

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

L'INQUIÉTUDE HUMAINE

PAR

Jacques LAVIGNE

AUBIER

EDITIONS MONTAIGNE

L'INQUIÉTUDE HUMAINE

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

JACQUES LAVIGNE

Professeur à l'Université de Montréal

L'INQUIÉTUDE HUMAINE

« L'homme ne sait à quel rang se
mettre. Il est visiblement égaré, et
tombé de son vrai lieu sans le pouvoir
retrouver. Il le cherche partout avec
inquiétude et sans succès dans des
ténèbres impénétrables. »

(PASCAL.)

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE, 13, QUAI CONTI, PARIS

1953

LES ÉDITIONS MONTAIGNE
10, rue de la Harpe, Paris

A MA FEMME

Copyright 1953, by Éditions Montaigne.
Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

INTRODUCTION

I. LA MÉTHODE.

Il y a deux façons d'étudier le problème de l'homme engagé dans la vie : l'une s'efforce de découvrir les principes qui fondent cette vie et les lois qui la dirigent, l'autre raconte la série des événements par lesquels l'homme y pénètre et la transforme. Employées séparément, l'une et l'autre manière offrent des embûches. Une systématisation qui ne dépasse pas l'unité subjective de l'expérience individuelle peut nous présenter un témoignage instructif et stimulant, mais jamais un savoir défini, parfaitement communicable et objectivement unifié. Si, par ailleurs, on ne cherche que des principes, des définitions claires, des agencements logiques, on risque de ne retenir du monde et de l'homme qu'un schéma abstrait, incapable d'atteindre l'existence dans son cheminement concret.

Nous avons tenté de conjuguer les deux méthodes, nous rappelant sans cesse que la vie de l'homme se déroule dans le temps, comme une histoire qu'il nous serait impossible de rendre intelligible sans la penser dans des notions universelles. Le plan qui commande le développement de notre étude essaie de reproduire quelque chose du mouvement de la durée humaine. Il en dégage les moments importants : ceux qui marquent une étape, qui annoncent une victoire, qui lient l'avenir, qui exigent une option.

Sans doute, nos analyses se déploient selon une méthode objective, mais elles sont commandées par une logique subjective. Partout, elles ménagent des entrées au sujet ; partout, elles préparent une place pour la vie concrète, elles soulignent un travail à parfaire, un mécanisme à utiliser, un amour à vivre, une vérité à intégrer. Et lorsque nous étudions l'art, la science ou la société, nous ne nous proposons pas d'en épuiser le contenu intelligible. En ébauchant dans un volume la synthèse des principales facultés et activités humaines, nous ne voulons pas composer une somme, mais saisir la marche de la vie de l'homme sollicité, dans sa pensée et dans son appétit, par un Absolu qu'il se dispose à recevoir en Le cherchant, et qu'il ne peut trouver sans se donner librement à Lui.

Cette logique subjective n'en demeure pas moins scientifique puisqu'elle atteint l'universel et qu'elle peut s'imposer à tous. Et si elle va prendre sans cesse son point de départ en l'homme, ce n'est pas pour s'y enfermer, mais afin d'assister en lui à la genèse d'un mouvement qui a son origine en dehors de lui et le conduit au delà de lui ; afin de l'attacher à son terme par les mêmes moyens qui le lui font découvrir ; afin de lui révéler l'Absolu qui, en même temps qu'infiniment transcendant, est plus intime à lui-même que sa propre conscience.

II. CETTE MÉTHODE DANS L'HISTOIRE.

Le christianisme, par sa doctrine du salut personnel, posait un problème nouveau à la philosophie : la signification du devenir humain. Si, par une suite d'actions temporelles, nous travaillons à faire un salut éternel, le temps n'est plus une simple imitation de l'éternité comme le pensaient les Grecs, il a une valeur propre. C'est dans le temps que Dieu nous appelle, c'est dans le temps que nous acceptons ou refusons son amour.

Il devenait alors naturel au penseur chrétien d'étudier la vie de l'homme comme une histoire, l'histoire d'une évolution, d'une option, d'une conversion. L'homme est dans le devenir et dans le temps non pour se dissoudre ou poursuivre en vain une existence qui lui échappe toujours, mais afin de bâtir, avec du devenir et du temps, son être et son éternité.

Ni Platon, ni Aristote, ni Plotin n'avaient eu l'idée d'un temps instrument d'un salut éternel : d'un salut qu'on ne peut atteindre sans s'y disposer progressivement, sans le choisir sans cesse dans la vie en devenir ; d'un temps dont on puisse faire de l'éternel ; d'un devenir dont on puisse faire de l'être. Chez Platon, le temps imite l'éternité ; chez Aristote, il est éternel ; Plotin, lui, le supprime.

Le temps de Platon imite l'éternité. Le démiurge fabrique le monde à l'image des idées divines et il crée le temps afin de rapeler, dans la copie, l'éternité du modèle : le temps devient donc l'image mobile de l'éternité immobile. Mais le démiurge ne crée pas de rien. Avant le cosmos, avant le temps, le devenir existait. Le devenir est éternel : c'est l'éternelle résistance au divin, l'éternel

principe de la dispersion des choses et de l'espace qui les reçoit. Il était donc impossible pour Platon de définir le temps comme l'occasion d'un progrès ; de comprendre le devenir comme le lieu nécessaire d'un être qui ne peut se posséder sans se parfaire. Moins il y aura de nouveauté dans le cosmos, plus le temps se rapprochera de son modèle éternel où rien ne change. Plus nous échapperons au devenir, plus nous nous approcherons de notre béatitude. Car le devenir ne nous sollicite que pour nous perdre.

Si Platon réduisait le temps à une pure image de l'éternité, la destinée de l'homme n'en cessait pas moins de préoccuper son esprit religieux. Comment expliquer que nous soyons séparés du monde des intelligibles qui seul peut combler notre âme, et engagés dans le devenir qui ne peut nous apporter rien si ce n'est l'anéantissement de nous-mêmes ? Cette présence du devenir dans notre vie est un scandale pour la raison. On ne peut donc en rendre compte sans abandonner le plan des idées pour celui des faits¹. C'est par un mythe qu'il essaie d'éclairer le mystère de notre âme enfermée dans la matière. Notre vie serait une épreuve, donc un état qui a commencé et qui finira, une suite d'événements et d'actes qui ont un but : la libération de l'âme par la contemplation.

Cependant, cette explication du devenir qu'il nous offre sous la forme d'un récit, Platon est incapable de l'interpréter comme le symbole d'un dynamisme efficace. Sa métaphysique du devenir et du temps lui interdit de penser la vie humaine comme une histoire réelle. Son temps est une répétition ; son devenir, un éternel inachèvement. C'est pourquoi ce devenir n'a qu'une fonction négative. Et lorsqu'il raconte la genèse, les luttes et la fin de l'homme, il construit un mythe. Sans doute, quand le penseur chrétien voudra faire la philosophie de la vie concrète, c'est à Platon qu'il s'adressera de préférence. Il trouve dans le mythe la forme historique qui convient à sa notion de l'homme créé et racheté dans le temps. Mais, là où le chrétien découvre l'expression symbolique d'une histoire réelle, un philosophe païen comme Plotin ne voit que le symbole temporel d'une réalité intemporelle.

Pour Aristote, le temps est un mode du mouvement : c'est le « nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur »². Il n'y aurait pas de temps dans l'univers s'il n'y avait quelque part

1. *Le Timée*.

2. *Physique*, IV, 2, 219 b.

un temps absolu, éternel ¹. Mais si le temps est le nombre du mouvement, il ne peut y avoir de temps éternel s'il n'y a un mouvement éternel. Ce mouvement, Aristote le rencontre dans le transport circulaire ² des sphères incorruptibles, à la fois unité de mesure du temps et cause du déroulement éternel de l'univers.

Quel usage l'homme peut-il faire du temps ? Il peut s'en échapper. Parti d'un univers qui s'écoule il passe brusquement, par la pensée, du mouvement à l'immobilité. La pensée en acte est en dehors de la durée : elle est éternelle comme les essences qu'elle comprend ³. L'homme peut penser le devenir en l'éternisant. A chaque moment du devenir, c'est tout le devenir que l'on voit. Rien n'arrivera qui ne soit arrivé. Car les sphères dans un mouvement uniforme conservent éternellement le même univers en le répétant éternellement. Il n'y aura jamais de nouveau, il n'y a pas de véritable progrès. Tout est imitation de l'immobilité du moteur premier. Ni le temps, ni le devenir n'aboutiront dans l'éternité : le temps sera toujours ; le devenir sera éternellement séparé de l'éternité.

Plotin, avons-nous dit, supprime le temps. Il en étudie la nature avec d'autant plus de soin que, partout où il se manifeste, il veut nous prouver qu'il n'est qu'une illusion. Et d'abord il construit sa notion d'éternité avec des éléments du temps. Aussi bien, lorsqu'il aborde le temps, il n'a pas de difficulté à nous montrer qu'il n'est qu'une dégradation de l'éternité ⁴. L'éternité, c'est

1. *Physique*, VIII, 1, 251 b. L'instant est comme la limite du temps. Il n'est pas une partie du temps mais c'est par lui qu'on le mesure. Sans lui, il n'y a ni postérieur ni antérieur et par conséquent sans instant il n'y a pas de temps. « Si donc il est impossible que le temps existe et soit conçu sans l'instant, et si l'instant est une sorte de moyen terme, étant à la fois commencement et fin, commencement du temps futur et fin du temps passé, alors nécessairement le temps existe toujours : car l'extrémité du dernier temps saisi sera dans un instant, vu que dans le temps on ne peut rien saisir que l'instant. Par suite, puisque l'instant est commencement et fin, nécessairement de part et d'autre de lui-même, il y aura du temps. »

2. Seul, le mouvement circulaire peut être éternel parce que seul il est uniforme, continu (*Physique*. VIII, 8, 261 b).

3. *Métaphysique*, 7, 1072 b, 24 ; 9, 1075 a, 10.

