activité* qui se la subordonne, l'opposition de la détermination et de l'indétermination *change son objectivité en spiritualité*. Elle s'exprime moralement par celle de l'utilité et du désintéressement. L'utilité, comme la science, qu'elle ne fait qu'orienter, va de ceci à cela, elle ne sort pas du mécanisme intellectuel ou pratique des déterminations, elle reste collée à l'idéal. Le désintéressement, qui devient désintérêt, quand il avorte, subordonne, quand il triomphe, toute détermination à un sentiment de joie et de bonheur, que nous éprouvons sans pouvoir plus qu'en suggérer quelque reflet. Comme l'étude du je pur nous maintient en deçà de toute valeur, nous soulignerons ici que la même incertitude pèse sur le déterminé, qui peut être authentique ou illusoire, et sur l'indéterminé, qui peut être une sublimité ou une sublimation. L'indétermination peut être rien ou tout, le vide où l'on ne peut que se perdre ou la plénitude d'une âme qui se trouve dans l'impossibilité de se réduire au détail flottant à l'intérieur d'elle-même. Comme le ciel, ponctué d'étoiles ou rayé de constellations, l'expérience nous présente des données et des rapports ; mais elle les noie dans une continuité indispensable à leur discernement, sans qu'on puisse affirmer immédiatement si cette continuité est une confusion, qui doit se dissiper en révélant les rouages qu'elle masque, ou la matrice du détail qu'elle enveloppe. Dans une hypothèse comme dans l'autre se retrouve la sublimité du je. L'espace comme système de distances et l'espace comme milieu vide sont indispensables l'un à l'autre et expriment solidairement le je.

L'utilité se propose une fin déterminée ; le désintéressement vise au delà de toute détermination en ce qu'elle a d'insuffisant. Par l'utilité, un homme se fait quelque chose, il veut avoir ; par le désintéressement, qui subordonne et dépasse l'utilité, il se fait quelqu'un, il cherche à être. *La personnalité manifeste comme une imprégnation par la sublimité du je*. Supposons qu'une [112] intelligence sans limites, si c'est possible, veuille reconnaître et énumérer les déterminations par lesquelles un homme peut être défini, il lui manquerait de trouver dans cette énumération sa personnalité. En ferait-on une essence à compréhension immense, cette essence ferait de lui une nature, si une âme, elle-même indescriptible, première dans l'ordre de l'existence par rapport aux déterminations, n'y apportait la sublimité du je.

Par rapport à ce complexe mobile de détermination et d'existence, pensée et amour commencent chacun par une dialectique négative. L'amour décèle l'insuffisance de la communication conceptuelle et pratique, Il veut la coalescence, l'interpénétration des âmes. il est antérieur à la distinction qui permet l'échange. Ce n'est pas un commerce. Mais s'il pouvait s'achever, il rendrait toute coopération superflue, comme, il est vrai, impossible toute concurrence. En opposition avec lui, la pensée dissipe tout ce qui recouvre et embrume les perceptions et les idées claires et distinctes ; et par les identités, qu'elle met à la rencontre des hommes, permet la société industrielle et juridique. Son insuffisance se manifeste en ce que cette rencontre peut être aussi bien l'assimilation ou la guerre que l'amitié.

C'est aussi la sublimité du je qui prête son mystère à l'amour. En formalisant, au lieu de les ontologiser, les principes transcendants de la science et la science même, Kant a reconnu la part du mystère, humain, par tout ce qui s'ajoute dans le sujet aux catégories, transhumain par la chose en soi. Mais ce génie classificateur a prétendu établir, entre la détermination et l'indétermination, une démarcation. Au lieu de les contaminer où il le faut, il les a juxtaposées, comme si la détermination, qui n'est jamais déterminée que. jusqu'à un certain degré et d'une certaine façon, n'enveloppait l'indétermination, qui ne peut, de son côté, pousser l'indistinction jusqu'à la parfaite pureté sans [113] s'anéantir. Le développement de la science a révélé, non seulement que la contingence en est inséparable, mais même que sa part s'y accroît à la mesure même de la complication progressive du savoir. Il est, dès lors, impossible de reléguer le mystère, extérieur ou intérieur, dans une zone interdite, au bord de laquelle on s'arrêterait comme devant l'océan. *Il s'insinue dans toutes les démarches de la pensée, comme l'expérience même au coeur de l'empirique.* Le métier et le génie s'associent en nous comme en nos oeuvres. Deux dialectiques opposées feront de l'oeuvre la fin de l'homme ou de l'homme l'âme de l'oeuvre.

Le plus haut degré de la personnalité est la vie morale, à condition de donner à ce mot sa compréhension la plus riche. Déjà on pourrait distinguer éthique et morale, en les opposant comme la connaissance théorique des règles qui s'imposent à l'homme, et leur orientation pratique. Cela supposerait, puisque ce sont les mêmes règles qui y sont étudiées et ordonnées, que la distinction entre elles vient d'autre part que d'elles et qu'elle se réfère à une existence capable d'une diversité d'orientation intime. C'est cette âme, supérieure aux déterminations mêmes, puisqu'elle fait leur signification, qui constitue la moralité. Son essence est de dépasser toute essence. Elle est inacces-

sible. Deux actes n'en faisant qu'un par leur contenu idéal peuvent avoir des valeurs opposées. L'obéissance au déterminisme peut être passion ou raison. La passivité à l'égard du devoir, de l'inspiration et de la grâce est pour l'intelligence abstraite, qui ne tient pas compte de l'existence intime, identique à la passivité envers la matière, la société ou l'impulsion. Aussi sommes-nous incapables de prononcer un verdict sans appel sur la moralité des autres et de nous-même ; et ce n'est pas l'indice le moins précieux de la moralité d'un homme qu'il doute toujours d'être moral et se demande comment il faut l'être.

C'est pourquoi il serait si gravement dommageable [114] de confondre la moralité et la légalité. Quand le juge, conformément à la décision du législateur, attache une sanction à un acte, il réunit deux déterminations. Sa décision laisse en dehors de la sanction la moralité propre de l'action sanctionnée et de son agent. De même au coeur de toutes les discussions se fait une interpénétration de sensibilités, et s'il ne faut pas, par partialité pour l'intuitionnisme, toujours professer que les raisons intellectuelles ne sont que de la publicité, une plaidoirie pour des préférences intimes, il arrive aussi que le discours, mis au service du sentiment, ait été, par lui-même, incapable de le suggérer. Entre la démonstration suffisante et l'intuition ex nihilo, comme entre deux limites inaccessibles, s'enferme la vie morale, qui n'est que la vie à son plus haut point d'intimité et d'efficacité. Elle enveloppe la sublimité du je ; et ce n'est pas la moindre tare du positivisme vulgaire que de réduire l'expérience à ce qui est déterminé.

Dans ces observations, destinées à révéler dans la science, la personnalité et la moralité, des aspects qui reflètent la sublimité du je, n'ont guère été considérées que des expériences ascensionnelles, montantes, inspirées par le devoir. Il ne faudrait pas en conclure que la sublimité du je n'est reconnue par la description que pour introduire subrepticement la valeur. Ce serait trahir l'indifférence du je. Celui-ci embrasse et offre à la description de l'expérience aussi bien la valeur, forme positive de la sublimité, que le néant, sa forme négative. Tout spécification est, par elle-même, dénuement et invitation. Elle prive de ce qu'elle n'est pas ; mais se donne pour y faire accéder, comme il arrive qu'un événement, qui paraissait empêcher le succès, en devienne la cause. Aussi les expressions privatives de la sublimité du je, comme l'absence, le vide, l'oubli, l'ignorance ne la manifestent pas moins rigoureusement dans l'expérience que le bonheur, qui n'est pas tel ou tel bien, la sainteté, [115] qui n'est pas tel ou tel acte, et toutes les expériences, délicieuses et précieuses, qui doivent être éprouvées pour être connues.

Ainsi, intermédiaire entre ce qui est moins et ce qui est plus que des déterminations, la sublimité entraîne cette conséquence, valable pour toute l'expérience, qu'elle est toujours indécise. On peut parler de sa nature, à raison des déterminations qui s'y esquissent et de l'universalité de droit qui leur permet d'apparaître ; mais comme elles n'atteignent jamais qu'à une semi-consolidation, l'indétermination demeure, tantôt pour les noyer de sa pénombre, tantôt pour les éclairer de son éclat. Grâce à elle, le je de l'expérience s'oppose initialement au dogmatisme pur par une puissance essentiellement critique.

28. *Le je est pensée et arrière-pensée.* - Nous n'avons plus qu'à rapprocher ce qui vient d'être dit des deux aspects solidaires du je pour en obtenir une vue, misérablement réduite, mais équilibrée. Dans l'ordre idéal, le je manifeste son omniprésence par l'universalité, dont l'un ponctuel, sans parties, alternativement extérieur ou intérieur à tout pensé, est l'expression. En connexion avec le pensé, le je est ; et il est pensée. En droit, il n'y a rien dans l'expérience, qui ne soit progressivement réductible à des déterminations ; et, de ce point de vue, l'intellectualisme est vrai sans réserves. - Cette vérité laisse de côté l'existence. On ne le doit plus après Kant. L'oublierait-on, la pensée se dégraderait dans la détermination du pensé. L'indéfinité du je serait sacrifiée à son unité. Car la dialectique qui consisterait à observer que l'unité de l'être et du non-être doit être, et, par conséquent, que l'être est seul, n'ajouterait pas à la relation de l'être et du non-être, mais renverrait le non-être dans l'oubli. Elle peut avoir son prix comme dialectique de sécurité, contre le scepticisme qui dissoudrait la confiance, en lui rendant l'être qui lui est [116] indispensable ; mais la dialectique opposée ne l'est pas moins à la liberté.

En effet, en braquant la description de l'expérience sur la détermination, on dégrade l'unité de l'expérience pour en faire une unité dans l'expérience. Toute unité localisée « épiluche » le je ; mais aucune ne doit l'épuiser, ni le capter. Si elle l'épuisait, l'expérience ne trouverait plus devant elle que le néant, limite absolue du non-être ; si elle le captait, que la chose, limite absolue de l'être. C'est ainsi que la mort d'autrui nous paraît la somme d'un cadavre et d'une absence. Si elle n'était que cela, elle établirait le règne du néant : le néant est ce qui n'est rien, parce que rien ne peut y naître ; la chose est ce qui n'est rien, parce que rien ne peut se relier à elle. Ils suppriment l'être comme position et comme copule. Contre ce nihilisme et ce réalisme, il suffit de revenir à l'expérience. Si l'expérience se réduisait à la détermination, au pensé, à l'un,

son principe, il y aurait la détermination, le pensé, il n'y aurait pas l'expérience de la détermination et du pensé. *Le je est toujours l'unité d'une pensée et d'une arrière-pensée.* La sublimité de l'expérience manifeste son infinité ; et comme l'infini peut être, tantôt l'[mot grec], ce qui n'arrive pas à se déterminer, l'avortement de l'ordre dans l'abîme du monstrueux et de l'informe, tantôt le principe inépuisable de tout ce qui est fini et parfait, il faudra, à chaque instant, que la valeur s'ajoute à la détermination, pour que celle-ci médiatise l'épanouissement de l'expérience.

[117]

OBSTACLE ET VALEUR.
La description de conscience.

Chapitre III

Le passage de la spontanéité à la réflexion

VIII. La spontanéité naïve

[Retour à la table des matières](#)

Quand nous avons cherché quelque expérience dans laquelle nous puissions nous approcher du je pur, nous nous sommes porté vers ces moments d'appréhension détendue, où le contenu de l'expérience s'uniformise au point de détourner de toute distinction. On peut passer progressivement de ce minimum possible d'activité à une expérience, dont l'essence est d'abord d'accroître continûment son intensité, sans que la continuité y subisse aucune atteinte assez profonde pour en arrêter l'élan. À cette expérience, nous donnerons le nom de *spontanéité naïve*. On peut aussi dire *naturelle*, en entendant, par ce mot, ce qui reste facile, même en devenant violent, ou *donnée*, pour marquer qu'elle exprime davantage le bénéfice du passé que l'invention de l'avenir.

L'étude, même sommaire, de la spontanéité naïve appelle une réflexion critique. Si intime est encore l'intégration des événements qui la meublent que cette expérience, satisfaisante pour elle-même, écarte d'ordinaire la description ; et que, sans la mémoire, qui en prolonge le souvenir dans les crises ultérieures, il ne [118] serait pas facile d'en reconnaître les caractères. Il en résulte que nous ne devons pas accepter

sans critique ce que le souvenir nous en présente. La mémoire est l'esprit même, quand une détermination, qui médiatise son mouvement, a été située par un jugement d'existence dans la série des événements, qui lui symbolise le passé. Toutes les fonctions de l'esprit doivent donc se retrouver en elle ; et une démarche d'utilité ou d'animation, de propagande ou de transfiguration artistique, y adapte ce passé à l'intention présente. Identique idéellement à une perception passée, du moins quand la mémoire est vérace, le souvenir est toujours existentiellement autre.

Ici, relativement à la spontanéité, cette intention n'est pas utilitaire. Au contraire, c'est souvent une déception, éveillée par l'échec d'un projet, et généralement la défaillance d'une détermination, qui nous renvoie au souvenir de la spontanéité en même temps qu'à nous-même. Il s'agit ici, en effet, pour utiliser la distinction profonde de Kierkegaard, moins de la *mémoire*, qui nous ramène à une détermination, que du *ressouvenir*, qui utilise la continuité de l'existence spirituelle. Pas de morcellement du passé, aucune fin d'énumération ; la spontanéité remémorée s'offre au moi dans sa totalité indivisée. Il suffit de reconnaître le regret qui accompagne le ressouvenir de la spontanéité, pour penser que nous y cherchons à la fois une consolation et une promesse. Aucun idéal ne serait plus qu'une idée, et même ne pourrait être désiré, et par suite conçu, si quelque ressouvenir ne venait l'illuminer. D'avoir été vécu, il en reçoit une énergie, qui favorise l'espoir et l'entreprise. Le Paradis perdu garantit la Terre promise. Au cours de la crise, le souvenir de la spontanéité autorise l'espérance de sa reviviscence. Si je suis né une fois, pourquoi ne naîtrais-je pas deux ? Mais il doit en résulter, en même temps que la partialité de l'homme, qui se retourne vers elle, une transfiguration, qui dore la spontanéité remémorée.

[119] C'est la critique même qui interdit la partialité critique. La reconnaissance de cette transfiguration ne peut suffire à discréditer entièrement le souvenir de l'élan spontané. L'unité de l'expérience interdit que la distinction, soit entre une détermination passée et une détermination maintenant présentée, soit entre une épreuve antérieure et une épreuve actuelle, puisse rompre absolument leur continuité. Si la mémoire était toujours autre, rien qu'autre, il n'y aurait pas de mémoire ; et celui qui le prétendrait prouverait qu'il se souvient de l'avoir conçue. Le souvenir de la spontanéité doit donc la prolonger en la métamorphosant ; et il est permis de chercher à discerner ce qui dans l'expérience présente continue l'expérience antérieure.

À ce discernement, quatre méthodes peuvent servir et servent, et leur concours assure, où il intervient, l'objectivité de la description. La première ne peut être que l'in-

tuition, l'épreuve, par laquelle, en tout domaine, la connaissance perce, à travers les apparences, jusqu'au profond. Elle se complète, se précise et, quand il faut, se rectifie par la deuxième, qui est, au travers des descriptions faites par d'autres, la sympathie avec ce qu'ils ont éprouvé. Voilà pour l'existentiel. Si l'on songe enfin que toute intimité doit se manifester par des effets spatiaux et sociaux, et que cette manifestation s'étale des élans les plus simples, mais les plus chargés d'avenir, qui spécifient la vie, aux expansions sociales les plus puissantes et les plus complexes, une description extérieure saisira du dehors ce que la description intérieure aura senti ou pressenti du dedans.

29. *Description de la spontanéité naïve.* - L'intuition permet à tout le monde de reconnaître la spontanéité naïve, sous des formes toujours nouvelles, car il n'y a personne, dans quelque activité que ce soit, qui ne distingue ces périodes de vie pénible où, par l'effet des difficultés, le vouloir doit se doubler à chaque instant d'un vouloir vouloir, de ces moments, [120] plus nu moins prolongés, dans lesquels notre volonté se confond si exactement avec la surabondance d'une énergie en train de s'employer, que nous ne pouvons dire si nous subissons ou si nous faisons notre expansion. D'un côté, l'effort, la peine, le devoir, presque toujours la menace du découragement ; de l'autre, un élan, qui nous comble au moment où il nous ravit, dont nous ratifions l'ardeur au moment où il nous entraîne ; et qui mérite le nom de *spontanéité*, parce qu'il unit la puissance de la nature à la joie de la liberté, et naïve, parce qu'elle nous paraît un don gratuit que nous n'avons qu'à agréer avec ingénuité.

Le rythme de la spontanéité naïve. - À travers toutes ses formes, elle applique un même rythme, à trois temps. Au début, elle commence aisément et lentement. L'organisme met à la disposition de la conscience une énergie emmagasinée et facile à utiliser. La détermination la moins brutale peut en provoquer la libération. Celle-ci se fait en s'élargissant. Une mobilisation progressive met en action une multiplicité grandissante de forces et de moyens, jusqu'à ce que cette montée atteigne son apogée, qui sera le deuxième temps. - Tout à l'heure l'usure des moyens dont la conscience disposait était beaucoup plus que compensée par l'intervention, l'afflux de nouveaux concours. C'est à peine s'il était possible de croire que la spontanéité coûtât. Elle portait tous les caractères d'une exubérance, généreuse, donnant sans compter, n'ayant rien à économiser. Maintenant, elle ne fait plus qu'équilibrer le doit et l'avoir. Elle ne jaillit plus, elle débite ; elle ne crée plus, elle entretient. Elle a comme atteint à un

plateau, où elle se maintient sans peine, mais d'où elle ne peut s'élever. Elle ne le pourrait sans revenir à l'effort, sans avoir douté d'elle-même, sans tourner la meule de la volonté. La victoire a été remplacée par le triomphe. - Il dure jusqu'à ce que les premiers signes d'une défaillance, annonçant l'épuisement des moyens et des forces mis [121] à contribution, inaugure l'inquiétude. L'indivision, qui était jusque-là l'essence de l'expérience, fait craindre une déhiscence ; et les deux termes d'une relation vont se substituer à l'essor qui résultait de leur convergence. D'une part, s'indique la résistance d'un monde externe, qui se sépare peu à peu du moi pour lui opposer des barrières ; de l'autre, l'affaiblissement de la puissance interne entraîne le rétrécissement de la subjectivité, qui déserte la presque totalité de l'expérience pour se localiser dans le moi, Sera-ce par le fait des choses accroissant leur pression ? Sera-ce par la débilité d'une réaction en train de s'atténuer ? Un obstacle, crevant la continuité de l'expérience, y précisera la disjonction.

Voilà le schème universel de la spontanéité naïve qui sera toujours pour nous l'âme de la jeunesse : mobilisation expansive, plateau plus ou moins durable, malaise naissant. - On limiterait arbitrairement son extension si on la réduisait à ses formes les plus violentes. Tout dynamisme éprouvé se place dans l'intervalle de l'action pure et de la contemplation pure. En tant qu'il manifeste l'unité du je, la multiplicité qui lui fait son contenu tend à s'étaler dans l'unité d'une intuition spatiale. Mais une expérience, qui ne serait que simultanée, ne pourrait même pas l'être. La simultanéité de deux données exige leur distinction, qui contraint à la circulation de l'une à l'autre. Une multiplicité est toujours temporelle en même temps que spatiale, toujours énumérable en même temps que constatable. Toute contemplation enveloppe donc quelque action. Inversement, une action, dans laquelle le moi ne serait pas de quelque façon contemporain des étapes de sa succession, serait, éparpillée ; ce seraient des chapitres sans livre, des phrases sans chapitre, des mots sans phrases, des lettres sans mots. Toute action enveloppe donc aussi quelque contemplation.

Ce qui est vrai de tout dynamisme, l'est de la spontanéité. [122] Tantôt la spontanéité s'approchera davantage d'une libération pure d'énergie matérielle, qui ne peut en être que la limite inférieure ; et c'est sans doute ce caractère d'animalité, qu'elle tient de sa proximité avec la nature, qui nous la fait si souvent considérer comme un privilège de l'enfance. Tantôt, au contraire, elle s'établira pour ainsi dire à mi-hauteur entre l'instinct et l'amour, en prenant la forme d'une affectivité qui entraînera l'âme entière. Tantôt enfin, elle se subtilisera, elle se spiritualisera dans une aisance plus intime et

moins chargée de matière, au cours de laquelle une idéation plus facile et plus abondante, une fantaisie plus dépouillée sembleront tout près de se ramasser dans une contemplation immobile.

Entre la spontanéité de l'enfant, qui court au jeu, ou du guerrier, qui se précipite vers la victoire, sans même penser à la résistance de l'ennemi qui l'en sépare, et l'allégresse du poète ou de l'artiste, qui les ravit dans une conception sans défaut et sans peine, des nuances introduisent beaucoup d'écart. Il ne suffit pas à rompre la parenté de tous ceux que la spontanéité unit dans une même expérience de force heureuse. C'est la même ivresse ingénue, qui se retrouve dans la puissance, la souplesse et la justesse des mouvements du corps emporté par la joie de vivre, dans l'efflorescence d'idées, dont les perspectives ouvrent devant l'esprit des promesses apparemment inépuisables d'intelligence, et dans la suavité spirituelle, dans laquelle tous les sacrifices paraissent des grâces, et toutes les espérances, des possessions. La transfiguration par la mémoire achèvera d'épurer l'expérience de la spontanéité, en faisant oublier les accroc, que la perception, toujours anguleuse, a pu faire ici et là dans sa trame. Mais son souvenir n'aurait pas tant de charme, si précisément ces accidents n'avaient mêlé à la spontanéité le sérieux qu'il fallait pour lui enlever la ténuité du rêve.

Confrontation de l'intuition directe et indirecte. - Cette description sommaire renvoie à l'expérience indirecte. [123] La médiation entre les expériences du moi et celles d'autrui se trouve aisément dans l'identité des discours qui manifestent l'identité des âmes. C'est chez les « sentimentaux » qu'il faut chercher les témoignages les plus sincères et les plus précis de la spontanéité naïve. Leur aptitude à la méditation et à l'analyse d'eux-mêmes, leur attachement au passé, leur intérêt pour l'affectivité les préparent à la description rétrospective de ses modes. De tous, aucun ne peut leur être plus précieux que la spontanéité donnée, car leur plus grave et plus fréquent défaut est l'impuissance de leur volonté. Où celle-ci est incapable de relever la sensibilité déprimée, la spontanéité reste le seul salut. Ce sont des hommes qui connaissent le prix de la grâce, parce qu'elle leur manque souvent. En eux, la spontanéité révélera un de ses caractères essentiels, d'être l'activité du moi que sa volonté ne dirige pas.

Ainsi Maine de Biran a souvent opposé le souvenir de sa jeunesse, pendant laquelle un élan, qui l'emplissait de la joie de vivre, lui tenait lieu d'assistance métaphysique, à la débilité intime de son âge mûr. De plus en plus rares devinrent les « bons

moments » où « l'expansion interne », la « lucidité des idées » ², lui rappelaient le temps où il se croyait « capable de tout ce qu'il y avait de meilleur, de plus élevé » ³. Il écrit : « Je me rappelle quelquefois les impressions de ma jeunesse, dans cette saison ; j'étais si heureux de l'air, du soleil, de la verdure, j'étais si expansif et si bon, je me nourrissais de sentiments si délicieux, je prenais un intérêt si animé à tout ce qui m'entourait. Aujourd'hui. ⁴ » À cette spontanéité perdue et impossible à ressusciter, il chercha enfin à substituer [124] le secours de la grâce. Mais il était resté trop longtemps enfermé dans son moi psychologique, condamné à ne se saisir lui-même que dans un effort définitivement buté contre le non-moi, pour que cette aspiration vers la vie divine ait pu dépasser les premiers degrés de son progrès.

Chez Rousseau au contraire, non seulement le pouvoir de retrouver la spontanéité perdue dans le recueillement et, au besoin, dans la « solitude champêtre » n'a pas disparu avec sa jeunesse ; mais l'expansion même de cette spontanéité la convertissait, de cogito affectif, par la médiation de l'idée et du sentiment de la nature, en *cogito* divin. La « Profession de foi du vicaire savoyard » n'est que la description de cet heureux épanouissement. Les souvenirs intellectuels de Descartes, de Clarke, et de Condillac y reçoivent existence et valeur du mouvement de l'âme entière. D'abord le *cogito* cartésien est transporté au coeur de l'affectivité. Le doute devient l'inquiétude ; l'évidence, la sincérité du coeur. Aussi, conformément à l'expansivité du sentiment, la spontanéité doit-elle se dilater aux dimensions de l'univers, si du moins la brutalité d'une perception, l'hostilité d'un homme ne viennent en briser l'essor. Les formes anguleuses des villes y sont défavorables ; et c'est devant la continuité fondue de la campagne que la spontanéité se déploie sans trouble, jusqu'à ce que le moi éprouve, au coeur de « transports délicieux », son unification avec Dieu, trouvé au sein de la nature animisée. Dans cet *Einsfühlen*, le je, résolvant l'opposition de Dieu et du moi, retrouve son unité. La volonté s'est supprimée ; l'expérience, de dissentiment s'est faite conscience. Rousseau, héros et victime de la spontanéité affective, en a reçu parfois le bonheur ; mais les tares de sa vie sociale et pratique, qui ont manifesté l'infirmité de sa volonté, vérifient déjà qu'à l'encontre de ce qu'a proposé Guyau, la spon-

² MAINE DE BIRAN. *Journal intime* (1817-24) publié par A. de La VALETTE-MONBRUN, Paris, Pion, 1931, p. 7 (du 15 janv. 1817).

³ Id., p. 333 (du 19 février 1824).

⁴ Id., p. 30 (du 12 au 17 mai 1817).

tanéité donnée ne [125] peut se confondre avec l'épanouissement final de l'expérience.

Spontanéité collective. - Les plus puissants des élans sociaux ne font rien d'autre que manifester la participation et la multiplication mutuelles de spontanéités privées. *C'est tout un de dire qu'il y a une spontanéité collective dont les individus participent, ou une convergence d'ardeurs individuelles.* L'existence contamine l'un et le plusieurs. Une même ardeur anime dans les réveils religieux les hommes éprouvant par leur élan l'union de Dieu avec eux-mêmes, dans les entreprises guerrières la puissance créatrice lançant la vie à la conquête du monde, dans les mouvements révolutionnaires les foules animées par une espérance sociale. Après l'échec, au moment où l'arrêt viendra démentir l'ambition et convertir la conquête du but en rêve de l'au-delà, la conscience s'interrogera pour savoir si cette spontanéité était divine ou naturelle, valable ou trompeuse. Maintenant ce n'est qu'une puissance indivisée, où la multiplicité, qu'y peut introduire la réflexion, ne s'esquisse que pour alimenter et servir l'action.

Spontanéité vitale. - Par simplification et condensation régressives, on peut descendre de ces élans complexes, multipersonnels, définissables par leur idéal, toujours prête à passer de l'activité à l'agressivité, vers la puissance confuse, qui se déploie des formes inférieures de la vie jusqu'au sein des plus hautes. La pensée claire, qui en distingue et en dénombre les manifestations et les effets, sort elle-même d'une cœnes-thésie intensive, dont l'indistinction presque complète est près de se réduire à l'énergie naturelle, exprimant à sa manière l'unité du je et son indétermination. Elle se retrouve dans l'*Hormé*, pour reprendre le mot de von Monakow, essentielle à toute vie, dans les tropismes et les instincts qui la spécifient, dans la croissance des organismes, dans l'épanouissement d'un concept ou d'une hypothèse. La [126] nature sera à la spontanéité ce que l'entêtement est à la persévérance.

30. Indivision du je dans la spontanéité naïve. - L'essence de la spontanéité naturelle est son antériorité par rapport à toutes les disjonctions que la réflexion ultérieure pourra lui rapporter. Le je y demeure indivisé, ou du moins les atteintes portées à sa simplicité sont si légères et si fugitives qu'elles ne peuvent, ni interrompre le cours, ni restreindre la portée de la spontanéité. *Celle-ci n'est pas dans l'expérience, elle est encore l'expérience.*

1° *Moi et non-moi*. Elle est d'abord indifférente à la distinction notionnelle du moi et du non-moi. Elle est immédiatement unie au je qu'elle exprime comme unité dynamique. L'indépendance du je se manifeste négativement en elle comme *Ungrund*. La négativité, par laquelle le je peut indéfiniment remonter en deçà de tout conditionné y est sans bornes, comme l'affirmativité, par laquelle il anticipe sur l'au-delà de tout fini. Le tort de Schopenhauer n'est pas d'avoir reconnu l'universalité du vouloir-vivre ; c'est seulement de l'avoir enfoncé dans l'aveuglement. Il sera capable plus tard de suggérer des fins ; et maintenant il n'est pas aveugle ; car la conscience ne peut être que lumière ; mais ce n'est encore qu'une lueur, qui ne permet pas le discernement théorique des nécessités dans l'expérience, ni la collaboration profonde de la volonté réfléchie à l'élan.

Au principe de la spontanéité, intellectualisme et romantisme se confondent. On ne voit pas en quoi, sinon par les noms, l'élan vital de Bergson, qui se diffracte en structures, se distingue de la génération, qui déploie la compréhension d'une idée à partir de son unité ; et particulièrement si l'on considère la relation comme négation de la distinction, composition de ses termes, exigence d'autre chose, elle peut être prise comme le symbole idéal de la spontanéité. A son terme initial, celle-ci serait la puissance pure de [127] la liberté. Au plus fort de ces élans qui ravissent l'âme ingénue, faut-il dire qu'elle est emportée ou faut-il dire qu'elle crée ? Ni l'un, ni l'autre ; ou l'un et l'autre. C'est la réflexion ultérieure, qui, en se retournant sur elle, y cherchera une dualité, qui ne se trouvera que dans ses produits et la réflexion sur eux, comme on a cherché dans l'oeuf les parties de l'adulte. La puissance d'une force, qui se donne gratuitement à nous, s'y confond avec une aisance, au cours de laquelle le moi se déploie, sans plus de heurts qu'il n'en faut pour y sentir l'efficacité de son vouloir. La relation du moi et de l'autre n'y tombe, ni vers le moi, ni vers l'autre, de sorte que la conscience n'y éprouve, ni la solitude de l'homme abandonné, ni l'indifférence d'un désert, dans lequel elle se perdrait en le contemplant.

Que serait en effet au cours de cette expérience le non-moi ? Ce peut-il être une existence indéterminée ? Pour que la conscience opposât, à son épreuve de la spontanéité, l'existence d'une chose sans détermination, dans laquelle elle mettrait une réalité dont elle se ferait le produit, il faudrait que le doute l'eût amenée à distinguer, d'une part la détermination et l'existence, d'autre part l'existence extrinsèque de la chose et l'existence intrinsèque du moi. Bref il faudrait que le doute eût jeté son incertitude sur l'ensemble de l'expérience. Pas de doute sans dualité de termes s'indiquant ; pas de

dualité sans doute naissant. Au principe de cette expérience, où l'incohérence de l'idéal entraîne la défaillance commençante de l'existence, est l'affaiblissement de la spontanéité.

Le non-moi peut-il être la matière ? On eut entendre par ce mot : ce qui s'ajoute aux lois pour leur conférer l'existence indépendante de nous. Dans la spontanéité, les lois, si lois il y a, sont confondues dans le contenu de l'expérience. Aucune raison de substantifier une existence en dehors d'un élan de conscience, qui ne se heurte à aucune résistance. Le [128] moi ne connaît la matière, le corps, que par les accidents qu'ils lui imposent. La spontanéité convertit les accidents passés en prodromes de sa victoire, masque les accidents présents, nie les accidents futurs. Les « émergences » mêmes, qui doivent faire irruption dans la spontanéité pour qu'elle soit une expansion, qu'elle ait quelque chose à conquérir, n'y surviennent que pour témoigner de la complaisance de l'être envers la conscience.

2° *Moi et Dieu*. Conformément aux postulats de la connaissance théorique, le savant débarrasse le mystère de toute spiritualité, en en faisant l'existence matérielle, esclave de la relation, elle-même objectivée en structure. Cette démarche tue Dieu ; mais elle comporte en commun avec l'attitude opposée qui, en affirmant l'existence, y affirme le primat du spirituel, qu'elle oppose l'existence universelle à la limitation du moi. Comment cette opposition serait-elle possible pendant l'expérience de la spontanéité, puisque celle-ci est une expansion, à laquelle une limite ne peut se présenter que pour être aussitôt franchie ? Rétrospectivement, la spontanéité naïve pourra aussi bien être aimée comme la gloire de Dieu ou le salut de l'homme. Durant qu'elle se déroule, elle ne renvoie ni à l'un, ni à l'autre, et par là exprime encore l'indifférence du je. C'est une ardeur, mais sans chaleur ; comme un mécanisme du coeur. Un feu consumant plus qu'il ne réchauffe, non un amour. Éliminant le malheur, il élimine la pitié ; et c'est pourquoi si facilement la spontanéité tourne à la guerre.

Aussi est-elle préventivement sous le verdict de la réflexion ; et c'est la valeur ir-réfutable de la philosophie d'Alain d'interdire l'abdication du jugement. C'est lui qui attribuera la spontanéité à Dieu ou au moi, suivant les postulats subis ou voulus par la conscience réflexive. La conscience de Biran, plus malheureuse après 1813-1814. révèle dans son « Journal intime », [129] à la date du 18 février 1818, le postulat de son malheur. « Tout ce qui est spontané est organique ou machinal, quand ce seraient

les élans du génie » ⁵. Voilà la spontanéité discréditée par une réduction au corps qui, comme partout, peut expliquer l'insuffisance, mais non la valeur. Biran s'est toujours cru enfermé, en Biran. Mais de quel droit *réduire au corps une spontanéité qui n'a pu poindre et ne peut se déployer que par le concours ou la permission de tout ce que l'expérience présente ?* Autant soutenir qu'un livre de Kant s'explique totalement par l'imprimerie, ce qui est le type des explications scientifiques, ou que la rose n'a besoin pour briller, ni de la fraîcheur de l'air, ni de la lumière du soleil, ni du regard qui se repose sur elle.

Une conscience religieuse au contraire interprétera la dualité, intervenue à la suite de la spontanéité, comme la séparation entre Dieu et le moi, mais en admettant la présence de Dieu dans la spontanéité ancienne. Le mythe de l'âge d'or, le dogme de l'Eden perdu, autant d'expressions, qui renvoient au souvenir de la spontanéité glorifiée. En liaison avec elles, la naissance du je au moi sera entendue comme une chute. Elle nous ramènera au physiologisme, qui dément si souvent chez Biran l'hypothèse du « centre hyper-organique de conscience », puisque dans un cas comme dans l'autre, l'homme se livre à son impuissance, qui le prédétermine, s'il y cède, à devenir plus sensible à la peur qu'à l'amour, à être plus préoccupé de se protéger que de se développer. Il n'en demeure pas moins vrai qu'avant ces mouvements de la conscience réflexive, la spontanéité se portait avec un élan sans réserves vers une ampleur et une puissance toujours plus grandes.

3° *Moi et autre-moi*. - De même que le jugement rétrospectif, refoulant la dualité intervenue entre le [130] moi et Dieu, pourra chercher leur union dans l'indistinction de la spontanéité naïve, il sera possible de juger qu'elle coordonne dans un même élan de conscience tout moi qui y consent. Des enfants qui s'associent dans un même jeu, les membres d'une troupe enflammée de la même ardeur, des curieux orientés par une même attente, des croyants concentrés par une même foi ne sont qu'un en même temps qu'ils sont plusieurs, sans qu'il y ait séparation possible entre ce qui les distingue et ce qui les unit. Il est vrai en même temps que deux hommes devant un tableau voient ce tableau et en voient deux, et il n'y en a pourtant pas trois ; il est vrai en même temps que la sympathie doit confondre les âmes, pour pouvoir être (et sa conception enveloppe son existence), et qu'elle doit les distinguer, pour ne pas les anéantir

⁵ MAINE DE BIRAN, op. cit., p. 84.

l'une par l'autre. Dans la jeunesse de la spontanéité en tant qu'individuelle, celle-ci grossit sa puissance de toutes les énergies, de tous les encouragements et les entraînements, que la vie et les autres y font converger ; inversement dans l'élan d'une foule, la réciprocité d'action stimulante entre ses membres déverse une énergie croissante dans une ruée commune.

Aussi faut-il s'attendre à ce que l'analyse du savant, professionnellement condamné à la résolution spatiale des *ensembles d'âmes* subdivise et détermine le *Miteinanderfühlen*, pour reprendre le mot de Scheler, en un échange de transmissions ; mais cette résolution présuppose que sa matière lui ait été donnée. Le *what* spécifie le *that* ; les déterminations de l'existence ne seraient même pas des fumées sans l'existence. En même temps que la spontanéité est distribuée entre les individus, non comme des lots, mais comme des participations, elle possède une individualité propre, autre que celle des individus qui s'y rencontrent, mais inséparable d'eux.

Il ne faut naturellement pas assimiler cette unanimité à l'identité d'une représentation collective à la [131] manière durkheimienne. La sociologie, issue de l'admiration pour la physique, a été un effort pour transporter une attitude, des postulats, et des méthodes, justifiés dans les rapports avec la matière, dans un domaine où ils ne peuvent réussir que si l'homme s'est d'abord matérialisé. Tout rapport entre deux hommes est un rapport existentiel, où l'identité n'intervient que comme moyen de communication. Il y a unanimité entre eux quand cette communication permet leur identification *existentielle* dans un même élan. Le sociologue transforme ce rapport de deux existences en un rapport entre deux termes dépersonnalisés, objectivés, pensés, le matricule 22 et le matricule 23, et les fait rentrer dans l'extension du rapport, dont l'identité définit le groupe et est appelée représentation collective. Par suite de cette naturalisation, l'identité fait du sociologue un témoin et des hommes matriculés des esclaves. L'existentiel a été définitivement dégradé dans l'idéal ; tout moi, dissous dans un mécanisme, qui exclut la spontanéité vivante et généralement la conscience.

4° *Temps et éternité*. Achéons les vérifications en montrant la spontanéité antérieure à la dualité du temps et de l'éternité, sans d'ailleurs que nous entreprenions ici une description de l'existence du temps, qui suppose des données encore à rencontrer.

Quand le temps est pensé, c'est-à-dire fait objet de pensée, il se présente comme une relation entre ses instants et leur loi. Si, en effet, les instants étaient sans intériori-

té, ils seraient autant de mondes étrangers les uns aux autres, ce qu'exclut l'inanité de la multiplicité pure ; s'il n'y avait d'autre part que l'intériorité de leur loi, d'abord cette intériorité ne serait pas plus temporelle que n'importe quoi, et en outre le temps serait purement une possibilité de temps, une virtualité de succession. Il faut donc que les *deux termes de cette relation*, la succession expulsante et son éternité idéelle, *même ou surtout quand l'analyse [132] les distingue, soient donnés à une unité existentielle*, qui est la sublimité du je.

Dès lors, une variété, concrètement inépuisable, d'expériences du temps résulteront de ce que le je mettra l'accent, tantôt sur la succession, tantôt sur l'éternité abstraite. Le malheur humain du temps commencera quand, une barrière s'interposant entre un instant présent et un instant antérieur ou postérieur, et empêchant le moi, sollicité de se souvenir ou de prévoir par l'unité abstraite de la loi du temps, d'atteindre à l'un ou à l'autre, éprouvera le regret ou l'impatience. Il suffira à ce moment, que le moi, esclave de la détermination, se serve de l'éternité abstraite, qui lui exprime idéellement sa propre éternité, pour universaliser son expérience actuelle, et il fera du regret, qui est l'attente du passé, et de l'impatience, qui est l'attente de l'avenir, sa condition définitive. Or « attendre, c'est l'enfer », a dit Jung.

Directement opposée à cette expérience du temps est la spontanéité. D'abord le je ne s'y oppose pas le temps comme une relation structure, dont l'éternité idéelle et la succession seraient les termes objectifs ; en outre, la spontanéité n'a pas le loisir de sentir les obstacles comme tels. Il n'y a d'arrêt grave que l'arrêt décourageant : la spontanéité ignore encore la lassitude. Il en résulte qu'au cœur de la spontanéité indivisée, *l'unité existentielle du je ne se distingue pas de l'unité idéelle de la loi du temps, qui engendre tous ses instants les un après les autres*. Le je fait corps avec l'idée éternelle du temps comme la locomotive avec le chemin, de fer, le je, ou son symbole matériel, la machine, apportant l'énergie, la voie, la direction. Puisque, en outre, le contenu de l'expérience est docile, il doit y avoir convenance entre le rythme des événements perceptifs et celui des désirs. Le passé ressuscite sans retard dans l'activité présente : le regret est donc exclu. L'avenir redonde d'une mobilisation de plus en plus puissante et de plus en plus efficace : le désir est comblé [133] presque à mesure qu'il naît et ignore l'impatience. Le je vit avec l'histoire, sans pouvoir être jamais, ni en avance, ni en retard sur elle. Comme une locomotive au départ accroît sa vitesse à chaque coup de piston, l'élan n'a pas le temps de devenir étale, parce que le dernier de ses effets vient immédiatement l'emporter. Tout s'y fait sur-le-champ. Éter-

nité et temps ne s'opposent plus ; et l'on pourrait dire qu'il y a harmonie préétablie entre la suite subjective des demandes et la suite objective des offres, si cette dualité de séries ne présupposait pas aussi une opération réflexive, qui n'a pas eu à intervenir.

31. *Contre la réduction psychophysiologique de la spontanéité naïve.* - Au cours de cette esquisse, il vient d'être marqué que la spontanéité pouvait être ultérieurement rapportée au moi, c'est-à-dire à la conscience devenue une conscience humaine par le conditionnement d'un organisme ; et par suite considérée comme le double du corps. Comme on pourrait prétendre que, si cette référence ne se présente à la pensée qu'après que la spontanéité est tombée, elle était déjà vraie pendant qu'elle se déployait, il convient de montrer l'arbitraire de cette interprétation.

Faisons d'abord cette observation générale que le je est en relation avec toutes les expériences, et qu'il faudrait une raison pour le rétrécir aux dimensions du moi organique. La spontanéité n'en fournit aucune puisque tout obstacle est englouti par elle. Elle emporte dans son mouvement, non seulement le corps entier, mais aussi tous ces appuis que le corps reçoit du monde qui l'entoure ; ou plutôt, pendant toute cette période, ce corps est le monde. La distinction des deux termes de leur relation est à peu près disparue dans leur solidarité. La dualité du sujet et de l'objet n'est pas encore, il y a le je.

Si l'on en peut douter, c'est que l'individualisme, qui fait de l'homme un bolide métaphysique, un royaume insulaire, s'impose à nous si partialement que [134] la participation mutuelle et universelle des hommes et des choses nous semblerait une aberration de primitifs. Qu'elle soit primitive en effet, en liaison d'ailleurs avec la distinction, sans laquelle elle ne serait qu'une identité, il faut l'admettre ; mais c'est précisément le contraire de l'absurdité, car, dans l'ordre idéal, il ne peut y avoir de vérité que par l'intériorité des termes du jugement, et, dans le domaine de l'existence, de vie individuelle et sociale que par l'interpénétration des organes et des fonctions, la communication et la sympathie des individus. Il suffit de jeter un regard sur le corps humain pour y trouver les traces et les amorces de toutes les participations, qui unissent un homme et une femme aux générations antérieures, entre eux, à leurs enfants, en même temps qu'à toute la nature, car la matière porte partout les marques de l'esprit. Comment expliquer par un corps seul ce qui précisément révèle la nécessité de le relier, non seulement au passé, mais à l'avenir ? Si je ne considère dans le je, que son

contenu physique, je peux le définir par 435 vibrations, car il y a adéquation entre le tout et la somme de ses parties ; mais comment expliquerais-je par elles les caractères qui viennent au la, d'être entendu par un homme ? Le corps est une partie de l'expérience, qui n'est pas la somme de ses parties, mais leur relation ; et dans toute relation rapport et termes sont dans une dépendance réciproque et variable.

Quand donc on prétend la spontanéité organique, c'est par négation, rétrospective ou préventive, pour interdire de l'appeler cosmique ou divine, cosmique par référence au concours des causes universelles, divine, s'il s'agit d'exprimer sa supériorité sur la matière qu'elle entraîne dans son mouvement. La spontanéité peut bien être dite organique, comme la vie, chirurgicale, parce qu'un jour des causes organiques l'ont affectée ou l'affecteront, comme la chirurgie, la vie. Elle est organique, comme elle est champêtre, [135] sportive ou lyrique. Ce qui importe, c'est qu'elle ne soit pas qu'organique.

Rien de plus dangereux que cet avilissement des plus profondes ou des plus nobles expériences, qui résulte insensiblement de leur réduction aux postulats d'une technique professionnelle. De ce que le battement du coeur est indispensable à la générosité du héros qui brave un péril pour sauver un enfant, il n'en suit pas que la générosité ne soit que physiologique. Tout ce qui intervient éventuellement dans la spontanéité, pour Sénancour, le lac de Genève, pour le joueur de tennis, le filet, les balles et le ciel, son fils pour la mère aimante, la pensée de l'ennemi chez le conquérant au début d'une guerre, tout l'objet orienté d'une certaine manière lui est aussi bien indispensable. Le physiologiste traduit toutes ces conditions en termes physiologiques, comme si les conditions proches, et encore certaines d'entre elles, pouvaient être considérées indépendamment des conditions lointaines : ce seront pour lui des sensations, qu'il appellera photo-réceptions, des sentiments, ou mieux des hormones, des actions qu'il classera en excitations et en inhibitions.

Faut-il accepter ce rétrécissement, cette schématisation ? Où elle est utile au savant, et pour ses fins propres, certes. Mais déjà ne risque-t-elle pas d'entraîner le rétrécissement de son intelligence ? Un conservateur d'hypothèques pourrait concevoir le monde entier comme un ensemble d'occasions de prendre et d'enregistrer des hypothèques. La vocation de la philosophie est à la fois la plus précieuse et la plus ingénue, c'est d'écarter toutes les partialités et toutes les déformations en ramenant vers l'expérience de la réalité comme elle est donnée.

Si ce qui est à la fois simple, se connaissant comme un tout et s'ouvrant sur l'avenir est spirituel, spirituelle déjà est la spontanéité. L'utilitaire n'aime pas ses fins, car elles ne sont que des moyens ; et un moyen [136] ne serait pas cherché, si l'impulsion ne contraignait à la médiation, La spontanéité naïve qui réussit sans effort à se grossir elle-même s'aime, car l'amour est ce qui se crée sans inquiétude ni recherche. Elle trouve en soi tous les moyens de son progrès, mais n'a besoin d'en isoler aucun. Quand Rousseau éprouvait l'élan de sa spontanéité, il avait la possession des conditions analytiquement pensables, sans lesquelles cet élan fût retombé sur soi : il fallait sans doute qu'il eût bien dormi. Mais si la préoccupation de ces moyens l'eût détourné de l'élan qui les emportait, il eût perdu l'expérience de la spontanéité même en lui substituant la pensée de ses conditions. *L'indiscrétion de la science, c'est d'apporter la technique où elle n'a rien à faire.* Il n'y a pas de théorie scientifique du bonheur, il n'y en a que du malheur, puisqu'une théorie scientifique reconnaît une cause à ce que les choses ne se passent pas comme on attendait qu'elles se passent. Où les causes se dissolvent dans l'unité de l'élan, il n'y a plus de causes ; et la spontanéité est un concours dynamique dont nous participons, comme les amants participent, au cours de la fécondation sexuelle, de l'énergie universelle qui inspire la vie, et de l'amour qui l'irradie. Rien de plus facile que de n'y voir qu'un acte physiologique.

On ne comprendrait pourtant pas que la spontanéité pût ultérieurement être conçue comme la rencontre d'une nature, qui en déterminât le contenu et l'énergie, et d'un moi, qui en reçût le spectacle, si la variété de ses formes, s'étalant de la nécessité à la liberté, sans atteindre à aucune à part de n'en permettait l'analyse. *Tout donné est simple ; mais il penche alternativement vers des extrémités opposées ;* et la réflexion introduira dans le concept même une division, qui ne se réfère dans l'expérience qu'aux termes de son extension. Il n'y a pas de chien invariable qui revêtirait tantôt la forme du basset, tantôt celle de l'épagneul.

Où la description le trouverait-elle ? Mais le chien [137] penche vers le basset ou l'épagneul. De même la spontanéité s'ouvre, en queue de paon, de mouvements aussi près que possible de se réduire à la matérialité d'un exercice physiologique, à des aspirations qui s'évaderaient de l'expérience si cela se pouvait. La joie bondissante d'un animal bien portant et jeune, l'allégresse sportive, certaines virtuosités intellectuelles manifestent une conscience presque réduite à la motricité. Nous y sommes aussi loin que possible d'essors presque purement spirituels, comme ceux que connaît la suavité mystique.

Rien d'étonnant à ce qu'un physiologiste cède, à son insu ou non, à la tentation de prendre comme le genre de tous, ces élans que le corps paraît constituer presque tout entier. La pesée de la perception sur son esprit, l'habitude de n'appréhender les vivants que du dehors, le mépris de l'homme propre à ceux qui n'y voient qu'un objet, ce qui est le cynisme même, la nécessité scientifique de commencer par le simple et l'inférieur et d'écarter tous les événements contingents, parmi lesquels sont les actes libres, le parti-pris intellectualiste de confondre un fait avec l'expression abstraite qu'on s'en donne, de façon à ce qu'il n'y ait pas dans l'expérience que de la singularité, autant de raisons pour que le savant dégrade et appauvrisse la spontanéité. Il ne restera plus devant lui que des cas de spontanéité rudimentaire, qui vérifieront le postulat des dialectiques, par lesquelles il y aura été conduit.

En alléguant un peu plus haut l'exemple de l'élan sexuel, nous avons introduit le cas qui illustre le mieux cette description. Il s'élève de la fonction organique la plus difficile à distinguer d'un mécanisme biologique jusqu'à des expansions, dans lesquelles la participation des corps, noyée, inaperçue, n'est plus qu'une condition non distinguée. D'un terme à l'autre, la qualité de la spontanéité doit exprimer l'extraordinaire diversité des composantes qui viennent s'y unifier. Elle fera notamment que les changements [138] locaux, qui constituent le tracé physiologique de la possession, pourront apparaître comme l'événement, dont l'épreuve mentale n'est que le reflet, ou au contraire comme l'expression mécanique d'une puissance dont la visée allait bien au delà. La spontanéité, plus organique en bas, sera, si l'on veut, plus religieuse en haut. A-t-on le droit de la remplacer par la limite inférieure d'elle-même ? Évidemment non, puisque cette limite n'est qu'une fiction. Il ne sera donc permis, ni de refuser aux spontanéités les plus intimes leur authenticité, ni d'oublier que les plus matérielles seraient complètement ignorées et par suite inexistantes si elles n'étaient que matérielles.

Revenons donc ingénument vers l'expérience. Quand l'enfant joyeux court au soleil, il ne voit pas sa perception du soleil, il voit le soleil, car la perception du soleil doit bien, au travers des intermédiaires, toucher au soleil par quelque identité pour en être une perception ; et puisqu'il éprouve aussi que le soleil le chauffe, sa perception est vraie. Quand l'amant enivré se rassasie par le souvenir du premier aveu de celle qu'il aime, il n'y a pour lui de réalité dans ce souvenir que par ce qu'elle y a mis d'elle-même. Quand le chercheur a l'esprit illuminé par les premières lueurs de la découverte prochaine, son élan transcende la conscience psychologique, pour aller se heurter à

quelque point de la réalité absolue. Le physiologiste cherche en quoi la conscience personnelle dépend du corps, et il finit par oublier qu'elle ne dépend du corps que par une double analyse, qui se donne, pour les faire correspondre, deux séries. C'est marier des fantômes si l'on prétend qu'elles sont indépendantes du reste ; mais si elles tiennent leur réalité, de l'unité compréhensive de l'expérience, c'est que la spontanéité du je commence, même précède le progrès de l'analyse, que celle-ci ne sera qu'une de ses manières d'avancer. Un coucher de soleil n'est un décor que pour celui qui n'aime pas la beauté ; l'enfance n'est [139] aimable qu'à celui qui aime la virginité de la vie, qu'aucune déception n'a encore blessée. Quelque chose de sa candeur se retrouvera dans les moments les plus nobles de l'expérience.

32. *Pourquoi la spontanéité naïve ne se poursuit-elle pas sans fin ?* - On peut évidemment concevoir que la spontanéité naïve poursuive indéfiniment son cours et sa croissance. Rien n'est même plus facile que cette conception, car il suffit, pour que l'universalisation d'une épreuve ou d'une idée résulte de la spontanéité de l'intelligence canalisée par elle, que l'abstraction ait écarté tout ce qui pourrait en faire douter ou forcer à la modifier. En opposition avec cette généralisation déterminée, qui consiste à procéder pas à pas, d'une application à l'autre en en vérifiant l'exactitude, l'universalisation indéterminée est une détente dans le vide. On affirme que tout se passera toujours de même, parce qu'on ne fait même pas l'effort d'imaginer d'autre possible. Ainsi d'une épreuve de la spontanéité, on peut penser qu'elle ne cessera pas, au cours de l'épreuve, parce qu'il lui est essentiel de projeter l'espérance devant elle, plus tard, parce qu'elle est remplacée par l'idée d'elle-même, dont la paresse de notre esprit rend l'universalisation trop facile. Nous souvenant des réflexions critiques, par lesquelles nous avons commencé sa description sommaire, montrons dans l'expérience même ce qui doit rendre cette universalisation fictive. Puisque toute description est constatation et évaluation, des raisons d'impossibilité causale s'y rencontreront avec des raisons d'impossibilité finale.

1° Toute description fait du pur avec de l'impur. Il n'y a pas eu de spontanéité pure. Celle-ci n'est qu'une limite existentielle, dont une âme, maintenant déchirée par une crise, se fait un sentiment artistique, qui l'épure de tout accident. Une description plus poussée retrouverait par conséquent dans l'étude des diverses formes de sponta-

néité tout ce qui à la fois [140] dégraderait et enrichirait la spontanéité pure pour en faire cette spontanéité vécue. Si en effet la spontanéité pouvait être parfaite, elle exclurait par définition toute possibilité d'en sortir. La description n'en a été loisible qu'à cette condition. Elle ne l'est pas, car il n'y a pas de libération d'énergie qui ne suppose quelque déclic ; et par suite, la mobilisation, cumulative ou compensatoire, qui se fait au cours de la spontanéité, suppose une succession de chocs, Sans doute l'obstacle est-il toujours resté inchoatif, naissant, menaçant ; il se dissolvait au moment où il aurait provoqué le réveil. *C'était assez pour que l'analyse se mêlât à la spontanéité en filigrane.* Sa continuité a été la sommation d'une série d'actes infiniment peu éloignés. Mais ils ne pouvaient se poser sans avoir introduit entre eux des coupures, inégalement profondes et durables, mais toujours susceptibles de le devenir davantage. Le choc qui fera basculer l'expérience de la victoire sans peine à celle de la peine sans victoire sera rétrospectivement reconnu comme le dernier d'une série d'accrocs, dont la gravité s'approfondissait. Ainsi Baylen a annoncé Leipzig.

Insuffisamment intégrante, la spontanéité est aussi insuffisamment compréhensive. Elle n'échappe jamais complètement à cette loi de toute expérience qu'elle oppose un dedans et un dehors. *Son expansion n'est pas que création, elle est conquête* : toute conquête suppose l'extériorité préalable et relative d'un donné. Ici, comme partout, la conscience aperceptive est accompagnée de la conscience réfléchie. Un halo autour de toute spontanéité commence de l'isoler, pour le je, comme un spectacle cinématique. Il n'y a pas d'action si captivante que nous ne nous sentions parfois comme brusquement arrachés d'elle, enlevés à son ravissement, invités à nous interroger sur sa valeur. Dans ces étranges absences, en une minute, le je naît au moi et s'en fait un objet de spectacle. Puis il se rejette à l'ardeur de vivre ; mais ce ne peut être sans [141] que quelque appréhension ait déjà allongé son ombre sur la spontanéité.

Quand celle-ci accède à son plateau, ces défauts ne font que s'aggraver. Le succès de la spontanéité étend son domaine, elle est envahissante, elle s'épand, atteint de plus en plus d'objets. C'est par la connaissance d'un nombre de plus en plus grand de choses singulières que Spinoza définit le progrès de la connaissance de Dieu. *Cet étallement est une raison de faiblesse croissante.* Toutes nos énergies nous viennent de sources et de poches. Les sources sont sujettes à tarir, les minerais s'épuisent. Même quand la victoire nourrit la victoire, les dépôts d'énergies endormies sont limités, et ils deviennent de plus en plus difficiles à atteindre. Une dialectique, partout vérifiée, finit par tourner toute ambition contre elle-même. Plus elle réussit, plus elle s'épuise ; et

Joseph de Maistre a pu admirer la petitesse des causes qui ruinent les entreprises les plus puissantes, au moment où leur triomphe paraissait définitif. C'est qu'elles interviennent comme cet excès, apparemment négligeable, qui, en s'ajoutant à une charge trop forte, écrase le porteur.

2° Il est heureux qu'il en soit ainsi. C'est ici que la description doit souligner la tare de la spontanéité pour éviter que les modes précieux de l'expérience, avec lesquels elle coïncide par certains caractères, dont elle est comme le symbole naturel, au sein desquels elle doit même se retrouver et se spiritualiser comme une composante existentielle, ne soient confondus par dégradation avec elle. *L'insuffisance de la spontanéité résulte de la passivité qu'une structure lui impose.* Deux facteurs se composent dans le sentiment de la liberté : la représentation alternative de beaucoup de possibles, l'épreuve d'une tension en train de s'accroître. Si l'un de ces facteurs refoule l'autre au lieu de se composer avec lui, la liberté morale est manquée. Le dilettante manque à créer par débilité [142] intime ; faute de souplesse, le passionné doit transformer son exubérance d'énergie en maladresse. La spontanéité risque toujours d'être passionnelle. Elle est donnée, emportée ; elle procède du passé, suppose un mérite antécédent, mais n'en enveloppe plus guère. Il a fallu autrefois beaucoup de recherches, d'efforts, d'art pour instituer ces conditions, rassembler ou révéler ces ressources, dont la spontanéité a maintenant le bénéfice. Hérité et héritage, traditions extra et intra-organiques y confluent. À tous ces apports, l'intelligence et la volonté ont contribué.

Elles sont maintenant serves d'un élan, dont l'énergie matérielle et affective suffit à susciter la vigueur. Souvent même, la réflexion n'y met plus la précision des moyens indispensables au succès, de sorte que la contrainte de la détermination structurelle entraîne la dissolution de la détermination clairement pensée. La volonté consent au sentiment, au lieu de le spécifier et de le diriger. Si la spontanéité ressemble, autant que possible, à un Paradis, c'est qu'elle se présente comme une réception plus que comme une invention. C'est le danger de tout intuitionnisme qu'il risque d'amener la confusion entre l'élan biologique et l'inspiration spirituelle. Nous ne sommes ni anges, ni bêtes, mais anges et bêtes ; et, si le corps est indispensable à l'esprit comme instrument, encore faut-il qu'il ne lui impose pas ses emballements.

Il convient de distinguer ici deux sens de « direction » que la pensée confond souvent : nous appellerons l'une, *la direction d'ornière*, l'autre la *direction de contrôle*. Où la première s'impose, l'action est canalisée de telle sorte que la prévision peut anticiper sur son cours en en déterminant le tracé. Le voyageur installé dans un train rapide n'en pourra descendre qu'à la première gare, celui qui poursuit sa marche dans un tunnel n'en sortira que par l'autre bout. On a décidé de monter dans le train, d'entrer dans ce couloir : l'essence de la décision, c'est de lier celui qui l'a prise. [143] La direction de contrôle, celle qu'un touriste impose à son automobile, un marcheur en plaine à ses pas, suppose au contraire la possibilité presque ininterrompue de changer d'orientation, elle exclut l'aliénation de la liberté. Que toute activité humaine s'enferme entre la nécessité absolue, dont s'approche la direction d'ornière, et la liberté parfaite, qui gouverne la direction de contrôle, cela ne fait pas que certaines actions ne soient plus proches de l'une ou de l'autre. Si le caprice, qui sacrifie le pouvoir à la sauvegarde de l'indépendance, naît de la préoccupation d'échapper à toute ornière, la spontanéité, par la masse énergétique qui la leste, par la restriction qu'une forte affectivité impose au champ de conscience, engendre toujours l'association d'une perspicacité braquée et de l'aveuglement au reste. Elle s'ouvre dans telle voie, se ferme aux autres ; et plus pressante aura été la situation d'où elle est issue, plus la rectitude de son action s'approchera de l'impulsivité de l'idée fixe. La spontanéité échappe difficilement au défaut d'orgueil en même temps qu'au reproche de légèreté.

C'est pourquoi *il arrive si souvent qu'elle se change en agressivité*. La première réaction d'une spontanéité animée par une affectivité puissante contre un obstacle, qui résiste à son entraînement, est une réaction négative. Elle tente de l'écraser. S'il persiste, la volonté, qui s'est mise au service de la spontanéité, inaugure ce que nous appellerons *la démarche d'assaut*. Comme l'élan vient d'être insuffisant, elle s'emploie à le grossir : elle recule pour mieux sauter. D'une, part, elle refoule les facteurs intimes qui pourraient introduire un ralentissement dans la mobilisation énergétique ; de l'autre, elle crée la convergence des idées et des images les plus stimulantes, avec l'espoir que la convection de ces facteurs, à la fois renforcés et conciliés, bousculera l'obstacle. La spontanéité est religieuse par cette démarche, qui attend plus de la contagion pour entraîner, que de la critique pour dissoudre, [144] ou de la réflexion pour tourner les obstacles ; mais elle renverse la religion d'amour en haine, en cherchant son propre développement par la négation du reste de l'expérience, jusqu'à ce que les obstacles, de plus en plus difficiles à bousculer, fassent rebrousser la spontanéité sur elle-

même, et désorganisent la structure, dont, au cours même de son dynamisme, elle subissait confusément la coercition.

Concluons donc que la spontanéité doit être dépassée. Elle n'est pas la moralité. Celle-ci exige absolument le concours de tous les facteurs idéels ou existentiels de l'expérience ; elle ne peut donc se réduire à un seul. Dès le début de notre description, cette conclusion pouvait être prévue. Chaque fois que la mémoire ramène au passé, l'événement, qui faisait le plein de la conscience, se localise en une région, en un canton d'elle-même, dont la petitesse révèle ce qui lui manquait pour être adéquat à l'unité de l'expérience. Quelle pauvre petite chose que l'idée d'un événement ou le souvenir vécu d'un ancien amour ? Si de même façon, la spontanéité a pu devenir l'idée d'elle-même, c'est que le malheur, le courage, l'effort, la philosophie, bref la recherche ne devaient pas être définitivement exclus par elle. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'après avoir bénéficié de la moralité antérieure, qui trouve en elle son triomphe, elle doive s'amortir en vue d'une moralité capable de créations nouvelles, La spontanéité est pressée, l'infini ne l'est pas.

Cela n'ôte rien à la vérité des descriptions précédentes. Il serait aussi partial et aussi dangereux d'exclure la spontanéité de l'expérience que de n'y voir qu'elle. Non seulement elle a fait la joie des périodes les plus ardentes de notre vie, elle a une gloire, auprès de laquelle les prescriptions de la prudence, les oeuvres de la civilisation ne sont que misérables et comiques, elle supprime un temps la mort en supprimant la peur ; mais même quand elle se ralentit et se débilite, elle fournit son énergie à tout ce qui se [145] dessine dans l'expérience, à commencer par la réflexion critique et le scepticisme, car si l'on ne pressentait chez le sceptique, qui fait jouer les déterminations les unes contre les autres, la joie du jeune chat qui joue avec des balles, éprouverait-on devant lui autre chose que de l'ennui ?

Il est vrai que cette spontanéité industrialisée et domestiquée pourra devenir si faible, ses fins si courtes que peu à peu l'entretien de la vie tournera en décadence. C'est à ce moment que le prix de la spontanéité s'imposera à l'évidence de tous. Dans un peuple ou chez un homme, si au lieu de chercher le passage de la spontanéité naïve à une ardeur éclairée et généreuse, on cherchait à vider et à anémier toute spontanéité, on verrait se flétrir ou avorter les créations les plus nobles de l'expérience ; et bientôt même la vie manquerait de cette sève, indispensable à son entretien avant de l'être à sa croissance. En elle, il faut aimer déjà *cette adhésion de soi à soi*, qui définit l'hégémonie de l'existence sur toutes les déterminations.

IX. La fêlure.

[Retour à la table des matières](#)

Nous voici arrivé à la péripétie critique. La spontanéité naïve, où nous l'avons laissée, ne jouissait plus de cet accroissement continu de puissance, qui en avait été la jeunesse ; elle était même parvenue à ce point où déjà la mobilisation d'énergies nouvellement libérées ne suffit plus à compenser la dépense et l'usure. Le sentiment de victoire ; qui accompagnait l'expansion de la spontanéité, a cessé ; la conquête ne peut plus qu'exploiter les résultats qu'elle a obtenus. Entre la rencontre d'une difficulté et sa solution, s'allongent des retards, dont les causes sont de plus en plus graves. La spontanéité possédait, pour reprendre un mot expressif de Klages, une efficacité « magique ». Il lui [146] suffisait de désirer pour que l'objet du désir lui fût donné, comme il arrive dans ces rêves, où la faim suffit à suggérer la vue d'une table abondamment servie. Mais le rêve était réel. Au contraire, insensiblement, le réel devient rêve. La valeur qui s'était donnée à l'homme ou au peuple se volatilise. L'imagination a perdu sa puissance informatrice.

33. *La fêlure est provoquée par l'obstacle.* - Tout est prêt pour que le je se fêle. Au sein de l'expérience, où l'indivision prévaut encore sur la discontinuité, un malaise annonce l'« émergence » d'une détermination, qui, par la rencontre entre un concours de forces matérielles et une convergence de réflexions, va être et être pensée une cause d'arrêt. *L'obstacle fait éclater, du moins autant qu'il est possible, l'unité du je*, déjà devenu, d'aperception pure, élan productif. Une corde du violon casse pendant que le violoniste joue, écoute et vit la sonate ; une parole, révélant l'indifférence, déchire le coeur lyrique de l'amant ; l'accident d'une personne chère anéantit la joie de vivre ; un fait interrompt l'exploitation d'une hypothèse en la démentant ; la pensée de la mort réveille de toute espérance. Sous des vêtements toujours nouveaux, la même déception renverse la présomption d'un ravissement indéfini, en impuissance et en appréhension.

Entre le malaise de la spontanéité naïve à son déclin et la discrimination de l'obstacle, il faut une dernière et courte période *d'étonnement*, dont l'évolution fait passer

d'un éblouissement, comportant aussi peu de pensée que possible, à la perception de la chose étonnante, sans que la solidarité entre l'unité et la sublimité du je permette à la donnée idéale d'éclipser entièrement l'émotion existentielle ou à celle-ci d'achever le refoulement de celle-là. Il est aisé d'expliquer l'étonnement, comme la conscience confuse du désarroi, produit par le rebroussement de l'énergie spontanée en train de buter sur l'obstacle et de se disperser, au [147] dehors et au dedans du corps, en effets mécaniques. Mais la description doit d'abord reconnaître l'existence sentie de l'étonnement, qui se trouve au carrefour des effets de ce rebroussement et du reste de l'expérience, y compris l'indétermination de l'avenir ; car l'étonnement n'est pas exactement décrit si l'on oublie d'y montrer une inquiétude indéterminée sur ce qui va advenir. La réduction de l'étonnement à l'intelligibilité, dont le précepte « nil mirari » est l'expression morale, présuppose l'expérience de l'étonnement. S'opposant à la rétrospectivité qui doit caractériser la connaissance théorique, puisqu'elle porte sur le déterminé, l'étonnement, qui résulte de l'impuissance où nous sommes d'aborder dans une détermination nouvelle, doit s'ouvrir sur l'indéterminé. *L'étonnement peut être défini la connaissance de l'inconnu, quand il se présente comme la matrice d'une détermination, dont la nature et l'existence ne dépendent pas de nous.*

La concrétion de l'étonnement dans l'obstacle s'achève avec l'aveu de l'obstacle. Au cours de la spontanéité, l'existence était incluse en elle. Au moment où l'étonnement se solidifie dans l'obstacle, l'existence semble désertier la spontanéité, se vider du dedans au dehors. En même temps le malaise se précise en explication : « Voilà donc d'où venait l'anxiété ! » Il peut maintenant être nommé. *L'existence devient le support de la détermination*, dont elle nous impose la nature en même temps que la présence. C'est le feu rouge qui sort du brouillard, la dépêche qui cristallise le pressentiment, l'ultimatum qui donne son sens à une période de tension diplomatique, le premier coup de tonnerre de « la Symphonie Pastorale ».

À l'unité diffuse du malaise s'est substituée l'unité localisée d'un *fait*. Tout fait d'une part baigne dans une existence éprouvée qui le déborde. Il n'est un fait qu'à cette condition, car la détermination, qui constitue le contenu idéal du fait, ne serait qu'un possible, si elle n'était sentie *comme tenant à l'existence*. [148] En disant d'une détermination que « c'est un fait », on n'ajoute évidemment rien au contenu de la détermination même ; mais comme il faut bien, puisque la détermination qui est un fait se distingue de celle qui n'en est pas un, qu'on y ajoute quelque chose, ce rien supplémentaire ne peut être que l'existence. Pourtant, le fait ne peut se confondre avec elle.

Car non seulement il est déterminé, tel fait et non tel autre, mais il s'impose à elle. Le fait fait l'existence comme elle est. Ce que tout le monde pense dans le fait, c'est qu'on ne peut faire, ni qu'il ne soit pas, ni qu'il ne soit pas comme il est donné. Plus il rompt la continuité idéale, plus il est intelligible, plus aussi il manifeste son caractère de fait. *Ce qu'il y a donc dans le fait, c'est l'obstacle* ; et si, ultérieurement, le fait doit se présenter comme une donnée sans signification affective, c'est que la connaissance théorique l'aura desséché, comme métallisé, en aura fait une pièce de monnaie, dont l'inoxidabilité permet qu'on se la passe de main en main sans qu'elle s'altère sensiblement.

34. La subdivision du je. - Il suffit que l'obstacle émerge et se consolide pour que la distinction de l'extérieur et de l'intérieur se dessine dans l'expérience. À la souveraineté de la spontanéité va succéder l'humilité du sujet. *En tant que je nais au sentiment de limites, dont il m'est impossible de croire que je me les suis données, je deviens moi.* Ma vie se trouve elle-même dans l'humiliation ; et ma liberté commence par la recherche de l'indépendance, que provoque la pression de l'obstacle. C'est au sein du malheur que le moi pointe à l'existence ; et le mot de « sujet » avoue la misère de sa condition initiale. Être assujetti, être-jeté-sous, soumis, autant d'expressions, qui révèlent la sujétion dont on se plaint. *Le dualisme de l'objet et du sujet perdra dans le champ de la connaissance théorique son essence dramatique.* Cela ne fera pas que l'objet soit autre chose, comme l'indique le préfixe, [149] qu'une atténuation de l'obstacle, le sujet, que quelqu'un condamné à subir ; et le réalisme ne fera qu'intellectualiser cette expérience d'infériorité, en formuler le principe, en postulant que l'objet a en lui-même la force de s'imposer à un sujet dont il est indépendant et que le sujet ne peut être qu'un témoin condamné à attendre et à se soumettre.

Le je ne peut être réduit à cette humiliation. Toute limitation ne peut être qu'un moyen terme entre un en-deçà, circonscrit par elle, et un au-delà, illimité, puisque le raisonnement vaudrait pour toute autre limitation. Une île bornée par l'Océan. Si le je se réduisait, à l'expérience pure de la limitation, il l'ignorerait et ne ressentirait pas la limite comme un obstacle. Ici encore, il faut souligner le caractère existentiel de cette expérience. *Sentir une détermination comme limite, c'est autre chose que la connaître dans sa nature de détermination.* Napoléon au soir de Waterloo « éprouvait » sa défaite ; et cela signifie qu'il n'était pas, par rapport à elle et à son idée, comme par rapport à l'idée de la défaite des Romains à Cannes. *Être limité, c'est donc pressentir au-*

delà de la limite. Ce n'est pourtant pas atteindre à quelque autre détermination cachée par l'obstacle, puisque l'obstacle franchi ne serait plus l'obstacle, non seulement parce qu'il n'empêcherait plus rien, mais aussi parce que la recherche indispensable pour le franchir ne serait plus requise. Que s'offre-t-il donc à la conscience aspirant au delà de la limite, qui ne soit, ni la détermination limitante, ni la détermination cherchée ? Qu'on l'appelle inconnu, avenir, au-delà, chose en soi, Dieu ou de tout autre nom, *c'est d'abord le néant de détermination.*

On sera peut-être surpris que nous fassions de ce néant de détermination quelque chose qui peut s'offrir ? La description, ici émotionnelle, nous y oblige ; et cela ne fait que spécifier ce qui a été dit précédemment de la dilution du non-être dans l'expérience. Que peuvent être pour nous l'attente, le sentiment de [150] l'ignorance, la peur de l'inconnu, la découverte du mystère, sinon des absences senties comme telles, mais présentes par ce sentiment. Grossières sont l'observation et l'introspection, qui brutalisent les ambiguïtés de conscience, précipitent les nuages, suppriment les crépuscules entre le jour et la nuit, forcent à décider, formuler, débarquer, résoudre ce dont l'existence ne peut s'exprimer que par des expressions négatives.

Maintenant, ce néant de détermination est-il le néant absolu ? Cette hypothèse est encore exclue par la reconnaissance des autres aspects universels de l'expérience. Le néant absolu aurait empêché la détermination d'apparaître ; il n'aurait pu être que sans rémission, inexorable ; il n'aurait même pas permis un feu follet. Le moi ne peut avouer le néant absolu, car l'obstacle a lui-même, d'autant plus qu'il affecte plus brutalement le moi, le pouvoir de le convaincre qu'il y a quelque chose. Ce dont il le sépare, ce n'est donc pas l'abîme, le néant pur, le néant anéantissant ; ce ne peut être qu'un néant positif, une indétermination grosse de déterminations, d'où puissent émaner à la fois la cohésion de l'obstacle, et notre pressentiment, soit de l'intelligence, qui fera rentrer la détermination de l'obstacle dans un système idéal, soit du bonheur, dans lequel le je retrouverait l'indivision de la spontanéité, non seulement renouvelée, mais purifiée de la cause d'arrêt, du conditionnement naturel, qui faisait sa fragilité et son danger. C'est ce néant positif, cette surdétermination, qui fait que l'obstacle n'est pas une nuée en train de se dissoudre, mais vaut comme obstacle, que le pressentiment n'est pas un mot, mais vaut comme épreuve, que la promesse enveloppée dans la recherche inaugurée par lui pourra n'être pas vaine et valoir. *La surdétermination, capable d'émettre toute détermination et incapable de jamais s'épuiser par aucune, est donc la valeur.*

Son indétermination empêche de confondre la valeur [151] avec le non-moi. Le non-moi, ou plutôt le non-mien, est, par opposition aux déterminations, dont j'es-compte la disponibilité relative, celles dont j'éprouve l'indisponibilité provisoire ou partielle. Ou, si l'on veut, toute détermination est, à la fois, obstacle et moyen. Où le caractère de moyen prévaut sur celui d'obstacle, le moi la reconnaît comme mienne ; dans le cas contraire, comme non-mienne. Si pourtant on veut considérer, dans le non-moi, non les déterminations que le moi oppose aux siennes propres, comme l'externe à l'interne, mais l'existence qui les porte, s'y ajoute, en est le soubassement indéfini, mais absolu, cela ne nous est pas donné, cela reste indéterminé, et nous voilà ramené à ce néant positif, où nous venons de reconnaître la valeur, et qui n'est pas plus non-mien que mien.

De la valeur comme de la détermination, il est vrai qu'il faut la rattacher au je, puisque rien ne peut avoir de sens dans l'expérience sans être avec lui. Il doit donc avoir un autre aspect que celui qui le détermine comme moi. Puisque la valeur est, par rapport à la détermination, illimitée et première, le je, en tant que moi de la valeur, doit être appelé Dieu. *Ce que nous nommons par le mot de Dieu, c'est une source indéterminée, mais dont l'existence nous fait participer quand la valeur l'anime*, Dieu réduit aux déterminations serait matière, c'est-à-dire monde ou atomes ; Dieu extérieur à l'expérience, une absence qui ne serait qu'absence. Dans un cas comme dans l'autre, Dieu ne serait pas. Dieu doit donc se distinguer des déterminations, même si elles doivent procéder de lui, et pourtant se donner dans l'expérience. Il ne peut donc être que le je de la valeur. Celle-ci le manifeste en ce qu'elle est toujours absolue, sacrée. Mais inversement, elle le suppose, en tant que l'unité et l'infinité du je doivent intervenir pour l'empêcher, soit de se nier elle-même, soit d'être niée du dehors. Le devoir est [152] l'expression idéelle de la valeur ; la valeur, le dedans du devoir.

Le je est donc *bifrons*. Il est moi et Dieu ; mais puisqu'il est, comme unité de l'expérience, indivisible dans son principe, éminemment, c'est en les rendant solidaires qu'il comporte et oppose l'un et l'autre de ses aspects. Le je, en tant que moi éprouve sa fermeture, en tant que Dieu son ouverture, que l'inadéquation définitive du moi à l'infinité de Dieu doit lui proposer sans trêve. Aucune rupture radicale ne doit donc intervenir entre Dieu et le moi ; et si la moralité est bipolaire, est création ou lâchage, ascension ou glissement, c'est seulement que le moi peut s'opposer à Dieu comme à un objet, où il ne voit plus qu'une nature, ou s'unir à lui comme à un ami. Le moi se-

ra, de son point de vue, une relation entre un certain taux éprouvé d'immanence divine et une extériorité, partiellement perçue, de transcendance divine.

À cette subdivision du je, correspond l'expérience quotidienne. En tant que je suis déterminé par telles perceptions, tels postulats de pensée, tel point d'insertion dans l'ensemble de l'expérience spatiale et temporelle, impuissant en proportion de ce qui me limite en eux, je ne suis que moi. *Mon expérience se découpe dans l'expérience infinie*. Mais si le je se sent limité, s'il peut penser sa limitation, ce qui es à la fois l'affirmer et la subordonner, ce je, qui exclut de son expérience ce qu'il appelle le non-moi, l'y inclut en raison de ce qu'il en connaît, en pressent et en espère. Il ne protesterait pas, il n'aurait pas heurté contre la détermination, s'il ne croyait accessible, homogène à lui-même cet au-delà qui lui est provisoirement refusé. Le je doit donc être, sous un autre nom, l'âme de la valeur, comme il est le sujet de l'obstacle. Notre salut est l'intériorité pure de l'Esprit à notre esprit ; mais on ne peut guère la dire une identité, car l'identité ou unité du même assimile des déterminations, formes [153] ou qualités ; et surtout ce n'est pas l'identité abstraite de l'un des logiciens. Le *vinculum substantiale* entre Dieu et nous n'est pas un cordon ombilical ; c'est la valeur qui nous mêle, comme l'amour mêle la vie de la mère et celle de l'enfant.

C'est à quoi conduisent les analyses admirables de Hume dans ses pages célèbres sur « l'identité personnelle ». D'abord, en montrant qu'il n'y a aucune détermination permanente, qui correspondrait comme impression donnée à l'idée du moi, il implique le caractère existentiel du *cogito* qu'il appelle « la marche douce et ininterrompue [de] la pensée » ⁶. Puis il cherche comment cette expérience continue, qu'il faut bien appeler le je, puisqu'elle est un tissu de relations éprouvées, engendre l'idée du moi, en négligeant les petites différences entre les perceptions successives, en orientant leur convergence éventuelle sur une même fin et en reconnaissant entre elles une solidarité comparable à celle des organismes animaux et végétaux. Le je initial ou l'expérience continue, ne peut être dit psychologique au sens humain et limitatif du mot, car ce mot ne convient qu'à l'expérience devenue connexe du moi après sa naissance. C'est une expérience sans spécification, sans confusion, l'objet de toute connaissance et de toute croyance, et la source de toute réalisation, bref l'expérience en tant que divine.

⁶ D. Hume. *Traité de la Nature humaine* (t. 1er ou de l'entendement) (trad. Renouvier et Pilon), p. 341, Critique philosophique, Paris, 1878. [Texte disponible, traduit par Philippe Folliot, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

La description de Hume n'est donc pas seulement la transition du substantialisme au criticisme ; c'est l'entrée dans une philosophie de la relation entre l'unité existentielle de Dieu et l'imité déterminée du moi, qui tient son existence propre et distincte de la grossièreté de sa connaissance, condamnée à confondre par une identification sans délicatesse les données [154] diverses de l'expérience. L'idée du moi n'est que le médiateur idéal, par lequel le je passe de sa spontanéité indivise à un sentiment local d'humiliation, dont la valeur sera opposée, suivant qu'il inaugurerait la dégénérescence ou l'essor de l'expérience.

35. *Disjonction et diffraction.* - La subdivision du je peut être considérée sous deux aspects. Dans le contenu de l'expérience, on pourrait dire objectivement, si « objet » ne signifiait détermination, se produit *une disjonction*, qui oppose le déterminé et la valeur. Du point de vue du je même, abstraitement considéré à part de son contenu, lui correspond *la diffraction*, qui distingue moi et Dieu. La description, partie du je comme relation idéo-existentielle, doit s'avancer comme et avec le je lui-même, dans la connaissance de l'expérience, par la double étude, d'une part, des caractères propres et contraires de la détermination et de la valeur, de l'autre, de ce qui constitue et distingue l'existence du moi et celle de Dieu. A cette double description, est consacrée la deuxième partie de ce livre.

Sous ces deux aspects, c'est l'obstacle, nouvellement émergé, qui va provoquer toute la philosophie, Il le faut bien. Toute philosophie, en tant qu'elle est et ne peut pas ne pas être une expression, surtout conceptuelle, de l'expérience, est une médiation. Toute médiation suppose évidemment que les deux termes médiatisés ont été provisoirement séparés, relativement empêchés de se rejoindre. En quoi l'appel suivant Hamelin peut-il se distinguer de la nécessité qui fait d'un terme le commencement de l'autre, si l'on oublie, comme lui, la considération de l'obstacle ? Il faut donc que l'exigence de l'autre soit contrariée par une cause de retard, et, à l'occasion, d'avortement. Il en résulte que la description de l'obstacle, de ses tenants, de ses transformations, doit remplir la philosophie. C'est lui qui nous impose le sentiment de l'extériorité, c'est lui qui éveille en nous la conscience de [155] notre infirmité, c'est lui qui nous fait une intimité par les remous qu'il y provoque, c'est lui qui nous rend accessible à la pitié pour les autres ; et il reste toujours présent sous le dualisme autour duquel toute philosophie tourne, comme il fait éclater l'unité dans la multiplicité, ex-

ploser l'infinité dans un pullulement de déterminations, qui en sont les expressions sans cesse renouvelées.

36. *Deux observations sur l'obstacle.* - Nous commençons ici son étude par deux observations préalables :

1° La première consiste à avertir que ce n'est pas encore le moment de chercher d'où peut provenir l'obstacle. L'obstacle vient d'étonner, d'émerger, il émeut. A peine s'il est pensé ; s'il l'est, c'est seulement en tant que tout nom enveloppe une pensée rudimentaire. A son début, la perception est une émotion presque pure. A mesure que cette provocation va se définir, se localiser, s'intellectualiser, le moi, qui s'est trouvé dans sa défaite, va réagir, par quelque dialectique ou démarche émotionnelle. L'une ou l'autre définira, enveloppera une attitude à l'égard de l'obstacle, dont une théorie dégagera les postulats ; mais cette attitude présuppose l'obstacle, il l'aura précédée, et il est indépendant d'elle. *L'obstacle est donc une donnée qui pourra être éliminée, mais dont l'élimination ne pourra faire qu'elle n'ait pas eu à être éliminée.* Il y a de l'absolu dans l'obstacle, au sens où le vérifie ce trait universel de la science qu'une grandeur est dite absolue tant que l'effort vers la relativité n'a pas réussi à la faire tomber sous la dépendance d'une autre grandeur, par exemple, la masse sous la dépendance de la vitesse. En ce sens l'absolu, c'est l'arrêt ; et de ce qu'on repartira, il ne résultera pas qu'on n'ait pas été arrêté.

Si toute philosophie est une « théorétisation » de l'obstacle, il faudrait passer en revue toutes les philosophies pour en connaître les modes. Le réalisme [156] agnostique fait de l'obstacle la raison d'affirmer l'irréductibilité d'une chose en soi à l'expérience ; et, par voie de conséquence, il discrédite le moi enfermé dans les phénomènes. C'est une démarche par laquelle le sentiment d'existence est objectivé d'une existence préidéelle et préconscientielle, parce qu'il est accompagné en nous d'une expérience de l'obstacle, qui nous condamne si nous ne le débordons pas. C'est ce que vérifie ce fait que la chose en soi, l'absolu, indépendant de toutes les catégories est, dans sa position par rapport à elles, identique au je par rapport à ses expériences.

Au contraire, l'idéalisme inaugure la méditation qui intelligibilisera l'obstacle, en le transformant en idées, puis en relations, pour finir par le convertir en « corps glorieux » de l'esprit délivré ; car en révélant l'idée au sein de la chose, puis le dynamis-

me intellectuel au sein de l'idée, c'est l'esprit même qu'il retrouve au principe des arrêts, dont celui-ci éprouvait la contrainte. Mais le vis-à-vis ininterrompu du réalisme, soit matérialiste, soit spirituel, en face de l'idéalisme, suffit à révéler que la dialectique idéaliste ne se comprend que par l'obstacle. Si une seule méthode suffisait, elle aurait depuis longtemps supprimé la philosophie. C'est leur conflit que la fait avancer.

Les fonctions plus concrètes de la conscience ont à l'égard de l'obstacle des réactions plus techniques et moins poussées, car l'infini met en toute donnée une profondeur, qui ne permet que de mordre sur elle sans en achever l'exploitation. Suivant la direction indiquée par l'idéalisme, la science, n'intervenant qu'après que la démarche d'assaut a échoué, consiste à tourner l'obstacle pour découvrir l'autre événement, la « cause », qui, en vertu d'une loi le reliant à l'obstacle devenu objet, permettra de le faire pivoter, en le changeant en instrument. Sa méthode essentielle est la médiation par l'idéal. Insensiblement, par elle, l'obstacle se dissout dans le déterminisme. Ce n'était qu'une maladresse.

[157] Comme la science change l'obstacle en idée, l'art le change en image. Une transfiguration, approfondissant l'opération commencée chez tous par la mémoire, en fera un épisode pathétique, qui n'aura plus que cette valeur d'offrir à l'esprit l'occasion de jouer avec la détermination. À défaut de la liberté, qui se mesure en définitive à sa puissance créatrice, il donnera à la conscience la jouissance de la liberté sur des fantômes, dont le prix est de véhiculer la qualité sensible, comme les couleurs du peintre, les nuances des fleurs et des nuages. - La religion, dont la vocation est de maintenir la transcendance de l'infini dans toutes les dialectiques et les démarches de l'esprit, ne peut laisser l'obstacle sans signification de valeur ; et elle doit alternativement le considérer comme l'effet d'une faute humaine ou comme un avertissement divin. À leur manière, *ces opérations réalisent chacune la spiritualisation de l'obstacle* ; cette spiritualisation le dissipe comme obstacle, et un obstacle, fait pour être dissous, semblera n'avoir été qu'une apparence. Il suffira donc que de cette exténuation ne soit retenu que le terme final ; et l'erreur rétrospective, qui consiste à « aplatir » l'expérience en éliminant les aspérités, viendra s'opposer symétriquement à l'erreur aussi grave, qui consistait à chercher dans l'obstacle la pointe d'une irrationalité sans mesure. C'est l'obstacle, qui fait le sérieux de toute pensée. Il doit être pris lui-même au sérieux. Il n'est ni tout ni rien ; mais il fait qu'il y ait quelque chose.

2° S'il ne faut pas volatiliser l'obstacle, il ne faut pas non plus le durcir. Sous sa forme la plus émouvante c'est un arrêt, une barrière ; et le choc est l'image mécanique, qui symbolise d'ordinaire notre expérience de l'obstacle. Cette image convient en ce sens que le moi, qui y prend conscience de lui-même, ne se sent brutalement limité que par le choc entre l'un de ses instruments, par exemple son bras, avec lequel, instinctivement [158] ou volontairement, il se solidarise, et une chose qu'il met dans le non-moi, par exemple un mur. Mais ce cas simple n'est qu'une des occurrences qui peuvent s'imposer à nous. La séparation, l'éloignement, l'ignorance, le vide, le dénuement, la pauvreté sont des obstacles faits de plus d'absence que de présence. Le mécanisme est vérifié, quand le mouvement du corps humain est arrêté par l'opposition d'une force plus grande ; et en réduisant l'expérience de la limitation du moi à celle du choc, on prépare la réduction de l'activité humaine à la causalité objective. Mais ce mécanisme est partial, car il méconnaît la part de ce que le non-être ajoute à l'expérience de l'obstacle comme événement de conscience.

Considérons, par exemple, *l'intimidation*. Aucun arrêt ne barre le chemin d'un acte. Si son idée n'était pas conçue, on pourrait dire que l'absence de cause l'empêche de naître, comme on est incapable d'énoncer un nom perdu. Mais celui qui est tenté de le faire, le conçoit ; et même, dans la moralité pure, il le conçoit comme ne devant amener, aucune sanction objective. Dira-t-on qu'il prévoit le remords que cet acte lui infligerait ? Il lui suffirait d'en ruiner les conditions psychologiques pour que ce désavantage ne vînt pas atténuer les profits éventuels de l'acte examiné. Devant lui, il n'y a qu'un vide à combler ; pourtant il s'abstient. On parle toujours de la décision comme si elle consistait à comparer des déterminations ; elle finit chaque fois sur des pressentiments aléatoires.

En deçà de ce cas extrême de la moralité pure, considérons celui de l'achat. Un vendeur et un acheteur discutent. Le marchandage fait jouer deux appréhensions antagonistes, la peur de manquer une opération fructueuse, la peur de ne pas la conclure au niveau le plus avantageux. Devant les deux hommes, rien que des absences, des paris sur l'avenir. Une balance oscille, on peut déterminer ses positions successives. Ici on peut fixer les offres alternatives, mais [159] ces déterminations ne font qu'exprimer les résultats d'oscillations existentielles, qui font passer chacun des négociants du sentiment de sa supériorité sur l'autre à celui de son infériorité. Tour à tour chacun ose et regrette.

Il ne faut donc pas amener l'obstacle à cette limite où *la solidité d'une détermination est tout près de réduire un homme à la condition de chose*. Personne ne peut éprouver de fermeture suivant certaines directions qu'en apercevant de l'ouverture suivant d'autres. Le moi complètement clos serait le moi sans Dieu, ou, ce qui revient au même, de la matière. L'obstacle est par suite toujours *le rapport d'une coercition et d'une intimidation convergentes*. Comme coercition, il rentre dans ce système de déterminations, qui compose l'idéal ; comme intimidation, il suppose une orientation de l'existence, une évaluation émotionnelle, dont les jugements de valeur ne sont que la publicité, Certaines urgences seront plus pressantes, d'autres plus menaçantes.

C'est que si l'obstacle, spécifiant le je en moi, s'impose à lui, il en dépend aussi, en tant que le moi contribuera à faire la gravité de ses aspects. L'alpiniste n'a qu'à renoncer à l'ascension de la Meije pour celle du Mont Blanc. La Meije n'est plus pour lui un obstacle. Ce qui est vrai évidemment des obstacles de jeu, l'est d'autre façon des obstacles de vie. Mais on pourra les classer à raison de l'emprise avec laquelle ils s'accrochent au moi, et ce que le mot d'obstacle indiquera, ce sera toujours cet aspect ou ce degré de l'emprise, suivant lesquels l'obstacle s'imposera à nous comme ce qui ne dépend pas de nous.

Situations et structures. - On peut donc se représenter le moi au carrefour de deux ensembles idéels. Celui par lequel il éprouvera des difficultés, bref *un complexe d'obstacles*, définira sa situation. Le moi le renvoie dans le non-moi. Les plus graves de ces situations sont celles, au sein desquelles les efforts faits [160] par le moi pour s'en délivrer les aggravent. On peut leur appliquer le nom général *d'enlissement*. Les plus favorables sont celles, auxquelles on peut se prêter jusqu'où l'on veut, mais qui permettent de se reprendre, de s'évader au moment où elles nous capteraient. À leur propos nous emploierons le terme de survol. Entre l'enlissement et le survol, la description devra reconnaître les degrés et les modes de situations, qui sont les conditions inégalement pressantes de nos actions et de nos pensées, quand elles sont réelles.

Tout ensemble de déterminations, qui, au contraire, mettra à la disposition du moi une multiplicité de moyens et de directions, avec et suivant lesquels son succès sera facile et efficace, constituera sa *structure*. Le corps n'en est qu'une partie, puisqu'une bicyclette, le système téléphonique, la grammaire et ainsi de suite le complètent éventuellement. et il ne s'y trouve pas tout entier, puisque la maladie ou une infirmité, les actions organiques qui ne dépendent pas de nous, le font passer pour une part du côté du non-mien. Les frontières du mien et du non-mien sont donc variables ; *et le moi*,

qui localise le je à leur rencontre, a l'unité d'un rapport. Cette unité est idéale, puisque situation et structure sont déterminées. Mais leur expression idéale laisse en dehors d'elle toutes les démarches existentielles, peur, espérance, goût du risque, présence d'esprit, absence utopique, et ainsi de suite, dont, à l'inverse des déterminations définies, nous ne pouvons nous distinguer et qui composent la saveur de notre expérience. Le déterminisme absolu résulte d'une double *dialectique*, d'abord *d'aplatissement*, par laquelle on confond situation et structure dans une objectivité dépouillée de significations de valeur, par lesquelles elles s'opposent pour nous, ensuite *d'achèvement*, par laquelle on la dilate aux dimensions de l'univers. Reconnaître les opérations qui l'édifient, c'est le déborder, et discréditer sa prétention ontologique.

[161]

OBSTACLE ET VALEUR.
La description de conscience.

Chapitre IV

Détermination et valeur

X. La détermination

[Retour à la table des matières](#)

Transition. Voilà l'expérience subdivisée en expérience de la détermination et expérience de la valeur. La première, essentielle à la conscience en tant que limitée, subordonnée, est l'objet d'un mode de connaissance, que l'on peut appeler la *discrimination* ou plus couramment la perception, puisque tout objet, s'il peut être plus sensible qu'intellectuel ou inversement, est toujours l'un et l'autre, d'où il résulte que l'idée actuellement pensée de 5 est aussi bien l'objet d'une perception qu'un tas vu de 5 cailloux. La seconde, essentielle à la conscience en tant que pure, intuitive, est l'objet d'un mode de connaissance qui, ne comportant pas de parties distinctes, ne peut être appelé qu'*épreuve*.

Pour préciser cette opposition, nous allons rechercher successivement les caractères essentiels de la détermination et de la valeur. Il peut paraître évident que les caractères de la détermination doivent se définir par des affirmations, tandis que ceux de la valeur, pour respecter son indétermination, devront s'exprimer négativement ; mais comme la distinction de la détermination et de la valeur est inséparable [162] de leur solidarité, cette affirmativité et cette négativité se tempéreront l'une l'autre. Ainsi Descartes comptait les privations et les négations parmi les « natures simples » ; ainsi

au contraire l'intuitionnisme doit supposer que le contenu de l'intuition est nuancé par l'effet de certaines déterminations, pour que l'intuition, muette, ne soit pas aussi vide.

37. *Caractères essentiel de la détermination.* - Nous commencerons par l'affirmé, le discriminé, la description de cette disjonction.

A

Introduite par l'obstacle, émergeant de la continuité, relativement indivise, de la spontanéité naïve, la détermination a pour premier caractère d'être *localisée*. On pourrait l'appeler *l'ecceité*. Le moi montre ; et ce qu'il montre est ce que c'est, et non autre chose. Une détermination n'est donc que par une coupure plus ou moins profonde entre elle et toute autre détermination, entre elle et l'indétermination. Elle est insulaire. En faisant de l'intercalation l'acte essentiel de la description, comme il l'entend, c'est-à-dire de la description scientifique, dont l'œuvre est l'établissement de séries, Royce fait de la catégorie de l'« entre » la première des idées scientifiques. Pour que B puisse être reconnu entre A et C, faut-il encore que B ne puisse se confondre avec eux dans le parcours de A à C.

On pourrait donc dire que *la détermination est la relation interrompue*. Comme dans ces réactions chimiques, où des corps n'ont pas le temps de se poser, parce que chacun d'eux se décompose, dès qu'il commence à se former, une relation, dont rien ne viendrait troubler la fécondité, changerait immédiatement chacun de ses produits dans le produit suivant. La loi génétique de la grandeur, pour un esprit infini, accroîtrait infiniment peu, mais infiniment vite, la dernière [163] grandeur produite par elle, de sorte qu'elle ne pourrait être distinguée de la suivante. Qu'un obstacle ou une volition, provoquée par un obstacle, intervienne, le dynamisme agissant s'arrête, et un nombre tombe, comme il faut que le mouvement d'un dé jeté cesse, pour qu'une face nous montre ses points.

Il n'y a donc que la détermination qui soit quelque chose. Elle est le sujet et l'attribut de tout emploi de « est ». Que le moi se laisse fasciner par elle, elle deviendra ou plutôt deviendrait la chose ; mais cette hypothèse est exclue, puisqu'elle n'est qu'en s'offrant au je, qui la déborde toujours, et qui, par son immanence au moi, empêche celui-ci de devenir pure matière. Au moins peut-il s'approcher de cette limite ; et le

sens commun garde le sentiment excessif de la solidité de la détermination, de son inertie, de sa résistance à la modification, d'autant plus nettes que l'abstraction, en l'enlevant à toute influence du milieu, en fait une essence universelle. À sa suite, la science a privilégié toutes les expériences de régularité, la périodicité astronomique, la persistance des solides terrestres, la rigidité optique, au détriment de la contingence, de la liberté et de l'esprit.

De cette solidité, il est vrai que, si elle permet à la détermination de devenir un obstacle, elle lui confère éventuellement aussi la valeur, puisqu'elle permet au moi de satisfaire des besoins de sécurité, de possession, d'échange, d'ordre. Il n'en résulte pourtant pas que la positivité de la détermination soit sans contrepartie. En tournant le doute, c'est-à-dire le conflit des déterminations, contre l'humilité du moi qui les traiterait comme des absolus, le *cogito* cartésien a commencé l'exténuation des déterminations. Scientifique, il en fait des idées ; artistique, des images ; éthique, des idéaux ; religieux, des symboles. Aucune de ces démarches de spiritualisation ne serait possible, si la positivité de la détermination était absolue. Contre le matérialisme, qui transforme les déterminations [164] en choses en soi, ou le positivisme, qui s'enferme dans leur connaissance, il faut donc souligner la négativité de la détermination, qui résulte de sa localité.

Toute détermination est négative en quatre sens :

1° En ce qu'elle est *omissive*. Elle est ce qu'elle est ; mais n'est pas ce qu'elle n'est pas. Assurément, le divers n'est pas le contradictoire, mais l'autre, s'il n'est pas la suppression du même, en est l'omission. C'est la même chose d'observer qu'une détermination exclut certaines autres déterminations et de noter que le moi n'a et n'aura jamais qu'une capacité limitée. L'intériorité de Dieu au moi, identique à l'unité du je, se manifeste ici par une aspiration, sans laquelle cette capacité ne serait qu'une contenance, sans être un défaut. Comme rien ne se comprend dans notre vie si nous ne supposons dans l'homme de l'indigence éprouvée, toute détermination est un peu plus que le néant des autres déterminations, elle en est l'absence.

2° Où elle ne fait qu'omettre, la détermination ajourne, mais permet, sous réserve de la cohérence objective et dans les limites de la capacité subjective du moi, son accès à d'autres déterminations ; mais quand les actions, qui imposent la détermina-

tion au moi, non seulement la consolident, mais la maintiennent où elle est donnée, elle devient *prohibitive*. Le retard d'un parcours est aggravé par le retard d'un empêchement à vaincre, ou au moins à tourner.

C'est à ce moment que commence à apparaître l'aptitude de la détermination, à *jouer le rôle de matière*. En faisant du temps l'étoffe fluide d'un devenir, qui manifeste, même s'il le dégrade, le jaillissement de l'éternité, Bergson a divinisé la souplesse. S'il est vrai que la matière est inertie, raideur, indocilité envers l'esprit et la valeur, c'est pourtant moins sa solidité qui nous la fait sentir comme matière, que l'inopportunité de sa consistance. Car où cette cohésion est possession, tremplin, secours, où elle sert la [165] vocation de l'esprit, elle ne s'oppose pas à lui. Ce n'est donc qu'où elle est intempestive, ingrate, oppressive, que nous pouvons en acquérir le sentiment et le concept.

Il convient de souligner que la détermination n'est matière qu'où elle résiste au moi, refuse de s'informer suivant son sentiment de la valeur. Quand une chose est un instrument docile, comme il arrive dans les plus hautes créations de l'art, quand mon corps ne fait que donner à l'action l'énergie qu'il recelait et les images que l'âme désirait, comme le vérifie particulièrement la danse, la détermination n'est plus alors que le contenu de l'esprit, et c'est lui-même que celui-ci retrouve dans la beauté. Puisque la matière est par elle-même l'esprit nié, il n'y a plus de matière où elle le manifeste. Elle ne se trouve donc qu'où la détermination est prohibitive.

3° Plus grave est le cas où la détermination devient *polémique*. Non seulement elle empêche l'accomplissement d'une autre détermination, mais elle commence à refouler le mouvement, qui transformait un germe en détermination adulte. Comme une détermination ne peut en affecter une autre sans en être affectée elle-même, l'antagonisme des deux déterminations suppose entre elles l'unité de la relation ; mais dans cette occurrence l'opposition prévaut sur l'union, de façon à réduire l'unité à son minimum. Chacune des deux déterminations apparaît au moi comme incomplète, ce qui ne peut se faire que par leur conflit, puisqu'une détermination, qui est par elle-même toujours bornée, ne peut le sembler qu'à un moi se représentant la détermination donnée, puis formant l'idéal d'une détermination plus riche, et éprouvant l'obstacle constitué par une autre détermination, incompatible avec l'évolution de la première vers la seconde.

4° Enfin, puisque la négation n'est pas tant la propriété d'être nié que l'acte de nier, il faut tenir compte de ce que la détermination peut devenir [166] éventuellement le point d'application d'une tendance, le moyen d'un effort, qui prête à la solidité d'une détermination par laquelle elle résiste à une autre, l'énergie supplémentaire d'une action orientée de répulsion. - La détermination devient alors tyrannique. - C'est ici qu'éclate le danger de l'« aplatissement » objectif, qui *considère l'idée indépendamment de la position prise par le moi dans son rapport avec cette idée*. La même idée peut être un principe dont le moi fait une règle de son action, un donné dont il fait l'objet de son analyse ou qu'il cherche à construire avec un autre, un moyen de concilier la situation qui s'impose à lui avec une de ses intentions, une plaidoirie par laquelle il sert le succès d'un de ses projets sur ceux d'autrui, et par conséquent un moyen de manier les autres, une excuse par laquelle il justifie, à lui-même, un acte maladroit, à autrui, un acte malfaisant, et ainsi de suite. La pensée n'est jamais l'intuition exclusive d'une détermination, elle est aussi une activité, qui joue avec elle comme un soldat avec son arme. Jusqu'à maintenant la description philosophique a plus souvent subordonné la pensée à l'idée que l'idée à la pensée.

S'il convenait d'insister sur les aspects négatifs de la détermination, c'est que l'objectivisme de la logique n'en retient que l'aspect positif. Il en résulte une méconnaissance générale de la portée et de la nature des jugements négatifs. C'est ici qu'une description, qui ne se limite pas aux concepts, à leur identité ou leur extériorité objectives, mais remonte jusqu'aux dialectiques, dont ceux-ci sont éventuellement les produits, les traces, les conditions, les moyens, et ainsi de suite, se présente avec toute sa valeur comme l'introduction d'une étude de la pensée, en opposition avec la considération exclusive du pensé, qui n'est que la forme intellectualisée de la fascination par le perçu.

De ces analyses, il résulte que le rapport de limitation [167] entre la détermination et le moi, qui en reçoit à chaque instant sa nature, joue dans les deux sens. En tant que la détermination est négative, définie, circonscrite, le moi la déborde. Encore une fois, il est impossible de ne pas reconnaître l'unité existentielle du moi pour comprendre comment des déterminations disjointes par nature peuvent être juxtaposées, ce qui est déjà unir, en professant toutefois la contingence de l'union, dans une appréhension qui en même temps les discrimine. Le quadrille des déterminations, à la fois subi et voulu par le moi, constitue sa vie intellectuelle. En tant au contraire que la détermination est

positive, elle s'impose au moi, l'affecte, le détermine, avant de déterminer ses représentations ultérieures : de ce point de vue elle le borne. Dans la relation entre l'objet et le sujet, il importe toujours de marquer lequel prévaut sur l'autre ; ou plus précisément de quelle manière. Car il convient de laisser au sujet son caractère borné, par lequel il devient apte à être pensé comme objet, en même temps qu'il faut marquer que l'objet n'est qu'en tant que représenté ou représentable.

Définition et horizon sont les mots qui expriment le mieux la façon dont objet et sujet se limitent l'un l'autre. *La définition est la limitation de l'idéal ; l'horizon, de l'existence dans le moi.* Mais, d'une part, l'idée, spécification de l'idéal, qui doit exprimer aussi l'aspect divin du je, possède une virtualité infinie, qui en fait l'expression de l'Infini-en-tout-genre, et l'existence bornée ne peut que la pressentir ; de l'autre, l'existence du moi, cernée à chaque instant par un horizon, au delà duquel il ne perçoit plus, oppose, à la relativité des déterminations, l'absoluité de l'existence, que celles-ci présupposent au moment où elles s'imposent à elle, puisque le pensable ne peut devenir pensé qu'en liaison avec le pensant. Objet et sujet se débordent donc l'un l'autre, mais chacun de façon originale.

[168]

B

En montrant que toute détermination est nécessairement à la fois positive et négative, qu'elle est et qu'elle n'est pas, on la montre intermédiaire, à une hauteur susceptible d'une infinité de degrés, entre la détermination absolue, parfaite, celle qui ne laisserait rien en dehors d'elle, la limite supérieure et inaccessible de la détermination, et l'indétermination pure, sa limite inférieure, si on peut appeler limite ce qui n'est plus rien de pensable. Elle n'est susceptible, ni d'une cohésion absolue, qui en interdirait l'analyse, ni d'un néant de cohésion, qui lui ôterait toute nature. Cette condition moyenne se retrouve dans le deuxième caractère de la détermination, suivant lequel elle est toujours *la relation d'une opacité et d'une transparence*. En tant que détermination, elle est analysable, intelligible jusqu'à un certain point, la pensée mord sur elle ; et, comme telle, la détermination est intellectuelle. Mais si l'intelligence y pénètre, c'est pour se heurter bientôt à une résistance, qui empêche de pousser l'analyse plus avant. Elle est transparente ; mais comme toute transparence, celle-ci suppose un fond. Si, en effet, l'aperception restait absolument étrangère à la détermination, si elle

glissait sur elle comme sur une surface absolument polie, elle ne serait pas l'aperception de cette détermination-là ; mais si celle-ci cédait indéfiniment à l'analyse, le moi n'appréhenderait plus cette même détermination, et en définitive n'en appréhenderait plus aucune.

Toute détermination peut donc être dite intellectuelle et sensible. Elle se définit jusqu'à un certain point, où elle se voit. Pas de sensation sans perception, pas de perception sans sensation. $\sqrt{2}$ est pensé en tant qu'on commence l'énumération des décimales, mais l'on s'arrête toujours. De même, quand je perçois [169] un livre, une couleur, je commence la définition du livre, de la couleur ; mais si le livre, la couleur sont, c'est que la résolution analytique n'est jamais que commencée, que l'analyse se heurte bientôt à une opacité. Tout objet sensible est intellectuel, en ce qu'il suppose un certain degré de détermination pour être cet objet-là et non un autre ; tout objet intellectuel est sensible, donné, mentalement aperçu, en ce que l'analyse, qui en commence la réduction, s'arrête. Dans le vert, je pense qu'il s'évanouirait si je fermais les yeux ou si telles radiations étaient impossibles, mais en tant que vert, il est donné ; dans 11, je commence à penser $10 + 1$, mais 11, 10 et, 1 s'offrent à moi comme des êtres. Ou la distinction entre sensible et intellectuel marque l'inégalité dans l'importance relative des deux aspects ; ou elle signifie la diversité des attitudes du moi à l'égard de la détermination, par lesquelles il inaugure certaines opérations sur elle.

C'est pourquoi il arrive si souvent que le passage philosophique de la perception à l'idée, du réalisme de l'imagination sensible à un idéalisme de l'intelligible, ne change rien d'essentiel à l'attitude du moi. Dans un cas comme dans l'autre, il est également possible de s'enfermer dans la détermination, de s'en tenir au pensé, de sacrifier l'existentiel à l'idéal. Aucune différence essentielle entre l'opération sensible, par laquelle un composé perceptif est décomposé et recomposé, et l'opération intellectuelle, par laquelle une idée complexe est définie analytiquement ou génétiquement. La différence entre les philosophies consiste dans la différence entre les dialectiques qui les animent, plutôt que dans les objets qui en sont les occasions, les moyens ou les traces. Ceux-ci sont toujours à la fois donnés et pensés.