4. « En représentant l'éternité comme un assemblage toujours unifié, comme un mouvement toujours accompli et comme un désir toujours comblé, — en suggérant qu'elle est un équilibre toujours parfait et une sorte de perpétuelle réussite, Plotin introduisait au cœur de l'être intelligible ce soupçon d'instabilité qui allait lui permettre d'expliquer, en même temps que d'atténuer, le paradoxe de l'existence temporelle. Qu'un intervalle (si minime soit-il) vienne séparer le désir de son accomplissement, qu'une chute (infiniment petite) vienne rompre cet équilibre, et l'ordre des essences sera troublé. Ce

l'éternel mouvement d'un désir qui reprend sans cesse un objet qu'il possède toujours, Le temps commence lorsqu'il s'introduit un petit intervalle entre le désir et l'objet, lorsque l'âme, comme dans une chute, est détachée de son bien. Et cependant, le temps n'a pas d'histoire et la chute de l'âme n'est pas un événement. L'âme est éternelle. Par sa contemplation elle produit comme un reflet d'elle-même : le monde des corps. Elle peut se mêler à son image, s'oublier en elle. Elle est alors comme tombée. Mais c'est toujours en haut qu'elle vit. Pour reprendre possession d'elle-même il lui faudra se convertir, c'est-à-dire anéantir en elle la conscience, la mémoire et le temps qui sont l'envers de son âme, de sa vie véritable.

Le philosophe grec tente donc de s'évader du temps et du devenir : du temps, parce qu'il n'apporte qu'une éternelle répétition d'un monde toujours semblable ; du devenir, parce qu'il défait éternellement ce qu'il recommence toujours. Le chrétien, au contraire, entre dans la vie, non pour y demeurer, cependant, mais afin d'y tracer le chemin qui le conduira à Dieu. Il pénètre dans le devenir, non pour s'y installer, mais afin d'y faire croître la semence d'éternité qu'il contient.

Pour penser sa vie, le chrétien emprunte à la philosophie grecque, mais non sans la transformer profondément. Le temps n'est plus uniquement une mesure extérieure, il est une manière d'exister. Le devenir n'est pas un chaos, il est créé par l'Être pour engendrer des êtres.

Le monde a été créé, il se développe, et il se terminera avec la résurrection éternelle des corps. Le monde a donc une histoire : il naît, il grandit et lorsque sa mission sera accomplie, il disparaîtra. C'est au milieu de cette histoire que l'homme surgit. Il ne peut échapper à son influence. Il lui faut assimiler un passé qu'il n'a pas fait pour travailler à la réalisation d'un avenir qu'il ignore.

Mais le monde n'a une histoire que parce que la vie concrète de l'homme est une histoire. C'est en cherchant d'abord le royaume de Dieu pour lui que l'homme assimile le passé pour demander et trouver avec lui. C'est en travaillant d'abord à se donner à Dieu qu'il mûrit l'avenir pour la moisson de Dieu. Le monde entier n'a été fait qu'en vue du cheminement de l'homme vers l'Amour

trouble éternel c'est précisément le temps. » (Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Boivin et C^{ie}, Paris, 1933.)

inépuisable. Si le monde existe, s'il évolue, c'est afin de permettre à l'homme individuel, à l'homme que je suis, d'apparaître, de progresser et d'achever sa vie au delà de la mort en l'épanouissant en Dieu. Car telle est notre condition qu'il nous faut traverser le temps pour conquérir notre éternité. De même qu'on ne peut vivre de l'esprit sans l'incarner, on ne peut accéder à la vie éternelle sans d'abord engendrer en soi, dans le temps, un amour toujours grandissant des choses invisibles.

Cette intuition nouvelle de l'univers, inspirée par la révélation, aura ses répercussions sur la recherche philosophique : elle invente une méthode dont saint Augustin est le génial initiateur. Pascal définit cette méthode : l'ordre du cœur. En langage technique, on traduirait : le dynamisme de l'appétit. Car, en effet, elle naît d'un amour pour le communiquer : toute l'œuvre d'Augustin en fait foi.

La vie de l'homme est une histoire en train de s'écrire et qu'il revient à chacun de comprendre pour l'orienter et l'achever par l'amour. Aussi, cherchera-t-on en vain dans les œuvres de saint Augustin un système totalement achevé, des définitions complètes, un ensemble de thèses parfaitement enchaînées¹. Enfermé dans dans un ordre purement rationnel, Augustin eût manqué son but². Sa philosophie débute à la fois partout et nulle part. Partout où nous sommes, au milieu même de l'écoulement de nos jours, Augustin recommence toujours à nous montrer la présence de Dieu et les formes variées de son appel et de son assistance.

1. « Le cœur a son ordre : l'esprit a le sien qui est par principe et démonstration, le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant l'ordre des causes de l'amour : cela serait ridicule.

Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit : car ils voulaient échauffer, non instruire. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours. » (B. PASCAL, *Pensées*, éd. L. BRUNSCHWIG, n° 283.) Ce texte célèbre de Pascal a maintes fois été utilisé par les interprètes de saint Augustin. Nous l'utilisons à notre tour, convaincu que nul n'a su, en si peu de mots, évoquer la richesse de l'augustinisme et suggérer avec autant d'acuité le sens de la méthode.

2. « C'est que, peut-être, cette absence d'ordre dont souffre l'augustinisme n'est que la présence d'un ordre différent de celui que nous attendions. A la place de l'ordre synthétique et linéaire des doctrines qui suivent la norme de l'intellect, nous trouvons le mode d'exposition nécessairement autre, qui convient à une doctrine dont le centre est dans la grâce et dans la charité. S'il s'agit moins de savoir que d'aimer, la tâche propre du philosophe est moins de faire connaître que de faire désirer ; or, pour exciter l'amour, on ne démontre pas, on montre, et c'est ce que ne se lasse pas de faire saint Augustin. » (E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 1943, p. 312.)

Mais nous n'aboutissons nulle part à un commencement absolu. Il avance en se reprenant sans cesse. Quel que soit le problème qu'il examine, c'est toute sa philosophie qu'il repense. Et cela s'explique puisqu'il considère l'homme du point de vue de son devenir. L'histoire de l'homme n'est pas d'abord chronologique, elle est avant tout et essentiellement ontologique. Aussi bien tous les événements que la vie charrie ne sont pas uniquement à noter, à décrire, mais à rapporter à Dieu, à intégrer dans l'homme. C'est dans le temps et le devenir que notre fin immuable et éternelle s'offre à nous. Il s'agit donc à la fois de recueillir ce qu'il y a de devenir, d'évolution dans notre vie, pour nous référer toujours à un même centre immuable qui donne à notre existence sa signification et sa direction.

Cependant, si l'augustinisme n'a pas de point de départ défini, il n'a pas davantage de terme. Lorsqu'il analyse des idées, ce n'est pas d'abord pour présenter à notre intelligence la synthèse complète des essences immuables, mais avant tout pour nous introduire à aimer une vie, celle qui a choisi Dieu comme son seul bien. C'est à nous de terminer la philosophie d'Augustin en acceptant de vivre pour la fin qu'il nous propose et qu'il nous fait voir partout. Saint Augustin cherche l'intelligible, mais afin de séduire notre volonté. Il s'appuie sur l'être, mais pour rejoindre la vie en devenir. C'est à l'appétit qu'il revient toujours ; non pas qu'il veuille le substituer à l'intelligence, mais parce qu'il est la faculté de l'action, de l'amour, de l'avenir.

Gilson a rappelé à plusieurs reprises¹ qu'il était vain de comparer l'augustinisme² au thomisme, soit pour montrer la supériorité de l'un sur l'autre, soit pour les identifier. On n'y réussit qu'en les défigurant. Il faut plutôt y voir deux expressions différentes et complémentaires d'un même objet³. D'ailleurs, il est significatif que ce qui est défaut pour une méthode est une qualité pour l'autre. Saint Thomas est plus clair que saint Augustin. Mais

1. *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1963, p. 396 ; *Christianisme et tradition philosophique*, dans *Chercher Dieu*, les Éditions de l'Abeille.

2. Par « augustinisme », nous n'entendons pas exclusivement les œuvres de l'évêque d'Hippone, mais tous les systèmes où sa méthode et son esprit dominant : en particulier l'œuvre de saint Bonaventure au XIII^e siècle et, de nos jours, l'œuvre de Maurice Blondel.

3. « La philosophie de saint Thomas et celle de saint Bonaventure se complètent comme les deux interprétations les plus universelles du christianisme, et c'est parce qu'elles se complètent qu'elles ne peuvent ni s'exclure, ni coïncider. » (GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 396.)

justement, saint Augustin ne pouvait être clair sans manquer son objectif : la complexité de la vie concrète. Saint Augustin est plus vivant que saint Thomas. Mais justement saint Thomas ne cherche jamais l'aspect dramatique de la vie, il veut en donner l'intelligence. Ce ne sont là, cependant, que des signes extérieurs ; ils nous avertissent que le point de vue thomiste n'est pas le même que celui de l'augustinisme ; ils ne nous apportent pas la raison profonde de cette divergence.

Pourquoi cette opposition ? La question est importante. C'est demander pourquoi l'esprit chrétien ne parvient jamais à s'exprimer totalement dans une seule philosophie ? Pourquoi, après saint Thomas, l'augustinisme continue-t-il d'exercer une influence absolument distincte de celle du docteur angélique ? C'est demander si, aujourd'hui, pour comprendre l'humanité inquiète et travailler à son salut, il ne vaudrait pas mieux retenir de la tradition chrétienne, qu'un aspect de sa philosophie : celui qui répond davantage à ses besoins ¹ ?