[170]

C

Ce sont les mêmes caractères que l'on retrouve sous un autre aspect si l'on achève ce signalement en marquant l'insuffisance de toute détermination. Par son émergence,

son isolement dans une expérience qui la déborde toujours, elle révèle qu'elle n'est qu'un repos momentané sur un passage. Elle n'est existante qu'en étant traversée par l'existence, qui, non seulement doit en faire plus qu'un possible, mais lui confère déjà la possibilité, puisque celle-ci, pour être telle possibilité, doit être amorcée, imaginée, pressentie, bref donnée dans une existence, y ajoutant le sentiment qu'elle est incomplète. S'il en était autrement, la détermination ne pourrait être éprouvée comme un arrêt ; car si une détermination pouvait être le terme absolument dernier, celui au delà duquel rien ne serait plus désirable, loin d'arrêter, c'est-à-dire de décevoir la satisfaction, elle comblerait, rassasierait le désir. L'expérience viendrait finir là, se condenser en elle ; ce serait le bout du monde ; et comme il serait impossible de concevoir comment une expérience absolument suffisante ne se serait pas d'abord et immédiatement substituée à tout ce qui aurait tenté d'apparaître avant elle, c'est l'expérience entière qui se serait anéantie dans l'un absolu.

38. Appel et influence. - L'insuffisance de la détermination prend deux formes qu'il est de première importance d'opposer. L'une est l'insuffisance de toute détermination *relativement à une autre détermination*, l'autre, l'insuffisance de la détermination *en général*.

À la première, nous donnerons le nom hamelinien d'*appel*. Qu'on présente la détermination comme un carrefour de relations, sans l'interruption desquelles il n'y aurait pas de termes, qu'on montre les aspects suivant lesquels la détermination est négative, on admet toujours qu'une détermination n'est pas une chose, que [171] cette île est un port d'embarquement, qu'elle est une occasion pour le moi, mû par une aspiration, immanente à l'existence, de partir vers une autre détermination. Deux appelle trois, des qualités, une cause de représentation, un arithméticien, des lettres de l'alphabet Morse, et ainsi de suite indéfiniment. L'appel est le principe de toute circulation à travers les déterminations, que cette circulation prenne la forme du raisonnement, de l'association, de la suggestion, ou de l'histoire.

En employant ce terme d'appel, nous devons avertir que nous ne lui imposons pas la restriction qu'il subit dans la construction rationnelle d'Hamelin. L'appel, suivant sa doctrine et sa pratique, est un appel universif, « univalent. » La relation appelle le nombre, et directement lui seul. L'ordre ne doit pas être brouillé. Mais cette description privilégiée, normative, suppose l'intervention préalable d'une préférence ration-

nelle, qui enlève à la description de l'expérience la presque totalité de sa richesse. Il faut donc, pour ouvrir la description, délivrer l'appel de cette restriction. L'appel, comme nous l'entendons, est, par lui-même, irradiant ; si l'on appelle penser « aller d'une détermination à l'autre », il fait éventuellement penser dans tous les sens. D'une maladie, l'appel peut me mener à sa cause, à ses effets. à la nature du malade, à la fréquence de cette maladie, à la société, au problème du mal, bref partout ailleurs.

La seule limitation que doive subir l'appel lui vient de sa définition même. *Il chasse d'une détermination à l'autre, mais il reste enfermé à l'intérieur de la détermination en général.* Son postulat universel, c'est qu'une détermination détermine une autre détermination. C'est la loi d'une pensée « répandue au dehors », incapable de se dégager du pensé pour revenir par une conversion existentielle vers la pensée qui le transcende. C'est une conscience, qui est consciente des choses, et non de soi. Elle reste emprisonnée par le relatif, [172] comme une locomotive dans un réseau de rails. Elle ignore le cogito. Mais il est philosophiquement impossible de s'enfermer dans la relativité, car celle-ci nous renvoie inévitablement du relatif, non à l'idée d'absolu, mais à l'absolu. En plus de toutes les relations, il y a l'intériorité de l'absolu aux relations. Après avoir dévidé les catégories, il faut entrer dans l'indivisibilité de l'existence qui les porte. À ce moment l'appel, dont le mouvement n'est en définitive que la projection de l'infinité dans l'extériorité, révèle son insuffisance réelle.

Si donc l'appel ne permet que la circulation à travers l'existant, il faut y adjoindre l'influence, qui est le passage de l'existant à l'existence. Quand un homme fait un raisonnement mathématique, l'appel permet la succession des médiations, des prémisses à la conclusion. Mais ce raisonnement est aussi vécu. Le mathématicien éprouve des impressions de satisfaction quand ses déductions convergent ; de la joie et de la fatigue alternent au cours de son travail ; un sentiment de sécurité et d'espoir s'établit en lui à mesure que sa pensée progresse. Au cours de ce raisonnement, l'appel est la détermination d'une de ses étapes par l'autre ; l'influence de cette suite de déterminations est la suggestion d'épreuves, dont le caractère propre est d'être toujours au delà de la détermination. Le langage les montre, mais ne les transporte pas.

Pour toute philosophie, qui ne s'intéresse qu'à la détermination, par suite menace de se réduire à l'histoire, à la science, et, au plus profond, à la métaphysique, toute considération d'influence doit être écartée. Quand on met tout dans la détermination, l'existence, l'esprit ne peut plus être que rien, un lieu, le vide. La connaissance du moi devient l'anéantissement du moi. Cette partialité ne peut conduire qu'à des déceptions,

car cette philosophie, comme un filet laisse fuir l'eau, élimine précisément l'existence, dont le cogito et la critique kantienne de l'argument ontologique [173] ont définitivement imposé l'irréductibilité à la détermination. Ce qui importe, en effet, absolument, pour tout homme, ce n'est pas ce qu'il a, c'est ce qu'il est, non les déterminations, mais l'épreuve que leur influence suscite en lui. L'avare n'aime pas son or, il aime son amour de son or. Si un tableau n'est qu'un étalage de couleurs, il n'y a pas de jouissance artistique de ce tableau. Ce qu'il y a dans la fleur odoriférante, c'est un corps chimique ; mais ce qu'en aime la femme qui la sent, c'en est le parfum qui ne peut être ailleurs que dans son âme.

L'influence des déterminations est donc la conscience même, en tant qu'elle est pure. Je me distingue de ce que je vois, touche, compte, discrimine, je ne me distingue pas de l'admiration, de la joie, de la peur, bref de l'épreuve indivise que j'en fais. Quand un homme imagine qu'il aurait pu naître ailleurs ou autrement déterminé, il vérifie qu'il peut se séparer de ce qu'il a, à savoir, de toutes les déterminations, mais non de l'existence, par laquelle il les ressent. Reste à voir si les déterminations dont il se suppose privé ne sont pas les plus superficielles ; et si son existence n'entraîne pas à son tour les lois de ses déterminations, qui leur permettent d'être siennes.

Si la philosophie refusait de recourir à toute considération d'influence, elle ne pourrait sortir d'une difficulté inextricable. Se condamne-t-on à ne jamais quitter les déterminations, on trahit et en ignore la conscience. Veut-on se retourner vers elle, il faut, semble-t-il, biffer toutes les déterminations. C'est ce qu'on fait quand on introduit le moi pur, mais un agnosticisme du moi pur n'est pas moins décevant que son oubli. Les deux dialectiques finissent au même néant. L'esprit semble être condamné à ne se saisir qu'en s'aliénant en quelque objet, ou à se rendre insaisissable à lui-même s'il ne veut pas se trahir. En jetant un pont entre les déterminations et l'existence, l'influence des déterminations sur le moi, et [174] en sens inverse leur émission par lui restituent *le rapport, dont les dialectiques précédentes se partageaient les termes. Le je est relation idéo-existentielle* ; et par suite le moi. Non seulement l'existence consciente, comme telle, est directement éprouvée ; elle peut être aussi indirectement pensée, tantôt reproduite par une description figurative, tantôt montrée par une description allusive, à cause des déterminations dont l'influence la teinte. Deux hommes peuvent s'accorder sur ce qu'ils voient ; ils le peuvent aussi sur ce qu'ils éprouvent à condition de préciser la situation où ils l'éprouvent. Le parfum senti échappe à la discrimination ; mais comme cette épreuve résulte de l'influence du parfum chimique,

elle sera au moins désignée par la médiation de la détermination, qui contribue causalement à la provoquer.

Impossible de se comporter autrement. Tant qu'on reste sur le plan idéal, où une détermination détermine l'autre, on élimine la conscience même ; car celle-ci est le néant de détermination, qui s'ajoute à la suite, réglée ou contingente, des objets pour leur conférer l'existence. Ni le rayon lumineux, ni l'innervation optique, ni la rencontre de l'action extrinsèque et de l'action centrifuge, qui permettent la perception, ne sont cette perception même. Le postulat du déterminisme mécaniste, c'est que la cause suffit à l'effet et que l'effet est tout ce que la cause peut donner. Comment, s'il n'y a que les déterminations, peut-il s'ajouter à la causation un spectacle de cette causation ? L'expérience impose donc à la description la dualité, de l'appel, dont la causalité est un mode, et de l'influence. L'appel fait sortir d'une détermination, l'influence fait sortir de la détermination. Kant a établi l'irréductibilité de l'existence au concept. Bergson a consolidé le sentiment en l'existence en demandant à la durée de lui fournir son contenu. Il faut poursuivre le travail en multipliant les descriptions allusives, qui permettront de conquérir le domaine [175] de l'existence. Mais cela n'exige pas qu'on renonce à l'étude des déterminations, puisque l'expérience nous les présente en liaison avec l'existence même.

XI. La valeur.

[Retour à la table des matières](#)

XI. *La valeur*. - En nous expulsant de la détermination, non en ce qu'elle a d'accidentel, mais en ce qu'elle a d'essentiel, l'influence nous a amené à l'existence, absolument considérée, sans laquelle la détermination ne serait pas l'existant, mais le non-existant, c'est-à-dire sans laquelle elle serait sans consistance, sans efficacité, sans influence, bref sans valeur. Négativement présentée, comme elle doit l'être par une pensée tournée par nature vers le pensé, le défini, le déterminé, *la valeur est le néant de détermination*. - On voit immédiatement que ce néant relatif s'étale du néant absolu à l'existence absolue. Mais la détermination elle-même nous interdit de tenir le néant de détermination pour le néant pur, car s'il n'y avait pas dans l'expérience un principe d'existence, la détermination resterait moins que virtuelle. Puisqu'elle est donnée comme existante, même dans le rêve, puisqu'elle vaut, la valeur est un néant

positif, ou, si l'on préfère, plus-que-positif : il est positif, en tant qu'il pose les déterminations, plus-que-positif, en ce que l'existence même est, suivant sa valeur, susceptible de s'élever ou de se dégrader.

39. Les caractères essentiels de la valeur doivent être corrélatifs à ceux de la détermination, mais comme l'existentiel à l'idéal. Nous allons les considérer rapidement.

A

En opposition avec la localité de la détermination, la valeur est *atmosphérique*. Nous appellerons généralement [176] *atmosphères* ces nuances, ces teintes, ces couleurs de l'existence, qui spécifient la sublimité du je. L'influence concerne cette ou ces atmosphères en tant qu'elles sont conditionnées par les déterminations ; mais en tant que la valeur doit être absolue et première, cette spécification est une limitation, une négation, une ombre jetée sur la valeur, comme la couleur est la lumière obscurcie et troublée ; de sorte qu'il est impossible de réduire la valeur, absolument considérée, aux degrés et aux modes, qui résulteront de sa rencontre avec la détermination. A cause de sa négativité, celle-ci ne peut jamais perdre complètement son caractère d'obstacle.

La valeur doit être dite atmosphérique, *parce qu'elle n'est pas faite de parties*, elle ne s'enferme pas dans des contours, elle imprègne, se diffuse. La classification présocratique des éléments, si on procède de la terre, à l'eau, puis à l'air et enfin au feu, est un symbolisme précieux, qui représente le passage de la détermination solide, hostile, matérielle, anguleuse, à des formes de plus en plus subtiles de la spiritualité. Descartes a écrit dans les *Olympica* : « Ut imaginatio utitur figuris ad corpora concipienda, ita intellectus utitur quibusdam corporibus sensibilibus, ad spiritualia figuranda, ut vento, lumine ⁷. » C'était déjà marquer que les déterminations peuvent et doivent avoir, en plus de leur nature, la valeur de représenter des atmosphères spirituelles. La matière est l'esprit nié ; mais cette négation est suppressive, mortifiante. A son tour l'esprit est la matière niée, mais cette négation est propulsive, exaltante, et comme cette propulsion peut se poursuivre indéfiniment, la matière est élevée par l'esprit et

⁷ DESCARTES. *Oeuvres* (édit. Adam Tannery), t. X, p. 217, d'après les *Cogitationes Privatae*.

avec lui, comme l'art nous en fournit l'exemple. Au cours de cette transformation, la détermination, comme une faible masse de fluorescéine [177] colore toute l'eau d'un vaste bassin, se spiritualise dans une atmosphère sentie.

Que la valeur soit une atmosphère, c'est ce que vérifie l'expérience de tous, Où localiser la bonté, la générosité, la pitié, l'inspiration, le génie, la noblesse, la sincérité ? La science qui va de détermination en détermination ne les trouve jamais sur son chemin, Mettrai-je la tristesse que m'inspire un paysage dans le contour de ce cyprès ou de ce nuage ? Que leur influence y contribue, *elle ne peut m'être inspirée, sans que mon expérience entière soit transformée par elle*. Dès la perception, celle-ci manifeste l'union de la détermination et de l'atmosphère, car si le perçu n'est ce qu'il est qu'en se distinguant d'un autre perçu, il n'est la contenu de la perception de quelqu'un que par la totalité atmosphérique du moi qui perçoit. Celui-ci cligne toujours en percevant : il voit et touche ceci, mais en se sentant comme l'existence. Le nombre, qui résulte de la dégradation d'un ensemble atmosphérique à une totalité idéale, n'est jamais qu'un nombré, débordé par le nombrant, qui situe le nombre dans l'expérience, où il trouve son importance.

On peut, le mieux, vérifier l'essence atmosphérique de la valeur sur deux cas extrêmes, le plus favorable et le moins favorable. Le premier se trouve dans des expériences, où nous dénommons une réalité, qui ne peut appartenir, ni à l'une des déterminations constatées, ni à une totalité organisée de ces données, Considérons « *le désarroi* ». Ce n'est pas une propriété de telle perception, de telle idée se rencontrant dans son tumulte. Ce n'est pas un ordre de toutes, car le désarroi dément l'ordre. Est-ce leur simple juxtaposition ? Pas encore, car une multiplicité objective n'est sentie comme désordonnée qu'en ce qu'elle déçoit une exigence de valeur qu'on ne peut définir par un ordre déterminé, puisque la représentation de cet ordre ferait cesser ce désarroi. Allons enfin à l'essentiel. Le désarroi est toujours lié à un trouble de la discrimination : [178] il empêche les déterminations d'atteindre à cette solidité, qui ferait de certaines d'entre elles au moins le refuge de l'attention. Pouvons-nous nier pourtant que le désarroi ne soit une expérience d'une reconnaissance aussi sûre, aussi facile, aussi générale qu'un ré ou 321 ? Au contraire, car le sourd ne rencontre pas le ré, l'homme qui ignore l'arithmétique n'a pas pensé 321. L'un et l'autre et, nous sentons bien, toute conscience avec eux ont éprouvé et éprouveront le désarroi. Comment la science, qui ne retient que des déterminations systématisées, pourrait-elle faire une place à des expériences, qui excluent à la fois l'ordre et la définition ? Il y a pourtant

peu d'expériences plus importantes pour les peuples et pour les hommes, puisque le désarroi peut préparer la révolution et le suicide, ou l'héroïsme et la renaissance.

Allons maintenant au contraire vers le cas où l'ordre harmonieux des déterminations *semble* dispenser la conscience d'y rien ajouter. La forme la plus haute de cet ordre est *la beauté*, dont la vérité n'est jamais qu'un échantillon simplifié. Est-il possible d'enfermer la beauté sur le plan des déterminations ? S'il le fallait, il n'y aurait aucune différence entre la perception exclusivement sensible de la forme tenue pour belle et le sentiment de la beauté. Il doit y en avoir une puisque un homme peut percevoir une forme, qui suggérera à un autre l'émotion artistique, sans l'éprouver lui-même. C'est donc que la beauté ne se réduit pas à la détermination, mais enveloppe un sentiment, une atmosphère, une vie existentielle, qui résulte de son influence et y ajoute.

De cette opposition entre la détermination et la valeur, il résulte immédiatement que *la valeur ne pourrait que s'anéantir en se réduisant à la détermination*. Où l'on parle de la valeur d'une détermination, cette valeur est ajoutée à la détermination même. Une valeur de bourse n'est pas identique au titre qui la constitue, puisque le titre peut rester sans changement [179] matériel et que sa valeur change à tout instant. Quand on considère la valeur d'échange d'une monnaie, celle-ci n'a de valeur qu'à raison du désir de se procurer autre chose au moyen de cette monnaie. C'est une valeur relative ; mais une valeur relative ne serait en elle-même qu'un néant de valeur, car si le moyen que je cherche à me procurer n'a pour moi aucune valeur en dehors de cette utilité de conduire à la fin, il n'est en lui-même ni désirable, ni aimable, je ne peux que le détester d'avoir à passer par lui, bref il est sans valeur. *La valeur est absolue ou n'est pas la valeur*. Ce qui ne vaut que pour autre chose ne vaut pas ; et c'est peut-être le signe le plus grave et le plus fort de la limitation humaine que la nécessité de dégrader la valeur dans les valeurs. En se pluralisant, en tombant sur le plan de l'idéal, la valeur devient grandeur. Cette dégradation pourra servir au commerce, mais dans le commerce même, quand la valeur l'animerait, ce sera à raison de ce que l'âme du commerçant y mettra d'aspiration digne d'être aimée.

Par cette essence d'absolu, la valeur est susceptible de toutes les dialectiques de rupture, qui manifestent l'incommensurabilité et l'hétérogénéité de l'infini au fini ; mais si la rupture ne peut être jamais rupture complète, l'expérience cassée en deux, le transcendantisme de la valeur peut se mettre aussi près que possible de l'extériorité absolue, mais non y atteindre. Il est bien vrai que la valeur plane infiniment au-dessus

de nous, qu'elle doit susciter notre quasi-désespoir d'y atteindre, qu'elle ne sera captive d'aucune technique humaine et que nous devrons toujours redouter d'être malheureux et malfaisants. C'est cet aspect de la valeur que manifeste la sévérité du devoir, si semblable dans la morale à ce qu'est la révélation pure dans la religion. Mais à quoi bon cette sévérité, si la transcendance n'était pas faite peur se changer en immanence ? Toute révélation est destinée à servir comme médiation de l'absence à la présence de Dieu. [180] L'Infini nie le fini, mais l'émet. De raison de nous humilier, la valeur doit devenir notre âme, comme Dieu se donne dans l'amour. Aux dialectiques de rupture doivent succéder les démarches d'union. Où elle intervient, la relation idéelle du fini et de l'infini se convertit en un mode de vie, par lequel le secours de l'Infini nous permet à chaque instant de surmonter le fini.

De même qu'une détermination est une relation interrompue, une existence est une coupe, dans la valeur. En elle-même la valeur doit bien être une et infinie. Car si elle était contradictoire, elle se nierait elle-même, serait empêchée de naître et par conséquent ne vaudrait rien. Mais si elle pouvait être bornée, c'est qu'elle serait subordonnée à quelque autre réalité, à laquelle il n'y aurait qu'à transférer le nom de valeur et qui serait infinie. De la valeur pure, il faut donc penser qu'elle est une expansion, une diffusion inépuisable. Mais puisque l'expérience nous a imposé la distinction de la détermination et de la valeur, c'est que la valeur pure n'est qu'une limite de l'expérience. De se rencontrer avec la détermination, la valeur n'est pas supprimée, mais diffractée, n'est pas bornée, mais canalisée. L'obstacle intervient partout comme une cause de séparation et de retard, sans que la séparation puisse être une fracture, le retard un arrêt définitif. De ce fait universel, il suit que l'unité et l'infinité de la valeur doit être morcelée en atmosphères individualisées, plus ou moins étranglées et séparées. À chacune de ces atmosphères, le nom de valeur ne convient plus que relativement, elles sont valeurs et non-valeurs, suivant leur degré de noblesse. Mieux vaut les appeler des existences.

L'existence est bien, en effet, une valeur, et même la seule valeur, puisque comme la jument de Roland, qui était sobre, résistante, etc., mais était morte, tout ce qui pourrait valoir ne vaut rien, si l'existence ne lui est pas donnée. Mais quand nous pensons à l'existence, [181] nous considérons une valeur diminuée, devenue objet de connaissance théorique, une valeur de moins d'ardeur, d'expansion débile, prête déjà à défaillir. *L'existence se présente donc dans l'intervalle entre la valeur infinie et le néant, ayant avec eux cette essence commune de nier la détermination.* De même que

toute détermination est définie, toute existence est bornée ; et il faut que la valeur vienne dynamiser la détermination en relation, inspirer la création à l'existence, pour que la détermination ne devienne pas une routine, et l'existence, une illusion en train de s'évanouir.

La valeur est la connaissance de l'Absolu. Ou il n'y a pas de valeur, ou elle doit dissiper toute espèce de doute sur elle-même. C'est ce que manifeste déjà par contre-épreuve le néant. Où il n'y a rien, il n'y a pas de place pour un conflit. C'est ce qu'au-dessus de lui vérifie toute existence, car, le contenu de cette existence serait-il une relation, c'est encore un fait absolu qu'elle est représentée. Nous passons du relativement absolu à l'absolument absolu au moment où l'existence sans bornes, indéfiniment dilatée par sa propre expansion, vient se confondre avec la valeur considérée dans sa source pure. C'est ce que vérifie la description quand elle atteint aux expériences les plus hautes de notre vie. L'amant qui jouit de la présence de l'amante, quand l'amour confond leurs âmes, l'artiste ravi dans la contemplation de la beauté, le héros emporté par la joie de l'action noble, le savant entrant dans l'intelligence de ce qu'il ignorait, Pascal dans la nuit du 23 novembre 1654, n'ont pas à se demander si leur expérience vaut. Ils sont au-dessus du doute et de la mort. Évitions au reste de faire de cette valeur un objet de spectacle, une toile de fond se déroulant devant une intuition. L'expérience de la valeur peut être une vie de dialectiques et de démarches, auxquelles la valeur est omniprésente, comme une tempête unifie tous les remous qui en constituent le tumulte. Où la valeur triomphe, la détermination et l'existence conspirent.

[182]

B

Comme deuxième, caractère de la détermination, nous avons vu qu'elle se trouve à l'endroit où l'opacité arrête la réflexion. Il est en effet essentiel à la détermination, au terme, d'être posé. Le déterminé, c'est l'abstraction définitive. Sa localité, en le séparant de l'alentour, l'en rend indépendant. Si cette indépendance pouvait aller jusqu'à le séparer de l'existence, l'objectivisme serait vrai ; ce qui vérifie sa fausseté, son abstraction, c'est que *la détermination n'arrive à l'éternité qu'en perdant l'existence*. Dès qu'elle est définie, elle apparaît comme éternellement possible, mais cette possibilité éternelle peut rester une éternelle absence ; et l'historicité lui manquer toujours. En tant que la connaissance porte sur des déterminations, est indifférente à la valeur,

elle obtient des résultats universellement utilisables. Peu lui importe que l'alun ou le phacochère aient été ou disparaissent de l'expérience : ils participent comme essences de l'éternité de la sphère. Mais connaître, c'est aussi agir : la connaissance discrimine, mais elle vaut ou ne vaut pas ; et où elle sera importante, c'est-à-dire où elle ne sera pas une routine, mais une création, c'est que le sentiment de la valeur l'aura ramenée vers l'existence et sa vocation.

Puisque ce qui est posé est, dans sa nature, immobile, sans rapport réel au reste, sans vecteur d'importance, la valeur, en s'opposant au posé, doit avoir ce double caractère d'être *bipolaire et orientée*. On pourrait le montrer d'abord à propos du rapport le plus simple, l'identité. Celle-ci est susceptible d'être fixée ou mobilisée, c'est un être ou une méthode. Dans le premier cas, c'est une détermination, dans laquelle deux termes, presque oubliés, sont venus se confondre ; son aperception est frontale, et elle est comme un objet devant le moi, jusqu'à ce qu'il vienne presque s'y anéantir par l'attention perceptive. En revenant à la vie, il doit [183] mobiliser l'identité. Elle devient alors plus qu'une trajectoire, elle définit une opération. Celle-ci pourra au reste se faire de bien des matières différentes, et l'esprit circuler d'un semblable à l'autre, d'eux à leur identité ou à leurs différences. Dans ces deux circulations, l'identité sera devenue bipolaire ; et, suivant l'intention de l'esprit, l'un des semblables ou l'autre, l'identification ou la différenciation éveillera une préférence ou une répugnance. Nous serons passés du plan de la détermination à l'épreuve de la valeur.

En énonçant ce caractère de la valeur qu'elle est bipolaire, on ne fait que reconnaître cette donnée de la description que *toute valeur positive est corrélative à une valeur négative*. La vérité, l'amour, la beauté, la générosité, l'ingéniosité, l'espérance, la vie, l'ardeur ne sont qu'en opposition avec la fausseté, la haine, la laideur, l'avarice, la maladresse, la crainte, la mort, le découragement. De même, quand la détermination est affectée d'un indice de valeur, elle ne peut devenir précieuse sans pouvoir devenir dangereuse. Car ce qui fonde la sécurité, consolide l'aveuglement ; ce qui s'offre à la possession, commence l'esclavage ; ce qui satisfait la recherche, prépare à la routine. Mais cette bipolarité appartient bien à la valeur, et non à la détermination, et celle-ci est par elle-même indépendante de cette valeur qui lui vient de sa relation avec l'existence, car un mur est un mur, qu'il protège ou emprisonne ; un objet de luxe ne change pas, qu'il réjouisse ou asservisse ; un fait a son contenu, qu'on doive ultérieurement le juger vrai ou faux.

Le passage de l'intellectualisme formel et identitaire à l'intellectualisme dynamique et synthétique, en remplaçant l'idée par la relation, a projeté le dynamisme de la valeur sur le plan de l'idéal. La raison, en devenant, de nature, loi de construction, est polarisée comme la valeur même. Cette projection médiatise donc l'infusion de la valeur dans l'intelligence, en contribuant à mobiliser et orienter celle-ci. On n'a pas [184] le droit d'en conclure que la détermination, sur laquelle porte l'intelligence soit par elle-même polarisée. Ce qui vérifie que la raison, de quelque manière qu'elle soit définie théoriquement, a été valorisée par un acte, qui s'applique à elle, mais la transcende, c'est qu'elle pourrait, sans rien changer de sa nature, rester une nécessité indifférente à la valeur. Tantôt la valeur anime et inspire l'intelligence, et c'est ce cas que considérerait la théorie classique de la liberté rationnelle ; tantôt elle se jette à la traversée de ce que l'intelligence plus ou moins canonisée produirait, pour en bouleverser les éléments et en refaire l'ordre ; tantôt, au contraire, elle va vers ses fins, sans que l'intelligence n'y serve que de façon subordonnée et médiocre. La valeur intellectuelle est un cas de la valeur sans épithète restrictive ; et ce serait la mort même de l'intelligence, si elle prétendait monopoliser la valeur absolue. Il n'y a de valeur de l'intelligence que par celle de l'âme ; elle l'exprime et y contribue ; ou se dégrade avec elle.

On ne peut se contenter de définir les pôles de la valeur, car ce serait encore substituer une discrimination à une épreuve. Aucune idée de la valeur n'est la valeur. Elle aide à ne pas s'en écarter, détourne d'une tentation qui ferait tomber la vie vers la valeur négative, c'est-à-dire vers le néant, médiatise une conversion existentielle, qui débordera cet aspect idéal de la valeur et introduira dans la participation de la valeur infinie, nous permettra de nous en nourrir spirituellement. Encore peut-il toujours se faire que toute idée de la valeur, que même chacune des valeurs dégénère en passion intellectuelle et émotionnelle, et dissimule un procès intime qui ne soit qu'un avilissement. Du point de vue de l'homme, tous les *indices* de la vérité et de la valeur ne sont que les approches et les auxiliaires d'un sens de la valeur, dont la sûreté et la délicatesse doivent croître avec la participation même de la valeur absolue.

[185]

C

C'est pourquoi nous n'avons pas reconnu deux caractères de la valeur en la montrant bipolaire et orientée. Le premier n'est qu'un aspect du second et le second, une traduction idéelle de la nature existentielle de la valeur. La détermination est insuffi-

sante parce qu'elle attend, des autres déterminations, un complément indéfini, et de la valeur, l'existence ; *suffisante* doit être la valeur, qui donne la liaison et l'ordre aux déterminations et y ajoute l'existence en se la donnant à elle-même. La suffisance exclut tout maximum, puisqu'un maximum serait aussi un arrêt, une suspension d'efficacité ; mais si l'âme humaine n'est pas faite pour se métamorphoser en chose, mais pour connaître vie créatrice, dont l'essence est de ne pas manquer de ce qu'elle produit, de s'enrichir en donnant, des mots comme « expansion, exubérance généreuse » sont les meilleurs pour qualifier cette expérience, mêlée d'appropriation et d'ouverture, au cours de laquelle la valeur se donne à nous, avant de manifester sa présence aux autres par les déterminations qu'elle fait émaner d'elle. De sa présence vivifiante, suivant la solidarité de l'existentiel et de l'idéal, se diffuse une contagion de joie et d'élan, et s'irradie une gerbe d'idées et de choses. On entre dans la valeur par le devoir ; mais on sort du devoir dans la valeur.

Pour faire apparaître la suffisance de la valeur, il n'y a qu'à souligner l'insuffisance de la détermination. En marquant tout à l'heure que son isolement, sa distinction assure son universalité abstraite à travers l'espace et le temps, nous nous sommes donné le droit de dire maintenant que la détermination est *l'instrument de toute transmission définie*, dont aucune n'est possible que par une protection isolante qui, en la laissant sous la dépendance à peu près exclusive de son origine, l'empêche d'être troublée. De ce point de vue, la détermination [186] est toujours propre à devenir sociale. La science des déterminations est la société même. Elle la rend essentiellement militaire. Comme Spinoza et Pascal l'ont, avec la même netteté, aperçu et marqué, la société est la force. L'essence de l'État est la sanction. Il agit sur les corps par des moyens matériels, il escompte la docilité de l'existence intime de chaque homme à l'égard des déterminations, lois, impôts, décrets, prohibitions, règlements, dont il l'affecte. Au plus bas degré, la société est l'armée, qui n'est que la science et l'industrie mobilisées ; au plus haut degré, l'enseignement, qui fabrique les esprits en conformité avec des programmes officiels. La voix est aussi une action matérielle. Dès qu'un homme veut brutaliser l'intimité d'un autre, il parle fort.

Aussi l'idéal de tous les penseurs sociaux, quelque nom qu'ils se donnent, est toujours, s'ils ne pensent pas contre la société comme les libéraux ou les anarchistes, ce mode de la valeur, qui est l'ordre des déterminations. Que ce mode de la valeur soit comme tous indispensable à la liberté et au bonheur jusqu'à un certain point, on ne peut le contester. La création présuppose de la sécurité et, puisqu'elle n'est pas un

caprice, de la continuité. Mais l'expérience n'est pas un monde ; tout mode de la valeur est transcendé par la valeur. Il en résulte que l'histoire manifeste un travail de Pénélope, au cours duquel s'édifient et se renouvellent des structures incapables de se parfaire. La guerre, qui est leur conflit, la décadence, qui est leur défaillance intime, confirment la vérité de la légende de Babel. Même un empire universel, comme le sont déjà certaines institutions scientifiques ou juridiques, le droit des gens, les partis internationaux, les Églises resteraient ou restent en frange de l'humanité qu'ils embrassent sans étreindre.

C'est que ces abstractions, l'État, la société, ne peuvent que recevoir et transmettre l'existence. Ce sont des existants, comme tels insuffisants. La valeur [187] leur vient des hommes, dont l'assentiment ou l'hostilité intime fera leur croissance ou leur perte. Aucun État, aucune structure sociale ne tient debout tout seul ou toute seule. S'ils ne trouvent plus personne pour risquer et se sacrifier en vue de les maintenir, une chiquenaude les jette par terre ; et leur chute révèle la vanité existentielle de la détermination pure. Des lois qui ne sont pas appliquées, des règlements méprisés, des armes que les courages n'habitent plus, une population au sein de laquelle l'amour de la conscience universelle et le dévouement envers son avenir n'entretiennent plus la joie de procréer et de créer ne sont que des déterminations en train de se dissoudre.

Il ne faudrait pas, par réaction contre l'idolâtrie du théorique et du juridique, se jeter dans l'idolâtrie du moi. L'existence bornée d'un homme n'est possible que par l'existence absolue, qui est la valeur dans son unité et son infinité ; mais si elle en reçoit sa positivité, elle la restreint par sa négativité. Au reste, ces deux partialités, pour la suffisance de l'idée et pour celle du moi, procèdent de la même passion pour la détermination, qui est considérée tantôt eu soi, tantôt pour le moi, car dans le premier cas on fait abstraction de l'existence éprouvée, dans l'autre, on oublie que le moi enveloppe, du point de vue inférieur de la théorie de la connaissance, le je, du point de vue supérieur de la métaphysique, Dieu. L'oubli de la valeur fait osciller la pensée de la considération exclusive de la loi à la considération exclusive du caprice et du bon plaisir du moi. Deux abstractions alternatives ne font pas une existence.

Il faut donc dépasser l'opposition de la détermination et du moi. Ce qui est, d'abord, reconnaître la valeur relative de chacun, et élever, au dessus de cette dualité comme de toute autre, la souveraineté de la Valeur infinie, où les déterminations trouvent leur principe idéal, et le moi, son bonheur réel.

[188]

... « tanto ch'io giunsi
L'aspetto mio col Valor Infinito » ⁸

Puisque l'idée, d'une part, et l'existence, d'autre part, se débordent l'une l'autre, chacune à sa manière, il y a une valeur de l'idée, que le moi doit respecter, comme il y a une valeur du moi, que l'idée doit servir. Le coeur de l'homme n'est pas assez grand pour qu'il n'ait pas à faire par devoir ce qu'il ne peut faire par amour ; et l'individualisme, qui consisterait à nier toute règle parce qu'elle est règle, trahirait le personnalisme, dans tous les cas où la règle, morale ou juridique, favorise l'expansion du moi et celle des autres, son bonheur et sa bienfaisance.

Mais cette critique d'un romantisme anarchique, à la manière de Stirner, n'est vraie qu'à raison du fait que l'existence bornée n'est pas toute la valeur. Ce n'est pas en tant qu'il est existence, que l'homme doit tenir compte des déterminations, c'est en tant qu'il n'est que ce degré et ce mode d'existence-là. Dans le cours de la vie individuelle, les déterminations ne valent qu'à raison de leur influence, et notamment de cette influence médiatrice, qui permet, au moi de s'élever, de détermination en détermination, comme par une échelle. Dans le cours de la vie sociale, si la communication par le langage et les mouvements était le tout de l'action humaine, il n'y aurait plus que des automates ; mais des automates ne peuvent que transmettre, plus on moins bien, une impulsion subie. À tout moment la valeur interrogera l'homme ; et suivant la réponse qu'il lui donnera, le langage et l'action, qui s'appliquent aux déterminations, favoriseront la haine mutuelle, la rivalité, l'exaspération des ambitions égoïstes, l'envie et la compétition, le pillage et le gaspillage, ou la convergence spirituelle, qui suppose la [189] collaboration des volontés et la communion des âmes.

C'est donc, au-dessus des déterminations et des existences, la valeur, et la valeur seule, qui est suffisante. Cette suffisance ne peut s'épuiser par une définition, ce serait la réduire à la détermination ; elle ne peut être exclusivement psychologique, ce serait l'enfermer dans l'horizon d'une existence bornée. Où elle nous fait éprouver à la fois la sérénité de la cohérence intime et l'ardeur que l'infini apporte où il crée, nous avons plus que la pensée abstraite ou l'imagination de la suffisance, nous l'obtenons elle-même. Le bonheur est où nous n'avons plus besoin de rien, où toute détermination est

⁸ DANTE. *Divine Comédie*, Par., XXXIII, v. 80-81.

la bienvenue sans qu'aucune nous manque, où la mort n'est plus qu'un événement de la conscience comme les autres, où le moi ne se sent pas plus lié à ce corps que la mort affectera qu'à un vêtement ou une voiture. Il arrivera que la valeur se dérobera à notre prise. Quand nous demandons au bonheur s'il est le bonheur, c'est que la valeur nous dit adieu. Mais le souvenir de cette heureuse épreuve, où la détermination a apporté son influence, et l'existence, la subjectivité, suffit au moins à maintenir en nous cette assurance qu'au sein de l'existence limitée peut s'introduire le je de la valeur sans bornes, ou Dieu.

Au cours de ces minutes ou de ces heures, de ces expériences, tumultueuses ou paisibles, où la valeur se présente comme l'identité existentielle, de Dieu et du moi, où l'assimilation spirituelle remplace l'assimilation identitaire des déterminations ou la dégradation anthropomorphique, il faudrait dire « anthropotrope », de Dieu au moi, *la valeur se révèle comme la personnalité*, en opposition avec l'impersonnalité de la détermination. C'est ici que la conception purement intellectualiste de la relation est dangereuse et partielle, Quand on en fait, non seulement une vérité, mais un fragment détaché de l'Absolu, par l'oubli de la contamination que toute vérité doit y subir, on demande au moi de venir se renoncer dans l'identité avec elle. Mais [190] d'abord ce qui fait la valeur de l'idée de relation, c'est moins qu'elle s'offre à une vision qu'elle ne lance une opération ; et on viderait toute opération de sa spiritualité et de sa liberté, si l'on n'y reconnaissait la coïncidence entre un acte de l'Esprit et un acte du moi. Encore cette collaboration ne peut-elle être une confusion ; et cette valeur de la relation pensée lui vient, dans le moi, non seulement des obstacles qu'elle permet de franchir, mais de l'existence supérieure à laquelle elle permet d'accéder, en Dieu, de l'infinité de création, dont elle n'est, pour ainsi dire, que la pointe locale. S'il pouvait en être autrement, la connaissance vraie serait un suicide, un divertissement, un aveuglement, non une maturation. Mais d'abord le meilleur signe de l'objectivité, c'est le progrès de la systématisation à la fois en ampleur et en simplicité ; et il nous resterait étranger s'il ne s'accompagnait d'une génération intime, d'une *capitalisation de conscience*.

Puisque la valeur n'est suprapersonnelle qu'en ces deux sens où elle intervient pour élever les personnes humaines au-dessus de leur nature actuelle, et où elle fait l'union des hommes en Dieu en transcendant leurs limites, la valeur est inséparable d'une communion, qui s'oppose à la communication, comme elle s'oppose elle-même à la détermination. Ayant attaché le mot de *transmission* au transport d'une détermination, nous réservons celui de *contagion* à cette propagation atmosphérique, qui est

beaucoup plus importante, pour l'accord des hommes que l'identité superficielle des discours et des actes. Puisque une contagion atmosphérique doit être sans contours comme sans parties, mais que par ailleurs deux hommes, dont l'existence conflue en elle, doivent y rester deux, nous admettrons que le *passage de la communication à la communion est une démarche existentielle, qui médiatise le renversement d'une prévalence de la médiation sur l'immédiation dans la prévalence inverse*. On peut coopérer sans presque s'aimer ; s'aimer sans presque collaborer. Mais l'une [191] et l'autre de ces prévalences supposent que communication et communion ne se suppriment pas en s'opposant. Si les paroles ne véhiculaient aucune résonance spirituelle, les hommes ne pourraient se comprendre ; mais comment le corps et la matière n'interviendraient-ils pas dans l'amour, puisque la détermination est dans l'expérience liée à la valeur ?

Quand on dit que « la science unit les hommes », il faut marquer les deux sens de cette expression où elle est vraie. Au sens le plus bas, *unir* signifie *identité de communication* : la loi d'Ohm est internationale. Mais cette identité peut médiatiser aussi bien des expressions de haine que d'amour. Des artilleurs s'unissent sur les lois de la chimie et de la balistique pour se bombarder. Au sens supérieur, *unir* signifie *identité de communion dans le mode scientifique de la valeur, qui est l'amour de la vérité utile sans dénomination des sujets à qui elle le sera*. Rien n'empêche encore deux physiciens d'aimer la physique au laboratoire ; et hors du laboratoire de subordonner les déterminations obtenues par eux à des passions. Si l'on songe même que toute la science amène à privilégier l'identité des déterminations, elle fera méconnaître, d'une part, l'inépuisable diversité des conditions réelles dans lesquelles vivent les hommes, l'opposition des intérêts et des sentiments que leur inspire l'urgence, d'autre part, la valeur qui requiert, au delà de l'identité des moyens et même de la coopération des volontés, l'identification existentielle dans l'amour mutuel et intime. Si la philosophie ne maintient la valeur, une et infinie, au-dessus de tous les modes, qui peuvent la spécifier existentiellement et s'opposer les uns aux autres, il y aura beaucoup plus de chances que la science, attachée par essence aux déterminations, dont l'influence oppressive sur l'existence fait les passions, fournisse aux fureurs et aux peurs humaines les moyens d'être plus cruelles, qu'elle ne favorise l'expansion bienheureuse et bien-faisante de l'esprit.

[192] Puis que la valeur est la relation interexistentielle, *qui unit*, non des termes, *mais des personnes*, elle ne peut avoir de sens que pour elles. C'est ce que vérifie l'expérience courante. Permanente est la valeur du pain et de l'or, parce que le désir de

vivre en s'alimentant et en échangeant est permanent ; éphémère, la valeur d'une mode, parce que les âmes ne lui accordent qu'un intérêt passager. Aucune détermination prise en soi n'a de valeur. On paiera ou on sera payé pour le même travail, suivant que la valeur que des hommes y attacheront sera positive ou négative. Une théorie économique de la valeur systématisera quelques valeurs dans l'extension d'une idée qui en aura été induite ; mais la valeur fournira indéfiniment de nouveaux faits, d'où l'analyse pourra induire de nouvelles expressions ; et plus cette théorie sera grossière, plus elle contribuera à méconnaître et à dégrader la valeur des actes et des âmes. Rien ne peut être substitué à *l'évaluation intime et singulière*, qui résulte pour tel homme de la rencontre entre les problèmes, que sa situation lui permet de se faire, et les intérêts ou les intentions, que lui suggère une visée de valeur. Cette orientation intime de tous se dégrade, objectivement, *dans la circulation des marchandises et des corps* à travers les rues et l'espace, existentiellement, dans *une confiance* relativement indéterminée, sans laquelle peu à peu toutes les déterminations perdent leur prix. Où elle se déprime, la monnaie ne s'échange plus, les contrats sont oubliés, les traités sans force, le prochain inspire la méfiance, les idées deviennent des armes de guerre ou des moyens d'escroquerie. L'humanité doit osciller entre la haine mutuelle et l'amour de Dieu. Il dépend d'elle de s'avilir, en se fermant de plus en plus, ou de s'ennoblir, en s'ouvrant au respect et à l'amour de la valeur.

[193]

OBSTACLE ET VALEUR.
La description de conscience.

Chapitre V

LE DOUBLE COGITO

XII. Moi public et moi intime.

[Retour à la table des matières](#)

40. *La solidarité de la détermination et de la valeur.* - Après que la description a disjoint, comme l'obstacle le lui a rendu trop facile, les deux parties du contenu empirique, détermination et valeur, qui reflètent au je la dualité de son unité et de sa sublimité, il convient, pour empêcher cette partition d'être transformée en extériorité pure, de rappeler leur solidarité. *Sans la valeur, la détermination manquerait de l'existence ; sans la détermination, la valeur serait sans variété*, par suite impossible à éprouver, et sans efficacité, car rien ne manifesterait qu'elle est plus qu'un lieu.

Faisons par exemple de la valeur, c'est-à-dire de l'ampleur du je, un objet de la connaissance théorique, et vidons-le autant que possible de son contenu, la valeur se dégradera dans l'intuitivité de l'espace et du temps sans meubles. Mais cette dégradation n'arrivera jamais au terme, où aucun remous, si vague fût-il, ne viendrait en troubler la pureté. Nul ne peut se représenter le néant pur. Que pourrait être en effet un espace sans positions, un temps sans instants ? S'il était vrai dans le bergsonisme que la durée pure exclût toutes les déterminations, par suite toute distinction [194] entre elles, elle ne serait pas plus proche du temps que de l'espace, elle serait la contingence, où celle-ci se dissout dans l'inexistence.

On ne peut donc tomber à ce terme inférieur et l'expérience *contiendra et opposera toujours l'imagination et l'entendement*. L'intellectualisme classique n'a pu condamner l'imagination qu'à la condition de la trouver dans l'expérience, où elle contrarie l'entendement ; mais cette opposition entre eux ne peut aller sans quelque intériorité, de sorte que le mot de contamination, si l'on ajoute que cette contamination n'exclut pas des divergences définies, est celui qui convient le mieux à la relation universelle entre l'émiettement des images et l'unité du concept, ou au contraire entre la dispersion produite par l'analyse et la continuité qualitative.

Ici et là en effet, la valeur secrète des déterminations. Du point de vue de l'imagination, elles lui sont intérieures, et cette « sécrétion » peut être dite une analyse ; mais il faut noter que, tantôt cette analyse révèle ce qui était, avant qu'elle l'ait produit, tantôt dépose ce qui n'était pas auparavant ; ou plutôt qu'elle compose inégalement la production qui démasque et celle qui crée. Du point de vue de l'entendement au contraire, les déterminations se nient relativement entre elles en se distinguant, et elles nient absolument la valeur en la faisant oublier. En droit, leur multiplicité enveloppe l'identité, puisque l'un objectif se manifeste en toutes ; en fait, elle est synthétique, en ce que leur existence procède de la valeur qui leur est transcendante. Bradley a définitivement montré que tout jugement porte sur l'Absolu. L'Absolu, c'est la valeur.

Inversement, la solidarité de la valeur et de la détermination fait que les déterminations canalisent la valeur, la dégradent en existences, bornent ces existences, retardent l'expansion de l'esprit, éventuellement la captent dans des mouvements passionnels et destructifs. La perception vient ponctuer cet amour, [195] qui nous attache à la plénitude de l'expérience, actuelle et possible ; le temps nous force à détailler cette familiarité totale avec le contenu de l'expérience, qui est le plus haut degré du savoir. À mi-chemin de la matérialisation pure, qui serait la condition d'un univers compact, en pierre de taille, et de la dissolution pure, qui résulterait de l'évanouissement complet des déterminations, est donnée une expérience, dans laquelle *des catégories* sans nombre dirigent les opérations dialectiques, par lesquelles le je éventuellement unit les déterminations, et *des épreuves* font connaître tous les mouvements atmosphériques, par lesquels la valeur crée en imprégnant l'expérience, en se diffusant par contagion d'une existence bornée à l'autre, en inspirant les hommes. Au principe de la valeur, Dieu est le feu des âmes : il irradie la lumière, que les déterminations diffractent et colorent, et l'ardeur, qui anime l'existence ; mais plus le moi s'écarte de lui,

plus la lumière pâlit et la chaleur s'attédie. La moralité est l'aspiration qui vise au delà de l'obscurité et de la frigidité. Près de la limite inférieure de la conscience, la matière est le froid de la nuit.

XII. *Moi public et moi intime.* - Ce qui est vrai de l'expérience est vrai, à cause de l'omniprésence du je, de toute expérience. La description doit donc pouvoir vérifier, du point de vue de chaque moi, la solidarité de la détermination et de la valeur, ou, puisque celle-ci devient existence où elle a un horizon, de la détermination et de l'existence.

41. *Détail et intimité.* - Pour le faire rapidement, partons de la sentence d'Amiel : « Tout paysage est un état d'âme. » Dans cette phrase d'abord l'identité affirmée par le verbe ne peut être une identité morte. Revenir vers l'existence, c'est la mobiliser. « Être » signifie ici que le moi spécifie le je, relation idéo-existentielle, en circulant de la discrimination, sans laquelle il n'y aurait pas de maisons, d'arbres, de routes pour garnir le paysage, à une impression indivisée qu'il [196] appelle sa sensibilité. Il y a donc deux termes ; mais l'un de ces termes est idéal, c'est un détail : les parties peuvent en être énumérées, dénombrées ; l'autre est existentiel, c'est une atmosphère, où tous les détails viennent se confondre dans une totalité, originale, mais sans parties. Quand on en parlera, on en montrera des aspects : on pourra la dire angoissante, triste, sombre, rare et ainsi de suite ; mais toutes ces allusions, se référeront à l'ensemble, et à rien de spécial dans l'ensemble.

Il faut d'abord observer, pour se dégager de ce qu'il y a de propre à l'exemple d'Amiel, que *l'un de ces deux termes, détail ou atmosphère, peut prévaloir sur l'autre.* À qui n'est pas poète, il est difficile d'éprouver l'atmosphère attachée à la vue d'un tableau noir couvert d'expressions mathématiques à la craie ou à la courbe de l'entrée des produits allemands en France. Qu'il y en ait une, c'est ce que vérifie le double fait que le moi conserve devant eux le sentiment d'exister et que tel homme aime, tandis que tel autre déteste l'atmosphère des spéculations mathématiques pu économiques. Il n'en est pas moins vrai que, dans les expériences de ce genre, c'est d'ordinaire le détail qui prévaut sur l'intimité, le « paysage », desséché en topographie, sur « l'état d'âme » sans remous.

Au contraire, pensons à une tempête, à l'automne, au soir, à tout ce dont nous subissons trop aisément l'influence émouvante, nous voilà presque au point où le paysage se dissout dans l'état d'âme. L'instabilité et le vague des déterminations empêche cette consolidation relative, qui est indispensable à la perception. Que l'on compare le peu d'importance scientifique de l'automne et sa valeur artistique ! C'est un terme affectif, ce n'est pas un terme perceptif. Il traduit l'atmosphère d'une lente désintégration ; et l'appauvrissement des couleurs de la nature, l'atténuation de l'intensité lumineuse, une sorte d'incapacité des êtres, non seulement à croître, mais à se maintenir, n'y sont que les [197] expressions de ces alanguissements éprouvés, dans lesquels nous connaissons les approches de la mort. L'automne est toujours l'automne de quelqu'un ; de même qu'il n'y a pas d'orages, qui ne soient les orages du cœur.

Nous venons de considérer les cas où le moi, relation du détail et de l'atmosphère, est tiré vers l'un ou l'autre de ses termes, et plus passif qu'actif envers leur opposition ; il petit au contraire dépendre de lui qu'il penche vers l'un ou l'autre suivant ce qu'il en attend. La valeur le sollicite vers le détail, quand elle lui inspire le besoin d'intelligibilité qui, comme toute exigence de clarté et d'ordre, manifeste la prévalence de la discrimination sur l'épreuve. Le nombre, multiplicité sériée, exprime la convergence de la distinction et de l'ordre. L'homme qui compte et mesure, ou a peu d'âme, ou la refoule, par ascétisme provisoire ou professionnel.

Parfois, au contraire, un de ces rebondissements intérieurs, qui expriment le plus fortement la relativité du moi, le renverra du détail à l'atmosphère. Le nombre ne suffit à combler personne ; et l'on reconnaît dans ce petit délire qu'un astronome ou un physicien, tout d'un coup ravi par la « poésie de la science », éprouve devant les nombres astronomiques, la conversion existentielle, qui retrouve l'auréole atmosphérique entraînée par toutes les déterminations. Dans ces mouvements, qui composent les volitions les plus secrètes, se vérifient à la fois la dépendance relative du moi à l'égard de son contenu et la dépendance du détail et de l'atmosphère par rapport au moi.

42. *Extraversion et introversion.* - Nous appellerons *extraversion* la démarche émotionnelle, par laquelle le moi se porte de l'atmosphère vers le détail, *introversion*, la démarche de sens opposé. En tant que le moi comprend le détail, il sera dit *moi*

perceptif et expressif, moi public ; l'atmosphère constitue au contraire l'intimité, le moi privé.

Notons tout de suite que *l'introversion*, dont nous [198] empruntons le nom à Jung, *n'est pas du tout l'introspection*. Celle-ci est un hybride de la conscience de soi et de la discrimination. Ce mot est beaucoup plus apte à discréditer le sentiment de l'existence qu'à le favoriser. Il trahit l'habitude de savants et de professeurs, qui ne peuvent rien appréhender sans le penser et en parler, et sans oublier la différence entre ce qui a été éprouvé, et l'expression qu'ils s'en font et en donnent. Si l'on appelle la découverte, créatrice de l'intimité, introspection, il devient trop facile, puisque l'introspection s'achève dans la discrimination et la position de déterminations, d'appliquer à ces déterminations les catégories pour les relier ; et dès lors, on les fait tomber dans la matière. La dialectique, qui consiste à exténuer l'existence pour la réduire à l'éternelle absence d'un lieu, triomphera une fois de plus. On l'avilira rétrospectivement en l'appelant brouillard, nuée et confusion. Du point de vue de la science, celui qui la contemple paraîtra être dupe d'une illusion ; du point de vue de la morale, celui qui se solidarise avec elle sera considéré comme un malade, qui s'obstine à être bergsonien, quand il faudrait être positiviste et durkheimien. Le technicien sera fait le type de l'homme normal, celui qui enferme les autres dans les asiles ; et l'excommunication s'appellera hospitalisation.

On marque le mieux l'opposition entre l'introspection et l'introversion, en définissant l'introspection, une conversion de l'existence à la détermination, l'introversion, une conversion de la détermination à l'existence. Elles se tournent le dos. L'introspection est un mode d'observation ; mais au lieu de chercher des déterminations extérieures au corps, comme la lune ou une fleur, elle cherche un détail organique, comme la localisation d'une impression. Au contraire, introverser, c'est prendre n'importe où cette attitude par laquelle on passe, en s'éloignant et en clignant de l'oeil, de la vue détaillée d'un tableau au sentiment indivis [199] de sa totalité. L'impressionnisme a été cette démarche, qui a consisté à pousser la discrimination, l'émiettement de la couleur jusqu'à ce point où, à cause de la limitation de notre acuité visuelle, il faut bien que nous n'en ayons plus qu'un sentiment nuancé. C'est une *dialectique par excès contraire*. Mais ici encore, et généralement quand l'introversion reste trop proche de la perception, elle restreint l'atmosphère qu'elle doit éprouver ; et les âmes les plus poétiques se délivrent de cette pesanteur, qui ramène le moi vers la perception, en la

dissolvant dans une intimité, où bien d'autres facteurs viennent confluer avec les excitations des sens.

Il va de soi qu'au moment où la description aura passé du moi sans spécification, considéré dans son universalité, au moi défini par le caractère, il apparaîtra que chacun de ces mouvements émotionnels est plus facile à certains hommes qu'à d'autres. L'opposition entre l'introversion et l'extraversion correspond à peu près exactement à celle des « sentimentaux rêveurs », à champ de conscience large, épris de l'analyse d'eux-mêmes, sauvages et solitaires, dont la moyenne se trouve entre Rousseau et Maine de Biran, et des « sanguins », tournés vers l'espace et la perception, industriels, pratiques, mondains, dont Bacon peut être considéré comme le modèle. L'homme ne doit pas plus être mutilé de son âme que de son cerveau, de ses yeux et de ses bras. Nous n'avons donc à condamner ici ni l'idéal baconien, ni celui auquel on peut encore attacher le nom de Sénancour.