1. Mais on ne s'entend pas sur le choix d'un seul objet formel. Plusieurs pensent que le point de vue thomiste est seul capable, grâce à son objectivité, à la rigueur de sa technique et à la précision de son vocabulaire, d'apporter la lumière et l'ordre à notre monde égaré. D'autres soutiennent que, pour atteindre l'âme moderne, il faut en pénétrer l'intérieur, épouser ses inquiétudes, analyser par le dedans ses tendances morales et intellectuelles. En somme, ils préconisent la méthode de l'immanence. Et lorsque ces derniers se cherchent un guide dans l'histoire de la tradition chrétienne, ils aboutissent naturellement à saint Augustin. Par ses analyses psychologiques, son interprétation de l'histoire et ses constants appels à l'action, Augustin s'impose au penseur chrétien qui veut comprendre, pour la transformer, la vie concrète actuelle.

On voudrait donc qu'il n'y ait qu'un point de vue ; mais on est loin d'un accord. C'est peut-être qu'il est essentiel à l'esprit d'une philosophie chrétienne d'envisager son objet sous deux angles différents pour en obtenir une vision totale. C'est du moins ce que l'histoire nous incline à conclure.

Le problème posé sur le plan théologique a donné lieu à un véritable débat. Les uns estiment que la théologie issue du Moyen Âge est incapable d'apporter une réponse adéquate aux inquiétudes de notre temps ; ce serait une théologie plus ou moins démodée ; ce qu'il faudrait à notre monde à refaire, c'est une théologie de l'action, à un monde qui s'écroule, une théologie de l'Histoire. Ils pensent en trouver le principe dans la théologie des premiers Pères de l'Église dont le Moyen Âge aurait peu à peu perdu l'esprit. Ce qui avait été manifesté à l'âge patristique serait retourné dans le contenu implicite du dogme.

Les autres, appuyés sur la synthèse thomiste, s'attachent, surtout à défendre le caractère définitif, acquis, des formules où s'exprime le dogme ; la nécessité et l'éternité des vérités qu'elles véhiculent ; l'objectivité scientifique de la synthèse qui les explique.

Il ne nous appartient pas d'apprécier au mérite la valeur d'une méthode théologique. Nous avons cru utile de rapporter les divergences de point de vue

On a voulu voir dans l'augustinisme la philosophie de l'existence, et dans le thomisme, celle de l'essence. Sans doute, il y a un élément de vérité dans cette distinction, mais encore faut-il prendre garde au sens qu'on lui donne. Si l'on entend que l'augustinisme se nourrit exclusivement d'expériences intimes, d'introspections, on en fait une philosophie purement subjective qui ne dépasse pas l'ordre des phénomènes. Et l'on justifie ceux qui, pour discréditer l'augustinisme, comme philosophie, l'accusent de se satisfaire d'un fondement sentimental, capable d'émouvoir, mais non de prouver et d'instruire. Par ailleurs, si l'on soutient que le thomisme cherche d'abord des idées et des enchaînements logiques, on le réduit à un système plus préoccupé de satisfaire les exigences de l'intelligence que celles du réel, plus soucieux de clarté que de vérité. Et l'on se range avec ceux qui lui reprochent son caractère abstrait, artificiel. En réalité, nous sommes en face de philosophies qui font une part à l'essence et à l'existence, qui passent constamment de l'une à l'autre, et c'est en cela qu'elles sont des philosophies authentiques. Mais leur mouvement ne va pas dans le même sens et c'est en cela qu'elles diffèrent. L'une, le thomisme, va de l'existence à l'essence ; l'autre, l'augustinisme, va des essences vers l'existence. L'une part de la mobilité du sensible pour s'élever à l'immobilité de l'intelligible, l'autre, des idées pour assister à la genèse des choses, pour suivre le progrès d'une nature dans l'existence en devenir. On reconnaît ici l'influence de Platon et d'Aristote, mais d'un Platon et d'un Aristote corrigés par le christianisme.

Le centre de la philosophie chrétienne ce n'est donc ni l'idée séparée de Platon ni la forme abstraite d'Aristote, c'est l'être, c'est Dieu. Aussi bien, lorsque saint Augustin part d'une idée nécessaire, c'est Dieu qu'il quitte pour le retrouver au terme du devenir. Lorsque saint Thomas passe de l'existence concrète au concept, il abandonne le réel, mais pour évaluer ses limites et le posséder dans sa source. Le concept lui donne les limites du réel, mais seule la source de toute existence, l'acte pur, lui donne le réel.

Cependant, si saint Augustin et saint Thomas définissent Dieu par l'être, ils ne définissent pas l'être de la même façon. Le pre-

qui séparent actuellement les théologiens en deux écoles, parce qu'elles illustrent bien l'opposition de deux philosophies : l'aristotélisme et le platonisme. La théologie des Pères est, en effet, édifiée avec l'aide du vocabulaire de Platon et de Plotin ; celle de saint Thomas, à l'aide de la technique d'Aristote.

mier en fait une essence, le second, un acte. C'est pourquoi leurs métaphysiques n'ont pas la même valeur¹. L'être d'Augustin, c'est le Dieu de la Bible, mais analysé selon l'esprit de Platon, comme une idée. C'est pourquoi il définit Dieu comme une essence par son immobilité et pas son intelligibilité : Dieu, c'est l'Essence pure. Pour Thomas d'Aquin, au contraire, l'être est un acte, il n'est pas une idée. Dieu ne se définit pas par l'absence de changement, mais par l'existence ; non par l'intelligibilité, mais par l'être. L'essence de Dieu, c'est d'abord l'existence. C'est parce que Dieu est celui qui est, qu'Il est parfaitement intelligible.

Nous voilà parvenus à des conclusions qui, apparemment, contredisent radicalement les premières distinctions que nous avons faites au début. Nous posions l'augustinisme comme le type des philosophies de l'existence et le thomisme, comme le type des philosophies de l'essence. Et nous découvrons qu'Augustin a construit une métaphysique de l'existence². Cependant, et voilà le paradoxe, si l'augustinisme n'a pas réussi à créer la métaphysique de l'existence, il a inventé le moyen de la découvrir dans le devenir de la vie concrète. C'est là son message authentique. Et à ce point de vue, aucune autre philosophie ne l'a remplacé ni dépassé. Chaque fois que l'on étudie l'homme, sa vie et sa pensée sous l'angle de l'évolution, du devenir, de l'histoire, c'est à la méthode d'Augustin que l'on revient fatalement. Chaque fois qu'on étudie la connaissance et son objet, l'action et ses œuvres, la vie et sa destinée sous l'angle du *faire*, la manière augustinienne s'impose naturellement³.

1. C'est ici que les comparaisons sont légitimes. Il est vrai de dire, sur le plan strictement métaphysique, que le thomisme, par la richesse de sa notion d'être, complète l'augustinisme.

2. Le thomisme cherche à rendre concevable l'exister, mais par l'essence. Cependant, si l'existence n'est intelligible que par le concept, elle n'est pas dans le concept. A cause de cela, plusieurs disciples de saint Thomas ont oublié l'existence pour ne conserver que le concept. Et l'on a fini par croire que le thomisme n'était qu'une philosophie de l'essence.

L'augustinisme vise sans cesse la vie concrète et partout il analyse l'expérience intime. A cause de cela, on voudrait qu'il contienne toute la philosophie de l'existence. Et faute de reconnaître les embûches que l'on rencontre en abordant le thomisme, faute de reconnaître les déficiences de l'augustinisme, on a détruit leurs valeurs authentiques et forgé les armes de la critique.

3. Sans doute saint Thomas étudie le *faire* comme un sujet de science, rarement il l'utilise comme un objet formel. Il en fait la métaphysique comme il fait celle du devenir ; il en fait la science comme il fait celle de la nature ; il en détaille les articulations, il en distingue les variétés, il le divise en logique technique, politique et morale comme il a classé les parties de l'homme et de

Tout peut être analysé comme un *faire*. L'homme fait tout : les techniques, les arts, les langues, le droit, les nations, les civilisations. S'il connaît par la science un objet qu'il n'a pas fait, c'est lui qui fait la science. L'homme lui-même est l'auteur de lui-même. On peut tour à tour étudier la sensation, les facultés, la connaissance pour elles-mêmes et comme un devenir que l'homme utilise, comme une ébauche qu'il achève, comme la matière d'une œuvre dont il sera l'auteur. L'art, la science, la société sont des objets de savoir dont on peut chercher les règles, les éléments, les lois. Ce sont aussi des systèmes, des travaux que l'homme fait ; différents aspects d'une seule vie construite et voulue par l'homme en vue d'une seule fin. L'être lui-même est dans l'univers un être que l'homme termine et, en l'homme, un être que l'homme fait.

Chaque fois que l'on cherche la genèse et le progrès des choses et des hommes dans le devenir de la vie, on retrouve l'auteur des *Confessions* et de *La Cité de Dieu*. Chaque fois que l'on veut saisir, à l'intérieur de la pensée et de l'action, les sollicitations et la croissance de Dieu, c'est la méthode du cœur qu'il faut utiliser. Mais, parce que la métaphysique de saint Augustin est incomplète, on est tenté de refuser à son œuvre une valeur philosophique originale. Parce que sa métaphysique a été dépassée, on voudrait qu'il ne nous ait laissé, en philosophie, que le témoignage d'un débutant. D'ailleurs, tout ce qui serait proprement philosophique dans son œuvre aurait été recueilli, précisé et complété par saint Thomas.