Bacon a défini l'homme comme ne pouvant faire rien d'autre que rapprocher et éloigner des choses dans l'espace ; et il est vrai que 'algébriste, qui unit et écarte des symboles sur le papier, l'expérimentateur, qui avoisine ou isole des machines et des produits, l'éleveur qui accouple et le médecin qui dissèque, le peintre et le cuisinier, qui mêlent des couleurs et des aliments, ne font, du point de vue de la détermination, [200] que manier le détail de l'expérience. Mais aucune définition ne présuppose plus naïvement la réduction de la relation idéo-existentielle, qui est l'essence du moi, à une relation idéale entre des déterminations, si bien qu'après cette projection on ne comprend plus comment il y a encore un homme et comment il peut écarter ou rapprocher des choses. En fait Bacon ne peut éliminer complètement le souvenir de l'existence. Si réduite que soit l'intimité, elle persiste pour fournir le sujet de l'action ; car c'est l'essence de la vérité qu'où les relations sont brisées par une démarche de l'abstraction, chaque terme conserve quelque amorce de l'autre, comme un chien, qui a cassé sa chaîne, en porte un chaînon au cou.

À l'antipode de cette définition baconienne, est une phrase où Sénancour, poussant le cogito à bout, cherche la confusion de l'existence et de l'infini par l'anéantissement de toutes les déterminations : « C'est le propre d'une sensibilité profonde de recevoir une volupté plus grande de l'opinion d'elle-même que de ses jouissances positives ; celles-ci laissent apercevoir leurs bornes ; mais celles que promet le sentiment d'une puissance illimitée sont immenses comme elle et semblent nous indiquer

le monde inconnu que nous cherchons toujours »⁹. On ne peut mieux opposer les plaisirs, déterminations localisées et traînant un lambeau de valeur, et le sentiment de l'intériorité de Dieu au moi, qui lui permet d'anticiper sur la promesse d'une infinité de déterminations, avec la certitude que leur nature vaut moins que la perspective sans mesure qu'elles jalonnent. Elle enveloppe la joie de l'existence indéfiniment ouverte sur l'avenir, quand la valeur l'inspire, en faisant du moi, maintenant sans arrêt, ni coupure, une épreuve, Quand nous l'obtenons, il n'y a plus une seule propriété qui nous importe.

[201] Pourquoi sacrifierait-on aucun mode de la valeur à l'autre ? Son unité l'interdit. Non seulement les déterminations en participent, quand elles sont vraies, et elles le sont toujours du point de vue qu'il faut, mais elles prennent une valeur supplémentaire, où elles en médient l'amour et la possession. *Si l'intellectualisme détourne trop souvent de la sympathie émotionnelle, celle-ci n'est pas faite pour dissuader de la sympathie dialectique.* De l'ingéniosité intellectuelle redondent des moyens théoriques et pratiques, qui transforment les obstacles en secours, et concilient l'assistance des déterminations à l'expansion du moi ; de la confiance intime, diffuse une contagion d'espérance, sans laquelle l'utilisation des théories et des procédés serait sans âme morale, et leur recherche bientôt abandonnée.

Si pourtant nous insistons plutôt ici sur la valeur de l'introversion, c'est pour les trois raisons suivantes :

1° À cause de la connexion du moi avec les déterminations corporelles, l'extraversion nous est plus facile, plus naturelle. Même ces « sentimentaux rêveurs », chez qui le sentiment intime d'eux-mêmes est le plus vif, ne se replient d'ordinaire sur leur existence qu'après s'être tournés vers le dehors, et parce qu'ils en ont éprouvé des chocs douloureux et des traumatismes durables. Ni l'effort, ni la grâce ne nous sont « naturels », celui-là puisqu'il suppose une négation relative de notre nature par la volonté, celle-ci, parce qu'elle ne dépend pas de nous. Dès que nous nous laissons aller, c'est la perception qui nous reçoit, l'habitude qui nous meut ; et quand la science ajoute à cette paresse du sens commun, qui lui fait enfermer la réalité dans les choses, ce dressage, qui apprend à manier leurs signes, il devient extrêmement difficile de revenir vers soi, Il faut donc que, de génération en génération, par des dialectiques

⁹ Et. P. de SÉNANCOUR. *Oberman* (éd. Ch. Bosse. Paris, 1913), p. 10.

identiques sous des noms différents, la philosophie fasse faire à l'esprit ce demi-tour qui, du cogito cartésien à la « torsion » bergsonienne, est l'introduction même dans la philosophie.

[202]

2° jamais la tentation de réduire l'expérience aux déterminations n'a pressé plus impérieusement la conscience qu'aujourd'hui. Le XIXe siècle a légué au XXe une idolâtrie de la science et de la société, qui finirait par anéantir le moi dans la civilisation, si le désarroi même, dans lequel elle le jette par la multiplication de la guerre étrangère et sociale, n'intervenait pour le rendre à lui-même. Encore faut-il que ce désarroi ne soit pas la source indéfiniment renaissante de l'impulsivité. C'est à la philosophie critique d'abord à dissoudre ces prétendues natures, entre lesquelles on risque d'écraser la personne, à la philosophie morale et religieuse ensuite, à montrer que le bonheur et la bonté de l'homme ne sont pas les produits nécessaires d'un ordre de déterminations, mais supposent au contraire dans son intimité le sentiment réfléchi de sa responsabilité et l'amour de la valeur absolue et infinie. L'explication par la détermination monte d'en bas où est l'un objectif, mais elle se meut dans la relativité. La valeur nous anime d'en haut.

3° Enfin il faut avouer que la philosophie est desservie par l'impossibilité de penser la valeur sans la déterminer. Elle vérifie sa parenté, son homogénéité réelle avec le moi. Mais en distinguant la description allusive de la description reproductive, nous avons marqué que cette difficulté n'est pas infranchissable. Si l'on emploie les déterminations, non plus comme objets de spectacle, mais comme moyens de conversion vers l'existence, en n'escomptant pas leur appel, mais leur influence, on favorise le remplacement de l'extraversion, qui tourne vers les mouvements dans l'espace, la causation subie, les touts effectués, bref asservit à la perception, par l'introversiion, qui donne, seule un contenu aux mots de remords et d'amour.

Si l'on veut que cette éducation réussisse, il faut commencer par « épaissir » l'existence. Le déterministe obéit à la pente de son esprit, quand il amenuise, exténue ce que le moi ajoute à ses perceptions. Qu'importe [203] au baconien l'âme, puisque c'est un oeil dirigeant un bras ! Le moi s'y réduit ou à peu près à la motricité. Il est comme un ouvrier devant sa machine, à qui il suffit d'une lueur de conscience pour voir le geste à faire. Qu'il en résulte un amincissement intérieur de l'existence, com-

ment s'en étonner ? Toute théorie est aussi un idéal. En réduisant la conscience à n'être que la frange de la causalité organique, l'épiphénoménisme a annoncé la dégradation de l'homme dans l'automate. Si cette *deminutio capitis* nous paraît menacer la valeur de l'humanité, il faudra réagir contre elle par tous les moyens, qui peuvent conférer à l'esprit une consistance comparable à celle de la détermination, en tournant celle-ci contre elle-même ; et d'abord une consistance verbale, en multipliant les termes, par lesquels la description de nos épreuves pourra rivaliser de richesse avec celle des déterminations objectives.

Sans doute, à se tourner vers l'existence, la philosophie n'évite pas la rétrospection, qui définit l'observation scientifique des déterminations. L'existant est un passé, il faut qu'il ait été réalisé pour pouvoir être avéré. Puisqu'il spécifie l'existence, celle-ci doit être contemporaine de lui, et l'épreuve, qui se confond avec elle, pour être existentielle, est encore rétrospective. Mais déjà cette rétrospection, en tournant vers l'intimité, ramène à l'expansion de la valeur, qui anime normalement l'existence, quand le découragement ne survient pas pour la dévaluer. En outre, on ne peut demander davantage si la liberté, qui résulte en tout moi de l'immanence du je, est indispensable pour convertir toute communication et toute contagion en essor moral.

C'est que la seule manière de connaître la valeur, ce doit être de chercher à valoir. Elle ne doit se donner qu'à ceux qui, par la préoccupation ininterrompue du perfectionnement, intérieur, se la méritent. Rien de plus aisé que de s'en détourner ; et les mêmes dialectiques, qui auront servi ce mauvais abandon, lui serviront [204] aussi d'excuses. Pour qui se livre à la détermination, que peut être la valeur ? La popularité de la science résulte naturellement de ce que les idées se pensent et que les objets sensibles se voient et se touchent. *La valeur est invisible et intangible.* Néant de détermination, elle devient néant absolu, pour qui la détermination est tout. Celle-ci se passe de main en main ; elle est mot, chiffre, monnaie ; elle est le corps de la société. La valeur s'éprouve dans le secret de l'âme, à la condition que celle-ci s'ouvre à elle. Par elle-même, elle n'est ni définissable, ni discernable. A la rigueur elle n'est même pas l'objet d'une intuition, qui ne peut jamais appréhender qu'une existence donnée. Pour qui ne connaît l'être que déterminé, son nom ne peut être qu'un *flatus vocis*.

Et il faut qu'il en soit ainsi, si la moralité a un sens. S'il était possible de comparer le parti moral et le parti immoral, comme on compare 3 et 4, de manière à prendre le plus grand, la moralité ne serait qu'un calcul. Elle n'en est pas un. D'abord, le calcul suppose des situations assez bien définies et solides pour pouvoir être mises en équa-

tions ; en outre, il résulte d'un effort d'invention, qui a opéré cette mise en équations ; enfin, il peut servir aussi bien à une escroquerie qu'à la bienfaisance ; et si, dans cette préférence, la moralité est intervenue, c'est que la conscience a opté, non pour des déterminations, mais pour des perspectives. Dans la connaissance, ce que la pensée classique a presque exclusivement retenu, c'est le connu. Mais c'est restreindre le moi à quelque objet que de croire la connaissance ramassée dans la possession du connu. *Il n'y a pas une seule connaissance, qui n'utilise le connu, comme la médiation d'un avenir, qui n'est tel qu'à raison de son indétermination.* En tant que la moralité ne se trouve qu'où elle réussit à enrichir l'avenir de ce qui peut s'y ajouter au passé, elle doit être appelée, si paradoxale que paraisse cette expression, la connaissance de l'inconnu. Lui seul emplit l'existence de son absence.

[205]

43. Irréductibilité de l'existence aux déterminations. - Il est à prévoir que cette distinction entre le détail et l'atmosphère du moi, entre le -moi déterminé et l'intimité, provoquera la dialectique, qui consiste à *discréditer l'intimité en en faisant une confusion de déterminations*. À cette réduction nous pourrions nous contenter de répondre que la description qui les oppose ne fait que les constater. *Mon expérience m'est à chaque instant donnée comme la contamination de perceptions et d'idées distinctes et d'une continuité indivise.* Je vois ce livre, j'entends ce tic-tac, je me rappelle un visage vu hier, je forme un projet ; mais il m'est impossible de m'éparpiller entre ces données, car elles baignent dans une atmosphère. Où est la réalité ? Tantôt ce sera dans les déterminations, celles-ci ou d'autres, dont nous découvrirons l'influence sur nous ; et il sera vrai désormais d'appeler confuse et illusoire l'atmosphère de tout à l'heure ; mais elle ne l'était par tout à l'heure. Tantôt, au contraire, ce sont les déterminations qui se dissiperont. Mes perceptions seront dites hallucinations ou rêves, les souvenirs ne seront plus que des images, les idées, des erreurs, les projets, des vellétés. De quel droit privilégier immédiatement un des deux termes ?

En outre, ces termes ne sont que des limites. Il y a des expériences du moi, où l'intimité est près de se résorber dans des perceptions et des pensées distinctes. Mais cela ne garantit, ni que cette exténuation de l'existence puisse être définitive, ni surtout que les déterminations, dont l'existence ne serait que le reflet, soient autre chose que des fictions. Le moi d'un psychologue fait des théories sur soi ; et quand il a objectivé les

déterminations, qui lui semblent en constituer les éléments, il nie sa propre existence en discréditant sa conscience. Mais cela ajoute à son moi, le complique, ne le supprime pas ; comme cela n'assure pas que les déterminations, qu'il met au principe de l'existence, aient cette indépendance et cette réalité objectives qu'il leur confère. L'expérience, au contraire, nous fait [206] connaître une autre extrémité de la vie, où l'intimité est si fondue et si vivante qu'aucune détermination ne peut y apparaître, ni servir à l'expliquer.

C'est que *l'expérience est antérieure à tous les jugements de réalité qui peuvent s'y déposer*. Si nous pensons pour trouver dans la pensée le moyen de communiquer avec autrui, nous chercherons la réalité dans la détermination. Mais la communication ne condense certainement pas en elle toute l'expérience, car la médiation ne peut se comprendre qu'avec l'immédiation. Le savant est professionnellement l'homme social ; mais il ne peut l'être professionnellement qu'en étant intimement autre chose. Si Pierre et Paul n'étaient que des cantons de la matière, il n'y aurait ni Pierre ni Paul. Pour tous, les jugements de réalité s'opposeront à une épreuve de réalité, qui confondra la connaissance de l'existence avec l'existence. Chaque fois que le moi se recueille, s'interroge sur ce qu'il est, c'est cette existence qu'il retrouve ; et il s'absorberait en elle, si précisément il ne la dominait, d'abord en opposant son existence à ses perceptions, ensuite, en renversant la double rétrospection, par laquelle il se retourne sur elles, en prospection de la valeur.

En entrant dans l'existence par l'influence, nous avons reconnu le bien-fondé partiel de la thèse, mettant l'intimité sous la dépendance des déterminations. Mais comme toute autre, cette thèse n'est que relative. Non seulement l'existence dépend de déterminations, dont la rudesse vérifie l'actualité ; mais encore elle dépend de souvenirs, dont l'objet est détruit, de vues sur l'avenir, dont l'objet n'est pas encore. En outre, la fusion qu'elle en fait possède des caractères, qu'aucune détermination ne possède elle-même. Enfin, faut-il toujours croire que l'existence est seconde par rapport à la détermination ? C'est ici que la valeur, apportant l'infini avec elle, intervient pour l'interdire. Sous toutes ses formes *l'invention manifeste la prévalence de l'existences sur les déterminations*. C'est une gestation, orientée [207] par un pressentiment, à laquelle les déterminations anciennes serviront de moyens, mais d'où émaneront des déterminations nouvelles. On pourra par la suite les relier idéellement aux déterminations précédentes ; mais seulement parce qu'une création existentielle les aura émises dans l'espace et le temps, où les déterminations s'écartent et se rejoignent.

44. *Oscillations de prévalence entre le champ perceptif et l'existence.* - La vérité complète, c'est qu'il est impossible de parler comme si inévitablement l'existence devait prévaloir sur le détail, ou le détail sur l'existence. Le moi vérifie ici le rapport du je au contenu de l'expérience. En tant que celui-ci a une nature propre, il l'impose au je ; en tant que le je intervient pour distinguer des natures et les relier, il s'impose à elles. Au début nous l'avons considéré comme surpassé par la matière de l'expérience. Il n'était que réception de connaissance ; en Dieu, comme principe de la valeur, il est souverain ; mais toute crise dans l'expérience menace et déjà restreint cette hégémonie divine. De même, l'expérience humaine présente des phases, où, comme dans la souffrance et la connaissance, l'existence reçoit plus des déterminations qu'elle ne leur donne, et d'autres, où la nature et les rapports des déterminations ne sont que les expressions dociles, non seulement d'une volonté maîtresse, mais d'un essor, que les déterminations ne peuvent que servir. La pitié se porte vers ces existences affaiblies, que les déterminations oppriment ; mais si elles résultent de la volonté d'un vainqueur, l'existence de celui-ci domine, en les réglant et en les multipliant à son gré, les déterminations, dont les autres éprouvent la brutalité.

On peut appeler *affection* cet aspect de la relation entre le détail et l'existence, suivant lequel le détail prévaut sur l'existence. Percevoir, c'est d'abord être affecté. Le moi donne à ce qui l'affecte, en tant que cela l'affecte, son attention passive. Il faut au contraire appeler *adhésion* cet aspect de la même relation, [208] suivant lequel le détail émane de l'existence. Par l'adhésion, telle existence bornée, en ce qui dépend d'elle, rend une détermination existante. L'adhésion, enveloppe l'attention active ; mais, passive ou active, cette attention porte sur les déterminations, c'est une *attention-aux-choses* ; il ne faut pas la confondre avec *l'attention-à-l'existence*, par laquelle le moi revient introversivement vers le sentiment d'exister, si aigu dans les phases les plus dramatiques ou les plus ardentes de notre vie, souvent si émoussé chez le savant qu'il peut devenir incapable de s'apercevoir que le « behaviourism » n'est qu'une attitude professionnelle ; tant qu'à défaut de la joie, la douleur ne vient pas lui arracher cruellement l'aveu, qu'il existe puisqu'il souffre.

45. *La prévalence de l'existence sur le détail est la liberté.* - La liberté n'est pas un état, c'est une opération, que le mot de *libération* désignerait mieux s'il n'avait l'in-

convénient de rappeler l'humilité de son origine, au lieu de mettre en évidence sa gloire et son efficacité. Le passage de l'une à l'autre me fait en trois temps :

1° Au premier, la liberté est *indépendance*. Le moi, capté par une détermination, se réveille, quand elle se heurte dans son expérience avec une autre. L'accident provoque une phase d'interrogation sur la valeur de cette détermination. Puis celle-ci devient le but d'une négation plus ou moins sévère, d'un tir destructeur ; non seulement cette négation diminue la pression de la détermination sur le moi, élargit le champ de la conscience autour d'elle, l'éloigne du centre du moi ; mais elle médiatise la conversion existentielle, qui inaugure l'indépendance. La négation initiale de l'existence par la détermination est compensée par la négation nouvelle de la détermination par l'existence.

2° Être indépendant, ce n'est encore que naître à la liberté. On ne s'affirme indépendant que sous la [209] pression de l'obstacle ou avec le souvenir d'une récente dépendance. On y trouve plus d'espoir que de réalisation. Jouir de l'indépendance est doux, mais n'avoir que l'indépendance est misérable. Le moi a congédié la détresse, mais il en a retenu la pauvreté. Aussi l'indépendance est-elle souvent maussade ; elle revendique, proteste, réclame, envie. Elle est toute proche de renverser contre autrui l'oppression qu'elle subissait. Il est à craindre qu'elle inaugure *un redressement*, par lequel le moi cherche la prévalence, la supériorité relative sur un autre moi, commence la guerre par la compétition, au lieu de conduire au *relèvement*, par lequel il se dégage de son infirmité pour trouver, dans l'amour absolu de la valeur, le dynamisme de son essor.

Pour que l'indépendance ne se dévoie pas, peut-être même ne dégénère pas, de façon à devenir la *haine-de-la-valeur-manquée*, il faut que la liberté remplace la négation de la détermination jadis oppressive par une affirmation, qui en fasse l'auxiliaire d'une action, et un moyen de sympathie avec autrui. Le deuxième temps de la liberté est la recherche, tournée vers le passé par la découverte, vers l'avenir par l'invention. Entre une situation, dont l'indépendance a atténué l'urgence, et Dieu, qui est l'idéal existentiel du moi et la fin de sa visée, un tâtonnement, auquel le moi confère de plus en plus de ses disponibilités et de ses puissances, dégage progressivement des intentions, dont le concours éventuel fait pressentir une création.

3° Jusque-là la liberté relève plus de la volonté que de l'essor. On pourrait dire que l'indépendance est la médiation, par la détermination, de l'humilité à la confiance ; et la recherche, la médiation par l'existence bornée, de la détermination à la valeur. Mais où il y a médiation, il n'y a encore que vouloir. *L'essor se distingue de la volonté en ce que le pouvoir du moi n'y est pas spécifié par une intention définie.* Il s'y porte [210] d'un seul élan vers son existence ultérieure. Sa direction est la visée de valeur ; mais elle se subordonne toute direction pensée. La psychologie a en effet exagéré l'importance de la volonté. *Il faut qu'un empêchement vienne crever la continuité de l'essor pour que le moi, braquant l'énergie, qu'il reçoit du corps, sur l'obstacle intervenu, commence à vouloir.* Identique à l'existence à son terme initial, le vouloir coïncide avec une détermination à son terme final ; volonté au début, il devient volition. C'est une atmosphère qui se précipite dans une localisation. Le moi y trouve l'expression objective de son propre pouvoir, la vérification de son existence et de sa liberté ; mais justement l'existence ne peut s'y dédoubler, y devenir objet pour elle-même qu'à raison de la localité du point, où elle applique son action, mais qu'elle déborde par sa connaissance. Je vais me promener, mais je veux ouvrir ma porte qui résiste ; j'ai soif, mais je veux trouver la boisson dont j'ai besoin pour me désaltérer ; je veux quelque chose, mais parce que je vise la béatitude. Par l'intention, le moi veut ceci ou cela ; par la visée, il se cherche.

La recherche est *la médiation existentielle par laquelle le moi use de la volonté pour stimuler son essor.* Elle commence par l'effort, qui détourne de l'oppression passée vers la création future ; mais l'effort est fait pour se rendre inutile. La contradiction objective des déterminations, le conflit intime des énergies émotionnelles, si l'effort est sage et ratifié par la grâce, doivent se perdre dans l'inspiration, où le mérite ne se distingue plus de la valeur. Quand la recherche, de pénible devient triomphante, la liberté devient *création*. Intimement, elle ne se distingue plus du bonheur de s'unir à la valeur créatrice, à l'amour infini ; objectivement, elle manifeste aux yeux et aux coeurs de tous, par les déterminations qu'elle prodigue et par leur influence, la générosité de la source dont elles redondent.

[211] La « liberté rationnelle » de la philosophie classique n'est que l'expression idéelle de la création. Elle la trahit ou l'enveloppe, suivant que le philosophe y perd ou y ajoute le sentiment de ce que l'existence ajoute à l'idée. Si le déterminisme de l'idée y est substitué au moi, si la détermination y supprime l'indétermination, l'exis-

tence, l'adoration de la valeur s'y amortissent dans l'objectivité. La vérité n'est pourtant pas faite pour se substituer à l'esprit. Si, au contraire, l'idée y est suggestion d'un acte d'ouverture par lequel l'esprit réussit à entrer dans un avenir, qui non seulement sera meilleur, mais qui était imprévisible, en droit comme en fait, sinon dans ses linéaments, cette liberté rationnelle devient la liberté idéo-existentielle, sur laquelle la conception spinoziste de l'amour intellectuel de Dieu et la conception bergsonienne de l'identification du moi avec la durée créatrice ne sont que des vues. *La liberté est la révélation de la valeur*, aux autres par l'invention, dans l'intimité, par l'expérience de l'aisance et de l'abondance.

Ces trois temps, que nous avons dû distinguer pour les reconnaître, se composent diversement dans l'intimité de leur relation, de sorte que le moi peut y pencher inégalement vers l'un ou l'autre, puisque l'introversion est le retour de la succession vers le présent d'une actualité éternelle. L'aspect premier de revendication est accentué dans *l'individualisme négatif*. C'est une démarche de défense ; mais il est facile que la défense devienne agression. La liberté s'y fait polémique, elle repousse, refuse, écarte. Tantôt c'est le refuge de sensibilités extrêmement faciles à blesser, et elle est de l'ordre de la pudeur, mais une pudeur assez hargneuse ; tantôt c'est le ressentiment d'une immense ambition, par rapport à laquelle aucune détermination ne peut être que négative et à nier. Toujours elle manifeste, sous la pression de l'urgence ou par un goût émotionnel, l'infirmité d'un moi, trop sensible à sa situation objective ou trop occupé de [212] lui-même. Si toute volition à la fois nous est arrachée par quelque urgence plus ou moins proche, et exprime la gratuité avec laquelle nous la donnons, l'individualisme négatif manifeste plutôt la volonté voulue que voulante.

Tandis que l'individualisme négatif est plus près de la méfiance, de l'épreuve du malheur, plus préoccupé de la matière, enveloppe la croyance au postulat de l'homme-qui-ne-serait-qu'homme, la seconde attitude que nous appellerons *le goût de l'initiative imaginée* est plus proche de l'art. C'est un plaisir pour nous d'entrer, par une sympathie d'essai, dans des démarches, qui nous enlèveraient à notre situation pour nous faire goûter à d'autres manières de vivre. Le roman est fait pour donner satisfaction à ce besoin, qui inspire le renouvellement du moi. Mais celui-ci n'y entreprend de nouvelles expériences que pour s'en déprendre bientôt, au moment où elles exigeraient de lui l'effort et le risque, comme on se sépare d'amours légères. La philosophie ressemble à la littérature, en tant que le philosophe est curieux de la diversité des dialectiques et des démarches émotionnelles, qui sont autant d'arts, par lesquels nous pou-

vons « prendre la vie ». Mais l'une et l'autre ne font que divertir, et se dissipent comme des fumées, dont les jeux imitent la réalité, si l'exigence impérieuse de la valeur n'y vient inspirer le sérieux de l'existence absolue.

Ces deux modes de liberté ne peuvent donc comporter d'autre prix que de se corriger l'un l'autre. Le premier ramène l'homme vers la situation contre laquelle il a à se débattre ; il le protège contre l'évasion vers une contemplation trop facile et un peu lâche ; le second favorise l'élargissement de la conscience, cette souplesse de sympathie, qui empêche de trouver des ennemis partout. Mais leur vocation morale est de se perdre dans *une synthèse existentielle*, qui inspirera en même temps la gestation des oeuvres et la maturation du moi. Le je ne peut sortir de soi ; mais le [213] moi ne fait jamais autre chose, soit qu'il se rétracte par la perte de ce qu'il s'était acquis, soit qu'il dépasse les limites, qui l'encerclaient tout à l'heure, par la conquête de déterminations nouvelles et l'accroissement de sa tension intime. En épanouissant sa liberté, il épanouit celle du je. *Se faire son expérience, c'est contribuer à faire l'expérience*. Elle se resserre ou se dilate avec nous. Notre horizon humain mesure le progrès qui s'est fait de l'animal à l'homme. Les obstacles qui le définissent ne sont que les provocations, dont notre liberté doit faire les sources de l'essor.

C'est la même liberté qui triomphe dans l'intelligence du savant, dans l'ardeur du moraliste et dans le courage du héros, dans l'admiration de l'artiste et dans l'adoration du saint. *Sa fin suprême est de faire la médiation entre la transcendance de Dieu par rapport au moi et son immanence au moi*. Si l'histoire morale des âmes était susceptible de limites, à son extrémité inférieure, la relation idéo-existentielle du je se perdrait dans l'extériorité pure, Dieu serait exclusivement transcendant, et le consentement du moi s'annulerait avec son existence ; à son extrémité supérieure, l'intériorité resterait seule, l'immanence de Dieu au moi serait parfaite, et nous ne saurions plus ce que c'est que vouloir. Dans l'intervalle, la liberté, où elle s'accomplit, concilie Dieu et le moi dans l'amour de la valeur.

Impossible de le comprendre si l'on s'enferme dans les déterminations. Isolées, celles-ci se dispersent dans la contingence ; systématisées, elles se confondraient et nous confondraient dans la nécessité. Mais chaque fois que l'existence n'abdique pas, du moins autant qu'elle le peut, dans la détermination, elle s'ouvre sur l'indéterminé, qui se résout en valeur ou en néant, suivant la moralité du moi.

Il n'y a pas une seule de nos décisions, qui ne vérifie l'impossibilité d'en rendre compte par la seule considération [214] de ses motifs. D'abord, le parti décidé n'est jamais la fin absolue de la décision, car cette fin n'est jamais pour nous que l'escompte d'un appel ou l'espoir d'une influence. La première erreur du déterminisme est d'enfermer l'acte entre la situation qui le provoque et le mouvement par lequel nous y répondons, afin de les relier objectivement, comme ils le seraient par la causalité, si le moi en train de décider ne voulait pas alternativement s'enfoncer dans la situation ou s'en dégager, osciller dans l'intervalle de l'enlissement et du survol. Ensuite, pour employer le langage que nous avons introduit, si l'intention est idéellement la fin de la visée, la visée est existentiellement la fin de l'intention. Nous vivons en vue d'avoir, mais pour être. Ou, pour mieux dire, toute intention est transcendée par la visée, dont les intentions ne sont que des adaptations à nos situations successives. Au delà de la dernière intention pensable, la visée s'ouvre sur le vide pour y trouver Dieu. « On ne vit pas pour manger » au sens où « l'on mange pour vivre » ; et il n'est pas douteux pour toute conscience, morale jusque-là, que l'utilité est faite pour la valeur, et non l'inverse, comme le remède pour la santé, la santé pour le bonheur.

Ce qui compte en définitive dans une décision, ce sont des croyances sur la valeur. Des perspectives mal définies, la peur de l'inconnu, le goût du risque et de l'aventure s'ajoutent à toutes les déterminations, qui en sont les points d'application, pour les orienter. Si la comparaison et la mesure suffisaient à dicter une décision, le déterminisme serait défendable. L'appréciation d'issues, qui ne sont connues que par ce dont elles font sortir, n'a plus aucun sens pour lui. Décider, c'est penser que l'acte que nous émettons n'introduira pas le néant, mais la valeur.

46. *Perception, expression et émanation.* - L'influence nous a manifesté la solidarité de la détermination et de la valeur, dans le sens qui va de la détermination [215] à la valeur ; leur connexion doit se manifester aussi dans l'autre sens. C'est la condition pour que le moi, que l'intimité ramène vers lui-même, puisse entrer en communication avec les autres. Il ne peut être en effet limité sans éprouver son insuffisance ; et l'unité existentielle de Dieu doit manifester en même temps son intériorité par rapport à toute conscience particulière, en lui conférant un certain taux de valeur, et son infinité, en lui faisant ressentir l'inadéquation définitive de l'existence bornée à l'existence infinie.

Cette inadéquation doit l'entraîner à admettre l'existence d'autres consciences finies, dont et à qui la détermination, en ce qu'elle est négative, doit manifester la et leur limitation, en même temps, qu'elle manifeste au moi la sienne propre. Dès lors *la détermination ne se présente plus seulement au moi comme l'exprimant à lui-même, mais aussi comme lui fournissant le moyen de communiquer avec autrui*. Tandis que la communion est l'immédiation de deux existences, la communication est la médiation intersubjective. Tant que l'autre moi échappe à toute localisation et qu'on peut douter, qu'on doit même douter s'il existe, le donné doit être dit impersonnel. C'est le cas des déterminations physiques. À un étage supérieur, il est personnel, mais anonyme, comme l'est un billet de banque qui suppose, un auteur, mais perdu dans l'anonymat professionnel. Plus haut encore, il devient *nominatif*, tel un livre dont l'auteur est connu. Ainsi un télégramme, qui relève du donné impersonnel, en tant que son papier est fait de cellulose, du donné personnel, mais anonyme, en tant qu'il manifeste l'activité d'employés du télégraphe, révèle nominativement son signataire. Par la croyance qui transforme les déterminations en moyens de communication, l'objet en rapport intersubjectif, le moi déterminé se fait moi public. *Le détail s'oppose à l'atmosphère comme le social à l'intime*.

Puisque toute relation unit l'identité à la distinction, [216] la communication permet l'union et la séparation des personnes, comme le révèle déjà ce terme d'« autre », par lequel nous signifions à la fois que quelqu'un est le même que nous et différent de nous. Le téléphone me permet de m'entretenir avec mon ami ; mais il lui transforme ma voix et ne lui laisse pas voir mon visage. De même toute détermination, en ce qu'elle est identique en autrui et en moi-même, permet notre accord, mais en ce qu'elle s'offre différemment à nos existences distinctes, conditionnées par des corps différemment situés et composés, le limite ; sans d'ailleurs que l'identité et les différences puissent y être reconnues l'une à part des autres.

Supposons maintenant qu'un mode de communication moins grossier, moins incomplet, comme un téléphone plus sensible, permettant la vision à distance, soit établi entre l'autre et moi ; ces indices perceptifs, comme une intonation plus fine ou un pli du visage, qui médiatisent le passage de la perception à la sympathie, se multiplieraient ; et insensiblement la communication devenue transparente se perdrait dans la communion. L'obstacle, après être devenu crible, se ferait trou.

Il ne faut pas s'attendre à ce que cette communion, confondant les deux intimités dans une immédiation, sans laquelle le mot de sympathie n'aurait aucun sens, puisse

aboutir à supprimer leur distinction. Le je, unité idéo-existentielle de toute relation, interdit aussi bien la pure identité, existentielle ou idéelle, que la pure dualité. L'im-médiation par la valeur ne peut être exclusive ; et il faut que *la communication ferme relativement les existences les unes aux autres, pour que leur dualité maintienne encore la sens de leur communion*. Il résulte donc de la solidarité entre la détermination et la valeur que toute révolution existentielle à l'intérieur du moi doit avoir son retentissement sur le plan social de la perception et de la motricité. Après la distinction faite entre affection et adhésion, trois degrés [217] de cette répercussion peuvent être reconnus. Quand il y a prévalence de l'affection sur l'adhésion, quand le moi est plus passif qu'actif, la manifestation ne dépasse pas le niveau de *la perception*. La perception est la détermination, dont la recherche finit, en découverte. L'automatisme, qui est une forme de l'appel d'une détermination par l'autre, y entraîne l'adhésion ; mais celle-ci y intervient pour faire de la perception un acte du moi. Il y est contraint, provoqué ; sa situation l'emporte sur son intention ; mais encore ne peut-il y avoir de perception, sans qu'il agisse pour percevoir. On peut dire que son activité y est une activité d'esclave, mais c'est une activité. La perception pèse sur l'existence, la tire vers le bas, nous tient en laisse, elle nous fait sentir notre condition de moi fini au point de nous faire trop souvent renoncer à notre essence d'esprit et discréditer la valeur ; mais elle dément ces conseils de découragement, en tant que notre adhésion est indispensable pour qu'elle apparaisse. Par suite elle est déjà sociale. *Percevoir, c'est aller à un rendez-vous éventuel, chercher un moyen de communication avec autrui*. Hobbes la mettait à la rencontre de deux conatus ; il y faut non seulement une cause externe et une énergie, issue du corps du percevant, mais son acte. Plus la perception sera élevée, plus cet acte se déploiera : au bas, c'est une contraction ramassée, presque instinctive, en haut, une opération dont les mouvements laissent entre eux du temps et de la recherche.

En multipliant les occasions de s'unir sur des identités de descriptions perceptives, comme le rendez-vous, la pièce de monnaie, l'emblème, l'uniforme, le mot d'ordre, le rite, le credo, la perception permet la société ; mais comme elle ne sollicite qu'une brève et pauvre participation de l'intimité, une démarche écourtée et mécanisée, le besoin de perception, qui ouvre nos sens à l'influence des excitations, devra se poursuivre dans le besoin d'expression. On peut [218] mettre *l'expression* au niveau, où affection et adhésion s'équilibrent. La considération des conditions, qui déterminent la possibilité de notre communication avec un autre, se croise avec notre souci de le

faire entrer dans la connaissance de notre intimité. Par elle-même, la perception ne préparait qu'une collaboration pratique ; l'expression cherche la sympathie émotionnelle. En chacun de nous, l'alternance du besoin de s'exprimer et du besoin de se recueillir, de la peur et de l'amour de la solitude, révèle la relation de la détermination et de l'existence, et vérifie que cette relation est réellement vie. Les deux limites de cette alternance sont le cynisme, par lequel on fait la détermination troubler, brutaliser, on dit bien « choquer » l'intimité d'autrui, et la pudeur, par laquelle on protège sa propre intimité contre l'hostilité des déterminations.

L'expression n'attend pas des autres qu'ils fassent beaucoup d'efforts pour nous comprendre. Elle les sollicite, suppose chez nous plus de faiblesse que de force. La valeur s'y coule dans des formes, qui la contraignent à s'anémier et à se banaliser. Sans doute, la description des rapports sociaux devra en reconnaître l'indéfinie diversité. Le mot, dont les logiciens ne font qu'un signe, est schème, ordre, image, cri : autant d'aspects de l'expression s'y montrent. Il reste qu'elle est toujours *un compromis entre l'adaptation de la valeur à la détermination et l'orientation de la détermination par la valeur*. Elle manifeste trop fortement le poids de la communication sur la communion.

De même que la perception est presque en deçà de l'expression, *l'émanation* est presque au delà. L'émanation est cette générosité, par laquelle une gestation intime, qui comporte autant de mystère que d'opérations distinctes, émet une oeuvre, dont la convenance secrète avec les besoins des autres et la valeur assure la bienfaisance. L'expression ne manifeste que le moi en ce qu'il a de propre et distinct ; *l'émanation révèle dans l'action du moi l'éruption d'une valeur qui le transcende*. [219] Au lieu de continuer un train, de poursuivre une direction, elle révolutionne la détermination et manifeste, au cours de l'histoire, la dualité de l'Absolu et de l'inertie, de la création et du radotage.

XIII. La relation de Dieu et du moi.

[Retour à la table des matières](#)

XIII. La relation de Dieu et du moi. - Après avoir montré l'obstacle provoquant, d'une part, la disjonction de la détermination et de la valeur, de l'autre, la diffraction du je en moi de la détermination, et moi de la valeur ou Dieu, nous avons commencé, par le moi, l'étude de la relation existentielle entre le moi et Dieu. Nous allons maintenant monter suivant cette relation.

47. Triple intériorité de Dieu, au moi. - Nous ne le pourrions pas si, dès le moi, nous n'avions dû y trouver Dieu. Il s'y reconnaît de trois façons.

1° D'abord *il doit soutenir, en tant qu'elles sont positives, les déterminations qui servent au mot de structure.* Si on ramenait cette structure à son principe idéal, la détermination s'impersonnaliserait. A la limite, elle serait pure nature ; l'un objectif apparaîtrait comme sa raison première ; et, l'existence subjective oubliée, cet un objectif deviendrait Dieu-monde. On ne peut aller jusqu'à cette extrémité. L'un objectif sert à expliquer les déterminations, mais il ne le peut qu'hypothétiquement. Dieu et le moi y gagnent de ne pas devenir des choses. - Il n'en suit pas que la détermination n'ait pas besoin de Dieu, car si l'un objectif, ou, si l'on préfère, l'intériorité de toute relation par rapport à ses termes, est le fondement de toute déduction et de toute induction, ce fondement ne rend pas raison de l'existence. Dans l'obstacle, qui éventuellement manifeste la rébellion de la structure du moi à sa liberté, la détermination n'est pas seulement pensée comme possible, elle est [220] éprouvée comme existante ; et comme telle, elle enveloppe, non l'un objectif, principe de toute validité, mais l'un supérieur à la dualité de la détermination définie et de l'existence bornée, de l'objet et du sujet, l'un de la valeur ou Dieu, dont l'un objectif n'est que l'expression idéale.

2° Dieu ne se trouve donc pas seulement au principe de notre nature, *il est aussi au principe de notre existence.* Si le moi n'était intimement existence, il ne serait

qu'une fraction arbitrairement découpée de l'objet. L'existence, coupe momentanée et partielle de la valeur, équivaut à l'incarnation de Dieu en nous. Il n'y a pas à insister sur cette idée, qui est le cogito même de Descartes, *à condition d'en retenir sans défaillance l'indivisibilité*. Il est vrai que le cogito s'articule, on peut en marquer les cinq temps par ce chapelet de cinq médiations : « *Dubito, ergo cogito ; cogito ergo sum ; sum ergo Deus est ; Deus est, ergo res sunt ; res sunt, ergo multi sunt.* » Il est vrai aussi qu'on peut indéfiniment discuter pour savoir si le cogito est tel ou tel, intuition ou raisonnement, bicentrique ou monocentrique, psychologique ou métaphysique. On ne fait dans un cas comme dans l'autre qu'en sérier ou en opposer des aspects, dont le propre est de ne se comprendre que les uns par les autres dans l'épreuve de l'existence expansive. Il fallait bien que Descartes parlât ; et on parle dans le temps ; s'il voulait médiatiser aux autres sa propre intimité, il devait en distinguer les faces, L'oublie-t-on, on fera comme Kant, qui a commencé par séparer l'argument ontologique de toute sa contamination existentielle dans les *Méditations*, avant de dénoncer son incapacité à donner l'existence.

Au contraire, le souci de Descartes a toujours été de raccourcir les étapes du discours exprimant le cogito, pour ramener vers l'acte unique, qui le constitue et dont l'efflorescence est la philosophie même. Dans l'incompatibilité de deux déterminations, que leur contradiction relative dépouille de la solidité absolue, le moi éprouve [221] l'existence qui, bornée en tant que les déterminations lui imposent leur nature et leur conflit, est absolue en tant que, si l'existence est capable, de degrés, elle est la condition absolument première et comme telle infinie de tous les existants. Il est donc vrai que le cogito peut être dit humain ou divin ; mais s'il peut y être distingué entre ma faiblesse et l'infinité divine, c'est que cette dualité enveloppe l'unité de leur rapport, ou le je. *Le cogito est le double cogito*, et il ne peut être double, sans que le rapport puisse être distingué de ses termes existentiels. Pourtant, nous ne le dirons pas triple, car ce rapport ne peut être séparé de ses termes qu'à titre d'idée ; et c'est comme existence que le cogito consiste à le reconnaître.

3° Non seulement Dieu est indispensable pour conférer l'existence aux déterminations, puisque l'ordre le plus pauvre enveloppe la valeur, non seulement il soutient celle par laquelle le moi s'oppose aux déterminations, qu'il distingue en lui-même ou qui en émaneront ; mais il doit intervenir pour *lui conférer la valeur, par laquelle cette existence bornée peut élargir ses limites*. Si l'on voulait réduire la conscience à

la connaissance et la connaissance au passé, on le nierait aisément. Rien ne se présente dans l'expérience en tant que déterminée, qui ressemble à Dieu et à la valeur. C'est la condition de tout moi, à chaque instant, qu'il ne peut avancer qu'en regardant derrière lui et au-dessous de lui. Mais si un chien ne connaît que le monde d'un chien, nous savons bien, nous autres hommes, que son expérience ne contient pas toute l'expérience, et qu'il y a dans la nôtre des données que le chien ne peut, ni discriminer, ni éprouver. En avouant, par chacun de nos actes, la valeur, qui nous invite sans trêve à faire éclater les limites de notre expérience, nous impliquons que l'expérience humaine n'est qu'une coupe, étroitement limitée, de l'expérience universelle, et que le positivisme n'est pas fondé à limiter aux postulats de la perception et de la science la portée de toute expérience réelle. 222] *L'explication par le bas, par l'un objectif, n'est jamais qu'un des moyens par lesquels un mouvement de l'existence vers le haut s'actualise.* C'est ce qu'on exprime en mettant Dieu au principe de la valeur, dont l'amour stimule tout effort de la conscience. Dieu n'est divin qu'où il crée ; et il crée où quelqu'un aime la valeur.

Intelligence et valeur. - En faisant du cogito une conversion existentielle des déterminations à l'intimité, on ne trahit pas l'attachement de Descartes à l'intelligence. A proprement parler et en elle-même, elle n'est ni bonne ni mauvaise. Objectivement définie, *elle est la relation du moi aux déterminations* ; mais la solidarité nécessaire entre celles-ci et la valeur doit faire qu'à tour de rôle la discrimination et la liaison intellectuelles, la perception et le jugement interviennent, fâcheusement ou favorablement, dans la vie morale de l'esprit. Dangereuse comme analyse, où elle émiette, défait, dissout, elle devient bienfaisante, quand la critique, soit prépare le discernement de ce qui est bon à garder pour une construction prochaine, soit délivre du despotisme de la détermination. C'est un beau mot que celui *d'édification*, car il signifie le travail d'un architecte, dont les oeuvres font aimer l'exemple ; mais pour construire il a fallu des matériaux. L'intelligence triche, quand, au lieu de collaborer à la maturation, plus ou moins difficile, d'une oeuvre, elle emploie un raccourci de la causalité pour en obtenir une imitation perfide, qui ne peut servir qu'à un escroc. Mais s'il fallait en conclure contre l'intelligence, ce serait oublier qu'il n'y a pas une seule donnée, méthode, démarche de l'expérience, qui ne soit aussi capable de conduire à l'erreur. Il y a des indices, il n'y a pas de critère de la vérité et de la valeur, qui dispense de l'effort par lequel on les obtient ; les erreurs de la connaissance et de l'action ont ce prix d'empêcher le moi de se confondre avec les déterminations ; et, en le ramenant au

sentiment de sa liberté et de sa responsabilité, de lui faire retrouver le cogito, et, [223] avec lui, l'intériorité de Dieu à la nature, à l'existence et à la valeur du moi.

Autarchie du moi. - Si l'intériorité de Dieu au moi était simple, Dieu ne permettrait pas au moi de se distinguer de lui ; mais l'expérience, en révélant l'opposition éventuelle des consciences particulières, et en montrant celles de leurs actions qui trahissent la valeur, interdit en même temps le monisme matérialiste et le monisme panthéiste. Par la double opposition, qui met le moi au croisement de la détermination et de l'existence, et lui laisse toujours à choisir entre la tentation de subordonner passionnellement l'existence à la détermination, et le devoir, qui soumet les déterminations à l'expansion de l'existence par et vers la valeur, *le moi spécifie le je comme la relation entre le détail et l'atmosphère*, entre la perception et l'action tournées vers les déterminations, et l'intimité condamnée à déchoir ou à inventer. Cette unité relationnelle, qui n'est, encore une fois, que celle du je, n'est pas plus discernable, sinon par un nom, de sa matière idéo-existentielle, que celle du je du contenu de l'expérience ; mais elle suffit à lui assurer une authenticité, destinée à se mortifier par l'automatisme on à se vérifier par l'autorité. En tant qu'elle manifeste sa liberté par l'amour et la création, *c'est une autarchie, qui s'exprime sur le plan idéal comme une autonomie* ; mais l'opposition interne sans cesse renouvelée, qui est indispensable pour que cette unité soit celle d'un rapport idéal et existentiel, l'empêche d'être jamais une chose sans conscience ou une conscience purement illusoire. Elle est originalement vivante ; ne s'épuise, ni par la pensée, ni par le sentiment d'elle-même. Elle pourra consentir à la matière ou consentir à Dieu ; ou plutôt elle composera toujours ces consentements, dont l'un exprime son impuissance, l'autre fait sa puissance. C'est cette *ambiguïté impossible à briser* que tout le monde appelle le moi. C'est une éternité de recherche. Elle est dans la mesure de ses moyens, responsable d'elle-même et des événements ; et [224] on trahit son essence d'unité relationnelle, quand on met à sa place, soit le déterminisme, ou le caprice des choses, comme fait le matérialisme de la nécessité ou du hasard, soit la toute-puissance exclusive de Dieu, comme peut le faire un panthéisme de l'ordre ou de la durée. *C'est pourquoi le philosophe doit maintenir sans défaillance l'idée de la responsabilité humaine.*

48. *Le rapport théandrique.* - Abordons maintenant la description du double cogito.

Ce qui le constitue essentiellement, c'est que *les deux termes existentiels qu'il oppose et unit, Dieu*, dont le moi éprouve alternativement la volonté dans l'obstacle et la grâce dans la valeur, *et le moi*, qui restreint l'épreuve de la valeur par les déterminations de sa nature, *ne peuvent être considérés et n'existent que par leur rapport*. Comme toute relation, celle-là comporte de l'unité et de la distinction. *L'unité* manifeste son éternité par l'impossibilité de concevoir un des deux termes sans l'autre. Sans Dieu, le moi ne pourrait avoir ni nature, ni existence, ni vocation. Qu'on réduise Dieu à l'Absolu en déniaut au moi tout pouvoir de l'appréhender, le moi sans vérité ni valeur est abandonné à lui-même, livré à la contingence des phénomènes, il n'est pas et rien pour lui n'est, car dans l'affirmation de n'importe quel être, est impliquée la foi en un principe réel, non seulement un, mais inhérent à la positivité de ce que nous saisissons. Que par un choc en retour, on nie le moi, l'Absolu ne peut plus être appelé Dieu, car notre existence ne vérifie plus sa création. Il n'est plus ni puissant, ni bon.

Pour *la distinction* impliquée par la relation théandrique, elle comportera tous les modes d'extériorité depuis l'antagonisme jusqu'à la juxtaposition, sans pouvoir cependant réduire à rien l'unification entre Dieu et le moi. Relativement Dieu sera autre que le moi ; et il doit en être ainsi si l'infinité est son essence ; et le moi aura ignoré presque tout de Dieu, si les déterminations jettent leur opacité relative entre [225] eux. Le rapport théandrique sera donc toujours *en train de se nouer et de se délier* ; et suivant ces oscillations, le temps ira et viendra pour nous, de la succession expulsante, qui, si elle était parfaite, ferait exploser notre expérience en instants sans contenu ni lien, à l'éternité pure et complète, qui ramasserait la multiplicité entière dans l'unité d'une intuition atmosphérique. À mi-chemin de ces limites, l'expérience les compose dans un présent à la fois évanouissant, et éternel, dans un instant, qui n'est ni exhaustivement vide, ni complètement plein.

Il en résulte que le rapport théandrique est toujours *à la fois donné et idéal*. De tous les points de vue, il se laisse exprimer, éplucher par des relations plus ou moins déterminées, comportant un aspect existentiel et un aspect idéal. C'est ce qui permet la philosophie et la théologie. Mais il les transcende par une infinité, par suite de la-

quelle son nom indique un idéal, dont les relations déterminées ne sont que des traductions, des adaptations à une situation particulière.

La valeur de ces expressions dépendra de la liberté des deux termes existentiels, que le rapport unit. À chaque instant, dans la mesure où le double cogito est union, *il est la convergence d'un acte double de liberté*, celle de Dieu émettant la valeur et nous faisant émaner de lui, celle du moi vérifiant l'existence de Dieu en s'associant à sa création. Le je subdivisé s'y renoue.

Parmi les penseurs classiques, c'est certainement Condillac, qui a aperçu le plus nettement que le moi et Dieu ne peuvent être considérés indépendamment de leur relation. Sa doctrine a servi à Rousseau de médiation intellectuelle pour convertir, comme le montre *la Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, sa spontanéité affective en participation de Dieu. Mais la partialité de Condillac pour l'analyse l'a malheureusement empêché de reconnaître l'aspect existentiel de l'expérience, et par suite de décrire ce que l'« infusion » de la valeur dans notre existence y permet de liberté [226] créatrice. De la création en Dieu, il pense qu'il ne peut rien savoir ; en effet, l'homme ne peut connaître la création en Dieu qu'en l'éprouvant en lui-même, et de cette épreuve Condillac s'est détourné, puisqu'il a réduit l'homme à la condition d'une statue, supposée passive, à l'égard des déterminations ; sans s'apercevoir que le moi ne connaîtrait pas la passivité de son existence à l'égard d'aucune donnée, s'il ne pouvait contradictoirement éprouver l'émanation, par laquelle l'existence révèle son hégémonie sur d'autres en les émettant et en les modifiant. - Cette idéologie condillacienne a pesé trop longtemps sur l'esprit de Biran ; non seulement, elle a retardé à l'excès le moment où il devait dégager la notion des trois vies, mais elle l'a empêché de trouver à l'intérieur même de la vie humaine, c'est-à-dire du « fait primitif du sens intime », la relation de la vie anima-le et de la vie divine.

Si c'était ici le lieu de montrer *comment les principales philosophies se sont définies à partir du double cogito* en en retenant un aspect, nous devrions les classer suivant qu'elles l'intellectualisent ou au contraire l'intuitionnissent. Le *réalisme intellectuel* isole le rapport théandrique de ses termes existentiels. Il devient idée pure, objectivée ; mais on oublie que cette idée est routine ou vertu, suivant qu'elle sert de pente négative ou positive pour l'esprit vivant. L'*idéisme subjectiviste* réduit le rapport à n'être qu'un événement humain ; c'est son insuffisance qui est généralement condamnée par les adversaires de l'idéalisme. Celui-ci devient *absolu* quand l'idée est rapportée exclusivement à l'existence absolue ; mais d'abord cette abstraction, en éliminant

ce qu'on peut appeler l'humanité de Dieu, le réduit à la condition de Moi pur, impersonnel, bref de je ; et comme ce Moi devient un au-delà par rapport à toutes les déterminations de notre existence, l'idéalisme se perd bientôt dans *un agnosticisme idéal-réaliste*, qui ne souligne plus que la transcendance de l'Absolu. - De Rousseau à [227] Bergson, les intuitionnistes ont ramené vers l'immédiation de Dieu au moi. On demande à l'intuition la réalité métaphysique qui était attendue de l'idée. Mais faute de souligner la connexion dans notre vie de la médiation et de l'immédiation, on risque d'ordinaire, soit, comme Rousseau, de diviniser toutes les émotions humaines, soit au contraire, comme Bergson, de dissoudre le moi dans une durée, dont on ne voit plus comment peut y apparaître l'obstacle et comment peut en sortir une détente, matérialisant ou conceptualisant l'esprit. - En maintenant le je au carrefour de la détermination et de la valeur, du moi et de Dieu et généralement au centre de toutes les relations idéo-existentielles, on permet le conflit, puis la compensation, puis la confluence des données que les philosophies se partagent.

Vérification - Avant de s'investir dans une matière de données, une dialectique a déjà la valeur d'une expérience intellectuelle. Considérons d'abord la relation théandrique en elle-même pour voir ce qu'il advient quand on la rompt. En haut, cette rupture entraîne l'anéantissement de Dieu pour l'homme. S'il n'y a plus aucune connexion entre lui et nous, nous ne pouvons le connaître. Ne pas le connaître, ce serait ne pouvoir le nommer et le chercher, contrairement à ce qu'enseigne l'expérience. Cet anéantissement de Dieu pour l'homme serait équivalent à l'anéantissement de Dieu, car, si ce que nous pensons en Dieu, ce n'est pas une chose en soi indifférente au vrai et au bien, Dieu sans efficacité et sans bonté ne serait pas Dieu. Même les dieux de Lucrèce ont trouvé le moyen de se faire connaître à Lucrèce. On n'échappe pas à la difficulté par l'hypothèse d'une révélation, car ce serait du psittacisme, si la révélation externe ne devait pas médiatiser cette révélation interne, par laquelle le moi, en supposant ses bornes supprimées, trouve en lui l'existence infinie comme principe de la sienne.

[228] À la suppression de Dieu, l'homme, en bas du rapport, ne gagne rien, il perd tout. Car si on lui enlève cette attraction vers le haut, qui n'est jamais tyrannique, parce qu'elle est indéterminée, sa vie n'a plus de valeur ni devant elle, ni en elle. L'existence humaine, l'intimité, ne pouvant plus apparaître comme l'incarnation d'une valeur absolue, puisque tout principe absolu lui est refusé, doit paraître un phénomène absurde, et incompréhensible, ou elle doit s'expliquer par le bas. Mais comment une explication, causale ou finale, qui ne peut que relier des déterminations à des déter-

minations, rendrait-elle raison de la relation idéo-existentielle, qui constitue la conscience de ces déterminations ? *L'effort pour réduire l'existence à l'intelligibilité aboutit à un mystère*. Il faut bien que la conception objectiviste de l'homme échoue puisqu'elle est fausse.

Cette fausseté n'empêche pas que l'homme qui cherche à s'expliquer comme un objet ne doive insensiblement affaiblir et perdre le sentiment de sa liberté, identique à celui de son existence. Par le parallélisme psycho-physiologique, le moi s'oppose à son corps, comme une série de déterminations à une autre, comme un sujet devenu un second objet. Puisqu'on explique par le bas, le parallélisme est bientôt remplacé par le matérialisme ; et la série mentale n'est plus que le reflet de la série cérébrale. Dès lors la voie est libre pour le mécanisme pur. La vie même en tant qu'effort pour organiser les déterminations et épanouir l'existence perd sa signification ; et il n'y a plus entre la vie et la mort d'autre différence qu'entre une machine en exercice et une machine en morceaux.

Il serait intéressant de décrire la résistance opposée par l'instinct de conservation à cette déchéance. Mais bien loin que l'instinct de conservation soit équivalent à la confiance en Dieu, il n'est que le recours quasi animal et toujours médiocre d'un vivant abandonné dans l'urgence. Efficace, où le réflexe et l'habitude [229] suffisent, il ne peut suppléer à la prudence et à l'invention. Ce n'est pas avec un minimum de conscience que l'homme peut parer à des dangers lointains, organiser et créer, comme ce n'est pas l'instinct égoïste de conservation, qui le fera servir l'intérêt d'autrui et aimer avec désintéressement la valeur. L'instinct demeure impuissant contre une critique qui dissout toutes les raisons de se dévouer. Il ne peut empêcher les effets multiples d'une atmosphère toxique de découragement, comme il ne peut produire ceux d'une atmosphère vivifiante de confiance. Il est très voisin de la causalité, qui tire d'une cause localisée un effet localisé. Au contraire, la valeur se symbolise par les actions, diffuses ou éparpillées, que produit une nappe d'air, ici ranimant un animal à demi-asphyxié, là rouillant le fer, rancissant le beurre et ainsi de suite.

Aucune dialectique ne reste purement intellectuelle. Le peuple ignore les philosophes ; mais leur influence l'imprègne. Sous le costume de ses applications, toute dialectique recevra une existence émotionnelle, qui fera la responsabilité de la philosophie. S'il est vrai intellectuellement que Dieu et le moi s'anéantissent par la rupture de leur rapport, le premier, pour s'évanouir dans l'absence, celui-ci, pour se discréditer jusqu'à extinction, cette crise intellectuelle devra être une crise morale. En introdui-

sant la dualité relative de Dieu et de l'homme qui donne un sens à la transcendance sans faire de Dieu un monstre irrationnel et de l'homme un animal abandonné, et leur unité relative, qui assure toujours un certain degré d'immanence de Dieu en nous, sans autoriser la divinisation de tous les actes humains, *le double cogito* est la métaphysique de la moralité. La valeur qui est l'âme de la vérité, ne s'obtient que par elle ; mais elle la spiritualise.

Si, au contraire, l'homme n'est et ne peut jamais être qu'un homme, ses volontés sont les fins suprêmes de l'expérience, qu'elles se manifestent par des affirmations [230] ou des actions. Elles décrètent le vrai et fabriquent le juste. En fait, elles ne seront pas toujours mauvaises, mais ce sera par fortune et sans droit. Celui qui se sent porté par son caractère à la bonté sera tendre et charitable ; celui que sa nature dispose à la haine et à l'égoïsme servira ses passions ; l'un et l'autre diront et feront ce qu'ils voudront, sans pouvoir y trouver d'autre raison que leur préférence. L'expérience sera le règne du bon plaisir, l'Absolu aura été descendu du ciel sur la terre et cassé en morceaux. De la généralisation de ce caprice, il ne pourra résulter que l'avarice ou l'avidité de chacun des hommes et la compétition de tous. Comment la société et l'État pourraient-ils se substituer à l'Absolu, à la fois capable de les transcender et de se donner à l'intimité de toute âme ? La société peut être vile et corruptrice ; la plupart du temps elle n'exprime qu'une moyenne de préjugés humains en train de s'aggraver. L'État peut être despotique et dégradant. L'un et l'autre dissimulent à peine le caprice de volontés humaines qui peuvent trahir la valeur au profit des ambitions les plus basses.

Quand le mépris de l'homme par l'homme, qui résulte de l'habitude intime de le penser et de le traiter comme un objet, une chose, un morceau dépersonnalisé et dévitalisé de matière, propage le discrédit de la valeur à sa suite, le cynisme des sentiments réduits à leur détermination physiologique, la haine de la grandeur morale, où l'on ne peut plus voir que nécessité ou hasard, calcul ou bonne fortune, la substitution de l'intérêt utilitaire, qui court de détermination en détermination, au désintéressement, qui est la visée de valeur, manifestent une décadence diffuse et intime, contre laquelle le savant ne peut plus rien, parce que, comme une atmosphère, elle ne se localise pas et emporte le savant lui-même dans son influence.

Si le savant ne s'aperçoit pas que la science, en vulgarisant les postulats du déterminisme exclusif, contribue [231] à la décadence spirituelle, c'est d'abord qu'au sein de son existence, il éprouve l'amour de la valeur dans l'amour de la recherche scientifique, et qu'il est par lui élevé au-dessus du matérialisme de ses postulats objectifs ;

c'est ensuite qu'il se fait un substitut idéal de Dieu dans l'idée d'une nature universelle et systématique, dont on peut dire, en effet, qu'elle en est le visage. Mais si l'on passe du désordre donné des phénomènes à l'affirmation d'un ordre des choses, c'est qu'on a subrepticement introduit la valeur au principe des déterminations sous la forme de l'ordre ; et si celui-ci était entièrement donné, nous n'aurions pas l'expérience de l'obstacle, nous n'aurions pas à le réduire et à développer la science. L'ordre ne s'organise que si la valeur inspire les hommes.

Encore n'en est-il pas le seul mode. La science est dangereuse au moment où le savant, sacrifiant la sympathie avec l'existence à la perception et à la pensée des déterminations, condamne ou seulement méconnaît les autres modes de la valeur. De même que l'amour de la vérité est intimement plus profond que sa connaissance, la promptitude au sacrifice et à l'héroïsme, l'admiration pour la beauté, le respect de la sainteté et l'effort pour s'inspirer de son exemple, bref toutes les formes de l'amour de Dieu, où *le double cogito* se réintègre, sont indépendants des moyens intellectuels ou pratiques que la science peut mettre à leur disposition. En tournant vers la perception et les schèmes intellectuels qu'elle y rapporte, la science détourne de la sympathie émotionnelle. Cela peut faire que le savant, quand il s'irritera contre des sentiments avec lesquels il ne sympathise plus, prenne une attitude exclusivement polémique et militaire. L'intellectualisme abstrait doit devenir brutal, puisqu'il est abstrait ; mais l'intelligence n'est pas faite pour discréditer la sympathie, puisqu'elle n'en est elle-même que la forme dialectique.

[232]

Deux conséquences critiques résultent du double Cogito.

1. La première, c'est que toute hypothèse, toute affirmation, toute pensée, toute philosophie de l'homme doit manifester son insuffisance. Divine, en ce qu'elle vaut elle est humaine par sa négativité. Les aspects de cette négativité sont innombrables. De la singularité de toutes les âmes et de tous les événements, nous faisons *de la généralité*. Toute identité est une myopie ; tout rapport masque un entre-deux, toute mise en équation remplace une situation, enveloppant l'infini, par un schème de technique intellectuelle ou pratique. Toute existence est mixte ; nous y substituons *la pureté* d'un concept, d'une limite. mais une connaissance plus poussée révèle toujours les isotopes, qui se cachaient dans l'indistinction d'une moyenne. Du concret nous

faisons de l'abstrait. Ce que nous percevons et pensons reçoit sa valeur de la situation où nous l'appréhendons. Loin de cette situation, toute expression perd sa signification et sa valeur. Du réel nous faisons de *l'idéal*. En tout lieu nous remplaçons l'interdépendance multivoque des termes que nous définissons par de faux absolus, qui n'ont jamais qu'une idéalité fictive.

2. Il n'en résulte pas que nos expériences soient sans valeur, mais cette valeur reste, par ses limitations, modale. Nous la remplaçons par les valeurs, dont le conflit manifeste notre impuissance. Certes, la valeur ne peut nous être donnée qu'absolument. Elle ne renvoie jamais à autre chose qu'elle-même. Mais *l'absolu de la valeur n'équivaut pas à la valeur absolue*. Cette inadéquation est l'âme même de notre recherche. Le progrès objectif, qui se juge par la comparaison quantitative des déterminations, n'est que le symbole idéal de l'appropriation intime et illimitée de Dieu par les consciences subordonnées ; et de même que l'esprit scientifique consiste à nier successivement tous les résultats obtenus, non pour les supprimer, mais pour [233] les améliorer en les intégrant dans une science plus ample et plus simple, la valeur de la conscience consiste dans un épanouissement secret, s'exprimant en même temps par un élargissement d'ampleur et de portée et par une épuration, qui finirait dans la simplicité la plus ingénue. La connaissance devient en progressant de plus en plus simple ; mais cette simplicité de plus en plus féconde.

De la première de ces deux observations, il résulte que l'esprit critique doit accompagner toutes nos réflexions. D'abord *la critique transcendantale* doit reconnaître les limites de la connaissance, qui s'imposent à toute conscience finie, en tant que finie. Plus concrète, la critique *anthropologique* discernera les déterminations, qui emprisonnent notre savoir par suite de notre structure proprement humaine. A l'étage supérieur, la critique *éthologique* reconnaîtra la manière, dont un caractère donné restreint et réfracte sa connaissance de l'univers, si l'homme de ce caractère y cède. Enfin la critique *historique* trouvera dans la situation concrète, à laquelle a réagi une pensée et une oeuvre, les raisons de sa détermination. Mais *l'extrinsécité n'explique jamais que l'impuissance humaine* ; dans la mesure, où l'insuffisance de toute détermination serait une raison de la discréditer absolument, la valeur serait trahie. - Suivant la deuxième observation, l'âme de la connaissance et de la vie est *l'espoir sans motifs d'espérer*. Les raisons de sécurité sont recherchées où le moi est faible. Où l'inspirent la confiance et l'amour, ils créent leurs médiations de succès. La plus inti-

me expression du rapport théandrique est la sagesse, qui n'oubliant, ni la détermination de l'homme, ni la divinité de la valeur, concilie la prudence, qui porte sur les choses et les idées, et la foi, qui sympathise avec l'esprit où les déterminations le masquent. L'intimité de tout est spirituelle ; mais nous ne faisons jamais que naître à l'esprit. « Si l'aurore annonce le soleil, a écrit Boutroux, c'est qu'elle en émane. »

[234]

49. *Dieu-sans-nous, et Dieu-avec-nous.* - Si le moi est condamné à déchoir à proportion de l'oubli, qui offusque l'intériorité de Dieu en lui-même, l'idée de Dieu altère corrélativement sa spiritualité, quand elle le destitue de sa connexion avec nous.

Cédons, en effet, au rapport entre la détermination et la valeur dans le sens qui mènerait à la valeur pure, si l'on oubliait la solidarité qu'il doit maintenir entre ses termes. Le je comme Dieu doit être mis au principe de cette valeur pour lui conférer l'unité et l'infinité, c'est-à-dire la cohérence et l'efficacité empirique ; mais à cette extrémité où la valeur deviendrait exclusive, le je pourrait-il encore être appelé Dieu ? On ne peut que le nier. Ne se manifestant plus par des déterminations, la valeur ne serait plus, faute de créatures, créatrice ; et, en sens inverse, ne recevant plus leur influence, incapable de se nuancer en atmosphères, elle serait identique au néant. Que serait la poésie, si elle ne pouvait, ni inspirer des poèmes, ni les traduire en émotions, la philosophie, si des systèmes ne l'exprimaient et si des âmes ne s'en alimentaient, la charité, qui ne donnerait rien et dont les dons n'éveilleraient pas l'amour ? La valeur qui ne crée pas n'est pas.

On répondra sans doute que *ce néant de Dieu serait la meilleure expression de l'incomparabilité de l'infini au fini*. L'absolu perdrait son essence d'absolu s'il se contaminait d'aucune expérience. - À cette réponse, il faut accorder que la dualité de l'absolu et des phénomènes est irréductible, qu'elle doit être respectée ; et c'est elle qui est exprimée par cet aspect de toute relation (idéelle comme $y = x^n$, existentielle, comme la sympathie, idéo-existentielle, comme l'influence d'une plaidoirie), qu'elle distingue en même temps qu'elle joint. Mais de ce que toute relation est duplicité, il n'en résulte pas qu'elle ne soit que duplicité, il en suit au contraire qu'elle, doit être aussi unité. Dieu est Absolu, en ce qu'il est au delà de ce que nous sommes, au point que son existence peut toujours nous paraître [235] aléatoire, et *doit nous le paraître*,

quand nous cédon's à la passion ou au découragement ; mais il faut aussi que l'Absolu soit Dieu, si vérité et valeur nous sont accessibles.

Car, tandis que l'Absolu est absolument autre que les phénomènes, il est aussi l'Absolu de ces phénomènes. Coupons cette connexion, l'Absolu est exilé on ne sait pas où ; et les phénomènes ne sortent plus de lui, de sorte que ce principe de tout devient le principe de rien. Mais d'où vient la crédibilité que l'Absolu nous propose, sinon de l'expérience, et même de notre expérience ? Nous pouvons nous tromper sur la relation des phénomènes à l'absolu, en prenant le vrai pour le faux, l'illusoire pour le réel et ainsi de suite ; mais nous ne le pourrions pas, si nous ne supposions que l'Absolu fait la valeur de certains phénomènes, plus ou autrement que d'autres, en s'immisçant en eux. L'idée d'absolu médiatise la conversion émotionnelle, par laquelle nous éprouvons, si l'on peut dire, la « catégoricité » de l'existence, à part des limites qu'elle subit en nous. Plus brutalement, la distinction entre l'absolu et le relatif tient son sens de nos déceptions ; elle est faite pour nous amener à les reconnaître, pour nous en épargner d'autres. Leur union est au contraire la valeur du relatif.

Dès que l'Absolu se présente comme la source de la valeur pour nous, il doit être appelé Dieu, puisque cette reconnaissance l'avoue assimilable par notre esprit, bon, créateur. Encore l'idée de Dieu n'a-t-elle de valeur qu'à raison de l'influence qu'elle exercera sur notre intimité. Le moi peut tenir l'idée de Dieu comme une invention des hommes ou de lui-même, le reflet céleste d'une lueur terrestre. Si même l'on demeure sur le plan idéal, qui est celui où une détermination appelle l'autre, l'argument ontologique ne pourra engendrer que l'idée de l'existence divine. Il n'en est pas ici autrement que de n'importe quelle autre détermination. Chacune, en ce qu'elle est donnée, n'est qu'un objet ; mais chacune [236] peut être l'occasion d'étaler sur les choses l'atmosphère de négation, qui exprime l'humiliation propre du moi, ou d'en faire le moyen de ressentir l'Absolu, comme un principe universel d'ordre et d'amour. Quand l'artiste, dans le charme d'une perception, devine la bonté d'une Ame universelle qui les anime toutes de son souffle, dans l'admiration de la beauté, éprouve de la reconnaissance envers le principe spirituel qui la lui a donnée, il opère la même conversion que l'argument ontologique permet au philosophe.

Si la preuve existentielle de l'existence de Dieu est dans l'animation de nous-même par l'amour de la valeur, si la présence en nous de ce sentiment, de quelque manière qu'il soit nuancé, se reconnaît en ce qu'elle exclut le doute aussi longtemps qu'elle dure, il n'est pas besoin d'abord de sortir de l'expérience pour connaître l'Abso-

lu ; en outre, amour de la valeur, existence de Dieu, création par lui, moralité humaine ne sont qu'où ils font un. *Dieu est Dieu-avec-nous, ou n'est pas Dieu*. Dieu est plus que l'existence donnée, créée, que le monde Dieu est en tant qu'il crée ; mais tandis qu'une existence bornée doit exprimer sa limitation, en ne créant que des choses et des idées, c'est-à-dire des déterminations, Dieu doit manifester que la valeur de l'existence se concentre en lui, en faisant émaner de lui les existences bornées, qui deviennent conscientes par ce que la valeur y ajoute aux déterminations. Celles-ci resteront pour permettre leur distinction et leur collaboration, en instituant entre elles à la fois communication et séparation.

L'idée de Dieu-sans-nous ne peut donc être qu'une fiction-limite. *Comme toute fiction-limite, cette expression reçoit son sens de l'orientation de valeur qui s'y applique, pour en faire une médiation de réconciliation ou une occasion de désespoir*. Si, dans une période de détresse, nous allons, par la pensée abstraite, jusqu'au bout de l'extériorité entre Dieu et nous, nous concevons Dieu se retirant dans la solitude de son intimité, Dieu [237) pour lui, comme chacun de nous-mêmes est pour soi, quand il se convertit de l'extraversion à l'introversion. À cette conception, deux vecteurs de valeur peuvent être attachés par la volonté du moi. Au moment où notre désespoir, achevant Dieu-pour-lui en Dieu-sans-nous, aboutirait à la condamnation de nous-même (ce qui veut dire plus que nier Dieu, mais pousser tout découragement à bout), le moi devrait renoncer à l'existence. Tant qu'il y persiste, c'est que Dieu le soutient encore de quelque façon ; et par suite il n'est pas encore Dieu-sans-le-moi.

Mais une autre issue est possible, celle du bon désespoir, qui est la maturation d'un effort « désespéré » vers un relèvement. Dans ce cas, l'idée de Dieu-sans-nous est celle qui médiatise notre confiance ultime, devant le malheur de l'existence, en une puissance que nous croyons nous manquer, mais que nous pensons encore capable de revenir nous assister. Quand elle inaugure la stimulation, qui fait passer, de la conception de l'idée de Dieu, à la communion avec son inspiration, c'est que Dieu est déjà avec nous.

Supposons alors que l'idée de Dieu s'imprègne de plus en plus de notre confiance, Dieu-sans-nous, qui se présentait tout à l'heure comme le pôle négatif de notre vie va se reporter au devant de nous comme son pôle positif. Nous appellerons Dieu-sans-nous, Dieu sans coupure, une union si purement totale des âmes que leur discernement ne serait plus possible. Mais de tout idéal, déterminé ou existentiel, il est vrai de dire que *ce n'est qu'un programme, dont la valeur réside dans l'expansion qu'il*

sert par sa médiation. Nous pouvons certes n'en faire qu'un objet artistique, dont l'imagination nous dispense de l'effort pour le réaliser et le dépasser ; ou au contraire en faire l'occasion de ressentir et d'approfondir la dénivellation entre ce que nous sommes et produisons et ce que nous devons être et créer. Dans les deux partis, mais à des degrés différents, l'idéal de Dieu-sans-nous se dissout dans [238] l'expérience de Dieu-avec-nous ; et il nous apparaît que l'idée de Dieu-sans-nous n'était encore qu'une détermination à la limite. *Dieu-sans-nous est le mythe transcendantal, qui est à l'existence, ce que le mythe transcendantal du monde ou de la nature est à la détermination.*

Plus simplement, l'union de Dieu avec nous comporte, du moins au plus, trois degrés : l'affirmation de la possibilité de Dieu, déjà impliquée dans la négation de son existence ; puis l'affirmation de son existence, qui est aussitôt démentie, si l'on ne cherche pas une participation plus intime de sa puissance ; enfin, l'action qui convertit cette affirmation en recherche de la valeur. À aucun de ces trois degrés, ne se rencontre Dieu-sans-nous ; en dehors d'eux, le problème n'est pas explicitement posé. Mais comme la valeur est toujours de quelque façon sentie et cherchée par nous, il est implicitement résolu pour Dieu-avec-nous, contre l'hypothèse de Dieu-sans-nous.

Le transcendantisme le plus tendu réduit l'union à un contact entre Dieu et nous, comparable au doigt créateur de Dieu au plafond de la Sixtine ; mais ce contact ne peut être supprimé. Car affirmer ou impliquer que Dieu nous est étranger ne nous est possible que par l'immédiation, qui donne un contenu à son idée et à son nom. Être connu comme étranger, c'est être connu ; et toute connaissance renvoie à une épreuve. Tout le problème de Dieu s'enferme entre la dialectique de Karl Barth et celle de Spinoza, sans qu'il soit possible d'aller au bout du transcendantisme ou de l'immanentisme. A leurs extrémités ces deux dialectiques coïncideraient, puisque le transcendantisme absolu équivaldrait à l'athéisme et le panthéisme absolu à l'acosmisme. Dieu est donc et ne peut pas ne pas être avec nous ; mais nous pouvons chercher à étendre notre union avec lui, ou faire en sorte qu'elle se restreigne.

50. Dieu infini et fini. - La solidarité de la détermination et de la valeur, qui est dans le contenu de [239] l'expérience la trace du double cogito, entraîne cette conséquence que Dieu est à la fois fini et infini. La description de l'expérience nous oblige à l'admettre. Il y a la valeur. Elle doit être infinie et nous est assimilable. En tant que

son principe, Dieu doit être infini. Mais *il n'y a pas que la valeur dans l'expérience*, et même elle n'a de sens que par rapport à ce qui la nie, la détermination matérialisée, le moi criminel. C'est précisément parce que la valeur n'est pas seule que la philosophie doit en servir l'amour. De même, c'est ce qui sert à nier Dieu, le mal, le vice, qui nous fait sentir le besoin de son existence. Sans doute, est-il aisé, dans la tranquillité de la connaissance théorique de nier le mal et la faute, d'en supposer la dissipation complète pour faire resplendir le soleil dans toutes les parties de l'expérience ; malheureusement ce coup d'éponge ne supprime pas la douleur causée par la perfidie du traître ou l'exaltation de la haine, l'exploitation de la noblesse ou du travail par l'escroc, les bacilles pathogènes. Il faut donc rendre raison du fini, non seulement comme fini, mais comme rebelle, hostile, résistant, imperméable à la valeur.

Ici, la reconnaissance du double cogito apporte une lumière, qui, comme toute autre, tire sa richesse des opacités éclairées par elle. Dieu entant que valeur doit se diffracter en existences bornées, puisqu'une valeur qui ne créerait rien serait sans valeur. L'essor divin suscite et entretient leur élan. Mais *la liberté* qu'elles possèdent, du fait seul qu'il les fait émaner et les discerne de lui, *serait anéantie en même temps que leur existence*, s'il n'acceptait les déterminations, qui nuancent celle-ci par leur influence et la limitent par leur négativité.

Il en résulte immédiatement qu'en Dieu et en nous l'essor doit se contaminer de volonté. De même qu'à chaque instant nous voulons, en raison de tel obstacle, telle fin, Dieu doit vouloir, en raison de nos initiatives, tel monde. Par son rapport avec ce monde, il doit être fini. Qu'en effet la valeur, issue de Dieu, assure et [240] renouvelle sans cesse l'ordre des déterminations, c'est la condition pour qu'un monde soit, exprimant, par la compatibilité de ses parties et sa solidité relative, l'unité divine, élevant l'un objectif au niveau de la perfection, permettant une science et une société ; mais aussi révélant par ses défauts, qui font désirer un ordre meilleur, la limitation des consciences subordonnées. Dieu, qui le veut, ne peut le vouloir, sans en subir la finité.

Mais *ce consentement*, modèle de celui que nous devons d'abord donner à ce même monde, *n'a pour Dieu aucun caractère péjoratif*, car, de même que le besoin est indigence ou générosité, suivant qu'il désire recevoir ou donner, le consentement comporte cette ambiguïté d'être la résignation de l'impuissance, ou la condescendance de la puissance. Toute volonté est voulue en ce que la détermination s'impose à elle, voulante, en ce qu'elle s'impose à la détermination. En nous, par rapport à Dieu, nos volitions sont plus voulues que voulantes, et elles ne sont voulantes que par le secours

de la valeur ; en Dieu, par rapport à nous, elles sont plus voulantes que voulues, et elles ne sont voulues que par l'amour de Dieu pour notre initiative.

Finité divine et pensée humaine. - Dieu n'est donc fini que par et pour notre limitation. C'est cette finité qui permet la vérité. Le monde est un ordre mobile de déterminations, relativement nécessaire et contingent, *qui n'est pas l'expérience, mais dans l'expérience*, par rapport auquel nos affirmations peuvent être dites vraies ou fausses. En tant que ce monde détermine les conditions de notre union, les déterminations qui le constituent forment la science ; en tant qu'elles sont des modèles, dont l'influence émotionnelle sur nous nous oriente vers Dieu, elles forment la théologie.

Si, en effet, science et théologie sont identiques en ce qu'elles substituent la pensée des déterminations à l'épreuve de l'existence spirituelle, leur assimilation n'est légitime que si l'on considère le contenu de la [241] détermination *à part de son rapport au moi*. Car une fois rapportées à lui, *elles s'opposent comme condition et modèle*. C'est la même détermination, dont je peux dire qu'elle conditionne l'acte, du peintre qui la copie, et qu'elle est son modèle ; mais je ne prends pas les mêmes attitudes intimes, quand je la considère comme une condition et comme un spectacle à reproduire.

Décrivons-les sommairement. Dans le premier cas, je me suppose autre que le peintre, le voyant peindre et me disposant à écarter tout ce qui l'empêchait de voir la détermination, parce que je pense qu'il ne pourrait pas la reproduire si elle ne l'affectait pas. Elle est pour lui *une condition de possibilité* ; aucune considération de valeur ne se mêle à ma pensée, sinon celle-ci qu'une sécurité définie est indispensable à toute entreprise. Comme condition, la détermination est *une médiation permissive*, elle vient d'en bas. Si, au contraire, je propose cette détermination au peintre comme modèle, c'est que, sans avoir encore reconnu si toutes les conditions qui en permettraient la reproduction sont données, je me mets à sa place pour éprouver s'il vaut la peine de la tenter, s'il serait souhaitable que cette détermination fût sauvée de la destruction. Comme modèle, la détermination est une empreinte de valeur ; *une médiation informante*, elle vient d'en haut.

De cette comparaison sommaire, il suit que le savant cherche dans la détermination le moyen d'être affecté par le monde, tandis que le théologien, celui d'être inspiré par Dieu ; et le savant se rapproche du théologien quand il utilise, non les connaissances que lui fournit la science passée, mais le modèle à imiter de théories célèbres. De

l'un et de l'autre, il est vrai que s'ils se laissent fasciner par les déterminations, ils traiteront comme absolues des données, dont la valeur est pour la science de servir la recherche et l'application, pour la théologie d'amener les âmes à la confiance spirituelle. Toute science, toute théologie sont divines, en ce qu'elles supposent leur relation avec l'absolu, qui doit en faire [242] la vérité et la valeur ; elles sont humaines, en ce qu'elles doivent s'adapter à la limitation de l'homme, comme l'infini se fait fini pour nous déterminer.

Ce qui est vrai de toute connaissance de perceptions et d'idées doit l'être de la philosophie. Toute philosophie est un compromis entre l'unité existentielle de Dieu et le philosophe. Vraie, en tant qu'elle participe de l'Esprit, décor, en tant qu'elle manifeste ce que toute détermination et toute existence bornée comportent d'insuffisance. Il en est d'elle comme de toute oeuvre et de toute action. Elles ne méritent d'estime que *si le moi se soulève au devant de Dieu, vainc l'inertie de la matière et de la passion, tandis que la valeur descend au devant de cet effort pour sortir de l'indétermination pure*, se consolider dans une, oeuvre nouvelle, inspirer une recherche heureuse. Le dualisme est vrai aux origines existentielles de l'être ; le monisme, à la convergence de leurs initiatives, où elle réussit à se produire. Elle est toujours à refaire. La pitié est le meilleur symbole existentiel de cette union. Une conscience opprimée aspire à être sauvée, son effort monte vers une conscience généreuse, qui n'a sympathisé avec son émotion que pour descendre vers elle par son secours.

51. Perfection et infinité. - Puisque le moi, pour accéder à Dieu, doit compenser la médiation des perceptions et des idées et l'immédiation de valeur, afin d'éviter les deux dangers opposés de l'évasion et de la démission, que Dieu doit donc être pensé comme principe existentiel du monde et vécu comme âme de notre existence, que sa transcendance par rapport à nos limites doit d'abord s'opposer à son immanence par rapport à notre vie, Dieu-avec-nous, c'est-à-dire Dieu, doit toujours se présenter à nous sous une dualité d'aspects, dont les idées seront éprouvées par nous comme contradictoires, si nous les raidissons à part de leur relation. La première de ces contradictions, celle qui est génératrice de l'aspiration qui travaille [243] l'expérience, est *l'antinomie de la perfection et de l'infinité divines*.

L'essence de Dieu en tant que pensé est la perfection ; celle de toute idée et de toute perception le symbolise. *L'ordre en est le degré inférieur, le schème*. Il est la

condition de la possibilité d'une science et d'une société. Mais ce peut n'être qu'un minimum, car cet ordre, l'exclusion de l'incompatibilité, peut être rudimentaire. La science cherche et trouve la cohérence ; mais ce peut être la cohérence de peu de données, obtenue par une abstraction, qui élimine la complexité, et oublie la valeur. L'ellipse planétaire n'est qu'une vue grossière sur la circulation de l'astre, dont elle définit l'orbite et dont le centre de gravité doit, par la résultante de toutes les actions qui affectent sa masse, dessiner une courbe historique, imprévisible, à la limite indéfinissable par son rapport à l'infini. De même, quand l'immoralité des hommes, qui sont les responsables et les bénéficiaires d'un régime, l'a amené à sa ruine, l'armée intervient pour mettre fin à l'anarchie et « rétablir l'ordre » ; mais cet ordre est un ordre des corps dans la rue ; et il peut être, pour les consciences, dégradant ou vivifiant.

Sous sa forme supérieure, la perfection devient la beauté. L'ordre était ce qui doit apparaître, pour que la vie dispose de la sécurité qui la rend possible. Il est ce qui doit être, du point de vue de la nécessité ; mais une variété indéfinie d'existences est compatible avec lui. Dans la beauté, la perfection manifeste la prévalence de l'existence sur la détermination ; celle-ci, non seulement y est devenue aussi souple qu'il le faut à l'esprit, mais n'y attire plus l'attention sur elle-même. Quand nous « voyons » la joie de quelqu'un sur son visage, nous ne voyons plus ses traits ; quand nous admirons la beauté d'un corps, ce corps n'est plus biologique. La beauté est ce qui doit être, du point de vue de la valeur.

Elle est donc, sur le plan des déterminations, la meilleure expression de Dieu. Dieu doit être pour que [244] la valeur soit ; elle ne serait sans lui qu'une possibilité existentielle. Comme elle, il doit être et ne peut être aimé que pour lui-même. De même, la beauté s'attache la contemplation, en opposition avec l'utilité qui renvoie indéfiniment vers autre chose. - Si la valeur ne doit pas être contradictoire par elle-même, elle doit être unique et déborder toute généralité. La beauté confère, comme l'amour, à ce qu'elle illumine, de ne pas être substituable à autre chose. Sa singularité localise, mais exprime l'infini. - Si Dieu n'était pas unique, deux valeurs se disputeraient l'expérience ; et le mal, issu de leur conflit, serait radical. Une minute de joie, donnée par la beauté, dément cette hypothèse. De la perception, où la plupart des hommes s'emprisonnent, elle parle à l'âme. - Si Dieu n'était qu'une détermination, il serait hypothétique ; et l'hypothétique ne tient pas debout tout seul. En élevant la détermination à l'absolu, par l'amour qu'elle nous inspire, la beauté nous initie à la joie

d'une contemplation qui se suffit à elle-même. Elle ne le peut qu'à raison de la transcendance de la valeur, qui l'embrase, comme le soleil, une verrière.

L'expérience de la beauté *offre à la description trois aspects*, qui ne peuvent pas ne pas s'y retrouver. Son contenu est *un ordre de déterminations*, comme la section d'or, dans le rectangle d'une belle fenêtre. La relation s'y fait structure ; mais elle n'y est pas morte, car la beauté n'est pas seulement une perception, ce n'est même pas seulement une perception comprise, c'est une perception aimée. Cet amour nous inspire une circulation, qui nous fait rebondir d'une partie de l'ordre contemplé à l'autre. La symétrie appelle telle forme, celle-ci est là ; et elle nous renvoie d'où nous venons. Devant un beau corps humain, nous ne distinguons plus entre sa vie, qui en meut alternativement les parties, et notre admiration, que ses lignes se passent en s'appelant l'une l'autre. Dans beau tableau, une couleur s'offre où une autre [245] nous la fait désirer. Objet et sujet sont confondus. L'essence objective de la beauté est de nous capter ; et, pour reprendre le mot, dont Aloysius Bertrand a peint l'amateur de tulipes, nous « maigririons » devant elle jusqu'à l'inanition, si la beauté sensible à l'homme pouvait être absolument absolue.

L'académisme a méconnu ce second caractère de la beauté qu'elle doit, non seulement capter, mais captiver. Par elle-même la détermination n'est jamais suffisante, elle doit se faire désirer par l'existence, *accrocher l'intimité*. De ce désir comme de toute tendance, on peut montrer qu'il compose intention et visée, qu'il exige un aliment, mais qu'il se porte infiniment au delà.

Quand l'impatience du prochain prévaut sur l'aspiration vers l'inconnu. l'art devient plus formel que spirituel. *L'Amour profane* du Titien dénude la beauté, *L'Amour sacré* la vêt, pour en aviver la recherche au delà de toute révélation. Tout amour artistique est profane et sacré. Quand une ardeur païenne nous fait désirer la possession de la détermination, la perfection se fait aimer de nous en nous obligeant à l'achever. Le déhanchement des statues de Polyclète nous invite à sympathiser avec ce relèvement qu'au plus intime de la vie, l'amour de la valeur impose à la structure ; mais toute violence en est exclue, et la beauté n'y serait guère qu'un ordre qui s'entretient, si elle n'enveloppait comme une souplesse infatigable, qui la met à la hauteur de n'importe quel héroïsme. C'est *la grâce*.

Portons-nous au contraire vers les oeuvres les plus ardentes qu'ait inspirées l'art chrétien. De toutes celles de Michel-Ange, on pourrait montrer que leur grandeur

procède de ce qu'elles manifestent *l'excès de l'âme sur tout ce qui émane d'elle*. Au plus bas de notre destinée, les *Esclaves* du Louvre nous font sympathiser avec la conscience opprimée, au moment où la détermination se fait matière pour l'étouffer ; mais on y pressent la résistance du courage, qui n'est [246] que la valeur et s'appelle de ce nom quand elle est rapportée à un sujet. Au plus haut de notre puissance, le *Moïse* exprime la force d'une âme, irritée par les menaces qui l'entourent, mais que son infinité intime élève au-dessus d'elles toutes et de sa propre action. Chez aucun artiste au même degré la négativité de la détermination ne provoque un pessimisme plus profond, la beauté n'y a un sort plus tragique ; mais chez aucun la foi dans l'Esprit ne convertit plus délibérément la douleur et l'angoisse en amour de l'infini.

Entre ces limites, considérons, dans sa généralité, la beauté du plus noble des objets que l'art puisse se proposer, le corps humain. L'harmonie de ses proportions peut provoquer l'admiration ; elle est moins émouvante que la suggestion de vie, éveillée en nous par les directions et les possibilités, que ses mouvements naissants lancent tout autour de lui. Un halo de relations baigne la beauté humaine de valeur. Le corps de l'homme est capable de plus de mouvements et surtout d'expressions spirituelles que celui de n'importe quel animal. À chaque instant il renouvelle les vues qu'il donne de lui, ses actes ouvrent des perspectives, qui se ferment aussitôt parce que d'autres lui succèdent.

Cette auréole existentielle de relations amorcées renvoie à tous les aspects de l'expérience et fait du corps humain une universalité rayonnante de suggestion. Les parties les plus animales du corps, cette mâchoire à peine atténuée, ces ongles qui peuvent encore griffer rappellent la longue histoire, qui a été indispensable pour que l'organisme puisse atteindre à ce point d'harmonie et de souplesse, et manifestent ce qu'il y a de brutal en nous ; les traces de la naissance évoquent le souvenir de la mère qui a enfanté ce corps ; ses malformations et ses blessures, l'hostilité de la matière ; tandis que la beauté d'une forme et l'élégance d'une courbe témoignent de la prévalence de l'esprit sur elle ; les signes du [247] sexe forcent à se rappeler la relation, qui unit l'homme à la femme par une solidarité d'autant plus haute qu'elle vérifie la présence de l'amour à l'origine de la création, et, en annonçant les enfants qui naîtront de leur union, ils subordonnent le passé à l'avenir. Autant de médiations qui, en révélant la grâce de la vie à celui qui l'admire, en l'y associant par une sympathie déjà active, le détournent de traiter ce corps comme un coffret, où la conscience serait enfermée et scellée, y montrent l'expression locale d'une existence, capable de conquérir de pro-

che en proche toute la nature, parce qu'elle n'est qu'un point d'application de l'Esprit, qui éclaire et échauffe l'expérience entière.

La beauté n'est pas seulement harmonie et grâce, elle est aussi *charme* ; elle n'exprime pas seulement un ordre entre des choses, la souplesse d'une intimité humaine ; elle enveloppe le pressentiment de l'infini. Le charme, dont le nom prolonge jusqu'à nous l'efficacité mystérieuse des sortilèges, est, dans son acception la plus haute, l'aspect artistique de la grâce divine. Son signe, indubitable, comme tout ce qui provient de l'absolu, est cette puissance de convaincre et de persuader, qui dissout les résistances intellectuelles et affectives de l'homme. En bas, le charmant se perd dans le gracieux ; et un animal peut être gracieux ; il n'est pas charmant. En haut, le charme révèle au coeur de la beauté la transcendance de l'Infini. Ce dont le pessimisme tragique fait éprouver le manque, il le donne ou plutôt le promet, comme il arrive qu'un désespoir d'amour se résout en délice devant un sourire qui consent. Mais il faut bien l'avouer : à ce terme l'art se change en religion. Suivant le mouvement indiqué par l'étrangère de Mantinée, la beauté sensible médiatise l'élan de l'âme vers l'idée faite modèle ; mais une idée n'est encore qu'une infinité d'un certain genre ; et l'idée des idées, l'idée du Bien a ce défaut de sacrifier l'infinité de Dieu à sa perfection.

[248] C'est que la perfection, si elle est considérée seule, à part de sa relation avec l'infinité, ne peut qu'amener la dégradation de Dieu dans le monde. En attribuant, au sommet de la hiérarchie des perfections déterminées, la perfection à Dieu, on signifie qu'il n'y a aucune structure qui ne procède de lui. Sa perfection fait qu'il n'y a rien d'existant, *en ce que cette existence possède de positivité*, qui lui soit étranger, car il serait imparfait s'il lui manquait quoi que ce soit de ce qui est. Mais cette apothéose de la détermination en Dieu ne peut suffire ; car si le parfait est positif en ce que la compatibilité des parties y devient la réciprocité de l'appel intime, il est négatif en ce qu'il ferme l'avenir. *Le parfait est le passé, qui est venu mourir dans son oeuvre*. La valeur exige davantage, c'est que Dieu ne soit pas épuisé par ce qu'il a créé. La perfection est l'infinité captée par la détermination ; l'infinité est la perfection débordée par l'indétermination. En Dieu elles doivent alterner leur prévalence. Le passé pris à part de l'avenir serait fossilisé, trépassé, irrévocable ; et nous savons bien, par cette expérience que nous faisons de l'éternité au sein de l'actualité, que le présent doit toujours être la relation de la détermination à l'indétermination. L'infinité divine ne pourrait donc se réduire à l'immensité qu'en y perdant la liberté et l'intimité.

La méfiance mutuelle de l'art et de la religion est, dans notre expérience, l'expression du conflit de la perfection et de l'infinité en Dieu. En se séparant de l'inspiration religieuse, l'art ne nous rend le monde aimable que pour nous faire ressentir la fragilité de la jouissance qu'il nous en donne. Il ne le peut, sans provoquer, chez le croyant, la tendance iconoclaste à détruire tout ce qui est sensible, dont la religion doit se garder, si l'amour de Dieu ne doit pas dégénérer dans la haine du monde et des hommes, et susciter la destruction. De l'infini, on peut tirer aisément la négation absolue du fini ; mais s'il faut appeler [249] l'Absolu Dieu, c'est précisément pour que l'idée de l'infini n'influe pas sur nous en nous suggérant la destruction, mais en nous inspirant la création. Quand l'art et la religion convergent, l'art en reçoit cette profondeur et cette force, qu'il ne peut tenir que de la visée de l'infini ; la religion trouve dans le témoignage donné par la beauté à la souveraineté de l'esprit sur les choses la vérification éprouvée de la finalité la plus concrète qui nous soit accessible.

L'opposition entre la perfection et l'infinité se prolonge à *l'intérieur de la religion même*. La religion reçoit sa vie de l'antagonisme entre deux mouvements contradictoires. Le christianisme a oscillé de *dialectiques de sécurité*, qui protègent contre le vertige de l'indétermination, en montrant, dans l'ordre des déterminations, des vérifications de l'existence de Dieu, à des *dialectiques de stimulation*, qui accroissent notre participation de l'Infini, en utilisant la répugnance et l'horreur provoquées en tout homme par l'angoisse du néant. Les unes et les autres, vérifiant ce que la relation existentielle entre Dieu et le moi doit composer d'union et de séparation, coopèrent, alternativement ou ensemble, au progrès de l'existence vers et avec Dieu, qui, en tant qu'il est supérieur à l'opposition de la détermination et de l'indétermination, de l'idéal et de l'existentiel, doit être en même temps pensé comme parfait et aimé comme infini. Il serait dangereux que l'une de ces démarches déshabituât de l'autre ; car le quiétisme exclusif, en atténuant l'insatisfaction de la conscience particulière, aboutirait à la divinisation mensongère du moi ; et le jansénisme exclusif le conduirait au désespoir, si le témoignage du passé, en offrant à notre admiration et notre sensibilité des exemples de perfection, que leur charme rend persuasifs, ne contribuait à nous assurer qu'au fond de ce que nous appelons la valeur, ne se trouve pas le vide du néant, mais l'intarissabilité de la bonté divine. De même que la perfection se trouve dans les [250] choses, mais que l'infini doit toujours leur rester transcendant, Dieu est partout et il n'est nulle part. La conscience est un abîme qui se creuse, en même temps qu'un monde qui se fait.

Opposera-t-on à ces considérations *qu'elles supposent la réalité de l'infini* et que celui-ci ne fait qu'exprimer le pouvoir mental de dépasser tout fini ? La vérité de cette observation, reproduite de Locke, c'est qu'en effet l'infini ne peut être traité comme un objet. Il n'y a pas d'objet infini pas plus qu'un nombre infini. Mais si nous concevons l'opposition du fini et de l'infini et si cette opposition se réfère au pouvoir de l'Esprit, du je, c'est que celui-ci comporte deux aspects, le sujet et Dieu ; et si le fini et l'infini ne se comprennent que par leur négation mutuelle, c'est que ces deux aspects, existentiels puisqu'ils ne sont pas objectifs, définissent la relation théandrique. À la rigueur, Dieu n'est ni essence ni existence, et il n'est qu'en débordant à chaque instant et de tout point de vue tout ce qu'il est. Si le nombre infini l'exprime du point de vue de la quantité, c'est en tant que ce nombre infini n'est pas. Mais l'homme est si facilement fasciné par la détermination, qu'il ne cesse pas d'appliquer à Dieu des négations, qui ne peuvent appartenir qu'à des objets finis. Dieu rend indéfiniment l'essence pensable et l'existence aimable en les reliant, puisque l'essence ne peut devenir pensée que par une existence la pensant, et l'existence, être aimable que par les déterminations qui la meublent et la teignent, et par la valeur. Mais comme l'expérience nous présente aussi des ruptures de liaison idéale, c'est que Dieu ne se réduit pas au je.

52. *Impossibilité de confondre Dieu avec le je ou avec le moi.* - En cherchant comment dénommer l'unité de l'expérience, nous avons invoqué l'impossibilité de confondre le je et Dieu. La suite de la description, en nous obligeant à reconnaître la valeur en face de la détermination, a confirmé cette indication. Le je [251] est en Dieu, comme dans le moi ; mais Dieu ne pourrait se réduire à lui qu'en absorbant le moi et le je. C'est ce qui se passerait à la limite de Dieu-sans-nous : le moi s'y noierait en Dieu, et par suite le double *cogito* se réduirait au *cogito* divin. Mais de cette limite, le double *cogito* est précisément l'exclusion ; et, la description de l'expérience nous en impose la reconnaissance, parce que celle-ci ne contient pas seulement la valeur et l'amour de la valeur, mais aussi indubitablement l'obstacle, partout opposé par la détermination à son règne, et le mal, qui est la lâcheté intime du moi, quand il répond par elle au conflit des déterminations.

Le panthéisme a donc la partialité d'une limite. Il ne peut anéantir la pluralité des consciences particulières, l'erreur et la volonté humaine dans l'indistinction de Dieu, qu'en faisant disparaître la valeur dans un monde compact. Dieu est plus que le principe de l'Être ; il est celui de la valeur, dont l'être n'est qu'un aspect, en relation avec

le non-être. Cette relation ne peut être omise, elle est éprouvée chaque jour quand nous hésitons entre le besoin de la possession et l'amour de l'aventure, entre le désir de cela et le désir d'au-delà.

Dieu-avec-nous *se tient entre les deux limites de l'indifférence*. À la limite inférieure, il se réduirait au je, et celui-ci au je pur, l'unité de connaissance sans action ni influence. Sous cette réserve qu'il exclut la contradiction absolue, plus précisément la solidité massive et l'extériorité pure, qui seraient ses aboutissants, s'il était chose et non expérience, le je pur est indifférent au contenu empirique qui s'offre à lui. Il permet le mensonge et le crime, la cruauté et la perfidie, la guerre et l'envie, aussi bien que les sentiments et les actes les plus nobles. Un regard jeté sur l'expérience est la plus redoutable tentation qui, s'offre à la conscience morale. Tant d'aspects de l'histoire démentent la moralité et la valeur, qu'elle ne [252] peut pas ne pas se demander si la moralité est autre chose qu'un mot pour enfants, un concept d'école ou le déguisement d'impuissances qui s'honorent. Quand l'honnête homme se dégage de cette faiblesse, c'est qu'il a opposé le je pur, dont la connaissance se rapproche d'autant plus, qu'elle se soucie moins de l'importance de ce qu'elle connaît, et Dieu, dont il affirme l'existence et l'infinité en avouant que la valeur, vers laquelle il se porte, ne se réduit pas au néant absolu. Car s'il est vrai que l'Esprit, en tant qu'on l'oppose aux déterminations, n'est rien, il est vrai aussi que rien n'existe que par lui.

On peut appeler cette limite inférieure *l'indifférence de tolérance universelle*. Elle permet tout, par laisser-aller, par refus de trier le meilleur du pire. La fatigue nous en rapproche en nous imposant un consentement lassé, une résignation complice, en nous ôtant l'énergie du refus et la dignité de l'effort. Elle se présente sous des formes différentes, même opposées, car elle se retrouve aussi bien dans le désespoir de l'« A quoi bon ! » que dans le lâcher-tout de l'« À Dieu vat ! » Par celui-là, nous avouons notre faiblesse sans escompter aucun secours étranger ; par celui-ci, nous nous confions au principe de la valeur, mais sans lui offrir notre effort. Le premier sacrifie le désintéressement à la justification de la paresse, le second au désintérêt.

En opposition avec cette débilité presque radicale, la limite supérieure est *l'indifférence de souveraineté infinie*. On peut concevoir une puissance telle qu'aucun événement ne puisse plus inquiéter son hégémonie. Nous en faisons l'expérience dans la transfiguration artistique. Les pires tourments, les convulsions les plus affreuses, même l'ennui, comme dans ces romans inspirés par le réalisme du médiocre, y deviennent pour la conscience des agréments. Néron y est plus intéressant que Marc-

Aurèle. Il émeut davantage ; et cette émotion n'est plus liée à un danger. [253] Dieu-sans-nous serait ce *summus artifex*, pour qui les pires catastrophes de l'existence ne seraient plus qu'un divertissement artistique. Les spectateurs d'une tragédie savent bien que la souffrance de l'acteur n'est pas à la proportion de ses cris. Par son indifférence souveraine, de même, l'Absolu resterait en dehors de nos douleurs, qui seraient simulées si elles n'étaient qu'artistiques.

La réalité transcende toutes les fonctions de l'esprit ; et l'indifférence artistique, non plus que l'indifférence théorique, n'en saisissent la gravité. La liberté divine, et par suite la nôtre, qui ne peut en être qu'une participation, ne se réduisent pas à la liberté d'indifférence. L'épreuve et la menace de la souffrance nous ramènent au sentiment de la valeur, si l'amour de Dieu en est incapable ; et la pitié de Dieu descend au sein de nos détresses, pour nous y apporter l'idée du devoir et, sous réserve de notre assentiment, la grâce de l'aimer, qui l'illumine déjà comme l'aube du salut.

Nous retrouvons ainsi les deux évidences, coercitive et assumptive, qu'aucune épreuve ne peut que renforcer : celle de l'obstacle et celle de la valeur. Des arrêts provoquent des souffrances qu'aucune conscience ne peut sincèrement nier. Il ne suffira pas de dire que la moralité est de les ratifier. Quand elles seront ratifiées, elles auront perdu leur existence de souffrances, qui est de provoquer invinciblement la répugnance. Un stoïcien arriverait-il à cette puissance de la volonté, un croyant à cette puissance de l'amour, qui feraient s'évanouir la souffrance devant leur regard, ils ne pourraient nier que d'autres sont torturés par elle, et à défaut du sentiment actuel, la pensée du mal les ramènerait à l'évidence de l'obstacle.

Elle est inséparable de l'autre évidence, celle de la valeur. Le premier geste de l'enfant, serrant entre ses lèvres le tétin de sa mère, et le dernier geste du [254] noyé se débattant pour se maintenir sur l'eau manifestent, l'effort, non seulement vers un but, mais, par le moyen de ce but, vers une appropriation de la valeur, qui est l'existence même. Le sceptique, qui nie la valeur, défend celle du scepticisme. A sa limite inférieure, le besoin de la valeur inspire les mobiles de répugnance, la peur du mal, le refus de l'inconnu, le souci de protection et de défense ; à sa limite supérieure, les mobiles d'attrait, le désir du bien, la joie d'entreprendre, la générosité et la charité.

Dieu et moi. - Après avoir admis la distinction de Dieu et du je, refusera-t-on la distinction de Dieu et du moi ? Il peut paraître possible d'immanentiser, de psychologiser toute la description qui vient d'être faite. Nous ne sortirions pas de nous-même

quand nous ferions l'épreuve d'un conflit entre des tendances, dont nous dirions certaines, bonnes, et certaines, mauvaises, à raison de leur convergence ou de leur rivalité avec d'autres.

Si cet humanisme consistait seulement à reconnaître que tout ce qu'il y a de déterminé dans l'expérience porte notre marque, il n'y aurait rien à lui objecter. Ce qu'on ne peut admettre, c'est que cette détermination soit le tout de nos expériences, car ce qui nous importe, ce n'est pas ce qu'elles sont, c'est la vérité et la valeur de ce qu'elles sont ; et la vérité, qui est la projection de la valeur sur le plan des déterminations, comme la valeur en général n'ont aucun sens si l'on en fait, pour reprendre le mot du cartésien Malebranche, qui a inondé cette idée de la plus éclatante lumière « des modifications de notre esprit ». *Ce n'est donc pas le jugement que nous portons sur quoi que ce soit qui en fait la légitimité, c'est la convenance de ce jugement avec l'Absolu.* Quand la science, identifie sur une même loi plusieurs démarches d'un même esprit ou de plusieurs esprits, cet accord n'a de valeur qu'en ce qu'il n'est pas conventionnel. Fonderait-on la science sur une structure transcendantale du moi [255] humain ? Celle-ci expliquera les caractères déterminée de la science, non l'applicabilité de tel formalisme à une matière, sa valeur de réalité, qui est en rapport avec l'existence absolue. À plus forte raison ne peut-elle être réduite exclusivement à la décision d'une volonté humaine. Si le savoir et la vertu ne manifestaient que le décret d'un ou plusieurs hommes, cela n'instituerait pas leur vérité, mais leur fausseté. Le volontarisme pur n'a jamais suffi à rendre raison de la valeur.

Après avoir reconnu que la valeur suppose un principe plus qu'humain, à la fois transcendant et immanent à l'homme, niera-t-on que la valeur ait besoin de Dieu pour la porter ? Si elle doit exprimer l'Absolu et si, en outre, elle doit nous être accessible, puisqu'elle serait également illusoire si elle n'était que de nous et si elle nous était absolument étrangère, elle doit être détermination ou existence. Puisqu'elle se définit en opposition avec la détermination, c'est comme existence qu'elle doit nous être accessible. Immédiatisant l'Absolu et nous par elle, elle suppose l'homogénéité entre lui et nous, c'est-à-dire la personnalité. Dans la mesure où la valeur règne, le je est Dieu.

Si Bradley semble refuser la personnalité à l'Absolu pour ne lui reconnaître que l'unité, c'est qu'il demeure sur le plan de la connaissance théorique, où Dieu n'intervient que pour conférer l'existence à l'un objectif. Mais déjà la personnalité germe dans ce don, qui est le premier don de la valeur. Car il ne suffit pas à la vérité qu'elle soit théoriquement possible. Si elle fait éprouver son influence à quelque conscience

humaine, elle devient valeur. Au coeur même de l'acte, par lequel Bradley entreprend de penser, réside cette foi qu'une unité dominant le peuple des apparences et une unité inspirant Bradley comme homme sont une seule et même unité. C'est pourquoi il ne peut dire la déité infrapersonnelle. Ce qui n'est pas impersonnel, est personnel ; et si Bradley préfère la qualifier de suprapersonnelle, [256]c'est pour éviter que les déterminations n'introduisent leur négativité en Dieu. À cette précaution, notre analyse agréée, puisqu'elle fait de lui le principe de la valeur pure ; mais il reste que la suprapersonnalité ne peut pas être moins que la personnalité et que par suite Dieu est personnel, c'est-à-dire capable de s'unir spirituellement à toute conscience finie, seulement sans en subir les tares contre son gré.

L'expérience religieuse de la prière vérifie la relation entre Dieu, infini par soi, et fini dans son rapport avec chacun de nous, et le moi, percevant et pensant le fini, participant de l'infini. Au début, le moi dit à Dieu : « Toi et moi. » Insolente attitude qui fait des deux personnes deux personnes finies. C'est que toi et moi sont ici encore plus des objets, des négations que des existences. Ils sont dans l'espace, séparés l'un de l'autre, plus que dans l'esprit. Ils meublent le malheur de la conscience, comme il se reflète si pathétiquement dans le *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel. C'est que la grâce manque encore presque complètement à la prière. Mais la prière n'est pas faite pour la prière, elle n'est pas destinée à payer des faveurs avec des mots, comme font les flatteries. Aucune détermination ne vaut religieusement que par son influence existentielle.

Dès qu'elle médiatise la grâce, la dualité du toi et du moi le cède à la communion de l'existence divine et de l'existence humaine. Aussitôt et tant qu'elles confluent, il n'y a plus ni Dieu fini, ni moi fini, il y a le je fait amour, où la prière s'achève et se nie. *Ce n'est que par cette union, à la rigueur, que Dieu existe, car il est où il crée ; et que nous existons nous-même, car nous ne sommes qu'en tant que la valeur nous soulève, au-dessus de la nature et du corps.* Cette union n'est pas une confusion, car Dieu se distingue de nous en nous débordant par son infinité, et si notre corps, transfiguré, destitué de son inertie et de son opacité, persiste dans notre existence sans être distinctement pensé, il [257] ne la spécifie pas moins. Tout à l'heure, en redevenant obstacle, il nous rejettera à la conscience disjonctive.