Sans doute on rencontre à peu près tout Augustin dans l'Aquinat, tout sauf la méthode : celle de l'amour ; tout, sauf l'objet formel : la vie concrète. Aussi, malgré sa métaphysique déficiente, malgré la solidité de l'universalité de la synthèse thomiste, la méthode d'Augustin conserve toute son efficacité, sa valeur propre, chaque fois que l'esprit humain s'efforce de saisir, par l'intérieur, le mouvement de l'existence ; de tracer l'itinéraire de l'âme à Dieu ; d'écrire l'histoire individuelle de l'homme s'acheminant dans le temps vers sa destinée éternelle. Sans doute saint Augustin s'est inspiré ici du Platon des mythes. C'est qu'il y trouvait plus qu'un système, plus qu'une pédagogie : le mouvement même de toute pensée tournée vers la vie concrète¹.

l'âme, Mais on découvrira rarement dans son œuvre le *faire* comme une perspective qui commande les cheminements de la pensée.

1. « Il ne faut pas se représenter le platonisme comme ayant fourni à la pensée chrétienne, à la faveur d'illusions qui devaient se dissiper plus tard,

Il reste une difficulté. Comment utiliser une méthode appuyée sur une métaphysique inachevée ? Grâce au progrès de la pensée, à l'apport du thomisme, il nous est possible, aujourd'hui, d'établir l'augustinisme sur une métaphysique de l'existence. D'ailleurs ce rapprochement est déjà une réalité dans l'œuvre admirable du grand philosophe contemporain, Maurice Blondel. C'est le mérite de ce profond penseur catholique d'avoir su réunir dans sa philosophie les exigences d'une science objective de l'être et du dynamisme de la vie intérieure.

Maurice Blondel n'est pas thomiste. Lorsqu'il prit connaissance de l'œuvre du docteur angélique, l'orientation de sa pensée était déjà fixée. Aussi a-t-on relevé quantités de propositions que l'on a crues incompatibles avec l'esprit du thomisme¹. Mais cette incompatibilité n'est qu'apparente. Elle est d'une nature analogue à celle que nous avons rencontrée entre l'augustinisme et le thomisme. Elle est née d'une confusion. On veut juger la philosophie de Maurice Blondel comme si son point de vue était le même que celui de saint Thomas. Il n'est rien. Saint Thomas construit

une première philosophie chrétienne, provisoire en quelque sorte, dont on se serait progressivement dégagé par une critique spécifiquement philosophique. On dirait plutôt que le christianisme a usé du platonisme et de l'aristotélisme en vue de fins spécifiquement distinctes, l'une lui permettant de se penser dans tout ce qu'il comporte d'histoire du monde et de l'homme, l'autre, lui permettant de se constituer en savoir proprement dit et, si l'on peut dire, en science...

« Que l'aristotélisme ait rempli cette fonction, on le voit bien en étudiant la manière dont, au XIII^e siècle, alors que le dogme chrétien avait déjà été défini par les Pères, on éprouvera le besoin de construire, en s'aidant de la technique d'Aristote, de vastes synthèses du savoir chrétien, où l'on ferait tenir en un seul tableau la science totale des connaissances relatives au salut de l'homme, l'opus creationis et l'opus recreationis tout entiers. La théologie ainsi comprise est d'intention première, une science à constituer, une vérité que l'on définit, afin de pouvoir la saisir et la transmettre par mode d'enseignement....

« Mais le christianisme est à la fois savoir et vie. Comme science de l'économie du salut, c'est-à-dire non plus simplement la connaissance abstraite des conditions du salut de l'homme en général, mais l'histoire individuelle et concrète du salut de chaque homme en particulier. Dès que se posent ces problèmes concrets dans l'histoire de la pensée chrétienne, les thèmes platoniciens revendiquent leurs droits et reprennent leur valeur. Rien de plus net dans le cas de saint Augustin. On a mille fois constaté et dit que sa technique philosophique n'est pas celle de saint Thomas d'Aquin. On a même dépensé des trésors d'ingéniosité à montrer que leurs doctrines, si différentes solent-elles, ne sont pas contradictoires. Elles ne le sont pas, en effet, pour la simple raison qu'elles ne se proposent pas le même objet formel. » (E. GILSON, *Christianisme et tradition philosophique*, pp. 72 à 77.)

1. Par exemple, les études du Père J. DE TONQUÉDEC sur la philosophie de Maurice Blondel.

la science objective de l'être ; Blondel, celle de la vie. L'un fait l'analyse de l'âme et de ses facultés ; l'autre, l'itinéraire de la vie de l'esprit. Saint Thomas va de l'existence aux concepts qui en contiennent l'intelligence, du devenir de l'être à la nature de l'être ; Blondel, par les idées, veut nous livrer l'histoire, le mouvement incommunicable de l'existence concrète en marche vers Dieu. Il nous introduit à l'intérieur du dynamisme dont le docteur angélique nous a fourni les principes et les lois.

Blondel lui-même, à plusieurs reprises, définit les diverses formes de sa méthode : génétique, d'implication, d'immanence, d'expérimentation personnelle. Or en chacune d'elles, on retrouve l'idée d'un devenir à achever, d'une histoire personnelle à accomplir, d'une croissance à favoriser, d'une présence à reconnaître, à aimer. Pour nous en rendre compte, il nous suffira d'une brève analyse des méthodes d'implication et d'immanence : toutes les autres en découlent.

Utiliser la méthode d'implication, ce n'est pas aller de l'explicite à l'implicite, du clair à l'obscur, mais des idées et des faits au dynamisme concret qui précède, unifie et dirige la pensée discursive et les actions particulières. En se plaçant au sein de la pensée et du vouloir en opération, on veut retrouver ce qui est donné à l'origine pour qu'ils puissent devenir ce qu'ils sont, ce qui les accompagne pour intégrer ce qu'ils font, ce qui est exigé en eux pour qu'ils deviennent ce qu'ils doivent. Le passé, le présent, le futur d'une existence en mouvement, tel est l'objet de la méthode d'implication. L'implicite c'est cette unité vivante au-dessus de l'analyse et de la synthèse que ne pourra jamais nous livrer aucun raisonnement, aucune idée explicite¹. C'est l'histoire de l'indi-

1. « Trop souvent la philosophie, même quand elle s'est attaché au subconscient, aux formes élémentaires et confuses de l'activité sensorielle, sentimentale, esthétique, mystique, s'est uniquement appliquée à faire passer « l'implicite vécu à l'explicite connu », comme si, en dernière analyse, il n'y avait de vrai, de réel que ce qui est susceptible de devenir l'objet d'analyse discursive et de synthèse notionnelle. Or c'est là une immense lacune, une amputation meurtrière pour les plus hautes fonctions de l'art, de la métaphysique, de la vie sociale et religieuse elle-même. Non, l'explicite ne chasse pas, ne tue pas, n'absorbe pas tout l'implicite. Car, pour une part qu'on peut appeler principale, cet implicite précède, accompagne, suit, devance et domine l'activité analytique de l'esprit. Ce n'est pas la synthèse qui suffit à compenser l'abus de l'analyse avec des éléments fictifs. Ce n'est pas l'intuition qui peut légitimement remédier aux prétentions du discours ; car, pour une pensée itinérante vers l'infini, jamais il n'y a, dans la force du terme, rien de purement intuitif. C'est l'implicite qui est le succédané de l'intuition, l'implicite qui, loin de nous arrêter dans une présomptueuse exhaution, sert à la fois à

vidu, l'histoire de l'humanité, l'évolution de l'univers. Cette histoire, cette unité vivante est toujours impliquée parce qu'elle n'est jamais livrée par l'idée, elle la « précède, accompagne, suit, devance et domine ». Elle n'est jamais l'objet d'un concept parce qu'elle est toujours vécue, « existée ». C'est elle qui est la source de tous les élans, de tous les dépassements. C'est en elle que se fait le lien entre l'ascension qui ordonne tout l'univers en vue de l'apparition de l'esprit et la descente de Dieu dans les âmes. Cet implicite c'est, en somme, notre existence charnelle qui progresse en visant dans le temps et le relatif, l'éternité, l'absolu. L'essence est explicite, cependant elle ne contient jamais l'existence. Et de même qu'il n'y a jamais, chez saint Thomas, d'essence sans une existence pour lui conférer son acte ; de même chez Blondel, il n'y a pas d'idée explicite sans un implicite qui la précède comme une vie, comme une action. De part et d'autre, c'est l'acte qui est premier. Mais alors que saint Thomas procède de l'existence à l'essence, Blondel, comme nous l'avons souligné plus haut, va de l'idée au devenir, à l'histoire, à l'existence concrète.

L'idée d'immanence précise un aspect de la méthode d'implication. Dieu est impliqué dans le développement de notre vie. Il est caché à l'intérieur de nous. Il ne suffit pas de prouver à l'homme que Dieu existe pour qu'il vive de Dieu. Il faut lui montrer que toute sa vie appelle le Dieu qu'on lui donne. Car l'homme peut savoir que Dieu est et vivre comme s'il était absent de la vie. Dieu est peut-être au commencement et au terme de l'existence mais le temps est pour l'homme et ne contient pas Dieu. La méthode d'immanence veut dissiper cette sécurité illusoire. Elle nous place au sein du sujet, au milieu de ses activités. Non pas qu'elle veuille nous enfermer dans un univers borné par nos fins finies et nos idées construites¹. Au contraire, elle veut nous

étancher et à raviver notre soif de la vérité. » (BLONDEL, *La Pensée*, Alcan, Paris, 1934, II, p. 444.)