53. *Insuffisance de l'humanisme.* - Si nous n'avons fait que décrire l'expérience, en reconnaissant la solidarité de la détermination et de la valeur dans l'unité idéo-existentielle de la relation théandrique, où la détermination fonde la communication, et la valeur la communion de Dieu et du moi, la philosophie n'est pas autorisée à se réduite à l'humanisme. *L'homme est toujours à la rencontre d'une situation qui l'enferme et de l'attrait de la valeur.* Cet attrait relie le ressouvenir de la moralité passée et le pressentiment d'une expérience meilleure ; mais il doit être nourri et fortifié par l'influence de nos volitions et le concours de l'expérience comme tout. Ne considérons que les limites qui déterminent le moi humain : l'humanisme se dépose ; ne considérons que l'unité universelle incluse dans la valeur, le panthéisme anéantit l'homme en Dieu. De ces deux abstractions, la plus familière à notre époque est l'humanisme. C'est de lui qu'il faut maintenant souligner l'insuffisance.

Contre l'humanisme individuel. Mieux vaudrait professer l'anti-humanisme, puisque l'effort moral commence par une négation de délivrance à l'égard de tout ce qui n'est que trop humain. Encore supposerait-il que le concept d'homme a une compréhension définie. L'humanisme, dont il ne serait que la négation, n'a en effet de sens que s'il est possible de fixer l'humanité dans une nature *ne varietur*. On le peut, abstraction, fictivement, en le considérant du dehors, comme le lis ou la vipère. Mais cette immobilisation n'est que la caricature de la liberté qui l'anime. Elle permet de reconnaître utilement ses limites ; elle laisse à ignorer comment il usera de leur permission. Plus l'homme s'élève, plus la plasticité cérébrale se plie aux initiatives de la conscience, de sorte que, si l'on décidait de définir l'homme par ce qu'il est à tel instant, son premier succès sur l'une des déterminations, qui serviraient [258] à le définir, le ferait sortir de l'humanité. Rien de plus précieux, par exemple, que la caractérologie, si elle avertit un homme de ses puissances et de ses impuissances ; rien de plus funeste, si elle servait à la conscience individuelle à se restreindre à ses déterminations.

Si l'humanisme, nous voulons dire l'humanisme pur, exclusif, ne nous est pas imposé par notre impuissance, qui ne pourrait être absolue que si nous étions des choses, il ne nous est pas non plus recommandé par l'obligation. Car si l'on entend par homme, non plus la définition d'une nature, mais le nom de ce moi qui l'anime, il est illégitime de faire de ce moi en tant qu'homme la fin exclusive, unique de la visée morale. Assurément, l'esprit en nous et nulle part n'est jamais moyen. S'il y a une tradition que la philosophie doive défendre et que particulièrement la philosophie française ait

toujours défendue, c'est l'affirmation de la valeur absolue de la personne. Mais c'est ici que l'humanisme prête à une confusion dangereuse et qu'il se vérifie qu'aucune doctrine ne suffit à la moralité, si la valeur ne s'y ajoute. *La valeur que la personne reçoit, c'est celle qu'elle cherche et mérite.* Si le moi, au moment où il prétend à la valeur absolue, fait de cette prétention le droit de céder au caprice, de se refuser à l'honnêteté et à l'effort, de trahir l'avenir de l'esprit, bref de se conférer la divinité qu'il refuse à Dieu, il vérifie encore ce que la liberté enveloppe d'absolu, mais pour en faire l'initiative de la destruction et de la corruption. En répétant à l'homme qu'il n'est qu'homme, en supprimant cette dénivellation stimulante, qui doit opposer l'idéal d'un moi supérieur au moi naturel, en refusant d'élever avec Dieu l'infini au-dessus de toute réalisation déterminée, l'humanisme exclusif détend les ressorts de la moralité ; et cette détente ne se vérifiera pas seulement dans l'abaissement de la vie morale, mais dans l'avilissement de toutes les démarches de l'esprit. Car s'il faut le sentiment de ce que la valeur attend des [259] hommes, pour faire des héros, il le faut aussi pour susciter les ambitions intellectuelles et affectives des grands savants et des génies artistiques, le désintéressement des hommes d'État et des grands commis, le dévouement des âmes les plus charitables, et jusqu'aux nobles rêves de l'enfance. Quand un homme meurt, une seule chose compte, s'il a aimé ou trahi la valeur.

La valeur est rusée. Elle s'insinue souvent où l'on se soucie peu d'elle. Si l'humanisme peut se défendre, c'est qu'au moment où il lui est reproché de glorifier l'homme en tant qu'homme, il se convertit en idéal. Ce qu'on appelle homme, ce n'est plus ce qu'il est, mais ce qu'il doit être. Cette conversion appelle deux observations. La première, c'est qu'à ce moment l'idée de l'homme idéal n'est plus qu'une médiation par laquelle on invoque la valeur. Car si cet idéal ne manifestait que celui qui l'exprime, il serait discrédité comme un rêve, il deviendrait un moyen de soumettre les autres à sa volonté propre, un acte de tyrannie. En outre, cette idée de l'homme idéal n'est guère plus qu'un nom. Il faut le rechercher, le faire vivre. On attend d'une valeur indéterminée qu'elle intervienne pour le susciter. S'il y avait adéquation, identité entre l'idée qu'on s'en fait maintenant et ce qu'il sera, il serait dès maintenant réalisé, et la morale ne ferait qu'un avec la moralité. Comme cette indétermination n'est valeur qu'à la condition d'être absolue, infinie et assimilable à tout esprit, c'est Dieu, qui est, sous un masque, rétabli au principe de la philosophie.

Il reste alors que le mot d'humanisme dessert la visée qu'il devrait servir. Il est essentiel à toute éducation des autres et de soi de commencer par marquer expressément

le fossé entre ce qui est et ce qui doit être. L'humanisme pur tombera toujours dans le naturalisme, qui consiste à se laisser porter ou emporter. Tantôt on se laissera transporter par les forces naturelles ou ce qu'on appelle les forces sociales, pour ne pas y reconnaître le dévouement ou la lâcheté des autres ; [260] et l'on en tirera le plus de plaisir qu'on pourra ; tantôt on se livrera à la spontanéité la plus brutale. Paganisme de la nature ou de la race, ce sera méconnaître l'essence de l'effort moral, qui consiste à n'espérer la grâce de la valeur que si nous avons fait tout ce que nous pouvons pour passer d'une nature à une surnature, auxquelles il est donc préférable de ne pas donner le même nom.

Que l'on ne craigne pas que l'idée de Dieu soit oppressive. En l'identifiant avec le principe de la valeur, on écarte de lui ce que toute détermination entraîne de négation. Ce qu'il donne dans l'amour de la valeur, c'est la liberté. Il me délivre progressivement de l'obstacle. C'était un arrêt, qui devient la médiation objective, par laquelle le moi s'élève de l'infériorité au triomphe, d'une attitude où la négation prévaut, à l'essor, où elle n'intervient plus que comme un facteur supplémentaire de propulsion. L'humanisme, quand il est compris dans une philosophie plus vaste, a cette utilité de ramener l'homme vers l'examen de la situation, d'où son effort part, et d'empêcher que son ambition ne s'évade dans l'illusoire. Il est transcendé au moment où l'immanence de Dieu du moins leur permet plus de s'opposer comme les membres séparés d'une relation brisée. Cela suppose que l'humanisme entre comme une dialectique dans une démarche émotionnelle qui le fait apparaître où il convient, mais ne se limite pas à lui. Seul, c'est lui qui divinisait les Césars ; et on a beau démocratiser le Panthéon, cela ne change rien à sa nature.

Contre l'humanisme social. - En multipliant son application, l'humanisme social ne fait que multiplier son danger, Ces mots désignent le postulat doctrinal, qui consiste à proposer aux hommes, comme but de leur vie, un idéal d'ordre exclusivement humain, juridiquement défini, qui s'instituerait par la subordination de l'âme à l'intelligence formelle. La loi, dont on ne sait alors s'il faudrait la dire théorique ou normative, indicative ou impérative, serait l'instrument universel de la [261] communication entre l'homme compétent, qu'on suppose abstraitement sans autre intérêt que la vérité et la justice, et l'homme incompétent, à qui on demande l'obéissance, en l'assurant qu'il en comprendrait la matière s'il était compétent. C'est l'aboutissant naturel d'un intellectualisme, qui ne distingue pas entre les idées *infiniment complexes*, dont on

doit, en effet, penser qu'elles tissent l'expérience, et les déterminations abstraites qui s'offrent à la perception et à la pensée limitées de l'homme.

Il suffirait de poursuivre l'application de la critique, opposée, au nom de l'expérience, à l'humanisme individuel, pour montrer les dangers divers et nombreux de cet idéal social. De tout idéal, défini, comme un programme, ou existentiel, comme « la République sous l'Empire », il faut rappeler que ce n'est qu'une détermination ou un pressentiment limité ; et par suite que la valeur le déborde infiniment. Il peut médiatiser l'entrée dans la valeur ; mais il peut aussi la dégrader en passion ; et la guerre des idéaux est plus redoutable que la guerre des intérêts, car elle suppose, de la part des belligérants, une participation plus intime du moi. Aussi la valeur, en elle-même, ne doit pas être déterminée ou spécifiée. Elle n'a pas pour destination de provoquer la guerre, elle ne se donne, dans la guerre même, qu'à l'amour, à ceux qui se battent pour protéger les faibles et sauver la liberté. *L'homme a la tête plus haute que la société*. Il est affecté par elle, doit se prêter à elle ; il devrait se refuser à Dieu même, si Dieu se distinguait de la valeur, car il ne doit se donner qu'à elle. C'est pourquoi l'humanisme social, en remplaçant la valeur par un ordre idéal de déterminations, enveloppe une psychologie, non seulement fausse, mais dangereuse de l'homme.

De toute la critique qui pourrait, du point de vue de la valeur, lui être opposée, nous ne retiendrons ici, à titre d'échantillons, que trois idées :

1° Cette doctrine reçoit son prestige de la tendance [262] de l'esprit humain à la systématisation, qui se projette c'est-à-dire s'exprime et se spécifie dans l'idée d' « unité de la société », ou plus simplement de « société ». Comme toute expression objective, cette idée est indifférente à la valeur. L'unité lie les hommes aussi bien quand ils se battent que quand ils commercent ou quand ils s'aiment ; et c'est sans doute le premier mode de liaison qui est le plus étroit.

Guerre et amour humain sont des relations existentielles de mode bipersonnel qu'il est souvent bien difficile de discerner, car il y a autant d'ennemis fraternels que de frères ennemis. La femme et l'homme s'opposent, pour parler sommairement, comme l'existentiel à l'idéal : il en résulte autant de malentendus que de solidarité.

Aussi faut-il spécifier *unité*. On glisse donc de l'idée de société à celle d'ordre juridique, sanctionné par l'État. En suit-il que cet ordre soit bon ? Jusqu'à un certain point, car l'ordre est par lui-même valeur, mais peut être très bas, car l'ordre fini doit

être inadéquat à la valeur infinie. Il y a une variété indéfinie d'ordres ; beaucoup sont plus détestables qu'aimables. Non seulement les hommes s'y sentent opprimés, mais ils anéantissent en eux le désir de produire et de se créer, Pour prononcer sur eux, il faudra faire intervenir un sentiment de valeur, *éclairé par l'étude des effets, mais en plus inspiré par l'amour de l'infini*. De toute façon, comme dans toute détermination, ce qui importe dans l'ordre, ce n'est pas son contenu, c'est son influence.

Un ordre humain ne peut être parfait. Tout Code est à mi-chemin de l'urgence et de la beauté. Il n'est l'oeuvre, ni de consciences réduites à l'impulsivité, ni d'esprits glorieux écrivant le règlement du Paradis terrestre. Car, à la limite supérieure, qui est l'idéal existentiel des anarchistes, il n'y aurait plus besoin de régler des âmes divinisées ; à la limite inférieure, l'instinct dispenserait de réflexion et de volonté. Le Code oscille, avec l'expérience, de la brutalité des tribunaux [263] militaires que l'urgence domine, à l'idéalité des académies juridiques, qui sont des temples de la pureté ; mais ces oscillations sont enfermées dans des limites assez rapprochées. On peut, par exemple, faire un pas ou deux dans le sens de l'individualisation de la peine, mais cela n'ira pas loin, car une société ne peut pas dépenser trop de temps et d'argent pour l'institution et l'application de son droit.

Il faut bien que le droit, qui définit les identités, suivant lesquelles des actions humaines s'échangeront, soit médiocre, comme sont pauvres les paroles qui ne transportent que ce qu'il y a de commun dans les sentiments personnels, ou les signes monétaires par rapport aux émotions qui se croisent sur eux. La société est faite de préjugés moyens. Elle exprime la valeur à sa manière, mais sous une forme toujours dégradée ; et l'exagération des préoccupations politiques, en fortifiant l'idolâtrie du concept et l'hypertrophie de la volonté, entraîne la dégradation de la richesse spirituelle des âmes.

2° Cette insuffisance essentielle du droit s'accroît d'autant plus qu'il est présenté plus instamment comme l'objet exclusif de nos préoccupations morales. De toute activité, il est vrai qu'on la fortifie d'abord en lui assurant la prévalence sur les autres, mais qu'au delà d'un certain point, tout effort pour l'accentuer la débilite, parce qu'elle ne peut tirer son énergie et sa valeur que de la force des autres et de l'âme entière. La manière la plus sûre d'affaiblir l'État, c'est de l'étendre au delà de sa capacité d'étreinte ; si l'on veut que le droit devienne une formalité sans vigueur, il n'y a qu'à l'univer-

saliser. Plus le droit s'étendra au delà des évidences morales, qui condamnent le vol à main armée ou la falsification de la monnaie, plus il révélera l'arbitraire des volontés humaines qui l'auront institué. Le prestige que le droit tenait de la valeur s'évanouira ; et il n'apparaîtra plus que [264] comme le moyen par lequel certains hommes assurent leur domination sur les autres.

Si donc on fonde le droit sur l'un objectif, à l'imitation de la science, *la validité* qu'il tirera de ce fondement ne suffira plus à lui conférer la valeur, et par suite l'existence. Ce n'est pas sur la place publique que le droit reçoit la force de s'imposer, c'est dans le secret des âmes. Il vaut ce qu'elles valent. Bien loin de suffire à les diriger, il émane d'elles. Car il ne peut subsister que s'il y a des hommes, qui soient prêts à sacrifier leur vie pour que le droit soit sanctionné et si les autres les approuvent et les aident. En réduisant la moralité humaine à ses expressions juridiques, on trahit également la force du droit et l'avenir des âmes, car si celles-ci sont envieuses, lâches, et jouisseuses, le droit favorise la décadence de la société ; si elles sont nobles, prêtes à donner plus qu'à recevoir, le droit sert leur bienfaisance mutuelle et l'essor du peuple entier.

3° Il faut enfin marquer que celui qui compte sur le droit sans qu'une exigence assez sévère l'y contraigne opère d'ordinaire une conversion de conscience, qui manifeste sa faiblesse plus que son énergie. De même que la science, qui est un moyen de tourner les obstacles en secours, nous offre l'idéal fictif d'un monde où nous n'aurions qu'à nous laisser porter, qu'à remplacer le travail par la cueillette sans la peine, le droit s'offre comme le moyen facile de remplacer notre recherche et notre effort par l'exploitation du travail d'autrui. Il ne s'agit pas du tout ici de condamner le besoin humain du bonheur, il s'agit seulement de faire en sorte qu'il n'aboutisse pas à cette dégradation intime, qui lui enlève la joie de créer, pour ne lui laisser que la revendication, la jouissance et le gaspillage. Celui qui ne peut être autre chose qu'un touriste a manqué sa vie.

- Il va de soi, après les descriptions faites, qu'en refusant, contre l'humanisme social, de privilégier la justice au détriment de l'amour, notre intention n'est pas de privilégier l'amour au détriment de la justice. C'est le [265] double effet de l'obstacle qu'il oblige à avouer la détermination et qu'il empêche la confusion entre le moi et Dieu. L'homme n'est capable, à quelque hauteur que ce soit, que d'amour humain ; et

l'amour humain ne peut être qu'une participation misérable de l'amour absolu et infini. Un homme ne peut aimer que peu d'hommes et que les aimer peu. La loi juridique, si elle maintient sur le plan de la communication et de la coopération, les rend possibles entre âmes qui s'ignorent. Le droit est donc une fonction légitime. À qui en douterait il suffirait de montrer l'expérience qui fait sortir la loi de l'anarchie. Non plus qu'aucune autre, la religion ne peut qu'y infuser l'amour de la valeur, elle ne peut se substituer à elle. En revenant vers sa situation, l'homme revient nécessairement vers les fonctions objectives et idéelles.

Généralement, la description des démarches transcendantales de l'esprit devra reconnaître *l'opposition irréductible des démarches idéelles*, dont la science pure est le cas extrême, et *des démarches existentielles*, dont la religion pure est l'exemple le plus haut. La première consiste à prendre la détermination comme une nécessité donnée par rapport à l'existence, qui, à la limite, s'annulerait devant elle en se confondant avec elle pour lui conférer la substantialité ; le seconde se tourne vers Dieu, existence infinie ou valeur pure, obtenue par l'anéantissement de tous les phénomènes, connaissable seulement par l'union mystique d'esprit à Esprit. Au rentre de leur relation idéo-existentielle est et sera toujours situé l'homme, toute conscience finie, dont la vie consiste à subir l'obstacle pour s'en faire le moyen d'accroître sa participation de Dieu. Aucune des *occurrences* de l'expérience n'est à supprimer, toutes sont à spiritualiser. Il est vrai à la fois que chacune doit être ratifiée, et chacune niée.

54. *Activité et passivité*. - La double opposition de la détermination et de la valeur, du moi et de Dieu introduit de la clarté dans l'opposition si importante [266] de la passivité et de l'activité. Elle permet d'y distinguer trois degrés.

1° Nous appellerons *passivité de passion*, ou plus simplement *passion*, la coercition de l'existence par la détermination. Elle est au-dessus de l'inertie pure de la matière. Celle-ci exclurait toute affection en s'exerçant indépendamment de toute conscience ; mais puisque l'expérience n'est possible que par la conscience, ce n'est qu'une limite asymptotique comme l'un objectif. En deçà de cette limite, la passion entraîne le moi et il y cède : c'est le consentement immoral, excusable en tant qu'il est forcé, lâche en tant qu'il est donné. Elle est différemment nuancée suivant la relation de la détermination et de l'existence ; et la description émotionnelle doit distinguer parmi

ses modes le réflexe et l'instinct, l'association et le raisonnement, l'habitude et l'entraînement, l'assimilation et l'esprit de contradiction, qui restent des passions en tant que le moi ne les subordonne pas à la visée de valeur.

2° À elles s'oppose *l'activité de détermination*, qui est la technique subordonnée à l'intelligence, l'ingéniosité, par laquelle nous cherchons, au moyen de déterminations propices et mises au point, l'union de notre existence avec la valeur ; et qui définit notre mérite. Elle dépend entièrement du moi, mais il ne dépend pas exclusivement de lui qu'elle soit heureuse, car elle ne dépasse pas ce que l'on peut attendre d'un être limité. Il lui manque ce concours secret, que la subconscience et l'inconnu, qui ne sont que les noms de l'au-delà, rapportés à nous-même ou à la détermination, donnent ou refusent aux combinaisons les plus savantes et aux intelligences les plus averties, et dont l'influence se nomme *flair, divination, esprit de finesse, intuition, inspiration*, quand elle s'ajoute à la technique et à l'activité, dont elle assure le succès.

3° Il faut donc admettre, au delà, une irruption imprévisible de la valeur, qui sera une réceptivité, [267] et, si l'on veut, une passivité en tant que le moi ne suffit pas à la produire, une *activité de valeur* en tant que Dieu et le moi s'emploient ensemble à l'ajouter à l'activité de détermination. À cause de son prix, c'est ce dernier nom que nous lui donnerons, et comme Dieu doit en être la source ultime, on peut l'appeler grâce. C'est à elle que le savant, le stratège, l'inventeur doivent *l'idée*, sans laquelle tout ce qu'ils peuvent disposer demeurerait sans lien, ne se trierait pas en vrai et faux ; la beauté, son charme ; la prière, la ferveur qui l'exauce ; la mère anxieuse, la *guérison* de son enfant ; l'intelligence inquiète, le livre qui l'éclairera. Par elle, la limitation n'est plus une impuissance, ce n'est plus que l'objet, sans lequel la lumière se perdrait dans l'invisibilité.

C'est ici que se vérifie le plus pathétiquement que la valeur ne vient pas de nous. Notre seule ressource morale est le tâtonnement et la recherche. Nous marchons à la valeur comme le soldat au canon. Mais nous arriverons, ou nous nous perdrons. La technique à laquelle la valeur se refuse n'est plus qu'une gesticulation comique. L'art sans elle, qu'un métier et le plus vain de tous. Que reste-t-il de Delille et de Sardou ? Le médecin soigne, le commandant d'armée applique les enseignements de l'École de guerre, le philosophe raisonne en forme. Leur activité n'est que gaspillage, si la guéri-

son, la victoire, la vérité leur est refusée par Dieu. La religion devient la caricature d'elle-même, si les formalités et le rituel n'y sont les véhicules de l'amour et de la charité ; et ceux qui ne communient pas avec elle par la foi, se demandent quelle aberration occupe ces hommes qu'ils voient prier. Bouchez-vous les oreilles en regardant le chanteur le plus émouvant. Vous ne pourrez pas ne pas rire.

Cette activité vide pourra par l'inertie de la matière se soutenir quelque temps. Du temps nous est toujours laissé pour réfléchir. La pompe d'un cérémonial, que [268] l'unanimité des coeurs n'anime plus, retardera la fin d'une institution. Mais insensiblement *un affaïssement intérieur*, comparable à celui qui déprime des terres minées par les eaux, abaissera la tension de valeur de l'existence. Il serait aisé de suivre dans l'histoire d'une décadence sociale ou individuelle les symptômes, qui manifestent, au dehors des structures, la désertion de l'existence. C'est l'artilleur qui montre sa puissance par une destruction locale ; Dieu n'a pas à détruire ; il lui suffit de ne pas se donner aux hommes et aux peuples, qui ne soumettent pas le service de leurs intérêts à l'amour désintéressé de la valeur. L'échange paie une détermination avec une autre : c'est un commerce, qui subordonne la relation des personnes à la relation des choses. L'amour humain, la gloire de l'existence divine, ce sont deux générosités qui se rencontrent, deux gratuités qui ne font plus qu'une ardeur.

[269]

OBSTACLE ET VALEUR.
La description de conscience.

Chapitre VI

Les dialectiques de séparation

XIV. Dialectiques populaires et savantes.

[Retour à la table des matières](#)

55. *Comment le moi peut-il se séparer de Dieu ?* - Un tracé sur une carte n'est que le signe d'un voyage dont il est l'itinéraire, et qui ne s'opère pas sur la carte, mais dans l'âme du voyageur, De même, le rapport théandrique, que la réflexion objective comme une direction, n'est réel que par la vie de la relation-âme, dans laquelle s'éprouvent l'union et la séparation entre Dieu et le moi. De l'une et l'autre, il faut souligner qu'*elles ne sont pas des états, mais des opérations*.

Pour l'union, pas de difficultés. Elle se poursuit quand l'expansivité de la valeur accroît la participation de Dieu par le moi et, si l'on peut dire, leur « intimité ». Nous éprouvons cette dilatation du moi dans le bonheur quand un avenir de perspectives nouvelles et heureuses sont ouvertes par lui devant nous. La joie est toujours, pour une part, délivrance. Mais elle est aussi enrichissement. Si nous nous retournons de l'avenir vers le passé, c'est sous la forme d'une contemplation élargie qu'il nous est présenté. Avec plus de possession, nous obtenons plus de sécurité, [270] et de pouvoirs. Sécurité et pouvoirs serviront notre liberté.

La séparation entre Dieu et le moi est plus délicate à comprendre s'il est vrai que Dieu soutient notre existence même. Ou, semble-t-il, Dieu se sépare du moi et celui-ci doit s'anéantir ; ou le moi est, et il n'y a pas séparation. - Comme toute alternative,

celle-ci projette la relation-âme du double cogito, du domaine de l'existence sur le plan des déterminations. D'une, opération en exercice, il fait des surfaces capables de se recouvrir ou de se juxtaposer. La séparation de Dieu et du moi n'est pas un rapport de positions ; c'est l'approfondissement d'une section. En effet, toute relation concrète doit manifester l'infinité divine par l'infinité de son contenu. La définition qui l'isolerait de son rapport avec toute l'expérience lui substituerait un simulacre intellectuel. Par rapport à ce modèle infini, toutes les relations pensées, qui reçoivent l'universalité abstraite de l'opération qui les isole de leur alentour, sont comme des brins, des fibres, recevant eux-mêmes leur nature idéelle de leur discrimination.

Ce sont ces fibres que la séparation rompt une à une. L'union entre Dieu et le moi se fait par l'attention qu'une existence bornée accorde à toutes ses pensées et à toutes ses impressions. Quand cette prise du moi sur les déterminations se débilite, le désarroi et l'emballement prennent la place de la vie divine. À proportion de la rupture qui s'approfondit, croît notre ignorance, se restreint notre horizon, sans que notre ignorance puisse devenir absolue, notre subconscience tomber à l'inconscience. Ignorer, c'est savoir qu'on ne sait pas ; et on pense encore en dormant. La séparation est relative, scalaire ; elle fait choir de niveau en niveau, de tension en tension.

Si l'opposition du relatif et de l'absolu ne fait qu'exprimer l'opposition de la détermination à l'existence, si c'est en l'absolu même que la relativité naît par [271] déhiscence, à cet aspect de relativité, la séparation doit s'opposer par un aspect absolu. *En effet, relative par l'ordre de ses degrés, la séparation est absolue par son sens.* La seule contradiction absolue est celle de mouvements en sens contraire sur une même ligne. De même, si chaque degré d'existence du moi mesure son union avec Dieu, il y a à chaque instant complète opposition entre le sens du mouvement, spirituel ou matériel, qui accroît ou diminue cette union, et le sens contraire. La moralité ou l'immoralité y commencent absolument.

Le premier effet de la conversion de rupture ne peut être que d'inaugurer la matérialisation de l'existence. Dès que je ne sympathise plus avec le sentiment d'un sourire, avec l'intention d'une parole, ce ne sont qu'un réflexe ou un bruit. *Les déterminations peuvent être traitées par le moi comme des choses ou comme des révélations.* Elles deviennent des choses si je me refuse à chercher Dieu à leur principe. Deux étapes peuvent être sommairement reconnues dans cette dévaluation. D'abord, la valeur, dont les modes sont infinis, sera réduite à l'ordre. On niera Dieu en le naturalisant. Puis, comme l'expérience du désordre nous est imposée par tout obstacle, on en

viendra à nier l'ordre même ; et l'anarchie des déterminations livrera le moi au désarroi spatial et au caprice temporel. La souveraineté de l'esprit aura été trahie pour une incohérence plus qu'épicurienne des éléments.

Tout mouvement intime de chute s'exprime analytiquement par *une explosion de dialectiques*, comme une douleur par des cris, des gémissements, des mouvements violents. Pour qui ne s'intéresse à la description de conscience qu'à raison de son importance humaine et de sa valeur spirituelle, il ne peut y en avoir de plus précieuse application que la reconnaissance des dialectiques qui font le malheur de la conscience, soit qu'elle rumine sa détresse, soit qu'elle se détourne [272] de la considérer par étourderie. La seule manière qui nous mette en état de nous délivrer d'une dialectique passionnelle, c'est de la reconnaître par réflexion. Sans doute, cette reconnaissance ne suffira pas ; car être esclave et le savoir, c'est encore l'être ; mais la connaissance par laquelle on se sent et on se pense esclave prépare la discrimination des autres dialectiques, qui coopèrent avec la première à opprimer ; et insensiblement le moi s'élèvera de la connaissance intellectuelle à la puissance émotionnelle. Nous allons commencer ici l'inventaire des dialectiques de séparation, sans autre intention que de l'amorcer.

I

56. *Les dialectiques populaires de séparation.* - Nous commencerons par quelques dialectiques familières au sens commun et dont la littérature fournirait autant de témoignages qu'on voudrait.

1° *La dialectique de naturalisation.* - Cette dialectique est l'opération par laquelle le moi, oubliant l'esprit qui fait cette opération au coeur de lui-même, se pense et se professe un fragment de la nature ou de la matière.

Il est aisé de préciser par quelles étapes cette dialectique se change en une contracture mentale, sur laquelle aucune discussion ne peut plus mordre. Nous éprouvons communément notre faiblesse. La perception nous impose un donné impersonnel, que nous distribuons, suivant qu'il permet ou déçoit la prévision, entre la nécessité et la contingence. En outre, la limitation de la conscience humaine nous contraint à nous traiter la plupart du temps les uns les autres comme des objets. Il est plus facile

de penser à un homme que de sympathiser avec lui. Par leur convergence, ces conditions nous entraînent à substituer au moi son corps. La prévalence du sentiment d'existence sur la perception de l'organisme, qui lui [273] fournit son point d'application, suppose, en effet, qu'une énergie assez forte soulève le moi de la perception à l'intention et de l'intention à la visée. Il suffit qu'elle s'affaiblisse, par refroidissement affectif de la connaissance, pour que le sujet retombe à la perception, dans laquelle il se fait témoin d'un objet, qu'il tient pour indépendante et auquel il pense presque exclusivement.

Il n'y a pas besoin de supposer le langage au principe de cette détente. Mais il intervient pour l'enregistrer, la ratifier, enfin la conseiller. On dit que « Pierre a été écrasé, enterré » au lieu de dire « le corps de Pierre ». Que l'intellectualisme de l'intelligible nous entraîne enfin à oublier ce que l'intimité et la valeur ajoutent à la détermination, tout est prêt pour que nous passions à un objectivisme, naïf ou masqué, matérialiste ou intellectualisé, suivant lequel le moi n'est qu'un morceau de la nature. Une fois l'accent, mis sans contrepoids, sur l'objet, on traitera l'intimité, quand on y reviendra, comme une impureté, dont vérité et morale réclament également qu'il faille épurer la réalité.

Encore si cette épuration pouvait être poussée à bout ! Ce suicide dialectique, en exterminant notre conscience, exterminerait aussi la souffrance. Mais on peut distendre une relation, au point que ses termes paraissent disjoints, on ne peut trancher absolument entre eux. Le moi est et ne peut pas ne pas rester la relation du détail et de l'intimité. Des lambeaux d'idéalisme subjectif traînent tout le long de cet objet, auquel on prétend réduire le moi, de sorte qu'à l' inanité prétendue de notre existence, ils ajoutent le malheur de son épreuve. Ce n'est pas être rien que de souffrir de se penser rien.

Le résultat de l'opération demeure, et persiste après l'opération. L'intimité s'est fait le mythe d'une nature, définie par la négation de tous les caractères de l'esprit. Nous souffrons, espérons, aimons : elle [274] est « impassible » : elle « n'entend ni nos cris, ni nos soupirs » ; nous prévoyons : elle suit aveuglément « sa route accoutumée » ; nous cherchons la valeur : elle pose la détermination, comme un fait métaphysiquement inexplicable, « son printemps ne sent pas nos adorations ». Des deux aspects de l'obstacle, la nature idéelle de la détermination, le soutien existentiel qui lui prête la force de nous affecter, le moi se fait deux hostilités, tantôt la brutalité d'une loi sans indulgence, tantôt l'opacité de l'inconnaissable. La nature concentre en elle l'indifférence de la nécessité et le scandale du hasard ; et, suivant une proportion inverse, le

moi se destitue de la puissance créatrice, se réduit au jugement, puis ce jugement à la constatation d'un témoin, en attendant de n'être plus qu'un lieu traversé et empli par la nature.

Renversement du contre au pour. - Ce malheur, comme tout autre, consiste à pré-supposer faussement la vanité de l'esprit. *Il n'y a que lui, ses dialectiques et ses démarches.* Ce sont elles qui font apparaître les « formations » dont nous faisons la nature ; et, quand nous en souffrons, nous ne sommes victimes que de l'idolâtrie de nos hallucinations et de nos passions. La moralité, qui les convertit en instruments de liberté, est par suite source de vérité comme de bonheur, mais, si elle n'avait pas l'erreur et le malheur comme repoussoir, elle ne pourrait ni se définir, ni s'éprouver.

Pour opérer la conversion, qui relève, de l'esclavage envers la détermination, à la foi dans la valeur de l'existence, il faut d'abord révéler et *élargir la dualité entre être et être connu*, pour empêcher de réduire à rien la connaissance. Puis, suivant cette direction ouverte par l'idéalisme, montrer ce que la vision comporte d'attention et d'action intime, c'est-à-dire retourner l'abstraction, qui n'a pu isoler la détermination de l'intimité qu'en isolant l'intimité de la détermination. Puis, entraînant par sympathie la conscience [275] vers les expériences d'invention, qui manifestent sa prévalence sur la détermination, rétablir le rapport rompu, en montrant que la détermination ne se comprend que par l'esprit d'où elle émane. Ce sera retrouver la valeur au principe de l'existence même, et, à sa suite, de la détermination.

C'est ce que vérifie le fait que le déterminisme ne s'affirme pas dans la philosophie par sa seule vertu, mais par l'adhésion et l'amour du déterministe. La description devra chercher quelle situation, quelle structure et quelle visée y convergent, elle trouvera en même temps quel service il rend à la valeur. Encore aucun déterministe ne peut-il croire, sans discréditer son naturalisme, que l'affirmation du déterminisme n'exprime que la volonté, comme telle arbitraire, de celui qui l'affirme. Il suppose donc que le moi qui se prononce pour la vérité du déterminisme participe d'une réalité transcendante. Il suppose que le déterminisme est plus qu'un fait, car ce serait l'assimiler à un rêve, qui ne cesse pas d'être un rêve pour être systématique. Il en met donc le principe dans une valeur, dont la source doit être absolue, infinie et spirituelle, pour que l'homme, qui ajoute l'affirmation du déterminisme au déterminisme, qui s'en distingue éventuellement par les erreurs trahissant l'ordre, ait pu accéder à une connaissance, dont la plus furtive apparition vérifie l'irréductibilité, de l'esprit à la nature.

C'est pour suggérer ce renversement dialectique et émotionnel que *la méditation de la contradiction éprouvée* est si féconde. En tant que des déterminations s'y opposent, elle exclut le déterminisme, puisque celui-ci entraînerait la systématisation parfaite des déterminations, un monde sans accroc. En tant que le moi y éprouve sa faiblesse, en souffrant de ne pouvoir résoudre un conflit, il s'y trouve, puisque, s'il n'était qu'un espace inerte, $2 + 2 = 5$ se juxtaposeraient en lui sans troubler son indifférence, comme sur un [276] papier, qui peut tout recevoir. En tant que cette souffrance enveloppe une irrécusable aspiration vers une existence sans souffrance, le moi y découvre le pressentiment de la valeur. Enfin, en tant qu'il y reconnaît son impuissance comme esprit, il y trouve l'idée de l'Esprit tout-puissant, qui est la seule existence, dont il puisse attendre le salut, puisque tout autre esprit fini doit être comme lui à demi esclave.

2° *La dialectique de réclusion*. - Nous ne dirons que quelques mots de cette autre dialectique, par laquelle le moi s'enferme dans la détermination comme dans une gangue : Toute détermination est éventuellement une médiation vers une autre détermination ou une communication avec un autre moi. Mais dans l'obstacle, l'éventualité de ce passage est suspendue. La détermination y apparaît comme négative ; elle nie la prévalence de l'existence. Celle-ci n'a qu'à transformer cette négation relative en négation absolue, pour se sentir définitivement arrêtée par cet obstacle et généraliser cette attitude à toutes les déterminations pour se sentir murée. Une abstraction, coupant toutes les relations idéelles et toutes les influences, qui peuvent relier telle détermination aux « autres », existants ou existences, peut être assez brutale pour que le moi transforme la raison d'un retard en cause d'arrêt sans appel. Sur le plan transcendantal, le formalisme kantien enferme le moi humain de la connaissance dans une structure inamovible ; sur le plan psychologique, l'homme gémit de sa solitude, qui est censée lui interdire la connaissance de l'autre-que-soi ou l'amour mutuel.

Le meilleur *remède* de cette forme de malheur, trop fréquente et toujours pathétique, consiste à révéler la différence entre l'isolement et le sentiment de solitude. L'isolement est la condition d'un être auprès duquel il n'y en a pas d'autre. C'est une propriété objective, qui au reste suppose une abstraction du rapport entre l'un et le multiple. On est isolé. Au contraire, [277] on *éprouve* la solitude, et on ne peut l'éprouver que par la dialectique qui, après avoir affirmé l'union du moi et de l'autre, constate son absence. Le moi connaît cet autre jusqu'à un certain point, voudrait le connaître

mieux, un obstacle l'interdit, et il sacrifie dialectiquement la positivité de ce qu'il connaît de l'autre à la négativité de ce qu'il en ignore. En effet, ce même sceptique, qui prétend ne pas connaître autrui parce qu'il n'en connaît pas tout, agit tous les jours et souvent avec bonheur en prévoyant les actes de ses voisins et en sympathisant avec eux. Mais il a été plus sensible à ses échecs qu'à ses succès ; et la négation est le biais paradoxal, par lequel un homme, dans l'attitude de la connaissance théorique, condamne ce dont il ne doute pas au cours de la connaissance spontanée.

3° *La dialectique de deuil*. - Nulle part la dialectique de séparation n'est plus grave que dans la démarche, par laquelle nous concluons de la dissolution d'un cadavre devant la perception à l'anéantissement du moi ; nulle part aussi, la tâche du philosophe n'est plus ardue, puisque le problème de la mort y est soulevé dans son ensemble. Ce n'est pas ici le lieu de l'aborder ; mais on peut juger que la réflexion humaine ne s'y est pas encore appliquée avec la persévérance et la confiance qu'il y faudrait. Il n'y a pas d'expérience plus dépressive que le spectacle de la mort d'une personne aimée ; et il est trop aisé que cette dépression, qui n'est que le sentiment de l'incommensurabilité de l'infini au fini, devenant l'origine d'un traumatisme définitif, entraîne si souvent la conviction qu'il n'y a pas de problème de la mort, parce qu'elle ne serait pas susceptible de deux interprétations.

On peut penser, au contraire, qu'il doit y avoir une expérience, où la négativité des déterminations doit, concentrer son influence, pour faire éprouver au moi à la fois la caducité de l'objet, et l'impuissance radicale de l'existence bornée à se maintenir comme existence [278] à part de l'existence infinie, un pôle négatif par, rapport auquel Dieu s'offre comme pôle positif, une occurrence, où, comme en témoigne le héros, l'option pour la valeur puisse se dégager de toute compromission avec l'intérêt propre de l'homme qui opte. Celui qui devant la mort discrédite l'existence humaine, en réduisant celle-ci à la condition d'illusion, confère aux données de la perception et à nos dialectiques naturelles, une réalité et une vérité absolues. C'est ontologiser la détermination. Mais précisément, non seulement l'existence a pour vocation de prévaloir sur elle, mais elle ne le peut que par un acte de foi dans la valeur absolue, comme principe de tout ce que l'expérience offre ou pourra offrir. C'est cet acte de foi que la mort nous demande ; il se confond avec celui que nous renouvelons aux divers instants de notre existence, quand nous affirmons par l'effort et la confiance que la matière est faite pour provoquer et servir l'épanouissement de l'Esprit, en Dieu et en

nous, « La nécessité asphyxie le moi » ¹⁰, a écrit Kierkegaard. La mort ouvre la fenêtre.

II

57. La dégradation du moi en coenesthésie. - Il y a la connaissance de l'homme ; elle est inséparable de la visée de valeur. C'est donc la philosophie même. On peut vouloir y substituer *une science* de l'homme, en prolongeant cette naturalisation du moi, que nous avons vu s'inaugurer dans la pensée commune. Comme échantillon de ces dialectiques savantes, nous ne considérons ici que la démarche, par laquelle, expressément ou implicitement, tant de « psychologues » se débarrassent du moi, et de sa liberté, *en le réduisant à sa coenesthésie*.

Cette réduction s'opère en deux temps : le premier [279] est une rétrospection existentielle, qui détend et refroidit l'existence, tournée vers l'avenir quand l'amour de la valeur l'anime, pour n'y plus chercher, qu'un spectacle confus, dont le contenu exclut l'initiative ; le second est une dialectique *d'explication scientifique par analyse et composition*, qui la réduit à n'être que le reflet brouillé de déterminations organiques et localisées.

La rétrospection est l'attitude que la détermination impose à la conscience, quand celle-ci se propose de la discriminer. L'existence ne peut, en effet, être déterminée, définie, sans devenir de ce fait même un passé. Quand la préoccupation de constituer une psychologie sur le modèle de la physique s'empare du psychologue, celui-ci se trouve dans la situation paradoxale de devoir appliquer à l'existence les procédés qui servent au physicien à fixer la détermination. Comme lui, il use de la rétrospection, et altère l'existence comme elle doit le faire. Quand l'existence est inspirée par la valeur, elle est prospective : elle se penche vers demain, sonde le vide de l'avenir, commence à créer. On ne peut lui appliquer la rétrospection sans la destituer de son initiative, ou, si l'on préfère, on convertit une initiative d'émission en une initiative de réflexion ; mais la faisant passer du côté du moi théoricien, on en dépouille le moi qu'on dit réel pour l'observer. À cette existence que l'on veut toute donnée, convient le nom de *sen-*

¹⁰ S. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir* (La maladie mortelle) trad. franç., Ferlev et Gateau. Paris, Gallimard, 1932, p. 103.

sation ; mais comme il faut la distinguer des sensations sensorielles, on l'appelle *sensation commune ou coenesthésie*.

L'originalité de cette sensibilité sans détermination, nous avons dit atmosphérique, ne peut que s'évanouir devant un regard, qui cherche à se poser sur des déterminations. Sans s'apercevoir que la misère du résultat résulte du contre-sens de l'entreprise, le psychologue ne peut que condamner, comme une confusion illusoire, le brouillard dans lequel il est égaré. Son mode propre de pensée est l'explication scientifique : elle ne consiste jamais à partir du déterminé pour aller vers [280] son influence, mais à s'enfermer dans la détermination pour y circuler entre les éléments et leurs composés. Il doit chercher à résoudre l'existence en conditions, et cherche, au delà de ce qu'elle donne, l'organisme et le cerveau, dont la cœnesthésie ne sera pour lui que la synthèse on le double confus. L'introspection s'achève en observation ; mais la psychologie est anéantie. Ce n'est plus qu'un chapitre de la physique ; ou elle en serait un, si déjà la complication fonctionnelle du cerveau ne manifestait la prévalence de l'existence unitive sur sa structure, si le moi n'était justement où il déborde des limites, structurelles ou non, pour former de nouvelles liaisons, dont l'influence sur le passé et notamment le corps est imprévisible en fonction du corps seulement.

La conséquence nécessaire de ces deux démarches, c'est que la cœnesthésie ne peut plus être que produite et passive. Elle l'est, eu effet, en tant que l'existence subit l'influence des déterminations, et d'autant plus que la relation entre la détermination et l'existence vérifie la prévalence de la première sur l'autre, comme il arrive chez les sujets que les psychiatres étudient. Ici comme partout, la science manifeste qu'elle est issue, de l'humiliation de la conscience par l'obstacle. Un homme n'a pas su se subordonner les déterminations sociales et corporelles, puisqu'il s'est fait enfermer et qu'il se débat en lui-même. Le médecin se propose ce minimum, qui est de le réadapter au dehors. Il escompte l'influence de ce qu'il réparera sur l'existence du malade.

Mais même à supposer qu'on définisse la conscience morbide comme une originalité qui ne réussirait pas à se couler dans les formes sociales, elle suppose la réalité, sinon la valeur de la coenesthésie, puisque celle-ci est capable d'introduire le désordre dans la vie publique de l'individu. Déjà aux effets que les fonctions organiques produiraient sans elle, s'ajoutent ceux qui résultent de leur concours dans et par cette cœnesthésie. [281] On peut couper entre ce que donne la théorie physique d'une image visuelle, et les effets que, par l'intermédiaire d'une conscience humaine elle produi-

ra ; on ne le peut plus entre les effets de l'activité organique et ceux de la cœnesthésie. C'est une contingence rebelle, donc positive.

Elle n'est plus coenesthésie, mais autarchie chez l'homme socialement normal et l'est d'autant plus qu'il est plus moral. Du je, il était déjà vrai qu'il permettait, soit la prévalence du contenu de l'expérience sur son unité, la connaissance, soit la prévalence inverse, l'action. Le je minoré est l'aperception transcendantale ; le je majeur, souverain, Dieu. De même le moi, s'il doit être soumis à l'influence des déterminations, peut leur imposer et leur impose son autorité.

Dans cette gloire d'autarchie, qui s'exprime sur le plan intellectuel par l'affirmation d'autonomie, dont la raison fournit le symbole, l'intimité ne doit plus être appelée cœnesthésie, elle est invention. Le règne du médecin et du psychiatre a cet inconvénient grave que la vie est réduite à ses fonctions de réparation et d'entretien. La médiocrité y est prise pour l'idéal ; l'équilibre, pour le tout de la valeur. Mais à l'égard de l'invention, la réparation est seconde. En offrant le devoir comme la médiation de la grandeur et de l'amour, la morale favorise la conversion de la coenesthésie à la création. Il est sot de lutter par des moyens médicaux contre la tuberculose, si la morale et la religion n'inspirent pas aux hommes l'horreur de l'alcool comme de tous les poisons qui dégradent ; il est absurde de demander à l'armée la sécurité, si on ne favorise aucun des sentiments, qui empêchent un peuple de sacrifier sa natalité à l'avarice ou au goût du plaisir, Quand la valeur soulève l'existence, la coenesthésie s'est changée en synergie. Sous cet aspect, il est impossible de l'enfermer dans les limites du corps, ni même de la matière. Des souvenirs, des idées, des possibilités, des hypothèses y introduisent, sous cent formes, le non-être. [282] L'action de l'ensemble sur ces apports les modifie, les oriente, y ajoute des intentions qu'ils ne suffisent pas à expliquer, puisqu'on ne peut expliquer que du déterminé par du déterminé ; et ce n'est plus le corps qui fait l'esprit, c'est l'esprit qui fait le corps.

Que cette création ne soit pas une émanation ex nihilo, cela résulte immédiatement de ce que le moi n'est pas Dieu. Il sera donc toujours possible d'y trouver un aspect de négativité, par lequel le moi se réduira à la détermination. Le déterminisme est partout vrai de nos impuissances. Mais si l'impuissance n'a absolument pas de sens, sinon en relation avec la puissance, ce serait trahir la réalité du moi que de transformer les limites de son originalité en raisons de la lui refuser toute. Cela ne peut se faire, car ce même savant, au moment où il se propose autrui ou lui-même comme

objet, poursuit une destinée existentielle, par rapport à laquelle ses analyses et leurs résultats ne sont que des moyens.

Naturalisation et objet. - Toutes les dialectiques, qui consistent à dégrader la détermination, de moyen de sympathie, en élément d'un donné impersonnel, aboutissent à empêcher la communion du moi avec l'autre, animal, homme ou Dieu. Elles introduisent donc la séparation intime, elles gênent la convergence spirituelle. Il n'en résulte pas que la relation entre Dieu et le moi soit rompue. Non seulement, comme il a été dit, la communion doit se poursuivre à un niveau inférieur tant que l'existence continue ; mais le moi, en se faisant nature, retombe d'une autre manière sous l'autorité divine. A chaque instant, dans nos rapports entre hommes, nous traitons les autres à la fois comme des objets, que nous pensons et dont nous utilisons les lois pour les orienter vers nos fins, et comme des sujets, que nous aimons et dont nous voulons servir l'épanouissement. De même l'homme, qui se matérialise progressivement par des dialectiques de naturalisation, qui convertit son initiative créatrice et bienfaisante en passivité, stérile ou destructrice, devient dans le monde un [283] objet, qui s'offre du dehors à Dieu et aux autres, comme une nature à traiter techniquement. Le refus mutuel de sympathie s'achève dans la guerre. La guerre est ce rapport où l'autre est plus perçu qu'aimé.

58. *Palinodie.* - Ces dialectiques de naturalisation qui tendent à réduire le moi au corps et à tuer le corps, ont, pour tempérament nécessaire, les dialectiques de délivrance, qui se servent de la négation de la détermination pour libérer l'esprit, aussi bien de l'esclavage envers les catégories que de l'asservissement à la perception. Mais, comme il ne faudrait pas que par un choc en retour, la libération de l'esprit en fût la dissolution, il convient de ne pas condamner sans réserves les dialectiques, qui ramènent à l'étude et à l'estime des déterminations, puisque ce sont elles qui interviennent pour définir la situation, par laquelle Dieu s'incarne dans le moi.

Ici nous accédons à *la valeur de l'obstacle*. S'il doit en se déplaçant demeurer dans notre expérience, ce n'est pas seulement en ce sens négatif que des consciences limitées ne peuvent avoir mieux, c'est en ce sens positif qu'il est la condition indispensable pour que *toute dialectique intellectuelle devienne une démarche réelle*. En nous brutalisant, il nous protège contre la démission dans l'inertie ; en se présentant à notre essor, il médiatise la conversion, qui nous ramène de l'idéalité d'une philosophie abs-

traite au sérieux de l'action vécue. Toute philosophie peut résulter d'une évasion, qui remplace la vie morale par son fantôme conceptuel, l'amour de la valeur par son idée, se faire une esthétique. L'obstacle est l'épreuve de notre sincérité. *L'essence d'une activité aimée en vue de la valeur qu'elle s'approprie, c'est que le moi ne s'y engage pas pour en recevoir du profit, mais pour se dévouer à elle.* Il est à souhaiter que les hommes n'aient pas à se sacrifier, mais où ils aiment, ils sont prêts à le faire, en sachant que l'amertume de leur sacrifice sera dissoute dans la joie, dont l'amour les inondera. Avant l'obstacle, la valeur n'était qu'une [284] idée, un idéal, presque un prétexte à ne pas la rechercher. Devant l'obstacle, le moi prononce sur son choix profond. *S'il est prêt à risquer, à donner, à perdre pour elle, il s'engage ;* et ce qui n'était qu'un objet de théorie à la superficie du moi public, une exhortation aux autres et une sublimation, devient, d'abord au cœur du moi intime, bientôt dans son essor épanoui et manifesté, *cette expérience où l'expérience se crée.*

C'est que toute dialectique, prise à part des autres, reste fictive. Si même la conscience se livre à elle, elle s'écartera dans une voie bientôt passionnelle. Toute erreur consiste à errer. C'est une odyssée, toujours rejetée d'Ithaque. En arrêtant cette divagation, l'obstacle oblige le moi à compenser toute dialectique par d'autres encore, jusqu'à ce que leur union assure, objectivement, l'ordre qui permet l'action, subjectivement, la convergence des directions et des forces sans laquelle elle ne pourrait naître et se développer. En ces âmes et à ces moments, où les idées et les existences confluent dans la valeur, où la volonté et le devoir viennent se nier et s'accomplir dans l'amour et la création, on retrouve, au sein de l'actualité, le jaillissement de la Bonté créatrice. Le salut, c'est l'activité aimée et généreuse. Par la compensation des dialectiques et des démarches, elle est pondération, équilibre, mesure ; par la confluence des énergies qu'elle y déversent, elle est ardeur.

[285]

OBSTACLE ET VALEUR.
La description de conscience.

Chapitre VII

Les phases principales de l'expérience humaine

XV. Urgence, connaissance froide, inspiration.

[Retour à la table des matières](#)

59. Si toute description est un rapport de constatation et d'évaluation, il doit arriver que la relation de Dieu et du moi, induite de l'expérience de la détermination et de la valeur par le je, se présente comme le principe d'une division entre diverses phases de l'expérience, à laquelle celle-ci devra conférer la vérification existentielle. L'opposition de l'obstacle, qui manifeste pour tout moi *la prévalence de la détermination sur l'existence*, et de l'expansion, qui fait éprouver au contraire *le triomphe de l'existence sur la détermination*, s'exprime pour tous les hommes dans l'opposition de deux phases, que nous appellerons *l'urgence et l'inspiration*. – Si ces deux phases étaient absolument étrangères l'une à l'autre, l'expérience serait tranchée de haut en bas, ce qu'exclut le je. La relation-âme, dont ces phases sont les modes existentiels, doit donc les relier par un rapport, dont l'essence sera de lui garder son aspect de relation pensée, de médiation objective, de transition entre le dénuement du moi et l'identification existentielle de Dieu et de [286] l'âme par la valeur. À cette phase, dont la dualité pensée de l'objet et du sujet est l'expression idéale, on peut donner le nom, soit de *la connaissance froide*, soit de *l'existence-qui-n'est-qu'existence*. L'affectivité exprime la relation du moi à son contenu. Au cours de l'urgence, c'est une affec-

tivité marquée d'un signe négatif, une affectivité de répulsion, de répugnance ; la connaissance froide protège contre son impulsivité. Mais il reste, à l'âme qu'elle débilite et disperse entre les objets de sa perception, le regret de la spontanéité mi-idéale, mi-vécue, qui précédait l'émergence de l'obstacle, ou le désir de l'inspiration, pendant laquelle la médiation disparaît dans l'immédiation, la croyance et la crédibilité confluent dans l'ardeur d'une conviction, sans retour sur le passé, sans impatience de l'avenir.

I

60. *L'urgence*. - Du côté des déterminations, l'urgence se présente comme l'oppression du moi par une situation à la fois constrictive et menaçante. Quand le moi pourra s'opposer deux termes, par exemple, une masse pressante et le bras qui la repousse, de façon à convertir l'arrêt brutal en conflit déjà théorique, il aura commencé l'intellectualisation de l'urgence. Ce ne sera plus l'urgence, ce ne sera plus que son ressouvenir atténué. La morale, dont l'essence est le commandement, présuppose que la pression des déterminations est affaiblie, que le moi retrouve la demi-autonomie de la volonté. *L'urgence se trouve avant cette atténuation*. L'ouvrier, dont le bras est actuellement pris dans un engrenage, ne peut pas considérer son bras et la machine comme deux non-miens, dont le conflit lui fournirait un spectacle un peu émouvant. L'urgence, ayant pour intimité la souffrance, possède en commun avec elle cette essence d'être insupportable, de se refuser à la disqualification, qui [287] en ferait une perception, un nom, une idée. Elle ne pourra devenir un réveil heureux, la bonne souffrance, qu'après avoir cessé d'être urgence.

On peut même dire qu'elle précède la distinction de la douleur physique et de la douleur morale. La douleur est physique, comme le plaisir, par une localisation, qui en fait le halo de quelque détermination, c'est « un chatouillement », sans doute désagréable ou agréable suivant qu'il est apériodique ou périodique, de telle ou telle intensité. Elle suppose la discrimination, est objet de perception, réclame un remède local. La douleur morale manifeste de même l'influence de l'idée. La mère, désespérée par la nouvelle que le navire, sur lequel elle croit son fils embarqué, a péri corps et biens, ressuscite en apprenant qu'il en a manqué le départ. Antérieure à la détermination scientifique ou éthique de l'intelligence, la souffrance brute n'est pas pensée, elle crie.

C'est une existence, *l'atmosphère d'un déchirement*, différemment nuancée suivant que l'accident la teint de déception, l'arrêt de fureur, le conflit de désarroi. Les déterminations entre lesquelles elle se situe font l'urgence.

La description de l'urgence lui assigne les caractères suivants, d'autant plus faciles à reconnaître qu'elle est plus impérieuse.

1° Le premier est *l'impulsivité*. Elle rend très difficile au moi de prendre par la volonté le contrôle des énergies quelle met en mouvement. Les réflexes de destruction, l'hostilité, la panique, la fuite sont les manifestations pratiques de l'urgence. Elle livre le moi à la passivité envers sa nature ; elle annule les mobiles d'en haut au profit des mobiles d'en bas, les mobiles les plus spirituels pour les mobiles les plus organiques, l'amour pour la peur. L'obstacle y agit à la manière d'un choc provoquant une explosion, quand il ne dépend que de l'« état de choses », qu'il canalise ou disperse l'énergie libérée. Au plus fort de son intensité, elle produit des actions, dont le caractère [288] ordinaire est de contrarier même le secours d'autrui. Elle abaisse le taux de valeur du moi ; et si l'acuité de la souffrance et de l'inquiétude n'exaspérait le sentiment du moi et n'en accroissait la puissance de contagion, on croirait l'homme réduit à la causalité aveugle de l'organisme.

2° Car, c'est le deuxième caractère, le moi, dans sa communication avec les autres, *gagne en efficacité atmosphérique ce qu'il perd en efficacité intellectuelle et pratique*. Le cri, forme intense de la prière, véhicule une contagion émotionnelle, qui fait de la panique la plus redoutable des épidémies de négation. L'urgence agissant sur un peuple y fait disparaître les querelles intellectuelles, en soude les individus, lui fait désirer un chef, mais c'est pour des actes de défense, de lutte, de destruction. L'urgence ramène le moi vers son corps, il s'y bastionne ; et la destruction manifeste aux autres la prévalence de l'amour-propre sur l'amour. Le complexe d'Érostrate est la réduction de la négation comme moyen à la négation comme fin. Quand une tendance est chez quelqu'un si anormalement exclusive que tout événement la blesse, elle le maintient en disposition d'urgence ; et la destruction manifeste la haine-de-la-valeur-manquée chez celui qui détruit. Elle a pour lui l'avantage de lui refléter plus efficacement sa puissance que ne le ferait la création, dont il est incapable ; car il n'est pas douteux que la destruction, qui remplace une détermination, localisée ici et mainte-

nant, par un trou, s'avère avec une distinction, qui manque à la responsabilité du créateur dans sa création, puisque celle-ci est d'autant plus purement spirituelle qu'elle consiste davantage dans l'atmosphère de valeur, dont elle imprègne les hommes et les choses.

3° En rétrécissant l'horizon du moi, l'urgence *raccourcit ses intentions*. L'essence de l'atmosphère obsidionale, c'est qu'on y vit au jour le jour, sans vastes pensées, sans projets à longue échéance. On ne se [289] soucie plus que de vivre. La psychologie de la volonté l'a presque toujours réduite à ces volitions faciles, où la connivence des conditions externes nous permet à notre gré de faire ceci ou cela, comme d'ouvrir ou fermer un interrupteur électrique. Sur un billard, toute bille peut rouler aussi facilement suivant toutes les directions. Élaborée pendant le loisir théorique, la psychologie de l'homme consiste à penser « plat ». Mais cet isotropisme, manifestant l'intention qui porte la pensée vers la pureté, est par rapport à notre expérience de la volonté, partial et faux. Nous n'aurions pas à vouloir si quelque obstacle n'était venu interrompre l'essor. Plus l'obstacle est grave, plus la volition nous est arrachée. Vouloir, c'est donc toujours payer. Quand l'urgence nous presse, nous vendons notre royaume pour un cheval. Comment espérer qu'aux approches d'une guerre, la volonté des hommes domine la bourrasque ? Chacun ne pense qu'à se garer des menaces qui grondent ; et c'est diviniser les hommes d'État que de leur attribuer plus de responsabilité qu'à tout le monde.

4° Un des effets les plus importants de l'urgence est, par la restriction de la conscience claire, *de lui enlever tout pouvoir d'analyser les postulats de l'action présente*. Il n'est déjà pas ordinaire que des savants interrompent une recherche scientifique, pour se demander si la science fait ou ne fait pas le bonheur des hommes ; ni qu'en assemblée générale les administrateurs d'une société industrielle suspendent le compte rendu de leur gestion, pour chercher s'il convient de consacrer sa vie à la poursuite du profit. Encore le pourraient-ils, car s'il est vrai qu'il doit y avoir de l'urgence quelque part pour que la science et l'industrie puissent exister, elle reste encore éloignée, à la cantonade. Dès qu'elle devient imminente, la possibilité devient impossibilité. Le soldat, devant l'ennemi menaçant, ne peut plus se demander si la guerre ou cette guerre est injuste. En opposition avec [290] la connaissance froide, l'urgence possède ce

caractère qu'elle partagera avec l'inspiration d'être une suffisance existentielle ; mais elle est orientée vers la négation au lieu de l'être vers la création.

5° La plus noble fonction de l'analyse est de multiplier les déterminations, qui nous permettent de communiquer de plus en plus intimement avec autrui. En raccourcissant, l'analyse, *l'urgence dégrade la sympathie*. Au lieu que celle-ci intervienne comme le moyen d'une assimilation spirituelle avec une intimité complexe et précieuse, d'un ennoblissement, elle n'est plus, faute de la finesse de la perception, que le transfert d'un entraînement pratique. Il en résulte qu'au lieu d'élever, autant que possible, le donné de l'impersonnel vers le nominatif, l'urgence nous rapproche tous des choses ; et le mépris de la dignité humaine en nous et en autrui en est le signe.

Antérieure au règne de la volonté, tandis que l'inspiration sera plus qu'elle, l'urgence pure est donc essentiellement négation. Intimement, négation de soi dans la souffrance ; quand elle réagit au dehors, négation des déterminations qui oppriment le moi. Elle précipite et abrège notre sentiment du temps en multipliant les événements, en nous empêchant de les relier, en ramenant le présent aussi près que possible de l'instant. À sa limite inférieure, elle vérifierait l'atomicité du temps, qui fait de chaque instant la négation des autres, tandis qu'à la limite supérieure, où la conscience deviendrait coextensive à l'expérience entière, l'instant se ferait point dans l'éternité. L'urgence rend la détermination plus négative que positive. L'affirmation est dirigée par elle *contre* les autres et les choses. Rendant l'acceptation impossible, exigeant de l'homme la dépréciation d'autrui et la réprobation de soi, source de meurtres et de suicides, la souffrance avoue que la valeur est absolue ; mais c'est pour s'en avouer privée. Comme la valeur attire invinciblement celui qui s'ouvre à elle en se détournant de la compétition, [291] la souffrance repousse invinciblement celui à qui elle s'inflige, si bien que, dans l'urgence, la valeur se concentre dans l'acte du héros qui convertit l'énergie de fuite en énergie de défense, pour les autres plus que pour lui-même, ramène les puissances déchaînées sous le contrôle de la volonté. Ce n'est pas un hasard qui a souvent amené Durkheim à autoriser son objectivisme social par des exemples tirés de la foule. Par l'urgence, toute société devient une foule, chaotique ou militaire ; le désordre ou la discipline y matérialisent le moi.

La cause sera, dans la connaissance froide, le souvenir de l'obstacle, quand l'urgence en fait la gravité. C'est de l'urgence que la cause reçoit ses trois caractères :

d'abord d'être indépendante du moi, puis de s'isoler du reste des choses où elle devrait être indiscernable, enfin de se présenter comme ayant la vertu propre d'engendrer l'effet. - Si, en effet, la cause était sous la prise du moi, exprimait sa puissance, loin d'être une cause dont il faut attendre et subir l'effet, elle ne serait même plus un moyen, qui impose toujours sa dureté, elle se noierait dans l'essor. La cause n'a donc de sens que comme contrepartie objective et déterminée de l'impuissance du moi. - Il est impossible de nous la rendre complètement étrangère, car, dans un monde parfaitement ou même partiellement systématisé, la cause ne pourrait être distinguée des actions qui se composeraient en elle. Où couper leur solidarité ? Si elle se fend, ici ou là, c'est que la réalité n'est pas une chose, un bloc, mais une relation qui permet des disjonctions, et des liaisons. - Par sa négativité, la détermination, subie comme cause, exprime la limitation du moi, mais à raison de sa positivité, elle reçoit de la valeur l'appel. Mais comme, dans l'urgence, le moi éprouve douloureusement sa faiblesse, il doit interpréter cet appel comme une nécessité absolue, et il sépare la causation de l'irradiation de l'Esprit, pour en faire la propriété de la matière.

[292] Des deux aspects, positif et négatif, de la causalité, Malebranche a privilégié le premier en concentrant la causalité en Dieu. Mais cette idée, prise seule, risque de faire de Dieu le centre d'une nature. De plus, elle anéantit, dissout la cause, qui suppose toujours une attente déçue, une déviation brusque, une variation de vitesse, quelque rupture d'inertie. La spontanéité et l'inspiration ignorent la cause. A l'intérieur de la première, la causalité est utilisée sans être distinguée ; dans la seconde, assujettie à l'essor du moi. La cause n'apparaît qu'à ce point où l'urgence, en atténuant sa pression, permet au moi d'accéder à la connaissance théorique ; mais les caractères qu'elle y gardera révéleront son origine historique. La science travaille loin des éruptions ; mais elle ne se comprend qu'à leur suite. Elle fait des affranchis, mais ceux-ci n'étaient pas née libres.

Ce sera à la description à reconnaître la postérité de l'urgence et de la souffrance dans le moi. Les traumatismes de l'urgence y laisseront des complexes, dont l'influence sera bonne ou mauvaise, suivant l'usage qu'en fera le moi ; la souffrance sera susceptible d'une réviviscence, qui sera au rappel de la situation d'urgence ce que l'atmosphère est au détail. Au cours de cette réviviscence, elle s'atténuera et se modifiera, de manière à pouvoir éventuellement devenir la source d'émotions artistiques ou religieuses ; mais par cette transfiguration, qui la rendra aimable à la conscience, elle aura perdu son essence, qui est d'interdire l'assentiment.

Une description plus poussée ne sera possible qu'en rapport avec la considération des caractères. Entre l'extraversif de faible émotivité, chez qui le sentiment de l'existence se dissipe presque à tout moment dans la pensée des déterminations, et l'intro-versif de profonde affectivité, dont les sentiments, par suite d'une forte inactivité, congénitale ou extrinsèque, ne peuvent se déverser dans l'action et rebroussent en [293] rumination intime, s'intercalent tant de taux et de modes, de sensibilité, que la souffrance devra toujours et diversement osciller entre l'incompatibilité à peine sentie de deux déterminations, et cette restriction de l'âme dans l'extrême urgence, qui ne laisse guère devant elle que l'issue du suicide. De l'une à l'autre extrémité, la souffrance peut déprimer ou exalter, tourner à l'égoïsme ou convertir à l'amour, servir la prudence ou déchaîner la fureur, suggérer l'ironie ou enflammer l'indignation, convaincre de la perversité des hommes ou ramener à Dieu, inspirer le courage ou approfondir la lâcheté. Il en sera, comme en décideront le moi et la valeur. Où la religion remplit sa mission, c'est où elle convertit la souffrance, d'énergie négative et destructrice, en source d'amour et de bienfaisance.

II

61. *La connaissance froide.* - L'urgence ne permet pas d'imaginer l'ennui, la désaffection l'égard de toutes les déterminations, qui résultera de la sécurité. Même elle cristallise à ce point les déterminations, que toute atmosphère en paraît déchirée. Comment la plus fade de toutes pourrait-elle être pressentie durant la plus brûlante des épreuves ? Au contraire, dans l'urgence, le havre, qui nous offrira ses eaux calmes, nous attire comme le salut définitif. Il y semble qu'il suffira à l'existence d'exister. Peu de joies sont plus aimables que l'influence exercée sur nous par la fin d'un péril, la convalescence, la guérison d'un enfant, un armistice.

Elles ajoutent leurs reflets au ressouvenir même de l'urgence et de ses contraintes pour rendre la majorité des hommes plus sensibles à l'avantage d'écartier un mal qu'à celui d'atteindre un bien, Bentham observait que le même bien provoque plus d'efforts, s'il s'agit d'en empêcher la perte que de l'acquérir ; et des ouvriers, qui ne feraient pas une grève pour gagner un franc de plus par jour, la font pour ne pas perdre [294] vingt-cinq centimes. La détermination prolonge sa pesée sur l'action comme sur la connaissance. La vie de la plupart des hommes est une longue méfiance, hantée

par le souci de la sécurité, et coupée d'impulsions issues des accidents. Rares sont ceux dont l'action s'inspire, non des mobiles dont la peur est l'âme, mais de ceux qu'inspire l'amour de la valeur. Les autres vivent comme contractés dans une attitude de défense, qui s'exprime par des sentiments, des jugements et des actes négatifs. Le réalisme tire sa force de cette faiblesse intime de l'âme, qui finit par ne plus qu'estimer les coups qu'elle reçoit et adorer la main qui les donne.

Quand par le relâchement de l'étreinte, amené par une heureuse réaction ou le secours d'autrui, le moi est sorti du tumulte, que le désordre des déterminations provoquait en lui, la phase de médiation dans laquelle il entre a pour essence ces deux caractères, l'un, de mettre pour ainsi dire à *hauteur égale, au même niveau, le moi perceptif et le moi intime*, l'objet et le sujet ; l'autre, de transporter, après l'adaptation convenable, *sur le plan de l'intelligence abstraite*, les données de l'expérience vécue et de les « catégoriser ».

Ces deux caractères se reconnaissent dès la conversion existentielle qui inaugure cette phase. Elle commence quand le moi remplace, en croyant lui rester fidèle, son expérience une et atmosphérique, qui, si tourmentée soit-elle, le maintient toujours au centre de l'existence, par la dualité uniquement pensée de l'objet et du sujet. Singulière conversion : l'objet y cesse d'être objet vécu, puisqu'il y perd sa nature originelle d'obstacle, le sujet y devient un autre objet, en oubliant sa vulnérabilité et son initiative. On ne peut fausser plus radicalement l'expérience ; mais la connaissance théorique peut commencer. Avec le refroidissement est apparu le délai : « Je suis assis, ici, auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre ¹¹. » [295] Est-ce railler que de dire cette phrase la plus importante des *Méditations* ? Elle suppose l'homme enlevé au péril et prêt à répartir les données de l'existence entre deux substances.

Le délai permet la circulation, aisée, mais délestée de toute gravité, des déterminations du moi public à l'existence du moi intime. « Cela existe » prend pour vis-à-vis « j'existe ». Dans l'urgence, le moi était comme projeté en dehors de la valeur, ballotté de-ci, de-là par les déterminations ; dans l'inspiration, il s'identifiera avec elle. Dans l'intervalle de la matérialité presque pure, où l'âme n'est plus guère que le reflet sans puissance des choses, et de la spiritualité, presque pure, où les choses se fondent dans l'ardeur de l'âme, l'intellectualité définit une région moyenne, où le jeu des signes et des images remplace le danger et l'enthousiasme. Ces deux mouvements semblent s'y

¹¹ DESCARTES. *Première Méditation*.

atténuer l'un par l'autre, s'équilibrer, se neutraliser. Tout à l'heure le moi n'était à peu près que passif, affecté, esclave de l'objet ; tout à l'heure, il ne sera guère qu'actif, triomphant, absorbant l'objet. Dans cet état intermédiaire de tranquillité, le sujet ne sera, par la science, que le reflet des choses ; et les choses, dans l'art, que les images du moi.

Que la philosophie n'ait fait le plus souvent que décrire cette phase, cela résulte immédiatement de ce que la connaissance théorique y est enfermée. Elle doit se tenir à égale distance des températures défavorables, se méfier quasi officiellement des expériences extrêmes. Puisque la démarche, par laquelle l'esprit pénètre dans la connaissance froide, remplace l'unité existentielle de l'expérience par la dualité de deux pensés, ce qui encore une fois objective le sujet, sépare le moi du je pour en faire une détermination pure, il est naturel que la philosophie manifeste la tendance à remplacer la relation-âme par le rapport idéal de deux intelligibles. C'est en somme chez Descartes le même système de rapports, qui constitue, [296] d'une part la structure intelligible de la matière, de l'autre, la physique mathématique se dégageant dans l'esprit humain de la dissipation de la confusion. La relation de l'objet et du sujet, ou, pour parler la langue cartésienne, du formel et de l'objectif s'y résout dans l'identité, dont on s'étonne qu'elle soit sortie. La connaissance y est une correspondance terme à terme ; mais le paradoxe, c'est qu'elle fait un objet du connaissant aussi bien que du connu.

Cette transformation équivaut à une *dépersonnalisation*. Il n'y a plus que des déterminations, qualifiées alternativement de subjectives et d'objectives. On admire que la matière et l'esprit se correspondent oubliant que cette correspondance est obtenue trop facilement par l'identité de la dialectique, qui les a distingués et opposés, déterminés. Or toute détermination est cessible, transmissible elle peut passer d'esprit en esprit, de main en main ; elle peut être donnée et reçue. Une idée se transporte de discours en discours ; une chose, de lieu en lieu. Au contraire, l'intimité est inaliénable, c'est elle que nous retrouvons dans sa source, quand, nous appropriant par l'imagination d'autres déterminations que celles qui sont maintenant les nôtres, les fondant dans un élan continu, nous éprouvons ce contact incommunicable avec l'existence absolue, qui est le je du moi. La connaissance froide nous divertit de l'actualité, éternelle et vivante. Au sentiment de l'existence, brûlante dans l'urgence, ardente dans l'inspiration, elle substitue cette petite émotion, qui accompagne le jugement : « J'existe ». Mais ce je n'a plus guère que l'universalité de n'importe qui, dans la froideur d'une

connaissance l'intéressant peu ; et cette existence n'est plus guère que celle d'un nom. Le moi n'est plus pensé que comme une unité arithmétique, substituable à toute autre, un autre nom de l'unité objective, comme l'est un jeton ou une pièce d'identité. Tout est prêt pour qu'il puisse devenir la matière d'une technique industrielle.

[297] Ce vis-à-vis de la détermination sans hostilité et d'un observateur sans psychologie est la phase dans laquelle nous passons d'ordinaire la plus grande partie de notre existence. Le signe principal en est *l'intellectualisation de la perception*. Perception et idée ont des caractères communs, qui sont ceux de la détermination, mais quand celle-ci est perçue et non seulement pensée, c'est que nous nous sentons encore arrêté par elle, exclu d'elle, repoussé, en présence d'un objet extérieur, comme Hermite l'exprimait vivement à Stieltjes quand il lui écrivait qu'en analyse il avait le sentiment de travailler sur des choses. Mais plus cette chose est connue, démontée et remontée par l'esprit, faite idée ou image, plus elle se dépouille de son hostilité, de son extériorité. La phase de la connaissance froide est donc la phase de la réflexion, vaine ou importante, celle qui met bout à bout des connaissances sans fruits, comme celle qui construit les théories et les techniques. À son imitation, l'intellectualisme dessine le plan d'un ordre ou la suite d'une histoire, d'où la violence et l'amour seraient exclus au profit de la science et du droit. Il se vérifie aussi bien dans les périodes ou les lieux, dans lesquels la fatigue a assoupi les passions que dans ceux où la médiocrité a remplacé les nobles ambitions par les petits calculs.

Cette intellectualisation réduit l'objet à des rapports, et le sujet, à l'action-suivant-des-rapports, c'est-à-dire à la volonté. À la rencontre de l'intelligible et du vouloir, se trouve *la technicité*. Celle-ci devient l'idéal de la conscience, au lieu d'en rester la servante. On se propose d'adapter mutuellement des hommes à l'intimité aussi pauvre que possible et des machines-outils, lois et théories. La technique servira à deux fins. D'une part, le moi recevra d'elle les perceptions, dont l'enchaînement constitue la périodicité de la vie organique et sociale. Il se fera porter d'un aliment à l'autre, d'un sommeil, d'un revenu, d'un journal à l'autre. La conscience se formera l'idéal d'un monde si exactement [298] réglé que le moi n'aurait qu'à recevoir des perceptions opportunes et à donner des volitions faciles. Voilà pour le moi perceptif. La valeur ne s'y rencontre plus que sous la forme dégradée de l'habileté. L'atténuation de l'affectivité au cours d'une vie, qui ne pourra être ni dramatique, ni lyrique, exclura en même temps les désordres de la passion, et les ambitions par lesquelles l'homme dépasse le souci des intérêts prochains et égoïstes. De son côté, le moi intime reçoit sa part de la

technique artistique, qui abaisse la beauté au niveau de tous, pour qu'elle soit obtenue sans efforts ni peines ; et aménage la souffrance et l'héroïsme en objets de divertissements et en sources d'émotions sans périls. Le luxe est à la rencontre des deux techniques. La conscience croira s'y divertir du sentiment de l'infini.

La dégradation de la philosophie dans le positivisme est l'équivalent intellectuel de la *dégradation de l'esprit dans la civilisation*, posée à part de la valeur intime des âmes. La positivité de la valeur est réduite à celle des déterminations. L'attention-à-l'existence est éclipsée par l'attention-aux-choses. La seule réalité à laquelle on croit est celle de ce qu'on voit et de ce qu'on touche. Le sentiment est anamorphosé en pensée abstraite et en actions corporelles, de sorte que l'énergie spirituelle de l'âme s'y réduit à l'énergie matérielle de la motricité intellectuelle et pratique. L'homme subit une sorte de centrifugation. Les membres fournissent des gestes, le cerveau, leurs connexions motrices ; mais cela ne peut se faire sans que l'affectivité industrialisée ne laisse derrière elle une puissance confuse, dont les éruptions sont redoutées.

Tout au cours de l'existence-qui-n'est-qu'existence, persiste une appréhension, sourde ou claire, des réveils de l'affectivité. Elle se défend contre elle par la science, le cynisme, le sarcasme, l'ironie, dont un trait commun est de ramener vers les déterminations. Mais comme [299] on ne peut ramener vers elles sans ramener de Dieu au moi naturel et limité, ce retour laisse apercevoir la profonde tristesse, que l'existence-qui-n'est-qu'existence recèle. Tristesse des machines ; tristesse de l'ouvrier ; tristesse des formalités sans âme ; tristesse de l'art réduit au divertissement ; car la méfiance envers la métaphysique et le mysticisme ne suffit pas à supprimer tout d'un coup les puissances qu'elle méconnaît.

La phase de la connaissance froide est *plus favorable à la communication des personnes qu'à leur communion*. Elle est intellectuelle, mais n'est spirituelle qu'aussi peu que possible. Tournée vers la détermination, qui permet la communication des hommes, mais suppose leur séparation, elle servira ces rapports sociaux, qui sont de l'ordre de la conversation et du trafic. Entre la guerre, où les déterminations se présentent aux belligérants comme des obstacles, et l'amour, qui les fond dans l'union des coeurs, l'existence-qui-n'est-qu'existence est un commerce. Elle se maintient au salon, au marché, dans la rue. L'État, qui est le système des médiations, suivant lesquelles les hommes d'une même société accordent leurs rapports pensés, est à son niveau ; mais il est débordé par le bas, quand la spontanéité des consciences met en question les postulats de son existence, et par en haut, quand des âmes, indépendantes de tous

les rapports sociaux, s'unissent par l'amour. L'animal, le criminel sont au-dessous de l'État ; l'homme libre, le saint, le génie sont au-dessus ; la femme, dont la profondeur existentielle est essentiellement antijuridique, au-dessous et au-dessus. L'État est, à chaque instant, le compromis entre des nécessités, qui supposent l'imperfection humaine, et des idéaux, qui sont les projections idéelles de la valeur.

Attitudes du moi envers la détermination. Tout le développement, qui mène de l'urgence à l'inspiration, se laisse résumer par l'histoire de la détermination. [300] À son terme initial, dans *l'obstacle*, celle-ci se présente comme une unité presque inanalysée, dont l'essence est d'expulser le moi d'elle-même. Dès qu'elle est nommée, reconnue comme cause de l'urgence, elle commence d'être une idée ; mais tant que l'urgence demeure, c'est qu'elle reste *la détermination oppressive*. Le moi intime lui répond par la répugnance ; et les mouvements impulsifs, par lesquels il cherche à se débarrasser d'elle, manifestent à la fois la brutalité de l'objet et la souffrance du sujet. On pourrait considérer comme leur atténuation le passage de l'obstacle à *l'objection*, qui s'en distingue par son caractère intellectuel et ne provoque plus que la réfutation.

Elle prépare l'intellectualisation de la détermination, qui est une forme médiatrice de sa spiritualisation. De la défaite du moi, qui s'avoue dans la position de la chose en soi comme absolument inconnaissable, il doit passer par la médiation de la connaissance froide, pour atteindre à sa gloire, qui supposera l'intimisation des déterminations à l'esprit. D'abord, la détermination, devenue plus intelligible par l'analyse, se présente comme une idée, un système formel. Ce n'est plus maintenant qu'un *objet* ; il n'arrête plus le moi comme un obstacle, il se propose à lui, comme un spectacle ; et s'il rappelle son origine, c'est en tant qu'il est encore censé indépendant du moi. À cette phase *la détermination* est devenue *ostensive*. Elle s'offre à la constatation et à l'analyse. L'attitude du moi, qui remplace la répugnance, est l'examen. Elle est essentiellement spectaculaire. Toutes les peurs et toutes les ardeurs s'y réduisent à la curiosité et à l'ingéniosité. Insensiblement, le moi se désintéresse de la valeur. Celle-ci ne s'y trouve que sous la forme intellectualisée et minimale du défaut de contradiction, qui est la permission de lier, en opposition avec l'harmonie, qui est la jouissance de l'unification la plus intime et la plus aisée. La systématisation scientifique [301] s'enferme entre l'ordre qui la commence et celui qui devrait la parfaire.

Le passage de la connaissance froide à l'inspiration exige l'animation de l'intimité. Celle-ci s'exprime sur le plan des déterminations dans le remplacement de l'idée formelle par la relation. L'indiscutable supériorité d'un intellectualisme de la relation sur

un intellectualisme de l'idée, c'est qu'en mobilisant celle-ci, il la rend homogène à l'esprit. Sans doute, aucune relation définie ne peut être l'esprit lui-même, qui est la relation infinie. Mais, d'abord le tracé d'une opération est déjà près de l'opération elle-même ; ensuite pour se distinguer dans l'esprit, une opération relationnelle ne s'oppose plus à l'esprit. L'idée est un objet, là relation cesse insensiblement d'en être un, à mesure qu'elle se complique et s'anime.

À ce moment *la détermination*, d'ostensive, devient propulsive ; Elle contribue à promouvoir l'esprit. Plus elle se changera de dialectique intellectuelle en démarche émotionnelle, plus elle deviendra indiscernable de l'ardeur totale du moi, participant de plus en plus de la valeur. La contamination des opérations dialectiques, si la valeur la favorise, est l'inspiration même. L'intellectualisme reste, vrai, mais ce n'est plus cet intellectualisme simplifié et dégradé, qui prétend réduire l'intelligence divine, imprégnée d'infini, aux mouvements schématiques et pauvres de l'intelligence humaine. Si leur rencontre est possible, c'est qu'une dialectique opportunément exercée, abstraite à notre vue, peut s'insérer dans un ensemble, dont le retentissement peut se prolonger indéfiniment dans l'expérience.

Le parallélisme psychophysiologique. - Il convient de souligner l'influence de l'attitude spectaculaire sur les théories, qui en sont les expressions. On retrouve immédiatement la dualité de l'objet et du sujet pensés dans le parallélisme psychophysiologique, suivant lequel est définie, par la psychologie objective, la relation du corps [302] et de l'esprit. Par observation, on constitue une série d'événements corporels, par une introspection, qui en est l'imitation, une autre série d'événements mentaux ; puis on établit entre eux une correspondance terme à terme. Que ce schéma permette ici et là certaines systématisations utiles, on peut l'admettre, bien que cette utilité ait été plus souvent affirmée que vérifiée ; mais que ce succès intellectuel et pratique ait aucune valeur philosophique, c'est ce qu'il faut toujours contester. Le parallélisme, opère cette réduction aux déterminations, qui est l'oeuvre même de la science. Mais ce parti-pris a des conséquences trop graves et falsifie trop brutalement l'expérience pour être ratifié sans critique.

D'abord, il est dangereux, en ce qu'il ne peut conduire à deux séries de déterminations sans entraîner la prévalence de l'une d'elles, la série organique, sur l'autre. Par nature, des déterminations définies, raides, résistantes, c'est la matière même. Celle-ci doit donc se retrouver dans la série mentale comme dans l'autre. Tout ce qui oppose l'intimité aux déterminations, son essence d'absolu, sa continuité atmosphérique, son

incommunicabilité, éventuellement son initiative, sur tout son homogénéité avec la valeur, a été volatilisé par la discrimination, qui la remplacée par une série de déterminations. Si l'on observe, en outre, que la science expliqué par composition du simple dans le multiple, c'est-à-dire de bas en haut, la série inférieure, celle du corps doit être la raison de la série supérieure, celle de l'esprit. Comment donc le parallélisme resterait-il un postulat exclusivement technique ? Remplacer l'esprit par ce qu'il n'est pas revient au même que le nier. Le parallélisme devient insensiblement l'épiphénoménisme, de même que le positivisme ne se distingue pas dans son influence du matérialisme.

Il est donc important de dénoncer la particularité et, quand elle serait oubliée, la partialité de la phase, de l'attitude mentale, de la dialectique, qui conduit au parallélisme. Notre expérience n'est pas définissable [303] par la relation idéale entre deux séries de déterminations, comme le sont les pellicules d'un film et leur image sur un écran. Elle est constituée par la relation de l'existence aux déterminations ; et l'existence est l'infini, dont on ne peut jamais que commencer l'épluchage. Tout acte humain en est un mode original ; et la description ne peut jamais qu'en surprendre des expressions ou en noter des attitudes. Que le schème paralléliste convienne à certaines, ce ne sont que quelques-unes et les plus pauvres, celles qui amoindrissent le plus la liberté de l'esprit, qui s'y fait copiste et singe. L'art nous donne le symbole de victoires, où la détermination organique ou extraorganique n'est plus que l'instrument docile, et même le contenu souple et indiscernable de l'esprit ; et quand celui-ci s'élève à ses expériences les plus hautes, dont l'art ne fournit que le modèle, c'est la réalité entière, qui se plie et se soumet à son hégémonie. Mais comment le savant tiendrait-il compte de phases, dans lesquelles précisément la connaissance froide est impossible ? Connaître par les sens, voir, c'est se mettre en dehors de ce qu'on voit.

Encore la science ne peut-elle nier ce que son essence et ses postulats l'empêchent d'atteindre, sans devenir fictive et vaine. Il ne suffit pas au savoir d'être fidèle à ses postulats, il faut aussi qu'il morde sur la réalité. Ce que la valeur exige que nous cherchions, *ce n'est pas la connaissance, c'est la connaissance importante*, et celle-ci ne peut réussir dans son entreprise qu'en multipliant les schèmes déterminés, dont elle essaie d'envelopper l'infini. Parmi ceux qui peuvent nous permettre, non d'épuiser, mais d'exprimer l'activité de l'homme, le schéma stratégique de Meynert a l'avantage de se rapprocher de cet aspect, par lequel le je se fait moi en se distinguant des autres. Dans l'action, il est vrai que la matière intervient, comme le sol et le climat dans la

géographie humaine, non pour prédéterminer l'action de l'homme comme le voudrait le parallélisme, mais pour déterminer des conditions de permission, qui lui [304] ferment ou du moins lui rendent très difficiles certaines voies et lui en ouvrent d'autres. Tout de même Annibal a-t-il pu passer les Alpes avec son armée. On reste à ce niveau dans tous les cas où un homme fait prédominer la considération de ses relations avec les autres sur la recherche de la valeur. L'esprit est alors une stratégie. Quand il réussit à s'élever au-dessus de ces préoccupations militaires, qu'au lieu de se contenter de nier et de combattre les obstacles que les autres lui opposent, il les tourne pour tâcher de les unir avec lui dans une même convergence des âmes, la relation entre le corps et l'esprit s'anéantit, faute de déterminations distinctes, dans le triomphe de l'esprit. La victoire de l'intimité sur la perception convertit de l'idolâtrie des déterminations vers l'identification avec Dieu créateur, des apparences vers la jouissance de l'absolu, de la débilité ou de la violence vers la générosité, de la vision vers l'ardeur et l'amour. Le spiritualisme est vrai à raison de ce que nous obtenons de valeur dans nos sentiments, dans nos pensées et dans nos actes ; en face de lui, le positivisme n'est qu'un postulat professionnel.

Les deux atmosphères de la connaissance froide. Il convient donc de marquer fortement l'insuffisance de cette phase, et l'impossibilité de la comprendre autrement que par sa liaison avec les autres. Elle s'intercale entre l'urgence et l'inspiration, comme dans la projection objective qu'en fait Spinoza, la connaissance par notions communes entre l'imagination et l'intuition. Une médiation, même existentielle, a cette essence de n'avoir aucune raison d'être que par les termes qu'elle médiatise. Ce sont eux qui s'y manifestent déjà par les reflets qu'ils projettent sur l'existence satisfaite d'être existence, qui en éclairent la médiocrité, à la manière d'un crépuscule ou d'une aube, suivant que le ressouvenir de l'urgence ou le pressentiment de l'inspiration commencent à la baigner de leur atmosphère.

Il n'y a pas, en effet, d'homme professionnalisé, à l'âme engoncée dans une armature de postulats ou de [305] règlements, de conventions ou d'habitudes, qui ne s'interroge à quelque moment sur la valeur de ce qu'il fait. L'interrogation est un trouble artistique, que la volonté provoque pour arracher à la séduction des apparences ou inciter à l'invention. L'homme s'y réveille de la fascination par quelque chose ; et, en se retrouvant homme, il retrouve le problème de sa valeur et de la valeur.

Suivant le signe, dont il affectera la science et l'art, ils lui manifesteront le malheur de l'homme, dont l'obstacle est la cause, on la supériorité de l'esprit, dégageant

l'idée de la perception on la transfigurant en image aimable. L'existence n'est jamais complètement indifférente ; *elle est tour à tour consternée ou illuminée*. Tantôt elle subit le retentissement des catastrophes, passées ou lointaines, comme l'exprime le « suave mari magno », dont la tristesse atténuée singulièrement la douceur ; tantôt elle recueille les « échos » d'une joie, à laquelle le philosophe doit rester étranger, tant qu'il demeure dans la phase de la connaissance froide. En tant que philosophie de la détermination, l'objectivisme intellectualiste est la philosophie de l'indifférence ; mais l'indifférence absolue est impossible à un homme, et, si faible que soit son affectivité, elle nuance son objectivisme d'une teinte de valeur, amour de l'ordre ou préférence pour l'ouverture. Ce qui est idée dans une philosophie est opération dans l'esprit du philosophe ; dans la mesure où par cette opération il médiatise la valeur comme il peut la recevoir, il en tire quelque joie. Elle risque de rester esthétique, si les dialectiques intellectuelles n'entraînent pas l'intimité dans leur mouvement.

C'est ce que l'on peut vérifier sur la plus importante des idées classiques, celle de substance. Considérons-la où elle joue, dans notre expérience. Pour une conscience vivante, l'affirmation de la réalité d'une substance absolue n'est qu'une médiation intellectuelle, par laquelle le moi réussit à s'élever d'une phase de détresse, [306] où il se sent trop humain, à une phase de confiance, où la participation de l'Absolu le fait plus qu'humain. De même, dans l'ontologie de Louis Lavelle, l'idée de l'être un, univoque, et universel reçoit sa valeur de ce qu'elle permet, au moi de retrouver au sein et à la source de sa subjectivité, l'Acte, dont l'idée adéquate d'être garantit la valeur absolue. Elle intervient donc au centre de la connaissance théorique, pour assurer le passage d'un sentiment commençant de détresse à un sentiment commençant de confiance. Elle inaugure la convergence spirituelle de toutes les déterminations dans l'actualité, à laquelle elles conféreront le bénéfice de leur influence. Quand la philosophie se propose de solliciter l'action par l'attrait de l'infini, au lieu de la promouvoir par l'horreur du désespoir, elle est à l'aube de l'inspiration.

Mais il est impossible de confondre cette aube avec l'inspiration même. Toute philosophie doit paraître esthétique, à qui elle se présente comme un jeu, systématique ou mobile, de déterminations. L'intimité du philosophe, qui la convertit de modèle, en acte de vie, lui concilie l'absolu, mais son adhésion, en intéressant toute l'âme à l'idée, le fait sortir de la connaissance froide. Quand, au contraire, les autres laissent à sa philosophie l'extériorité d'un objet théorique, ils ne sympathisent plus avec l'âme dont elle médiatise le bonheur. Ce qui pour le philosophe était réel devient artificiel pour

eux. Refuge ou virtuosité, toute philosophie, tant que l'intimité personnelle n'y verse son ardeur, doit paraître moins une méthode pour échapper à la souffrance par le salut, qu'un divertissement pour s'évader de la réalité dans un rêve. De même que la phase de la connaissance tranquille, dont elle procède, offre un port aux âmes qui sont victimes de leur tourment et incapables de le dominer, l'objectivisme a eu souvent ce prix de détourner du désespoir des consciences trop averties de la profondeur du mal, vers une belle image de l'ordre.

Il reste à savoir si l'expérience n'a pas mieux à [307] offrir à l'homme qu'un garde-fou contre le vertige. Le faux optimisme, maudit la valeur, qui ne paraît plus qu'une illusion vitale. Mais si une illusion est telle qu'elle médiatise le bonheur, la joie de créer, l'amour de la vie, c'est une spécification de l'idée même de Dieu. Par son idée, comme il le fait d'ailleurs par toute détermination, il offre à l'homme le salut. Dès que celui-ci l'aura reconnu, il cherchera comment à cette idée, il peut, en tant que cela dépend de lui, adjoindre l'élan, sans lequel cette idée ne serait que le substitut de Dieu absent, la négation de son idéat ; et l'obstacle, sans lequel la distinction entre l'idée de Dieu et Dieu n'eût pas été possible, deviendra, comme condition d'invention, le moyen, par lequel le moi s'appropriera Dieu dans la valeur, sans être suspect de ne servir que son propre égoïsme.

Par cette révolution intime, la phase de la connaissance froide, dont la conscience, livrée à une paresse « bourgeoise », peut faire la fin médiocre de son ambition, se ramasse pour devenir comme le pivot, par lequel les forces qui naissent de l'urgence, au lieu de se gaspiller dans des actes négatifs ou des émotions stériles, convergent dans une inspiration créatrice. Par une synthèse, plus existentielle qu'idéelle, dans une démarche concentrant des énergies matérielles et des dialectiques plus ou moins volontaires, l'inspiration se présentera comme la résultante concertée des deux phases antérieures, dont l'une fournira la puissance, l'autre, les moyens idéels de la création. Grâce à la réflexion théorique, si du moins par complaisance envers elle-même elle ne s'est pas décrétée suffisante, qui aura donné ce qu'il faut de technique intellectuelle et pratique à l'action, la volonté pourra collaborer avec la spontanéité, qui perdra ce caractère dangereux d'aveuglement, propre à sa naïveté. La valeur aura été méritée ; la conscience claire se sera acquittée de sa mission.

Cette description est vérifiée par *l'instabilité de la* [308] *phase de connaissance froide*. Celle-ci est l'équilibre toujours menacé entre les forces qui minent le moi et celles dont il s'alimente. La discrimination, qui tombe de l'existence vers la détermi-

nation, pourra être une médiation utile ; elle est aussi, et toujours, une fatigue et une fuite. Le moi limité ne peut échapper nulle part à la dégradation de l'énergie supérieure, qui est la loi de la matérialité pure. Il faut qu'il la compense en conquérant d'autres sources finies d'énergie utilisable. Aussi l'entretien, qui ne s'emploie pas pour la création, est condamné à la destruction. Partout où l'invention personnelle ne renouvelle pas et ne féconde pas la tradition, celle-ci est désertée par la valeur, et bientôt par l'existence. Les Églises se byzantinisent, l'enseignement conserve des idées, qui ont épuisé leur fécondité, l'art et la société s'ankylosent dans des formes usées ou périmées, l'officiel masque le réel, jusqu'à ce qu'un accident extérieur, une chiquenaude révèle la fragilité de ces façades, ou qu'une initiative morale retrouve les sources de la vie. Quand elle tarde, l'existence-qui-n'est-qu'existence se débilite invisiblement, s'affaïsse, et, créant l'illusion d'une nature, dont la nécessité suffirait à notre sécurité, d'un ordre, donné ou prochain, qui se réserverait à notre jouissance, elle démoralise les hommes, en leur faisant oublier ce que toute vie créatrice comporte de sacrifice, de travail, et d'amour.

III

62. *L'inspiration*. - La moralité a commencé dans l'urgence par l'acte du moi qui l'empêche de se poursuivre dans l'impulsivité irréfléchie, qui rompt avec la passivité et la détresse pour reprendre le commandement ; elle s'est continuée dans la connaissance froide par la découverte des médiations indispensables ; elle s'achève dans l'inspiration, où elle finit par se perdre dans la valeur. La volonté, par laquelle toute vertu commence, n'est encore qu'une action du moi en et sur [309] lui-même, presque contre lui-même. C'est cette limitation qui fait le prix de la volonté, puisque celle-ci lui doit, en se distinguant du moi et de son essor, de lui fournir la vérification locale et ostensive de son pouvoir, dont il jouirait par la spontanéité pure sans le connaître ; mais aucun pouvoir partiel n'a de valeur qu'à condition de médiatiser l'essor entier du moi. Le devoir a donc pour destination de s'achever dans le bonheur. Si celui-ci n'en procédait, l'eudémonisme ne serait qu'une heureuse fortune, et par là suspecte ; si au contraire, il l'achève, il confirme la prétention du devoir à nous relier avec l'Absolu.

Au cours de ces trois phases se fait *le renversement de l'extrinsèque à l'endogène*, de ce qui s'impose à nous à ce qui jaillit de nous. L'urgence nous expulsait douloureux-

sement de la réalité, à la fois en nous la faisant sentir comme hostile, répulsive, et en nous réduisant, ou à peu près, à la condition d'objet matériel, ballotté par des poussées incohérentes. Le moi se trouvait dans la situation misérable du boxeur presque vaincu, qui ne peut plus que porter successivement la main à tous les endroits où il est touché. Actions instantanées, passives, stériles. La connaissance froide oublie la brutalité de l'obstacle ; mais elle se subordonne encore à la détermination de l'objet. Le coup est devenu un donné ; mais comme tout donné est encore, comme tel, extrinsèque par rapport à celui qui le reçoit, la connaissance théorique reste fidèle à la conception, suivant laquelle le moi serait fabriqué du dehors, et à la limite ne serait que le lieu de déterminations. C'est le postulat commun de la science et de l'histoire objective, qui inspirent de notre temps tant de travaux sur l'homme, qu'il n'est rien de plus que la rencontre entre des lois nécessaires et des causes contingentes.

On ne peut éliminer de façon plus subtile et plus radicale la valeur, comme si la science même n'était pas condamnée à s'amortir, si celui qui doit se vouer à la recherche n'est pas prêt à subordonner tous ses préjugés [310] intellectuels et tous ses intérêts privés à l'amour de la vérité. Celle-ci tient de la valeur ce caractère sacré qui exige de nous le respect absolu ; mais comme elle serait identique au faux, si elle n'était pas pensable par nous, elle doit porter la marque, de notre limitation. C'est ce que vérifie la négativité des déterminations dont elle est constituée. Toute vérité humaine ne peut donc être qu'un aspect de la vérité absolue, qui doit être la valeur pure, puisqu'elle doit échapper à la détermination. Chaque vérité séparée des autres devient fausse ; l'esprit humain diffracte la vérité absolue à la manière d'un prisme, qui divise la lumière en couleurs. L'amour de la vérité est cette impatience de construire les vérités pour obtenir une image à la fois de plus en plus dense et de plus en plus simple de la réalité. C'est donc l'amour de Dieu qui l'anime ; et le désintéressement sans lequel l'effort intellectuel est destiné à se tarir est inséparable du dévouement à la valeur, par lequel le moi s'épanouit en dépassant successivement ses limites. C'est le danger ordinaire de l'intellectualisme pur, qu'il ne considère pas les hommes, sans lesquels les idées sont sans vertu, ou meurtrières.

La technique et même la technique grossière, celle qui convient à la matière brute, fournit ses instruments à *l'activité de détermination*, qui est propre à la connaissance froide. À mesure que la valeur s'y insinue, le génie au métier, la bienfaisance à l'effort, la vérité à la recherche, le rapport entre les déterminations et l'existence, se renverse. Plus on s'élève des éléments et des lois vers les synthèses et les opérations les

plus originales, plus leur probabilité décroît ; ou, pour parler plus exactement, plus il devient difficile de définir cette probabilité. Comment la matière n'aurait-elle pas produit l'anhydride carbonique ? Qui pouvait prévoir en 1769 que Napoléon signerait le traité de Tilsitt ? Du bas vers le haut s'ouvre l'avenir, comme, la voie où la création va jeter ses oeuvres. De même que toute volition est une coupure, puisqu'il n'y aurait pas à vouloir où la [311] continuité, de la nécessité ou de l'essor, suffirait, toute création, théorique, où artistique, pratique ou affective, manifeste la transcendance de la valeur par rapport au donné. Mais cette transcendance viendra sanctionner l'originalité d'une âme, qui aura fait tout ce qu'il faut pour se rendre elle-même digne de cette transcendance. Une psychologie spirituelle devra décrire la diversité des rapports, qui unissent la situation d'un apôtre ou d'un artiste à son oeuvre ; mais ces rapports déterminés ne sont que l'expression d'une visée de valeur, qui se confond avec la liberté du moi où elle triomphe. En faire les causes suffisantes de l'inspiration serait prendre un masque pour un visage.

Il n'y a pas d'homme, qui, dans la médiocrité de l'existence, n'entende la sollicitation de la valeur. Elle se devine à l'origine des corruptions, que la faiblesse de la volonté en permet, comme à celle des efforts les plus nobles. Pourquoi le vaniteux cherche-t-il le scandale qui fera répéter son nom ? Pourquoi le vieillard quête-t-il le titre, qui témoignera de son importance et permettra au sien de persister sur une liste ? Pourquoi l'artiste n'enferme-t-il pas dans le secret d'un amour sans expression ses expériences de la vie et de la beauté ? Ce moine cloîtré attend de la communion spirituelle des âmes en Dieu, qu'elle universalise les mouvements les plus intimes de son coeur. L'explorateur va chercher la valeur dans l'inconnu, l'historien la fait sortir du passé, le héros l'obtient au plus fort des dangers. Il n'y a qu'un mépris, il condamne l'homme qui trahit la valeur par faiblesse d'âme. Tout le monde sent que la simple possibilité que les souffrances, les efforts de l'homme et des vivants, leur postérité objective et spirituelle fussent interrompus et raturés par un néant d'une seconde serait le déni de la valeur ; mais à ce désir tout le monde se refuse en cherchant dans la valeur l'absolu ; et il n'y a pas de crime, qui ne se colore, par la dialectique du criminel, d'un reflet de justice. Les sociologues durkheimiens se sont intéressés avec une prédilection remarquable au [312] suicide. On le comprend fort bien, puisque le suicide est l'acte par lequel l'homme se fait chose. Il ne peut y avoir d'expérience plus favorable pour l'objectivisme scientifique. Mais encore le suicide ne serait qu'un accident, si

la perversion d'une volonté, écrasée par la situation, n'y maintenait, par l'aspiration vers la délivrance, comme une lueur de valeur.

La hiérarchie schelérienne des valeurs serait dangereuse si, en élevant la sacré au-dessus du spirituel, du vital et de l'agréable, elle donnait à entendre, que la valeur peut n'avoir pas toujours le sacré pour essence. Une hiérarchie de valeurs est bien près de se réduire à une hiérarchie de grandeurs. C'est déjà une projection de la valeur sur le plan des déterminations. Il faut craindre de définir la valeur, car ce sera toujours la remplacer par une valeur. Ce serait nier son infinité. On professe la même vérité, quand on affirme que Dieu existe pour tous les esprits et que chacun doit s'assimiler la valeur de la manière qui lui est propre. Un des aspects les plus importants de la limitation de tout moi est la diversité des caractères. Cet homme qui est apte à participer de la valeur par la recherche scientifique n'est guère familier avec les exigences du coeur ; un autre, exclusivement soucieux des intentions, méconnaîtra ce que la connaissance intellectuelle peut conférer de sûreté et d'efficacité à l'action. La valeur exige d'eux que chacun se porte au-devant de l'autre par l'intelligence et la sympathie, au lieu de convertir leur diversité en conflit ; et la moralité se situe au-dessus et indépendamment de toutes les déterminations naturelles. Elle ne peut pourtant les supprimer ; et assigner une seule et même vocation aux hommes que leur situation et leur structure écartent. Tout homme est seul en face de Dieu ; et toutes les médiations qui pourront l'aider à trouver sa voie ne supprimeront pas, mais favoriseront l'originalité indescriptible de son union avec lui.

On peut être tenté de présenter l'amour de la valeur, [313] comme la conscience d'une dette. - Qu'en effet, ce sentiment puisse intervenir comme l'un des facteurs de l'essor, comme péripétie émotionnelle de l'orientation du moi vers son meilleur avenir, l'expérience le vérifie. C'est la condition pour que le moi ne se conçoive pas comme le souverain unique et absolu de l'expérience. Il n'en est pas moins vrai que cette image juridique manifeste encore la misère d'une conscience opprimée par une détermination reçue du passé ; et ce qui fait le caractère sacré d'une dette, ce n'est pas la détermination de sa matière, qui est toujours à quelque degré et dans certaines limites arbitraire, c'est qu'elle résulte d'une convention, par laquelle deux volontés particulières se sont rencontrées dans l'amour de l'ordre et l'espoir d'une collaboration bien-faisante. Dès qu'ils manquent, le droit, comme l'a profondément vu Pascal, n'est plus qu'une occasion de querelle.

C'est donc l'amour de Dieu ou de la valeur, qui inspire le respect de la dette ; et celle-ci n'en est qu'une spécification locale. Le sentiment de dette ne peut être qu'une médiation existentielle pour accéder à l'essor vers le divin ; et si l'on y réduisait la moralité, on aboutirait à cette conclusion qu'il faut multiplier les obligations qui du dehors pèsent sur le moi. Ce serait le moyen le plus sûr pour qu'il perde la force d'en acquitter aucune ; et l'escroc se réjouirait devoir l'honnête homme réduit à sa propre faiblesse. Une dette ne peut être ponctuellement payée par un homme que s'il dispose d'un excès considérable de puissance sur celle que requiert le paiement de sa dette. Le moyen certain de propager le mépris des lois est de les multiplier ; de discréditer la foi aux traités, de les changer ou de les répéter d'un moment à l'autre. Toute détermination est faite pour servir, aider, diriger l'essor vers la valeur ; celles qui l'entravent, le compromettent ou l'étouffent doivent être corrigées. Mais nulle part aucune ne peut se substituer à la valeur même, puisqu'elle en tient sa valeur.

[314] La valeur ne serait même pas nommée, s'il n'y avait une ou des expériences, où elle se donne au moi ; et d'où elle jette, comme un incendie, les éclats de son feu, sur ceux qui s'en approchent comme sur ceux qui s'en éloignent. A ce que ces expériences comportent d'âme commune, nous rapportons le mot *d'inspiration*, pour marquer son essence, qui est d'unir existentiellement Dieu qui inspire et le moi s'inspirant de lui. Puisque la valeur est et va au delà de toute détermination, on n'évitera pas le mysticisme ; mais quand il y a des erreurs du mysticisme, elles ne viennent pas de sa source, mais de sa réduction à des déterminations, qui peuvent servir à y conduire, mais aussi à le convertir en passion. Ce qu'il y a de, grave à nier ce que toute vie humaine comporte de mysticisme, c'est qu'on ne le supprime pas, de sorte qu'au lieu d'en épurer l'essence, on favorise la dégradation, qui le restreindra au service de telles ou telles déterminations faites absolues.

L'amour de la valeur, la liberté, Dieu sont une seule et même réalité. Dans l'inspiration, viennent confluer le ressouvenir des crises du moi, les idées fournies par l'histoire ou issues de l'intellectualisation de la perception, l'énergie, matérielle en ce qu'elle résulte de la situation du corps, spirituelle en ce que l'infini y ajoute d'espérance, la maturation existentielle, où se condensent les apports de la volonté. Mais à ce terme où toute médiation vient se perdre dans l'immédiation, se révèle l'Esprit pur, sans parties, se connaissant comme essor total, doué de la suffisance existentielle, sans regret ni impatience, union des intimités et source de toute émanation, qu'aucun doute ne fractionne où sa souveraineté se manifeste.

L'expérience humaine en tant qu'humaine est travaillée par la contradiction intérieure ; l'expérience humaine en tant que divine est animée par l'Esprit. Celle-là s'exprime par le devoir, qui nous commande l'effort par lequel nous en sortirons. Sans le devoir, l'homme prendrait sa spontanéité propre pour la [315] révélation divine. En apportant sa sévérité, en nous faisant ressentir que ce qui doit être fait par nous est autre que ce que notre nature produirait par vitesse acquise, il prépare l'âme à recevoir des puissances qui lui manquent encore. Il rend digne de la valeur. Elle lui est à son tour indispensable pour qu'il ne se tourne pas en haine de l'homme et en mépris de la personne. Car il faut bien, en définitive, que le devoir vaille ; et cette valeur, il ne peut la recevoir d'aucune démonstration et d'autre utilité, puisqu'il y perdrait son essence. Ne pouvant être un terme d'une relation idéale, il ne peut plus être que celui d'une relation idéo-existentielle. Immédiatement au-delà du devoir est la valeur. Leur surrelation ferme le je sur lui-même et l'ouvre sur l'infini.

Toute description de l'inspiration, toujours la même et toujours nouvelle, sera l'oeuvre de la réflexion, quand l'obstacle nous aura ramené à la connaissance froide. Excluant toute fêlure au cours de son règne, engendrant l'atmosphère de l'existence par les idées et les y vérifiant, l'inspiration exclut tout doute sur elle-même. Quand l'obstacle nous aura réveillé, la valeur y prolongera le sentiment de son passage ; le ressouvenir de nos expériences les plus spirituelles, où nous nous créons, aura fait pâlir le prestige de la spontanéité naturelle, où nous nous usions, mais ce ne sera plus tout de même qu'un ressouvenir. N'ayant plus de ressource, momentanément, que dans la réflexion et la volonté, le philosophe sera amené à rechercher et à définir les déterminations susceptibles de favoriser leur réviviscence. Sa situation, son caractère, ses impuissances distingueront sa philosophie d'une autre ; mais si quelque dialectique intempérée ne s'impose à lui pour capter son effort, sa pensée baignera dans la même atmosphère d'unité et d'infinité, qui vivifie tous nos efforts.

De ces modes de description, d'eux, plus fréquents que les autres, présentent l'inspiration, *soit comme* [316] *une contemplation, soit comme une action*. Puisque les expressions de la valeur doivent la diffracter, l'inspiration doit concilier en elle ces deux aspects ; la convergence des déterminations vers l'intimité, dont la beauté est l'image la plus haute, est la condition de l'expansion intime, que leur conflit entraverait ; mais la contemplation ne serait qu'une « peinture muette sur un tableau » si, comme il a été marqué, le charme dans la beauté n'amorçait une effusion de l'infini entraînant à la création.