1. Ce serait restreindre et absolument dénaturer ce que nous entendons par le principe d'immanence que de l'assujettir ou à une métaphysique intellectualiste ou à une thèse pragmatiste. Il est faux notamment de la réduire à signifier que « la pensée s'impliquant tout entière elle-même à chacun de ses moments ou degrés », nous n'aurions pour atteindre la vérité et constituer la philosophie qu'à dévider en nous un écheveau préalablement formé, qu'à expliciter par l'analyse un implicite où « tout est intérieur à tout », qu'à réaliser un inventaire sans invention véritable, sans rapport étranger, sans dilatation nouvelle, sans progrès effectif. La méthode d'immanence s'appuie si peu sur ce principe ainsi compris qu'elle en est précisément la négation et l'antidote. Ni historiquement, ni doctrinalement elle n'en procède et ne s'y

apprendre que nous n'irons jamais de nous à nous sans rencontrer Dieu ; bien que la vie que nous voulons n'est jamais la vie que nous faisons aussi longtemps que nous n'avons pas reconnu qu'elle ne peut s'achever qu'en passant par l'infini. Dieu est en nous d'abord pour nous inviter à Le chercher. Il est présent en nous dans la conscience que nous avons de l'insuffisance de notre vie. Celle-ci se présente à nous comme une attente, comme une place pour un autre que nous, comme un vide s'il n'y a que nous. Mais il n'y a pas que nous. Et cette vie qui s'offre à nous comme un vide parce qu'elle se disposait à recevoir un infini, acquiert son sens dans la découverte et la possession de cet infini. Mais l'homme peut se refuser à Dieu et se donner infiniment à ce qui manque. Car tel est le privilège de sa nature spirituelle de ne pouvoir aimer sans aimer librement.

La méthode d'immanence de toute évidence vise le centre du devenir de l'homme. Elle n'étudie pas la créature dans son achèvement mais dans son cheminement. Elle n'étudie pas l'infini d'abord en soi, mais elle le cherche en nous. Elle nous montre notre vie comme un espoir de Dieu et l'histoire de notre vie comme un lieu qui se forme pour contenir l'infini. Elle ne nous découvre pas Dieu comme le fondement d'une morale, comme le sommet d'un système, mais comme l'occasion d'une alternative ultime où l'homme accepte ou refuse par sa vie totale de renoncer à soi pour que Dieu vive en lui.

La méthode de Blondel est nettement d'inspiration augustinienne. Mais le philosophe de l'Action dépasse la métaphysique des essences de saint Augustin. Il intègre l'augustinisme dans une métaphysique de l'être. Assurément, on ne trouve pas dans Blondel une étude systématique de l'être en tant qu'être. Son objet formel c'est le mouvement de l'existence. Mais l'analyse qu'il fait de la vie implique continuellement l'être dont saint Thomas a fait la science¹. C'est en particulier dans la métaphy-

rapporte. Elle marque seulement le point de départ de la réflexion, qui ne peut s'établir d'emblée dans une transcendance ruineuse pour la philosophie et doit au contraire partir de la réalité donnée. Et cette démarche d'une pensée qui veut simplement user de tout ce qu'elle porte en elle est si loin d'aboutir à un « immanentisme » qu'elle engendre inéluctablement une attitude toute contraire. (M. BLONDEL, *Immanence*, dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, t. I, p. 345.)

1. Le livre admirable du Père J. DE FINANCE, 'S. J., *L'être et l'agir chez saint Thomas*, bien que citant très rarement le nom de Blondel, nous laisse soupçonner la richesse d'un tel rapprochement.

sique de l'appétit que la philosophie de l'action de Maurice Blondel vient rencontrer la métaphysique de l'être de saint Thomas. L'une commence au point précis où l'autre finit.

Chez saint Thomas, c'est l'appétit qui nous met en relation avec l'être concret. Les choses sont dans l'intelligence par leur image ; dans l'appétit, comme en creux, par la tendance qu'elles y produisent. L'immanence de l'existence dans notre appétit est donc bien différente de l'immanence de l'essence dans notre intelligence. L'idée est une sorte de terme pour l'intelligence. L'existence dans le désir commence et dirige un mouvement. La chose dans l'intelligence est immanente à notre pensée parce qu'elle lui est devenue identique. La chose est immanente dans le désir parce qu'elle en est absente : elle est précontentue, elle n'est pas possédée ; elle est attendue, cherchée. Et cependant, c'est ce sentiment même de l'absence qui constitue le fond de notre existence. Tout notre être vit de cet être qui lui est promis. Telle est l'immanence de notre fin en nous : une impulsion qui nous pousse à nous dépasser toujours. En effet le désir en acte est analogue à un mouvement. Le mouvement selon la formule d'Aristote c'est « l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel ». La puissance est avant le mouvement : elle le permet ; l'acte est au terme : il le finit. Aussi bien, l'acte dans le mouvement n'est pas un acte parfait, il traîne avec lui une privation qu'il veut combler. L'acte du mouvement n'est pas un terme, il est ordonné à un acte ultérieur. Il se transforme en s'accomplissant. Le mouvement est donc création d'existence, invention, nouveauté. De même l'appétit. Il est un appel à l'existence, un projet à réaliser.

Saint Thomas constate le mouvement et il en cherche la justification ontologique. A la suite d'Aristote, il place dans l'être les notions qui lui permettent d'y inclure le devenir. Mais l'acte et la puissance ne sont pas le devenir. Le devenir est un passage : c'est ce passage que Blondel veut nous livrer. Partout, il se réfère à l'appétit parce que partout il poursuit l'existence concrète. S'il découvre l'infini en nous, dans notre action et notre pensée, ce n'est pas comme une idée mais comme un dynamisme, comme la fin dans le désir. D'où l'importance qu'il accorde à l'action. Elle traduit l'immanence de notre fin en nous. C'est en regardant du côté de l'appétit qu'il peut dire que le désir précède la connaissance pour la provoquer, qu'il la suit pour l'achever. Et s'il répète sans cesse que l'idée de Dieu et les preuves de son existence ne

suffisent pas pour nous donner à Dieu, c'est qu'il veut nous conduire, au delà des notions, dans l'existence, à la remise de notre être limité à l'être sans limites.

Pour nous, saint Thomas et Maurice Blondel s'offrent comme deux maîtres dont la pensée de l'un complète celle de l'autre. Saint Thomas nous a fourni la métaphysique objective de l'être et de la nature achevée ; Blondel, la philosophie de la vie, de l'existence qui se fait. Nous les avons rencontrés à peu près au même moment et il nous a paru aussi impossible de les opposer que de les identifier. Tous deux répondaient à deux problèmes différents posés par une même vie.

III. L'ACTUALITÉ DE CETTE MÉTHODE.

La méthode, dont nous venons de retracer les sources dans l'histoire, convient particulièrement aux besoins de notre temps. Depuis la dernière guerre, c'est à l'homme concret que l'on parle, c'est de l'homme nouveau que l'on discute, c'est à un homme dans l'histoire que l'on s'adresse : un homme que l'histoire a fait et qui fera l'histoire. Cet homme est avide et pauvre, sa conscience est « malheureuse », sans vie intérieure, sans liberté matérielle. L'humanité, en même temps qu'elle invente la science qui lui donne la puissance et le confort, en même temps qu'elle accumule les richesses qui lui assurent la sécurité et la liberté, engendre la guerre et multiplie le nombre des misérables. Chacun sent qu'il est en face d'une société à reconstruire, d'une civilisation à transformer, d'une science à remettre au service de l'homme. Aussi, lorsqu'on traite aujourd'hui de l'être humain, c'est un problème d'avenir qui semble être posé : l'édification d'un ordre nouveau. Tous les efforts sont tendus vers demain. Seules s'imposent les doctrines promettant un futur qui abolira le monde présent. L'homme de la masse est un désespéré ou un visionnaire. Il n'est plus résigné.

Il faut refaire une civilisation avec les débris de celle qui vient de s'écrouler. Et de par le monde tant d'institutions sont tombées qu'on a parfois l'impression qu'il faut créer de rien un univers tout neuf ; qu'il n'y a rien à conserver car tout est usé, vieilli, inhumain. Quel esprit guidera notre action dans cette tâche immense ? Il y a ceux qui s'attachent désespérément à un passé mourant, comme s'il emportait avec lui l'essence même de la grandeur de

l'homme. Il y a ceux qui veulent tout détruire comme pour creuser un trou énorme où la civilisation nouvelle pourra édifier une cité future. Il y a ceux pour qui cette vie n'est que mort, néant et désespoir. Allons-nous vers l'absurde ou vers un lieu terrestre de bonheur et de paix ? Nous laisserons-nous conduire passivement vers un avenir riche de nos vagues désirs ? Faut-il nous abandonner à la folie révolutionnaire dans l'espoir d'empêcher, par ce suprême détachement, que l'avenir soit la répétition d'un présent qui nous révolte ?

Tous sont d'accord qu'il faut sauver l'homme. L'homme qui a faim et soif, sans abri et sans soleil et qui souffre la faim et le froid que souffrent ses enfants. Mais qui sauvera l'homme s'il n'a pas découvert son âme à sauver, et dans l'homme qui a faim une âme que Dieu aime ? Seule l'éternité peut sauver les temps, seul l'absolu peut donner un sens au devenir.

C'est pourquoi la méthode d'immanence s'impose particulièrement aujourd'hui. On a déclaré révolues quantité de formes de penser et de manières d'agir. Le monde économique, social et politique se transforme. Le passé ne contient à peu près aucune norme qui nous aiderait à interpréter l'avenir. Tout commence, tout est à faire. Il semble que l'avenir seul soit la réalité. Il importe donc de pouvoir retracer au milieu même des transformations les signes de l'origine et de la fin transcendante de l'homme. De rechercher le sens de la vie dans le développement de l'action et de la pensée humaine. Puisqu'il y a tant à construire, à inventer pour le salut et le progrès de l'homme, nous saurons alors ce qui reste toujours à faire et l'amour qu'il faut pour l'accomplir. Nous pourrions, quel que soit le point de départ que nous offriront les événements, les âges, les guerres et les révolutions, retrouver l'esprit qui nous permettra de continuer l'histoire de l'homme en marche vers l'éternité.

Mais comment peut-on dire de notre vie qu'elle a un sens, qu'elle est une histoire ? Il n'y a d'histoire que d'événements passés. Pour écrire notre histoire, il faudrait que nous soyons à la fois témoins de notre origine et rendus au terme de notre vie. Lorsque nous prenons conscience de notre vie, elle est déjà engagée et nous ne savons pas où elle nous conduira. Nous sommes entre un passé perdu et un avenir incertain. C'est pourquoi nous prenons conscience de nous-mêmes dans l'inquiétude. Le passé nous apporte la déception, l'avenir l'angoisse.

Et cependant, dans l'existence, cette inquiétude est le premier signe d'un appel de l'au-delà. C'est le point de départ naturel de toute philosophie dont l'objet est d'abord le concret. C'est dans cette inquiétude que se pose à un certain moment du temps, à un certain stage du devenir, le problème de notre destinée. C'est en effet par l'inquiétude que nous sommes comme placés au-dessus du temps et du devenir et forcés d'en demander le sens. C'est le premier signe, dans le relatif et le temporel, de la présence en nous de l'éternité et de l'absolu.

CHAPITRE I

L'inquiétude humaine

Tous les philosophes qui ont étudié d'une façon spéciale l'existence concrète de l'homme ont apporté une attention particulière au problème de l'inquiétude. La raison en est que notre vie, s'accomplissant dans le temps, engendre continuellement un passé et un avenir : le passé qui est une perte et l'avenir, un manque. Ce double sentiment d'absence fait naître l'inquiétude. Cette inquiétude n'est ni un principe, ni une fin, mais une étape de notre devenir. Nous sommes d'abord dans le temps comme n'y étant pas encore. Les enfants acquièrent un passé sans se soucier de ce qu'ils perdent et vont vers un avenir sans le désirer. S'ils passent facilement d'une chose à l'autre, ils vivent chaque instant comme s'il était seul. L'enfance ne connaît pas l'inquiétude. Toute son attention est à faire l'homme qui la portera. Mais peu à peu une impression de solitude s'empare de nous. Tout ce que nous avons possédé est disparu aussitôt qu'obtenu. Tout n'a fait que passer. Tout n'est vécu qu'une seule fois. Et notre désir nous porte toujours au delà de ce que nous sommes. Nous vivons d'une absence que notre action même travaille à former.

Lorsque l'homme connaît l'inquiétude, sa vie est déjà commencée. Et cependant elle est pour lui comme un point de départ : celui de sa vie spirituelle autonome. Le monde nous envahit par notre organisme, nos sens, nos passions et nos pensées. Il semble que ce soit lui qui nous fasse naître et grandir et qu'il nous suffira de lui obéir, de le subir pour connaître la paix. Notre destin paraît se confondre avec celui des choses. Mais en assimilant son milieu l'homme se forme et prépare, sans s'en rendre compte, l'avènement de son autonomie. Et soudain il découvre sa liberté : Il est maître de lui. Mais le monde est enraciné en lui et lui résiste en le dispersant. L'homme est libre, mais sa vie n'est pas à lui, n'est pas de lui. Et cependant il lui faut faire sienne cette vie même qu'il subit¹. Car nul n'agit sans se donner une fin qui l'en-

1. « Je n'ai rien que je n'aie reçu ; et pourtant il faut en même temps que tout me soit imputable par l'emploi libre et ratifié de cela même qui m'est imposé. » (M. BLONDEL, *L'action*, II, Alcan, Paris, 1937, p. 35.)

gage tout entier. C'est la conscience d'une telle situation qui provoque l'inquiétude.

L'homme est seul en face du monde. Les choses passent. Et s'il lui paraît qu'il domine le changement, il ne peut s'accomplir que dans et par un monde qui meurt. Aussi bien il ne peut ni se donner aux choses, ni se réfugier en lui-même ; partout il rencontre l'insatisfaction. Il ne peut vivre sans les choses et dans le monde il se perd.

En prenant conscience du temps l'homme a donc reconnu et son inachèvement et l'inaptitude du monde à le combler. Mais aussi l'impossibilité de s'évader du monde et de se faire sans lui. L'homme est maître de lui mais son action lui échappe. Le monde ne lui suffit pas et cependant il appartient au monde. Il est au delà du monde et ne peut vivre qu'en lui. Il a rompu avec le présent mais pour être livré au temps : à un avenir qu'il ne possédera que pour le perdre. Il est présent à sa vie et sa vie le fuit. En découvrant le temps, l'homme a introduit un intervalle entre lui et lui, entre le monde qu'il a et le monde qu'il veut. Et cet intervalle il sent que rien au monde et de l'homme ne pourra le combler.

L'inquiétude est la conscience de cette rupture. Ce qui nous inquiète c'est de refuser au fond de nous le seul monde qui soit le nôtre, le seul lieu qui soit à nous. D'être isolé, séparé toujours d'un monde quotidien dont nous ne cessons de subir les exigences, les séductions et les blessures. D'accompagner notre vie pour la désavouer. D'être au faite du temps et de ne pouvoir qu'y tomber. C'est dans cet instant que s'impose à l'homme le problème de sa destinée.

A ne considérer que le temps, l'évolution du monde et de l'homme n'a pas de sens. Le devenir du monde ne mène à rien. C'est le lieu de la mort et de la contingence. La vie de l'homme n'a pas de direction. On peut accepter l'existence, s'y soumettre, l'endurer, l'oublier, on est incapable de la comprendre et de la diriger. L'homme peut être indépendant il n'en demeure pas moins un être vide. Et ce qu'il acquiert dans la matière et le temps, il le détruit en l'utilisant. Aussi bien, si le devenir a un sens, si le temps mesure un progrès, ce ne sera ni le monde seul, ni l'homme seul qui nous en fournira le principe. Le devenir n'aura de sens que s'il est l'occasion d'un progrès spirituel : ce qu'il nous retire nous invite à nous dépasser ; ce qu'il nous apporte, à nous réaliser.

Il n'aura de sens que si nous sommes au faite du temps, non pour y tomber, mais pour y incarner de l'éternel, pour y faire germer et grandir une vie spirituelle, pour y rencontrer l'Infini et nous y donner. C'est à ce don que nous prépare l'inquiétude.

L'inquiétude apparaît en l'homme au seuil de sa maturité. Elle est comme la condition de son avènement spirituel. C'est le moment où l'homme cesse d'être agi pour agir ; où il s'arrache au déterminisme des choses pour accepter la responsabilité de sa vie. C'est aussi le moment où, découvrant le temps, l'homme est mis en face de son insuffisance. Sortir du présent pour reconnaître le temps c'est sans doute quitter l'inconscience, c'est aussi apercevoir notre misère. Bienheureuse misère qui nous enseigne à ne pas nous satisfaire de la terre ! Le temps nous révèle à nous-mêmes mais pour nous inviter à regarder au delà de lui. Seul, il nous apparaît comme la marche vers le néant et engendre la déception. Mais par là il nous rejette en dehors de lui afin que nous allions chercher ailleurs comment l'employer. Le monde a été expulsé de notre âme et le vide qu'il a laissé derrière lui nous effraie. Nous sommes à nous et rien n'est à nous, ni le monde, ni le temps. C'est le premier signe, dans la conscience, de la présence d'un être qui nous dépasse. C'est la première conscience de ne pouvoir trouver dans les choses et en nous l'être que nous aimons. C'est la première panique devant un monde qui nous abandonne et devant notre âme inachevée. C'est le premier silence où l'homme écoute Dieu qui l'appelle. Mais tous ne consentent pas à l'entendre.

I. L'ÉVASION.

Tous ne parviennent pas à l'inquiétude. Et de ceux qui la connaissent beaucoup la refusent en s'évadant.

Pascal, analysant la misère de l'homme sans Dieu, a rencontré le divertissement par lequel l'homme se fuit, et, si l'on peut dire, renvoie au lendemain son éternel problème¹. Chez Heidegger, le

1. La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort. » (B. PASCAL, *Pensées*, éd. BRUNSCHWIG, n° 171, p. 56, Hachette, Paris, 1930.)

moi se perd en s'abandonnant au *On*. Le *On* est un « certain mode d'être de soi qui consiste à ne pas être soi-même ». L'homme abandonne à tout le monde la responsabilité de son existence, de sa pensée et de son action. A tout le monde, c'est-à-dire à personne. Le lieu commun illustre cette attitude. Il exprime une phrase que tout le monde dit et à laquelle personne ne pense. De même les conversations sur la température. Elles n'ont qu'une utilité : établir des liens de sympathie.

Dès notre origine, nous sommes engagés dans le monde et préoccupés par les autres. Une partie de notre être nous est imposée du dehors. Que cette partie de nous parvienne à dominer et nous sommes perdus. Les modes, les formules, les coutumes, tout cela nous exempte de penser, tout cela a été préparé par tout le monde, pour tout le monde. Il est vrai que ces institutions peuvent travailler à nous libérer : elles apportent une solution pour tous les problèmes qui surgissent de nos rapports ordinaires avec les autres et par là permettent à la pensée de se réserver pour l'essentiel. Et, cependant, elles peuvent nous perdre aussi. Elles s'offrent comme un moyen de vivre à la surface de nous-mêmes, loin de l'inquiétude, sous la dictée d'un code de bonnes manières, de bons mots, où nous n'avons qu'à puiser. Elles nous dispensent pour la vie de penser. La vie intellectuelle elle-même, lorsqu'elle est prise comme moyen de paraître, de tuer le silence, entraîne la perte de soi, d'une façon d'autant plus perfide que le moyen est plus noble.