C'est l'aspect de contemplation, que l'intellectualisme classique met en évidence. Une des plus belles illustrations en est la théorie cartésienne de la lumière. On sait que, poussée en ligne droite, et instantanément, comme un bâton sans élasticité, elle exprime aux yeux de tous les hommes l'unité, de l'action divine, par rapport à laquelle la matière doit être absolument passive. Cette conception reste relativement vraie en tant que la propagation de la lumière, si elle prend du temps, doit manifester l'identité de l'impulsion qui l'a lancée. Mais si l'on songe que, d'autre part, dans le cartésianisme, du côté de la pensée, c'est la conscience claire et distincte qui définit le plus haut degré de notre existence et que la perception ne peut conduire à l'identification avec le vrai que par la lumière naturelle qui dissipe la confusion, la lumière apparaît à la pointe commune des deux substances en soi, comme transcendant leur dualisme. Après en avoir distingué théoriquement les termes, Descartes les réconcilie dans l'unité de l'intelligence. À sa suite, Malebranche a conçu le Paradis comme une inondation de lumière.

Que l'inspiration s'offre, sous d'autres modes, moins comme lumière que comme ardeur, que la contemplation ne doive pas dissiper l'action, c'est ce qu'exige l'unité existentielle de la relation-âme, au moment où ses termes viennent converger en elle. Pour que l'inspiration ne s'immobilise pas, conserve son essence [317] vivante d'éruption ou d'irruption divine, ne soit pas seulement le reflet d'une nature dans un miroir, il faut que les déterminations viennent comme se déverser, continûment, dans l'existence absolue, y compenser l'une par l'autre leur négativité. Cela doit lui valoir un aspect de nuit. Il se reconnaît dans tous les modes de l'inspiration. La pensée d'une idée suppose la dénégation de toutes les expressions, qui ne font que l'adapter à une situation donnée, car elle n'est infinie que par là ; et le spinozisme finit dans l'acosmisme. L'Évangile ordonne de renoncer à tous les attachements définis pour atteindre à l'amour de Dieu, et les mystiques le trouvent au sein de l'obscurité. Au plus haut degré de l'héroïsme, le sacrifice moral atteint à l'anéantissement de toutes les déterminations auxquelles la vie nous attache.

Nous ne chercherons pas à pénétrer plus avant par la description dans une intimité qu'elle ne peut que représenter *par la contradiction de l'infini et du fini*. La limite supérieure de la description de conscience est à ce point où décrit et description se confondent. Elle s'enferme entre cette extrémité inférieure de l'expérience, qui serait le je pur et où il n'y aurait rien à décrire, et cette cime, où il ne sert plus à rien de décrire, parce que le je, que l'obstacle avait ouvert, s'y referme dans l'union, de Dieu et

du moi. Que l'inspiration ne puisse être leur confusion, c'est la dernière conséquence de la relation théandrique. Au coeur même de l'union, pour qu'elle soit une union de volontés, il faut que la détermination garde quelque chose de son influence. Elle la conserve sous deux formes. D'abord elle *canalise*, non comme une direction subie, une ornière, la nécessité suffisante, mais comme une direction de contrôle, la participation du moi. C'est par là qu'elle est la participation de tel moi. Cela permet de dire tout amour de Dieu un amour intellectuel ; mais ce nom souligne la limitation que nous y apportons, non l'infini qui s'y donne au moi. En [318] outre, la détermination intervient pour *ralentir* l'expérience de l'union. Si dans l'inspiration, l'intelligence et la volonté sont ennoblies, mais maintenues, elle doit conserver cet aspect du temps, par lequel l'esprit se sait supérieur à l'instant. Un dynamisme heureux et généreux est encore un dynamisme. Il suppose quelque lenteur.

Loin de cette expérience, qui sera d'autant plus rare qu'elle sera plus précieuse, l'on ne peut, si l'on ne veut banaliser la valeur dans l'objectivité de-la détermination, que faire pressentir et aimer les vertus, que le devoir conseille au terme de l'existence illuminée. En tryptique, *l'admiration*, qui nous réjouit de la beauté des déterminations, *l'ardeur*, qui nous lance vers l'aventure et l'exploration, et *l'amour*, qui nous invite à nous unir existentiellement aux autres, s'opposent à la dépréciation, qui se complaît à la critique négative des choses et des actes, au découragement, par lequel l'homme suicide sa confiance, et au dénigrement, qui ne fait des expressions d'autrui que des occasions de haïr. Tout homme doit choisir entre la vie de compétition, qui compare les hommes suivant les déterminations auxquelles ils adhèrent, et la jouissance active de l'Absolu ou l'amour de Dieu, qui doit inspirer leur union et leur collaboration. Le je est au centre de l'expérience ; mais il en laisse la valeur indéterminée. Elle peut à chaque instant se dégrader ; mais la valeur que Dieu nous offre vérifiera son existence, à raison de la quantité et de la qualité des efforts que nous faisons pour en imprégner et en faire émaner les déterminations.

Ces efforts ne devront pas s'employer sans inquiétude. La guerre serait peu de chose si elle n'était qu'un accident ; mais un accident suppose déjà quelque sentiment de la valeur chez celui qui l'éprouve. Encore n'en est-il guère que le témoin. Au contraire, la guerre suppose toujours que les belligérants y participent par l'activité la plus intense. Ils n'y deviendraient [319] pas capables des sacrifices les plus généreux ou les plus absurdes, si la guerre n'engageait que des conflits d'intérêts. Mais c'est une abstraction qui nous vérifie une dernière fois l'impossibilité de séparer les déterminations.

tions de la valeur, que de parler comme si la guerre était un calcul ou un commerce. Il faut reconnaître plutôt que le calcul et le commerce mêmes supposent une intimité d'existence qui en fait tout le prix. Toute guerre, et d'autant plus profondément qu'elle est plus grave, suppose une vertu des belligérants. Chacun se bat pour le mode suivant lequel la valeur s'offre à lui. Aussi toute guerre est religieuse, et nous n'y pouvons rien, sinon, en le reconnaissant, avouer qu'elle ne comporte pas de solution qui exclurait la métaphysique et la religion. Si l'idée de Dieu a un sens pour les hommes, c'est de leur rappeler à tous l'infinité et l'indivisibilité de la valeur, et de leur faire comprendre, à travers toutes les différences que les déterminations peuvent maintenir entre eux, que, si la valeur peut se présenter à eux sous des modes qui leur paraissent exclusifs, la raison n'en est pas en Dieu, mais dans leurs limitations, et que la valeur n'est faite, ni pour les confondre dans l'identité des mêmes déterminations, ni pour opposer leurs visées, mais pour leur permettre de servir, en s'aidant et en s'aimant, l'avenir de la conscience dont l'infinité les anime.

Il n'y a pas d'expérience, où la valeur ne doive mettre un enseignement. La plus tragique est la plus instructive. Si un mode de la valeur peut s'opposer par la guerre à un autre, c'est que toute participation finie de la valeur ne peut en être qu'une connaissance misérable. Au delà de toute philosophie et de toute épreuve humaine, le principe de la valeur repose dans le sein de Dieu-pour-lui. Elle se dérobe après s'être donnée furtivement à nous, parce qu'elle trahirait l'infinité de son origine, si toute connaissance qu'elle permet d'elle-même était plus qu'un échantillon de son inépuisable fécondité ; et la relation-âme, par [320] rapport à laquelle toutes les antinomies de l'expérience n'opposent que des termes, n'est en elle-même existentielle qu'en se confondant avec la Puissance infinie, toujours mieux connue, mais toujours plus profondément ignorée, qu'aucune connaissance finie, si ample et si sincère soit-elle, ne peut que restreindre à soi-même.

[321]

OBSTACLE ET VALEUR.
La description de conscience.

Chapitre VIII

Programme de la description de conscience

[Retour à la table des matières](#)

XVI. 63. *La personnalité.* - Dans le je, maintenant flottant à la rencontre d'une régression, qui tend, lorsqu'elle l'emporte, à ramasser Dieu, le moi et l'objet dans l'indivision de l'unité ponctuelle et infra-personnelle, et d'une expansion qui, si elle n'était freinée par l'inertie de la détermination, qu'elle surmonte plus ou moins glorieusement, confondrait tout dans l'intégration suprapersonnelle de l'un continu ou Dieu-sans-nous, nous venons de reconnaître l'existence, « en suspens » de la personnalité. *Celle-ci n'est qu'à la condition de devoir se faire sans pouvoir s'achever.* Elle n'appartient exclusivement, ni à nous, qui, sans l'immanence de Dieu, ne serions que des choses, et, même avec lui, resterons toujours des demi-personnes, ni à Dieu, qui à part de nous se perdrait au delà de la personnalité dans la fiction de Dieu-sans-nous. Ce n'est ni une substance, ni un état, ni une catégorie, c'est l'existence comme la fait le double cogito, entravée par des obstacles, s'élevant par et vers la valeur. A chaque moment, elle s'affaiblit, ou se vivifie, suivant que les obstacles médient sa dégradation ou son ennoblissement ; mais aucune expérience ne peut se dégrader sans que l'expérience entière se dégrade [322] à proportion avec elle ; et l'expérience entière ne peut se déprimer sans que chaque expérience en soit affectée.

La solidarité de l'obstacle et de la valeur met la personnalité *au croisement d'un épanouissement et d'une diffraction*. Dans la mesure où la valeur triomphe, la Conscience et les consciences se personnalisent, mais, si quelque empêchement intervient toujours quelque part ou à quel que moment pour aviver leur distinction, ce progrès exigera comme contrepartie qu'elles *se personnifient*, c'est-à-dire qu'elles se débitent en personnages, entre lesquels l'indépendance mutuelle deviendra plus profonde jusqu'à ce qu'ils en meurent. La conscience artistique est le modèle de la conscience concrète : tandis que la science ne nous donne que des lois des choses, l'art nous fournit l'image de l'esprit. De même qu'un acteur développe son talent en s'embarquant successivement dans des rôles, qui viennent finir avec la dernière scène de chaque pièce, la pénétration continue de la conscience universelle dans la valeur ne peut s'opérer que par l'histoire de consciences subordonnées.

Il doit en résulter une conséquence double, ici hors de notre étude. D'une part, chaque moi, qui pour exister, doit participer de l'existence absolue de Dieu et être éternel avec lui, doit, à cause de la connexion entre l'existence et les déterminations, se déployer, sous réserve des crises et des retours que permettent sa limitation et l'immoralité, dans une maturation existentielle, qui fait de son dynamisme original le plus haut symbole du dynamisme divin ; d'autre part, en tant que la rencontre d'une hérédité composite et d'une situation complexe le contraint de s'incarner dans un certain corps, le moi doit s'embarquer successivement dans des histoires, que l'usure du corps perceptif condamne à s'achever. Chaque vie doit être au moi ce que toute intention est à la visée de valeur. Elle en est la monnaie et lui sert de médiation. Cette [323] conception est compatible d'ailleurs avec des interprétations très différentes de la mort et de la destinée humaine. D'une vie à l'autre, comme d'un rôle à l'autre, la mémoire conserve des traces profondes ou des documents susceptibles d'être retrouvés historiquement, et le ressouvenir, la continuité spirituelle. Comment la valeur pourrait-elle ne pas être absolue ? Si elle l'est, la mort, qui réduirait l'existence à la détermination, ne peut pas l'être. C'est ce qu'exprimait le postulat kantien de la raison pratique relatif à l'immortalité ; mais si l'invention scientifique est aussi de l'ordre de la valeur, ce postulat de la raison pratique est aussi le postulat de la recherche, théorique. On ne le méconnaît que si l'on se laisse prendre à la partialité de la connaissance froide.

64. Programme de la description de conscience. - La description de tous les aspects de la personnalité est l'objet principal de la description de conscience. Nous n'avons fait encore que reconnaître les traits universels qui conditionnent sa possibilité ; pour terminer, nous devons encourager l'espérance qui doit lui être accordée, en faisant pressentir sa fécondité.

A

Les Jonctions de l'objet. - La première tâche de la description sera l'étude des rapports idéo-existentiels entre l'objet et le moi. Cette étude a été amorcée en tant que nous avons considéré en passant l'allégation de transcendance, la distinction de l'obstacle et de l'objet, les modes suivant lesquels se présente la détermination ; mais ces indications n'y peuvent suffire. Par exemple, l'allégation de transcendance, qui ne peut rien signifier *relativement à l'expérience*, puisque personne ne peut empêcher qu'elle ne soit dans l'expérience, ainsi que tout ce qui se rapporte à elle, a toute une variété de sens *relativement au moi*, puisqu'elle est l'envers de sa limitation. Dans quelles situations apparaît cette [324] dialectique, quelles démarches inaugure-t-elle, pourquoi l'existence est-elle fictivement séparée de la détermination pour faire du transcendant une chose en soi inconnaissable, quelle influence, exerce-t-elle sur le moi, que vaut-elle et que valent les mixtes de cette dialectique et d'autres ? Autant de questions, qui ne pourraient être avancées que par une histoire, moins soucieuse de se buter contre des documents pris comme des objets de discrimination, que de s'en servir comme de médiations pour retrouver l'esprit qui s'est exprimé par eux. La physiologie peut rechercher les muscles et les rapports d'intensités d'innervation, qui se composent dans le sourire. Elle finit par faire oublier que le sourire est l'expression indéfiniment variée d'une âme. En toute étude, l'idolâtrie des déterminations supprime l'esprit.

De même, le raccourci, par lequel nous avons résumé la spiritualisation de l'obstacle, devenant objection, puis objet, idée, relation, enfin action fondue dans l'essor du moi, est très loin de constituer l'étude suffisante des rapports entre le moi et la détermination. Suivant sa position par rapport aux démarches et aux dialectiques subies et opérées par le moi, toute donnée peut être une occasion, un signal, un instrument, un modèle, un visage, un emblème, une monnaie, un sacrement et ainsi de suite. Une

table des catégories n'est que la projection et la réduction idéelles de la multiplicité sans limites des attitudes et des mouvements dont l'esprit est capable. Elle indique comment les déterminations peuvent être reliées entre elles, mais uniformise en les stéréotypant les surrelations entre les déterminations et le moi. Le fait seul de remplacer le mot de détermination par celui d'objet suppose une prise de position intime, par laquelle on se détourne de toutes les autres. La description de conscience devra les reconnaître.

[325]

B

Les relations idéo-existentielles entre consciences subordonnées. - À cette étude des relations idéo-existentielles entre l'objet, son existence ou sa détermination, et le moi, s'ajoute l'immense domaine des relations idéo-existentielles entre le moi et tout autre moi. Un des traits, qui, en se retrouvant dans la connaissance froide et dans le mysticisme pur, marquent leur corrélation, est que tous deux décrivent le vis-à-vis d'un solitaire. Le savant est seul devant la nature, comme le mystique seul avec Dieu ; et cela, marque que la relation entre l'homme et la détermination ou la valeur enveloppe à chaque instant la responsabilité du moi. Mais sans vouloir entreprendre ici la description des démarches, par lesquelles le moi transforme le donné d'impersonnel en personnel, on peut observer qu'au moment où l'obstacle, diffractant le moi, y fait apparaître la dualité du moi limité et de Dieu infini, il révèle l'inadéquation définitive du moi à Dieu. Le sentiment de cette inadéquation ouvre un hiatus, d'où doit sortir l'imagination de possibilités d'existence autres, numériquement et qualitativement, que le moi lui-même ; et par suite l'affirmation d'autrui, et ce qu'il faut de sympathie, pour que cette affirmation fasse plus que poser une détermination, doivent être contemporains de la naissance du je à la solitude du moi. Il est vrai que ce ne sont encore que des possibilités ; mais la valeur leur confèrera l'existence réelle à raison de celle que nous leur accorderons et qu'elles s'accorderont elles-mêmes, si Dieu y consent. De même que la série indéfinie des déterminations, dont la succession temporelle manifeste la répulsion mutuelle et la procession sans fin, déploie idéellement l'infinité divine, le peuple innombrable des existences bornées réfracte la spiritualité de la valeur.

En posant la réalité du *nous*, fait d'âmes distinctes [326] et solidaires, on ouvre devant la description une autre perspective. La sociologie durkheimienne, plagiant la physique hors du domaine, plus haut que l'étage, où celle-ci pouvait réussir, se la forme, en remplaçant la vie protéiforme de la relation interpersonnelle, qui, oscillant entre la guerre et l'amour, produit tous les mixtes de l'amitié et de l'inimitié, par l'identité d'une représentation collective, dont les hommes ne seraient que les lieux.

Impuissante à dégager les lois qu'elle promet, cette sociologie cache, sous une apparence théorique, une prétention normative, dont l'essence est le remplacement de Dieu par l'État. Le mythe transcendantal de l'ordre parfait et suffisant s'y retrouve dans l'idéal de l'État universel. Mais comme tout idéal celui-ci est partial. L'ordre, comme les déterminations dont il fait l'harmonie, ne tient pas debout par lui-même. Il suppose l'existence et la valeur. À chaque instant, il est transcendé par des actions, qui manifestent l'irréductibilité du réel au juridique. L'État n'est jamais que formel, et les puissances qu'il cherche à organiser et qu'il dessert trop souvent ne viennent pas de lui. Où cette forme se consolide en structure, elle doit se restreindre, de sorte que l'aspiration exclusive vers la constitution de l'État universel aboutit, avec la complicité de la science, qui met la matière au service de tout gouvernement, à durcir, des États, dont le choc est la guerre. Comment une sociologie, issue des postulats de la connaissance froide, pourrait-elle rien comprendre à la guerre, dont rien ne s'explique, si l'on ne tient compte ni de l'affectivité, ni de l'urgence, ni de la recherche de la valeur, transcendante par rapport à toute société donnée ou possible ?

La première obligation, qui se propose à la connaissance du *nous*, ordonne donc de revenir à l'expérience vécue des rapports idéo-existentiels entre les hommes. Elle offre à la description le marchandage de l'acheteur, la publicité du vendeur, la stratégie du commandant [327] d'armée, l'ingéniosité du diplomate, la perfidie de l'escroc, la technique du politicien démocrate. Le savant, pour qui la détermination est un objet, est mal venu à lui appliquer des postulats, qui nient la communication. Au cours de la vie, sérieuse par les menaces et les espérances qui l'inspirent, irréductible à la nécessité pure par ce que l'indétermination y mêle d'incertitude, l'idée n'est que le moyen d'une stratégie mutuelle, par laquelle un moi entre en compétition avec un autre, s'il ne réussit pas à s'unir à lui par une communion. Deux limites s'offrent au *nous* dans l'expérience : le désarroi, quand la compétition individuelle approfondit et généralise l'anarchie, quand la malhonnêteté suggère la méfiance de tous envers tous ; l'intégration militaire, qui généralise l'étatisme scientifique et juridique, puisque l'État,

c'est la force physique de la sanction et que la science l'arme. Dans leur intervalle, au cours des oscillations qui composent la matière, en elle-même indifférente, de l'histoire, la valeur nous inspire d'aimer la convergence spirituelle, à l'intérieur de laquelle chacun accède à la valeur par les voies et suivant le mode, qui conviennent à sa situation et à sa structure.

C

La description transcendantale. - Le nous, comme toute relation, suppose l'identité et la distinction des existences bornées qu'il unit, idéellement par la communication, intimement dans la communion. Si, par abstraction, on isole les identités idéelles, et plus ou moins pauvres, qui permettent de faire rentrer les sujets dans l'extension d'une classe relativement universelle, on obtient la définition ordinaire du sujet « transcendantal ». À lui s'oppose le sujet psychologique, à la fois par les déterminations, qui le distinguent des autres, et par l'existence.

Mais il est évident qu'en l'un comme en l'autre une [328] définition, idéale ou nominale, ne peut donner que des déterminations. Ce qu'on appelle sujet transcendantal, c'est, soit une structure, soit des données, qu'on arrache à l'expérience indivise pour les rendre indépendantes du sujet psychologique. Si l'on ne veut, pas plus ici qu'ailleurs, sacrifier la valeur à la détermination, l'esprit à la chose, ce seront des opérations et des démarches, qu'il faudra décrire pour donner un contenu à l'expérience du sujet transcendantal. Par leur valeur, elles ne pourront pas ne pas renvoyer à l'Absolu ou Dieu ; par leur détermination, elles exprimeront la limitation du moi, qui doit se retrouver dans le moi transcendantal, extrait de lui par induction. Quand le tracé de ces opérations est simple, ce sont des catégories, modes précieux de médiations intellectuelles entre l'ego *quatenus Deus* et l'ego *quatenus homo*. Elles doivent être des vérités ou des préjugés, vérités, où elles servent la pensée, préjugés, où elles l'entravent. Mais encore ne sont-elles réelles que par l'intimité de l'esprit, dont les dialectiques et les démarches peuvent les utiliser, mais les débordent.

On doit donc, à l'intérieur de la description de conscience, discerner *une description transcendantale*, dont la fin est de reconnaître les modes universels de dédoublement, par lesquels l'expérience se spiritualise de plus en plus, à partir de cette quasi-indifférence, dans laquelle le je ne jette sur le donné qu'un regard errant et débi-

le, grâce à une exigence de plus en plus créatrice, qui réalise la divinisation du je et du contenu de l'expérience avec lui. Il en sera évidemment de cette section de la description comme de la description dans son ensemble : elle devra rester ouverte. L'expérience éventuelle ne se limitera pas à l'expérience actualisée ; mais si, après avoir refusé de sacrifier la contingence à la nécessité, la philosophie ne veut pas sacrifier la valeur au hasard, elle doit admettre que l'avenir conservera dans son mouvement, non les oeuvres du passé, mais le meilleur de leur esprit ; et nous devons dès [329] maintenant en connaître ce que la connaissance éternelle y entretiendra d'elle-même. Ce sera la valeur de la description transcendantale d'aider au discernement du prix ou des dangers de chacune des opérations régulatrices de l'esprit.

Nous ne devons qu'amorcer ici cette description. - Puisque l'obstacle s'impose et s'imposera toujours à la personnalité en tant que particulière, et que l'essence de l'obstacle est de ne pouvoir être immédiatement emporté par une démarche spontanée d'assaut, il condamnera toujours le moi à la médiation. Devant ce qui est imperturbable, pas d'autre issue, si du moins l'on ne veut s'abstenir, que de passer par autre chose dont l'obstacle dépende. La science, née de l'infirmité humaine, est une double médiation, idéale par la loi, existentielle par la cause, technique de pensée avant d'être technique d'action ; cherchant à la fois à nous assurer des moyens et à nous en faciliter la conservation et l'usage, elle doit se préoccuper alternativement d'ouvrir et de fermer la connaissance intellectuelle. Par une systématisation qu'il vaut mieux appeler schématisation, à cause de sa solidarité nécessaire avec l'espace et le temps de la perception, elle organise ou plutôt elle tend à organiser un tout des vérités, condamné à ne pas se parfaire, parce que l'afflux des vérités nouvelles, issues du contact avec de nouvelles expériences, doit toujours briser l'unité des vérités anciennes. Elle ne débarque que pour s'embarquer à nouveau.

La description transcendantale, faite pour constater et évaluer à la fois, devra marquer la portée et les limites de la schématisation, dont l'humanité contemporaine éprouve à la fois l'efficience et la redoutable insuffisance. En effet, s'il y a un principe qui domine la description de conscience, c'est qu'aucune donnée de l'expérience ne peut être refusée par elle. En admettant l'idée que l'esprit critique ne connaît pas de limites, la philosophie interdit de s'arrêter devant les postulats transcendants [330] de la science, et de l'esprit critique lui-même. Rien ne peut être refusé au jugement, à commencer par le jugement. La conscience est ce pouvoir sans détermination d'appréhender les déterminations. Elle est maîtresse de son destin.

La schématisation doit donc avoir le domaine qu'elle contribue à se faire ; mais ce domaine ne peut être circonscrit dans l'expérience, dût-il indéfiniment s'approfondir et s'étendre, sans être débordé par elle. Partial est le positivisme de prétendre y enfermer l'esprit. Ce domaine est celui de la rigidité. Il s'étale des parties les plus profondes de la métaphysique conceptuelle, des mathématiques et de la physique, aux extrémités supérieures du droit. En bas, la relation de la nécessité et de la volonté y fait prévaloir la nécessité : encore la science implique-t-elle des postulats, des conventions, des unités, qui supposent le consentement des savants. En haut, la nécessité se dérobe derrière la volonté, car si n'importe quelle constitution ne pouvait en 1875 s'établir en France, il a fallu un vote pour en instituer une. C'est quelque part au sein de la biologie qu'on trouverait le pivot, où la prévalence se renverse.

Puisque la détermination n'est positive et n'existe que par la valeur, comme le suppose la recherche même des savants, d'autres démarches transcendantales doivent s'opposer à la schématisation, pour la compenser, l'empêcher de dégénérer en passion, la subordonner à la visée de l'esprit. Sacrifiant la valeur à la mesure, qui est la médiation universelle par l'un objectif, la science exprime ses défauts par ses négations. Issue d'un mouvement d'extraversion, elle ignore l'intimité, tyrannise la liberté, ne connaît les personnes que pour en faire des choses. Mais comment le moi pourrait-il se réduire à l'objet, puisque l'accomplissement de cette réduction entraînerait son indifférence à la vérité, comme à toute valeur, et que cette indifférence tarirait l'invention scientifique ? Peu importe [331] donc le parti-pris de théoriciens, qui, loin de l'urgence, font des postulats de leur attitude professionnelle les lois de la réalité, et de la conscience, une spectatrice. Avant d'avoir et après avoir été pensé comme objet, celui-ci a été et, sous une forme nouvelle, redeviendra obstacle, et il rendra le moi à lui-même. Il arrivera toujours au moi, dont les limites peuvent se distendre, mais non disparaître, que l'urgence lui refuse le délai de l'analyse théorique ; et celle-ci sera toujours inadéquate à la singularité des événements.

C'est à ce moment que les autres démarches transcendantales, qui s'expriment dans la morale, l'art et la religion, se proposeront nécessairement à lui. L'imitation de la science a amené à les traiter tous trois comme des objets, susceptibles de détermination ; mais cette attitude est un contre-sens sur leur valeur. D'abord la singularité des faits résiste ici à leur schématisation ; et après avoir annoncé qu'on en ferait la science, on n'en commence que l'histoire. En outre leur objectivation évapore l'intimité existentielle, sans laquelle ces fonctions sont sans âme. De quel droit prendre un

trait de mœurs pour y chercher un signe de moralité ? Le même acte, la même règle, suivant la situation et la visée où ils se définissent, sont moraux ou immoraux. Où est l'art ? Dans les objets de perception ou dans la beauté que le sentiment intime y apporte ? Enfin comment la religion pure, qui est l'effort pour délivrer l'esprit de toutes les déterminations, l'éprouver dans son existence même, peut-elle se retrouver dans les expressions où on la cherche ? Quelle histoire peut constater dans aucun document la divinité du Christ ? Si elle s'inspire des postulats mécanistes de la science, elle l'exclura a priori. Se penser est pour l'esprit exactement le contraire d'aimer. Que la vie les compense, cela ne fait pas que la partialité pour l'un ne soit la suppression de l'autre.

Il faudra donc que la description se convertisse progressivement de la discrimination vers l'épreuve [332] pour atteindre aux autres démarches de l'esprit. L'opération, par laquelle tout moi, quel qu'il soit, seul ou avec d'autres, équipé par une technique plus ou moins poussée, commence à se porter au delà de l'obstacle est le *commandement*. L'activité du moi, contraint ou seulement gêné par la détermination, n'est plus l'essor de la spontanéité, n'est pas encore celui de l'inspiration. L'obstacle n'est pas moins supposé par le commandement que par la schématisation, car où la raison, la continuité logique suffirait, théoriquement ou pratiquement, l'autorité serait superflue ; or nous avons vu que la liberté s'achève en elle, puisqu'elle n'est, ou ne doit être, que le pouvoir créateur du moi. Mais ce pouvoir y est encore arrêté sur une détermination distincte par quelque résistance. Où l'autorité doit donc intervenir, Soit pour agir sur nous-mêmes, soit pour agir sur autrui, c'est que la volonté, relation du moi à une détermination, s'y est distinguée. Si les théories psychologiques assimilent alternativement la volonté à l'appel des déterminations, ou à un décret souverain, c'est que la schématisation scientifique, qui nivelle toutes les aspérités de l'expérience, ne peut que dissoudre la vie entre la matière et l'illusion, entre le corps-sans-moi et le moi-sans-corps, entre la dissolution de l'esprit dans les choses, et son règne sur des fantômes. L'expérience dément cruellement l'objectivisme pur, qui ne fait de l'homme qu'une machine bien graissée, et le subjectivisme pur, qui nous propose la facilité d'un rêve sans réveil.

Comme toutes les opérations, le commandement est défini par une relation. Il s'étale des actions, qu'il n'est pas besoin que la volonté commande, parce que la spontanéité y suffit, à celles que la volonté ne doit pas commander, parce que le moi ne dispose pas de moyens, instrumentaux ou énergétiques, de les exécuter. Il est impor-

tant de marquer que, si le commandement domine la technique, en ce qu'il en attend les moyens intellectuels et pratiques de conférer l'existence [333] aux déterminations qu'il traite comme idéales, son efficacité objective ne doit pas faire méconnaître son efficacité subjective. *Du côté de l'objet, le commandement est exécution ; du côté du sujet, amorçage.* Il ne dispose en effet que de ressources minimales d'énergie, et il doit provoquer la déflagration de réserves plus puissantes, intérieures ou extérieures à l'organisme, pour convertir les dialectiques de l'intelligence dynamique en mouvements émotionnels. La description devra reconnaître toutes les manifestations du commandement, son champ d'application, sa portée, ses limites, ses dangers, soit dans la vie individuelle, quand le je se fait moi pour se commander, soit dans la vie collective, quand un moi en presse un autre par un ordre, ou quand un groupe d'hommes, à l'armée, par la publicité ou la propagande, cherche à amorcer l'affectivité d'une unité sociale.

La solidarité du commandement et du moi en tant que moi suffit à faire pressentir son insuffisance. Aussi vrai que le moi, qui ne peut connaître que médiocrement les situations où il est pressé d'agir, ne peut être réduit à des déterminations claires et distinctes, aussi patent est le défaut de la volonté qui n'est que volonté. Le discrédit de la mathématique universelle a ruiné la suffisance de la déduction, dans tous les domaines. Quand on veut servir la valeur, il faut certes commencer par célébrer le devoir ; et l'effort est l'un des modes de médiation existentielle entre notre impuissance et notre puissance. Mais enfin le devoir vise plus haut que le devoir, et ce qui importe en lui, ce n'est pas seulement qu'il est un principe de déterminations, c'est aussi qu'il est une influence de stimulation.

Nous voilà donc renvoyés, par l'insuffisance de la volonté, vers le mystère et la profondeur sans fond de l'existence personnelle. Rien de plus redoutable qu'un mysticisme qui refuserait les lumières de l'intelligence : en supprimant les déterminations, et les reflets dont elles teignent l'existence, il réduirait en [334] même temps la valeur au néant absolu ; rien de plus perfide qu'un intellectualisme, qui, oubliant l'inadéquation des déterminations pensées par nous à l'infini de l'expérience, actualisée ou éventuelle, déifierait la volonté humaine. Le progrès intime du moi, que les actes ne peuvent que symboliser et dégrader, suppose que la volonté soit servie par la possession de schèmes utiles à la conversion des obstacles en instruments ; mais le désintéressement ne l'élèvera au-dessus de l'utilité que si l'énergie spirituelle, dont les énergies naturelles ne sont que les espèces inférieures et captives, accorde à l'âme cette

participation, sans laquelle nos idées, nos sentiments et nos actes ne sont que des phosphènes psychologiques, où l'absolu ne met que la valeur évanouissante d'un mirage.

Si Dieu, principe de la valeur, est à la fois transcendant au moi, à raison de sa limitation, et immanent à lui, en proportion de son degré de moralité, la valeur doit s'offrir au moi par la médiation de deux opérations, l'une de découverte, l'autre, de création. Tantôt elle auréole le fini, pour le faire témoigner de la gloire de la conscience ; tantôt elle lui inspire le sentiment de l'infini, pour le lancer au delà des déterminations. - L'art n'est qu'une forme de cette fonction de transfiguration, par laquelle le moi fait de la beauté le moyen d'une participation créatrice. Une subjectivité, assombrie par les obstacles de la vie, cherche sa gloire, elle la trouve en atténuant les déterminations en images, que la volonté fixe ou mobilise, pour donner satisfaction aux tendances de l'artiste. La souffrance est à la fois destituée de son danger et ennoblie, l'harmonie y prend la forme charmante de la beauté. L'une et l'autre coopèrent au bonheur de la conscience artistique, qui devient le modèle de la conscience : comme tout modèle, idéal et fiction.

Un autre que l'artiste y pourra voir un divertissement ; mais ce sera précisément parce que l'art lui restera presque entièrement étranger. Où le créateur trouve [335] un mode de participation, l'amateur qui n'est qu'amateur fait un objet de jouissance. Le luxe est ordinairement cette dégradation sociale de la beauté. Mais la valeur de l'oeuvre lui vient de la vérité, comme celle de l'artiste de sa sincérité. Il suggère un sentiment vrai de la conscience, avec ses détresses et ses gloires, comme le savant un schème vrai de l'ordre entre les perceptions ; et il n'engagerait pas sa vie sans réserves, avec tous les sacrifices que l'ait à toujours demandés à ceux qui s'y consacrent, si la valeur ne s'y donnait pas à lui pour en faire un mode de participation. C'est pourquoi, par éon élan propre, l'art le plus haut tend vers l'âme universelle des choses, soit qu'il peigne les sentiments de l'homme qui se sent séparé d'elle, soit qu'il chante la joie de celui qui la retrouve en soi. Tout est divertissement, où la valeur manque ; tout est participation, que la valeur inspire.

Tourné vers la perception, le *cogito* artistique, en spiritualisant l'obstacle dans une image de l'obstacle, s'oppose au *cogito* religieux, qui fait de la détermination l'occasion de la nier, pour participer de l'infini créateur par un élan du coeur. Il n'y a pas de religion sans dogmes, ni rites ; mais le croyant en tant que tel n'en attend pas la suggestion d'autres déterminations ; car s'il en était ainsi, le dogme ne serait qu'un princi-

pe métaphysique, le rite, une technique. Mais si l'esprit consiste à nier la matière, la lettre du dogme, l'acte du rite doivent renvoyer à l'existence et lancer cette existence vers la valeur. Dans l'invention scientifique, l'existence est faite pour l'émanation ; au coeur de la religion, ce qu'il reste de matière dans le moi est fait pour son influence ; et cette influence vise l'infini. L'objectivisme, que l'art élève à son plus haut degré d'intimité, conduit à un idéal de beauté. Il subordonne en Dieu l'infinité à la perfection ; mais si la perfection a cette supériorité d'actualiser l'infinité, elle n'en est que l'ombre négative. Dieu n'a rien à recevoir du dehors. Mais cette perfection serait-elle seule, Dieu deviendrait [336] le monde, un donné. Il ne suffit pas que le principe de la valeur se suffise ; il s'isolerait dans l'indifférence. Contre cette extrémité, qui se confondrait avec l'extrémité inférieure de l'un objectif, proteste la description, aussi respectueuse du devenir que de l'être. Dieu est aussi pour aimer et être aimé ; et s'il anime les existences subordonnées, c'est qu'il possède la surabondance. Il n'a pas besoin de recevoir pour pouvoir toujours donner.

Nulle part, en effet, la vérification de l'existence de Dieu ne se trouve de façon plus éclatante que dans les actes, où l'amour révèle que le moi participe d'une valeur transcendante à lui. Au plus près de la matière, en contact avec la vie la plus organique, c'est lui, c'est elle qui soutient les premiers actes de l'individu, ce n'est pas « l'instinct de conservation ». Tant que l'enfant est dans le sein de la mère, on peut réduire à l'effort pour se conserver soi-même ce qu'elle fait pour lui ; mais si, après la naissance, la lactation révèle l'orientation même de son corps vers un bien, qui n'est pas pour elle, l'égoïsme de l'instinct de conservation est démenti et dépassé. Quelle absurdité, du point de vue de l'individualisme psychologique, que cet attachement, ordinairement infatigable et souvent héroïque, de la mère pour l'enfant ! Nulle part l'utilitarisme, qui est la morale de la connaissance froide, ne révèle de façon plus forte son insuffisance ; nulle part la réduction de l'amour à l'échange n'est plus choquante. Non seulement l'utilité, qu'une mère peut recevoir de son enfant, n'est presque rien auprès de ce qu'il reçoit d'elle : mais ce calcul trahit ce fait plus profond que les sacrifices qu'elle fait pour lui ne sont pour elle que des raisons de l'aimer davantage. Ferait-on de l'individu, à la suite de Schopenhauer, le serviteur de « l'espèce », on ne répondrait qu'un mot à ce problème ; car « espèce » n'est qu'une abstraction, si, derrière ce mot, ce n'est pas l'exigence de la valeur, en tant que révélation d'une inspiration éternelle, qui est reconnue au principe [337] de l'effort indéfiniment renouvelé des vivants, non seulement vers leur vie, mais vers l'expansion de *la* vie et de *la* conscience.

Car on réduirait arbitrairement la vocation de l'amour à sa portée la plus restreinte, si on ne le considérait qu'où il anime les corps. Il semble souvent que la grandeur morale fasse peur à l'homme, et que, pour se protéger contre son éclat, il n'ait de cesse qu'il ne se réduise lui-même à la matière, comme s'il ne devait pas en être sorti pour pouvoir la connaître. Au delà de l'amour sexuel et maternel, tout amour se reconnaît à ce que les négations de l'amour-propre sont converties en désintéressement dans la confusion de l'amour de soi, de l'amour des autres et de l'amour de Dieu. Qui aime la vie, la donne. Aimer, vivre, risquer, est toujours pour le moi une sublime aventure, dont la raison exprime l'orientation, mais qu'elle ne peut prédéterminer. Une humanité qui ne voudrait plus la courir perdrait en même temps le droit de vivre et la vie ; et il n'y a qu'à remercier Dieu de ce qu'aucune organisation, naturelle ou sociale, ne pourra jamais se substituer à l'amour libre de la valeur.

Il ne peut donc suffire à l'épanouissement de l'esprit que l'amour se restreigne à l'amour maternel. C'est le calomnier que le réduire à l'instinct, qui n'en fournit que les facteurs organiques ; mais c'est compromettre l'avenir de la conscience que prétendre cet « instinct » suffisant. De vingt manières, il peut être tourné et privé de son efficacité ; et c'est la vie entière de l'humanité, que l'amour doit imprégner comme une atmosphère, si l'on ne veut pas que ces enfants, qui ne vivent que par la générosité de l'amour maternel, en trahissent l'exemple par leurs actes. Au delà des fonctions transcendantes de schématisation, de commandement, de transfiguration, dont le savant, le héros, l'artiste reçoivent la valeur dans le mode qui leur convient, il doit donc y avoir une fonction, la religion, qui se présente comme une animation, où la détermination [338] n'intervient que pour stimuler l'existence bornée au delà de ses limites actuelles.

Quand la société échappe à son imprégnation, c'est sans doute à la fois que ceux qui se vouent à son maintien et à sa propagation ont maladroitement usé des déterminations, et que les autres manquent de cette sympathie émotionnelle, qui ajoute l'intelligence du coeur à celle de la pensée théorique. Par cette rupture plus ou moins profonde, les déterminations, au lieu de servir comme moyens de communion et d'expansion, sont devenues des causes de séparation et de dessèchement. Leur influence est renversée de signe. Mais quand les maux que la science, quand elle se sépare de la moralité et de l'amour, distribue largement autour d'elle, auront ramené vers le sentiment de l'indispensabilité existentielle de la religion, il n'y aura qu'à espérer des âmes

les plus religieuses que, sans violence et par le rayonnement de l'amour, elles retournent les déterminations vers la valeur.

À cette oeuvre, la philosophie ne peut coopérer que par la description la plus large et la plus précise. Elle a son devoir propre, qui est de servir la valeur en en sauvant et propageant l'idée. *Toutes les dialectiques et toutes les démarches sont dans l'expérience, mais elles ne sont pas équivalentes.* Contre les dialectiques de démission, de dissolution, de désarroi, contre la partialité, elle doit toujours remettre en honneur les dialectiques de création, d'union, de convergence. Au coeur de l'expérience est le je, principe de tous les dédoublements. C'est la conscience se créant elle-même. Encore doit-elle le vouloir. Le je peut présider avec une indifférence presque égale à la destruction et à la guerre, ou à la coopération et à l'amour. Dieu nous offre la valeur. C'est donc des consciences subordonnées qu'il dépend que l'expérience soit meilleure ou pire, et d'elles seules, si Dieu, juste et bon, est prêt à répondre par la grâce à leur activité de détermination.

[339]

D

L'adhésion. - Le sujet transcendantal n'est qu'une abstraction du moi existant. Il est sans volonté. La description doit donc progressivement accéder au moi, psychologique, où il se considère à part, métaphysique, où il vit dans la recherche de la valeur.

La structure, par laquelle le moi est relativement déterminé en nature et qui est le système des disponibilités, par lesquelles il peut agir sur l'expérience, est, à la fois, et inégalement, subie et voulue par lui. En tant qu'il la subit, nous l'avons dit *affecté* par elle ; en tant qu'il la veut, il y *adhère*. Comme l'affection représente ce qui dans le moi est indépendant de lui, c'est l'adhésion, dont l'étude serait particulièrement précieuse. Par l'adhésion, nous faisons, de façon plus spontanée ou plus délibérée, les diverses couches de notre nature ; c'est elle qui pose les postulats, plus ou moins profonds, de notre action. La plupart du temps, celle-ci ne fera qu'appliquer des principes, dont la convenance ne sera plus discutée.

Ce n'est pas ici le lieu de décrire l'adhésion. Nous n'en donnerons que la règle moyenne. Nous sentons l'adhésion se produire quand, au cours de l'existence subordonnée, une intention se rencontre brusquement avec la direction d'une fuite, issue de

l'urgence. Un homme traverse une rue, une voiture le surprend : s'il peut se sauver du danger brusquement apparu, en sautant sur le trottoir d'une autre voiture, il devient immédiatement solidaire de l'abri qu'il a adopté, et éventuellement il résiste aux actions qui voudraient rompre cette solidarité. Le moi s'est enrichi d'un mien. Par suite de ces adoptions et des associations, plus ou moins cohésives, qui les feront persister au delà des circonstances, où elles ont été à la fois subies et voulues, le moi modifie et adapte sa structure aux situations qui provoquent ses recherches, et l'oriente suivant sa [340] visée de valeur, dans les limites de sa puissance. Cette structure est une solidarité de fonctions organiques, plus ou moins anarchiques ou organisées, composant le corps, le caractère, des habitudes invétérées ou récentes, la profession, et bien d'autres déterminations plus ou moins durables.

Une description concrète devra passer de la définition en général des dialectiques et des démarches, qui résultent, pour le moi en général, de la rencontre entre une structure aussi peu déterminée que possible et une situation non précisée, à l'inventaire des dialectiques et des démarches mixtes, par lesquelles tel homme a obtenu ou manqué la valeur en réagissant à telles données. De tous les services que peut rendre la philosophie, entendue comme une psychologie spirituelle, qui ne se propose pas d'objectiver l'homme en le réduisant à la détermination, mais l'étudie aux prises avec les obstacles, qui le séparent de la valeur, il n'y en aurait pas de précieux qu'une noologie caractérologique, qui reconnaîtrait les dialectiques spéciales par lesquelles les divers caractères sont capables d'accroître leur passivité ou leur activité.

E

La description idiologique. - Il n'y a pas de coupures entre le caractère et la personne. Puisque le moi est toujours la liaison d'une structure au je, et que la structure, dont le caractère définit les traits les plus intimes, suivant que le moi et Dieu se séparent ou conspirent, gêne comme une matière ou favorise comme une règle aimée l'épanouissement du moi, le caractère se présentera alternativement comme une raison d'impuissance ou de puissance. Ce n'est pas le moindre avantage de la limitation déterminée du moi que de lui rappeler qu'il ne peut rien qu'en acceptant d'abord avec joie la situation et la structure, à la rencontre desquelles il se trouve incarné. Il n'en résulte [341] pas qu'il doive leur attribuer plus qu'une objectivité locale et relative.

La plus intime liberté consiste dans la conduite d'un homme à l'égard de son caractère. Si l'on tourne les déterminations qui le constituent en raisons d'abstention, il se matérialise. Mais ni la passion, qui soumet le moi à un trait de caractère en tant que ce trait canalise un mouvement, ni l'inertie, qui l'asservit à l'immobilité, n'ont de sens pour nous qu'en raison de la valeur, à laquelle ils empêchent d'accéder. L'art de vivre, ou, pour marquer son essence d'obligation, la moralité exige de chacun qu'il cherche, par des efforts renouvelés et une expérimentation continue, à faire de son caractère l'instrument de son progrès spirituel, et non de son avilissement. La plus profonde opposition qu'il y a entre les hommes sépare ceux qui subordonnent la valeur à l'intérêt, et ceux qui, par respect pour le principe absolu de la valeur, ne se préoccupent de l'utilité qu'où la valeur l'exige d'eux. L'âme de l'âme est la délicatesse, avec laquelle elle affine, au plus intime d'elle-même, son sentiment de la valeur. Le reste du moi n'en est que l'expression.

Le caractère n'a donc de réalité négative que dans les premières phases de l'expérience humaine, dans l'urgence, où sa raideur vient compliquer une situation hostile, et dans le délai de l'existence-qui-n'est-qu'existence, où il s'offre ostensiblement à la découverte et à l'analyse. Dès que le moi entre dans la phase de valeur, d'inspiration, le caractère ne s'impose plus comme une détermination à la conscience perceptive du moi, il se confond dans l'existence en même temps que les autres déterminations ; et s'il contribue au bonheur de la personne, c'est, comme tout objet, en tant qu'il en ralentit la jouissance et qu'il spécifie le mode suivant lequel la valeur est donnée au moi. Par l'effet de la grâce, il n'y a plus de caractère ; il ne se retrouvera que pour une analyse rétrospective. La spontanéité naïve subordonnait le métaphysique au biologique, la participation [342] renverse le rapport ; ou plutôt elle permet au je de s'élever un certain temps au-dessus de l'opposition entre le corps ou les structures, qui déterminent le moi, et la valeur, par laquelle Dieu se donne métaphysiquement à lui.

L'analyse caractérologique doit toujours s'arrêter sur de l'incomplet : le caractère déterminé n'est jamais réel que dans un caractère plus complexe, propre, idiotique, spécial à Pierre et le distinguant de Paul. Il en résulte immédiatement que la recherche, qui est notre vie même quand elle s'oriente vers la valeur, et dont tout acte intentionnel n'est jamais qu'une expression et une restriction, devra être poursuivie par toute personne au cours d'une histoire originale. Chacun va vers soi, si l'on entend par « soi » cet au-delà de tout moi idéal, ce moi infiniment singulier, qui à la limite ne serait qu'une facette de Dieu-sans-nous, une âme de la « Rose céleste ».

À cette idiologie, qui cherchera l'alternative des dialectiques et des démarches, par lesquelles toute personne, tantôt cède, tantôt commande aux situations, tantôt en subit l'influence déformante, tantôt en exploite la faveur, la description de conscience fournira son contenu, à la condition qu'elle déborde la psychologie exclusivement inspirée par la prétention de copier la physique. On sait la pauvreté des résultats obtenus. Qu'elle puisse à l'avenir être plus heureuse, il n'y aura qu'à s'en féliciter ; mais cela ne supprimera rien du fait que la science a pour essence de sacrifier la valeur à la mesure. Elle est la théorie de notre impuissance ; et comme toute théorie se change naturellement d'ensemble spéculatif en règles informantes, elle en deviendrait bientôt la cause, en attendant d'en devenir elle-même la victime. D'un homme passif, le savant ne peut faire qu'un jouet ; mais où cet homme vit, c'est où il use de toutes ses connaissances, de toutes ses forces, éventuellement de vertus qui manquent au savant, pour accéder à la valeur.

[343] En n'oubliant jamais la diversité, des caractères toujours plus grande à mesure qu'on les connaît mieux, cette idiologie, intermédiaire entre la psychologie concrète et la moralité personnelle, aura le prix de rappeler à chacun que les autres sont aussi différents de lui. L'autre-moi est le même que moi, sans quoi la communication et la communion ne nous seraient pas permises ; mais s'il était complètement identique à moi, il ne pourrait être l'autre-moi. Au plus intime de l'amour, il faut que la participation mutuelle des âmes ne soit pas leur confusion. Dès lors, il sera toujours tyrannique qu'un groupe d'hommes, s'unissant, moins par la valeur que sur une de ses définitions, prétendent imposer aux autres la manière propre dont ils y accèdent. Les déterminations ne peuvent être que des auxiliaires ; et l'idolâtrie consiste à voir en elles plus que des fins relatives, comme s'il pouvait y avoir d'autre fin pour un esprit que l'Esprit absolu. Quand le désir temporel et humain de lucre ou de domination compromet la mission spirituelle de la religion, une réforme, provoquée du dehors, inspirée du dedans, en rectifie le cours. C'est la destinée de toutes les institutions qu'elles doivent être à chaque instant renouvelées et relevées par le désintéressement et l'amour de la valeur. Il n'est pas plus loisible que les savants à leur tour fassent d'une compétence, dont ils seraient les seuls juges, la source d'un prestige despotique, qui assurerait le pouvoir, sanctionné par l'État et militarisant les âmes et les corps, à une minorité de spécialistes, souvent captés par les postulats de leur spécialité et fermés aux autres modes de la valeur.

La caractérologie, faite pour avertir de la diversité des âmes, est faite aussi pour servir leur sympathie. La vertu de l'intellectualisme réside dans la nécessité qui subordonne, à la connaissance des idées, la communication entre des hommes d'abord hétérogènes et hostiles. L'intelligence a pour vocation de servir [344] l'amour ; mais l'amour dépasse l'intelligence théorique, puisque celle-ci peut devenir, comme chez l'escroc, le moyen d'asservir et de duper les autres. Il faut donc que la religion, qui s'oppose à la science, comme la démarche de l'existentiel à la fonction de l'idéal, compense la force de la tentation, qui fait tomber si facilement l'homme dans l'idolâtrie de la détermination, en entretenant son essor vers l'infini, en faisant aimer l'amour, en favorisant la conversion de la communication en communion. Au delà des lois indiquées par l'éthologie, la sympathie avec l'intimité d'autrui permet d'épouser ces démarches émotionnelles, qui se composent avec les situations, pour engendrer les sentiments et les actes. Encore faut-il que la description n'en ait pas été préalablement discréditée par une conception de la psychologie, qui la condamne à ramener inlassablement l'étude de l'homme vers ce qu'il y a en lui de plus élémentaire et de plus mécanique.

F

La description axiologique. - Si l'être des déterminations et l'existence du connaissant ne sont que des localisations et des épreuves de la valeur, *l'ontologie et la théorie de la connaissance ne sont que des aspects de l'axiologie*. La partie la plus élevée de la description de conscience sera donc la description de la valeur, non certes en son principe, mais dans ses modes. Une et infinie doit-elle être. La contradiction absolue à l'intérieur d'elle-même l'anéantirait ; et la contradiction suppose une raideur des contradictoires, qui est le propre des déterminations ; une contrainte externe, ou devrait la supprimer, ou transférer la valeur à ce dont elle serait la sujette. Mais comme la valeur est la relation existentielle de Dieu et du moi, celui-ci doit déterminer pour lui-même un mode de l'infinité. Par cette appropriation, naît une valeur finie.

De cette restriction, nous avons vu résulter la possibilité [345] de ces conflits les plus intimes et les plus tragiques, où l'impuissance humaine fait s'opposer les plus hautes révélations de l'esprit, comme la vérité et la sainteté, quand la science et la religion se méconnaissent, comme le courage et l'amour, quand se baissent des patrio-

tes et des objecteurs sincères de conscience. Aussi faut-il souligner tout de suite qu'on mode de la valeur ne lui reste fidèle que s'il est le mouvement de l'existence, par lequel l'âme se tourne vers le principe unique et indéfini de toute valeur possible, dont l'ordre des déterminations et l'expansion des âmes ne sont que l'envers et l'endroit. En quoi les plus hautes oeuvres de l'art, le Messie de Haendel ou le plafond de la Sixtine, se distinguent-elles d'un hymne à Dieu ? Toute l'ingéniosité technique et toute la souplesse intime du grand artiste se reconnaissent dans l'héroïsme triomphant. Certains des plus grands mystiques ont été les plus pratiques des administrateurs. Le génie scientifique provoque l'admiration, artistique et révèle l'ordre dans l'expérience. À ce terme, où un mode de la valeur atteint à cette pureté, où il ne se distingue plus des autres, de sorte que tout nom particulier en trahit la richesse, est et crée l'Esprit.

Appelons cette convergence *amour de Dieu*, mais par ce mot ne l'opposons pas aux autres modes comme un mode nouveau. C'est la même âme, que l'Infini, indivisible dans son principe, inépuisable dans ses manifestations, infuse dans l'amour de la vie et dans le courage, dans la contemplation de la beauté et dans l'intelligence, dans la préoccupation du perfectionnement intérieur et dans la charité, dans la crainte de mal faire comme dans l'ambition d'être bienfaisant, dans la recherche que l'intelligibilité vient satisfaire, aussi bien que dans le remords qui s'achève en purification et en générosité, bref dans l'indéfini des modes, où les hommes éprouvent, d'une manière toujours personnelle, la présence et l'efficacité de Dieu. En cherchant à faire aimer les images qu'elle en pourra saisir, [346] la description axiologique en servira la diffusion.

En sa spécification la plus haute, celle des expériences les plus précieuses de l'humanité, la description-de-conscience trouve sa justification, qui ne peut lui venir que d'en-haut. Ce n'est ni une curiosité sans but, ni un divertissement du dépit. Née de la souffrance, réveillée et aiguisée par toutes les difficultés, au-devant desquelles elle se porte d'autant plus hardiment qu'elle est plus généreuse, la conscience trouve dans la description d'elle-même les médiations, réflexives ou idéales, déterminées ou émotionnelles, qualifiées ou affectives, qui sont indispensables à son épanouissement. Mais aucune médiation ne peut trouver sa fin en soi. Au terme inférieur de l'existence, la description vient se renoncer dans l'urgence intolérable, qui précipite de la souffrance dans la mort. Nul ne peut y trouver la valeur ; et chaque fois qu'un tourment déchire la conscience, c'est pour en aviver l'horreur. Quand on ne peut plus espérer qu'un homme subordonne l'intérêt au devoir, il n'y a plus que la peur pour le retourner

vers l'Esprit. Mais ce serait encore le démenti de tout effort humain, si cette médiation monstrueuse était la dernière ressource de la conscience.

Il est possible, et il dépend de nous, que le dernier mot soit à la confiance, à cette foi, qui n'est pas le substitut d'une possession impossible, mais l'appropriation en train de se faire de l'Esprit par nous. À mesure que les mobiles d'attrait, qui descendent de Dieu, l'emportent sur les mobiles d'impulsion, qui nous poussent par derrière, la Conscience s'approfondit et s'élargit. La valeur fait tache d'huile sur l'expérience. Au terme supérieur de l'existence, la description vient s'achever dans l'absolu. À l'inverse de la mort, il assure l'avenir, et, dans un même acte, le moi donne à Dieu la ratification de l'expérience comme elle lui est offerte, et Dieu donne au moi l'épreuve de sa Liberté.

FIN