Tous les milieux évolués, toutes les grandes capitales connaissent ce qu'on pourrait appeler la société des parasites de l'esprit. Elle court les réceptions, le travail la fatigue, la solitude l'ennui ; elle ne pense pas ; elle fait la conversation ; elle parle des sentiments nobles, de réformes sociales, de liberté de conscience, de pensée et d'action, mais elle n'aime pas, elle n'agit pas, elle n'a pas de conscience, elle ne vit pas. Et comment vivrait-elle ? Elle a refusé la vie pour les livres et dans les livres elle a cherché beaucoup plus un écran qu'une lumière. Dans les lettres, elle ne vise que la lettre. La vie ordinaire lui paraît basse, sans héroïsme. Et cependant, c'est uniquement par la vie ordinaire, en dehors du livre, que la lettre devient esprit. L'écueil du salon littéraire c'est la folie du dernier livre, de la dernière théorie, si bien illustrée par Molière dans les *Précieuses ridicules*. C'est une société raffinée, polie, mais pour rien. Elle est curieuse, non comme un savant, mais comme celui

qui a peur de ne pas être au courant. C'est une règle chez elle qu'il n'y a pas de vie intellectuelle si l'on ne se fait voir chez les beaux esprits, si l'on ne fréquente les académies, si l'on ne fait le tour du monde. A croire que la vie intérieure est la somme des choses entendues et vues. La pensée est en soi et l'on voudrait n'être jamais chez soi. Il reste, en effet, bien peu de temps et de force pour travailler et aimer, lorsqu'on a tout donné à la contrefaçon de la réflexion et de l'amour. Bien peu de temps pour le recueillement puisqu'il faut briller sans cesse. Tout est superficiel, tout a été coupé à la racine. Et c'est au nom de l'esprit que l'on vit ce néant de vie.

Le parasite a toujours les mots culture, génie, art à la bouche. Il veut être le plus grand défenseur de la vie de l'esprit, cependant il n'est personne qui la desserve davantage. Il défigure la pensée et méconnaît la vie. A l'une il enlève son objet, à l'autre, son sens. Les tâches de la vie quotidienne sont trop vulgaires pour lui comme si l'esprit soufflait pour un petit nombre et à l'heure du thé. Ici, l'extérieur, le décor est maître. Comme les enfants, on joue à l'artiste, au savant, au penseur, en empruntant son costume et ses instruments. On se donne l'illusion de l'être par le paraître. C'est le mot qui a le prestige, le mot nouveau et mystérieux. On lui colle, comme sens, son tressaillement intérieur. Le costume est roi : la chevelure longue, les lunettes de corne. On prend la mascarade pour la réalité. De même que la présence de la pensée a pu engendrer l'absence de la cravate, on voudrait qu'en supprimant celle-ci on puisse faire apparaître celle-là. On se joue consciemment la comédie. On accorde beaucoup d'attention à la préparation du décor. Celui-ci terminé, quel rôle va-t-on y jouer ? Comment savoir reprendre une âme que l'on a chassée comme un immense ennui ?

La légèreté avec laquelle on nie et affirme Dieu dans ces milieux est remarquable. Faut-il s'étonner ? Dieu n'est plus là, car l'homme n'y est pas, le cœur de l'homme est absent. Dieu n'est qu'un mot trop vieux, banal, que l'on rejette ou essaie de rajeunir. Ensuite on parle d'autre chose, car rien n'est arrivé. Pour résumer, disons que l'agitation a remplacé l'inquiétude ; le déplacement extérieur, le progrès intérieur. Il n'y a pas de sentiment d'insuffisance ici, mais aussi il n'y a pas d'homme.

La philosophie elle-même a inventé un moyen d'évasion qui consiste à se réfugier dans un système. C'est le plus sûr moyen

d'échapper à soi-même car il se pare de l'absolu de la vérité. Gilson qualifie cette philosophie de « scolastique »¹ ; Kierkegaard l'appelle la philosophie des professeurs. On substitue à une philosophie authentique un enchaînement d'idées. Avec des notions, de la logique et de l'habileté on remplace la réalité, la pensée et la vérité. Et l'on va au cours comme à l'arène : pour assister à une exhibition de force et d'agilité, pour s'entraîner. On n'étudie pas le réel à travers la pensée d'un homme qui nous sert de maître ; on apprend à classer des essences abstraites comme s'il y avait un monde d'idées en soi, une philosophie sans philosophe et des idées sans choses. De tout cela la vie est absente depuis longtemps ; la réalité a été sacrifiée à la clarté, à la facilité. Tout est su et rien n'arrivera qui n'aura sa place dans le système. Le professeur possède le livre du maître et peut y lire toutes les réponses. L'intelligence emploiera toutes ses ressources à défendre sa sécurité, à repousser ce qui vient troubler sa quiétude, à réduire à son petit univers les problèmes que la vie suscite.

En effet, c'est l'existence, c'est l'acte dans l'être qui provoque l'inquiétude, qui pose les problèmes, qui toujours nous entraîne à reprendre l'analyse de nos idées, à les enrichir dans de nouvelles relations. Il n'y a pas d'abord des essences auxquelles le réel doit se soumettre coûte que coûte, mais l'existence mystérieuse et imprévisible que l'essence essaie d'expliquer. Ici la paix a été obtenue en tuant la vie ; le repos de la pensée par l'évasion dans les idées pures.

Il y a donc des hommes qui, devant le néant qui est en eux, prennent le parti de fuir ; d'autres n'ont même pas à choisir la fuite, leur vie n'étant possible que dans l'évasion : telle est la vie des masses. Joseph Folliet définit la masse comme « un ensemble organique d'individus qui n'agit et ne vaut que par le poids de tous »². L'homme n'existe que par le groupe, son âme est collective.

1. « Toute philosophie engendre sa scolastique, mais ces deux termes désignent deux faits spécifiquement distincts. Toute philosophie digne de ce nom part du réel et y retourne, toute scolastique part d'une philosophie et y retourne. La philosophie dégénère en scolastique aussitôt qu'au lieu de prendre pour objet de réflexions le concret existant, pour l'approfondir, le pénétrer et l'éclairer sans cesse davantage, elle s'applique aux formules proposées pour l'expliquer, comme si ces formules, et non ce qu'elles éclairaient, étaient la réalité même. » (E. GILSON, *Le Thomisme*, J. Vrin, Paris, 1945, p. 509.)

2. J. FOLLINET, *L'avènement des masses et les révolutions du xx^e siècle*, *Les Semaines Sociales de France*, Paris, 1947, IV^e session.

La masse est un phénomène social plutôt récent. Elle est un produit du capitalisme. La grande ville, l'usine mécanisée, le prolétariat, autant de facteurs qui ont contribué à favoriser son apparition et sa croissance. On identifie souvent la masse à la classe des prolétaires. Et cependant toutes les classes de la société ont quelque chose de massif¹. Toutes subissent les mêmes influences, par la radio, le journal, le cinéma et les sports. Toutes sont plus ou moins dépendantes de cette vie banale, impersonnelle, toutes lui empruntent leurs jugements. L'attitude réactionnaire du bourgeois et l'attitude révolutionnaire du prolétaire ont un même contenu psychologique. Ni l'un ni l'autre ne sont capables de s'élever au-dessus d'un pur instinct de conservation pour atteindre le bien commun. Le premier veut conserver l'ordre qui lui assure ses privilèges ; le second veut détruire la société qui le prive de son bien. La conversation du bourgeois et du prolétaire ne diffère souvent que par quelques détails de prononciation, de vocabulaire, de connaissance grammaticale.

L'homme de la masse est un être embrigadé. Son métier, trop souvent, n'exige à peu près aucune initiative. Et cependant il ne lui laisse aucun répit. Il réclame juste assez d'attention pour rendre la réflexion impossible. Cet homme ne possède rien, il ne dirige rien. Sa vie se distingue à peine de celle de la machine : même régularité, même automatisme, même répétition. S'il est prolétaire, il n'a que la liberté d'organiser sa misère. Lorsqu'il quitte son travail il se retrouve dans un logement trop étroit, dans une rue sans verdure et sans lumière où la vie familiale est quasi impraticable. Tout le pousse à s'évader. Les moyens ne manquent pas. La même machine qui a chassé la pensée du travail produit des sentiments et des idées en séries. C'est elle qui fait le journal, la radio, le cinéma.

L'homme de nos grandes villes consent à vivre cette existence à peine humaine et va même jusqu'à l'aimer parce que tout a été organisé autour de lui pour qu'il n'y pense jamais, pour qu'il soit toujours à l'extérieur de lui. Tout n'est que sollicitation à l'évasion : la radio est dans tous les foyers, tous les quartiers ont leur cinéma. Comment résister d'ailleurs ? Rien n'attache l'homme à son travail, tout le chasse de la maison. Vide de pensée et rempli du désir d'être ailleurs, il est une proie facile pour la publicité qui lui offre quelques heures de rêve pour quelques sous.

1. J. FOLLINET, *Ibid.*
Inquiétude humaine

Sans doute, la masse n'est pas nécessairement ignorante. Dans plusieurs pays l'école est gratuite et obligatoire. Cependant, l'instruction n'est qu'un moyen de penser, ce n'est pas la pensée. Tout le monde sait lire mais que lit-on ? L'instruction généralisée attend un esprit.

Jusqu'à maintenant l'école a beaucoup plus servi à augmenter chez la masse l'homogénéité des sentiments et des opinions qu'à développer la personne humaine ; plus à multiplier la puissance et la prétention des médiocres qu'à accroître l'influence des élites. Afin de les rendre accessibles à tous, les idées ont été simplifiées, le réel rapetissé. Rien de plus normal lorsqu'on veut mettre à la portée du plus grand nombre les bienfaits de la culture. Ce qui est grave c'est de substituer à la réalité et à la science le petit monde, les idées pauvres de l'homme de la rue. En effet, la masse est toute puissante aujourd'hui, ses préoccupations font le milieu ; ses besoins, les exigences de la collectivité. Ce qui n'est pas important pour elle n'est pas important en soi, ce qui n'existe pas pour elle n'existe pas en soi. C'est ainsi qu'une quantité de problèmes intellectuels et moraux n'intéressent plus l'humanité parce qu'ils n'existent pas pour la majorité des hommes. Si l'on parle à l'homme de la masse de sa destinée, il ne se choque pas, il ne réagit pas, on l'entretient d'une chose étrangère à lui, qui ne le concerne pas, bien plus, qui n'a pas de raison d'être pour lui.

Du reste, cette école obligatoire est souvent une école neutre. Au même moment où le machinisme impose à l'homme un travail de robot, où la grande ville le force à vivre sans méditation, le rationalisme supprime Dieu et avec Lui tout idéal moral et religieux. On enlève à l'homme la seule solitude intérieure qui lui reste ; on lui arrache ce qui seul peut défendre sa vie personnelle contre un monde qui ne travaille qu'à la détruire et cela au nom des lumières de la raison. Car cette œuvre de mort c'est l'intellectuel lui-même qui l'a accomplie ¹. On a voulu créer un homme

1. « On a pu espérer que les intellectuels sauveraient la situation, mais l'expérience prouve que la masse des intellectuels ne se comporte pas autrement qu'une masse vulgaire et joue son rôle dissolvant de la personne humaine avec une perfection méthodique.

La destruction de la personne humaine est bien l'œuvre des intellectuels. On ne remarque pas assez que l'hostilité et la destruction ne s'adressent nullement à la personnalité comme telle, mais à des diverses manifestations. En s'attaquant aux manifestations suprêmes de l'intelligence, aux fines productions de l'âme, toute l'intellectualité du XIX^e siècle s'attaquait à un aspect de la personne humaine, qu'elle réussit à dépouiller de droits essentiels.

libre, on a obtenu un automate, un esclave inconscient. Et cet homme a bien peu de chance de sortir de son état parce qu'il est incapable de s'élever au-dessus du présent pour se demander d'où il vient et où il va.

Notre monde mécanisé ne prévoit aucun moment pour la réflexion. La vitesse a supprimé le temps. Il ne reste aucun intervalle, aucun vide où nous puissions introduire notre initiative, nos créations, notre substance. Il n'y a plus de distance entre le désir et sa satisfaction. L'extérieur nous tient continuellement en haleine, il nous possède, il nous mène. Rien ne nous oblige à demeurer en nous, à attendre, et, dans cette attente, à penser, à approfondir nos désirs, à les dépasser. Il n'y a plus de temps qui soit à nous, rien qu'à nous, où il nous serait possible de connaître l'inquiétude et l'espoir.

Pour que l'inquiétude naisse en nous, il faut que la pensée du passé et celle de l'avenir soient contenues dans notre expérience du présent. Par la pensée du passé, nous apprenons que rien ne demeure de toute cette vie sensible si ce n'est l'esprit qui s'y incarne ; et par celle de l'avenir, qu'il nous faut nous faire nous-mêmes en cherchant notre fin au delà du sensible.

Mais l'homme d'aujourd'hui ne fait que passer d'un présent à un autre. Il vit dans l'instant de la sensation. Il oublie le passé dans l'avenir qu'il supprime. Le passé est mort dès qu'il a cessé d'être un idéal à méditer ; l'avenir, dès qu'il n'est plus un idéal à réaliser. Quand il n'y a plus de terre, de maison, de famille, de traditions, de religion, il n'y a plus de passé, plus de durée, plus de fidélité. Le passé qui reste n'est que l'acte de décès de ce qui n'est plus et la condamnation à mort de ce qui sera. Il vaut mieux l'oublier même au prix de sa vie personnelle.

L'homme de la masse est incapable de prévoir son lendemain parce qu'il réussit à peine à gagner sa subsistance quotidienne et il remet volontiers à l'État, qui la sollicite, la charge de sa sécurité. Et comme rien ne le force plus à penser à l'avenir, celui-ci a bien vite fait de ne plus exister pour lui. Cet homme est radicalement aliéné. Il incarne la misère de l'humanité abandonnée à elle-même, à son égoïsme.

On parle beaucoup, de nos jours, de l'avènement des masses.

Au nom de l'esprit humain, réclamant les droits imprescriptibles de l'esprit, elle a rendu pratiquement toute philosophie impossible. » (E. DE GREEF, *Notre destinée et nos instincts*, Plon, Paris, 1945, p. 206.)

Non sans raison. C'est la première fois dans l'histoire qu'elles connaissent autant de cohésion et de puissance. Elles prennent de plus en plus conscience de leur force, et s'organisent en associations gigantesques. Les politiciens, les journalistes, les éditeurs le savent bien qui cherchent à les séduire par tous les moyens. Pour s'assurer la gloire et la puissance, pour être en tête, il faut savoir suivre cette masse et non la précéder, se laisser pousser par elle au lieu de la conduire. C'est à ce prix qu'elle consent à porter quelqu'un au pouvoir et à l'y maintenir. Et voilà le danger. Car si la masse connaît maintenant sa force, elle est incapable de comprendre la portée de ses aspirations et de se les définir. Elle réclame plus de liberté, plus de justice, mais de celles-ci elle n'a d'autres idées que celles que lui suggèrent ses passions, ses besoins, ses ressentiments. Sans doute, il lui faut parer d'un idéal ses revendications les plus humbles et les plus mesquines et c'est en cela qu'elle révèle son fond humain. Mais cet idéal, faute d'être nourri, a vite fait d'être absorbé par la vie instinctive.

C'est pourquoi, interpréter l'avènement des masses comme l'arrivée d'un rédempteur¹, c'est vouer le monde à la médiocrité. La masse ne vient pas sauver le monde, mais supplier qu'on la sauve, qu'on l'aide à retrouver sa valeur humaine dont on l'a trop longtemps privée pour qu'elle n'en ait perdu le sens. Seule une élite pourra accomplir cette œuvre de salut. Mais on ne réussira à former cette élite que si l'on peut lui apporter une conception de la vie, une philosophie de l'être et du bien. Une philosophie qui saura arracher l'homme à ses divertissements, à son dilettantisme, pour le livrer à lui-même et à l'inquiétude. C'est à ce prix seulement que l'on obtiendra la libération, même matérielle, de la masse.

C'est en effet une des fonctions de la philosophie de nous conduire à l'inquiétude. On peut écrire, par exemple, une thématicité comme on prépare un dossier : la preuve terminée, on le classe et on n'y pense plus. Tant qu'on n'a pas montré à l'homme qu'au fond de lui il n'y a pas assez de lui et de la terre, l'esprit est

¹ 1. Le communisme de Marx présente le prolétariat comme un sauveur. Sans doute, c'est la masse prolétarienne qui fait la révolution parce que c'est elle qui souffre. Et c'est l'aristocratie qui s'oppose aux réformes qui éviteraient la révolution, parce qu'elle bénéficie des privilèges. En effet, c'est presque une loi de l'histoire qu'à certains moments l'humanité ne peut progresser sans recourir aux cataclysmes. Mais ce n'est pas la masse qui saura organiser, penser, diriger la cité nouvelle.

de trop, Dieu est de trop. Tant qu'on n'a pas fait voir à l'homme ce qui lui manque et dans ce vide le dessin en creux de ce qu'on lui apporte, on ne peut espérer le soustraire à cette indifférence où il se perd. Comme le répète souvent Maurice Blondel, « rien n'agit efficacement sur nous qui n'y réponde à une attente, à un besoin ».

II. L'HOMME PRIS COMME FIN.

Mais parmi les penseurs qui ont pris conscience de cette attente dans l'homme, tous n'y ont pas reconnu l'appel d'un Dieu Transcendant. Bien au contraire, Dieu se serait formé au détriment de l'homme. Et c'est en proclamant la « mort de Dieu » qu'on restituera à l'homme sa valeur. Cet humanisme athée, dont le Père de Lubac a fait une si profonde étude¹, est devenu l'évangile d'un grand nombre de nos contemporains. Et les succès politiques du communisme ont beaucoup contribué à le rendre populaire. C'est pourquoi nous avons cru utile de lui consacrer quelques pages. D'autant plus que sa méthode et ses préoccupations le placent naturellement sur notre route. Lui aussi veut faire naître l'inquiétude afin d'ouvrir l'âme à la vérité ; apaiser la soif d'absolu qu'il y a au fond du cœur humain, donner un sens à la vie en lui assignant comme fin la libération de l'homme. En effet, ce nouvel humanisme ne prêche pas l'évasion dans les plaisirs, mais l'action, le dépassement de soi. Aussi bien, il s'attaque aux satisfaites, aux inconscients, aux indifférents. C'est l'angoisse qu'il introduit dans le cœur de l'homme. Car s'il supprime Dieu, ce n'est pas sans se rendre compte de l'immense abandon où il plonge le monde. C'est pourquoi Nietzsche n'annonce pas la mort de Dieu sans montrer à l'homme que sa vie est maintenant intolérable s'il ne se divinise². Cet athéisme se veut en effet positif. Il ne conçoit pas la vie comme une course vers le néant, mais comme l'histoire d'un progrès, comme une ascension, comme une marche vers la libération. L'homme chrétien est inquiet parce qu'il est loin de Dieu et le chemin qu'il parcourt pour s'en approcher constitue

1. Henri DE LUBAC, S. J., *Le drame de l'humanisme athée*. Spès, Paris, 1945.

2. « Depuis qu'il n'y a plus de Dieu la solitude est devenue intolérable ; il faut que l'homme supérieur se mette à l'œuvre. » (*Volonté de puissance*, trad. BIANQUIS, t. 2, p. 133 (1885), cité par le Père DE LUBAC dans : *Le drame de l'humanisme athée*, p. 52.)

le véritable sens de son histoire. Pour l'athéisme moderne, c'est le recul de la croyance qui marque les étapes du progrès. L'homme devient libre dans la mesure où il renonce à l'au-delà, où il s'écarte de ce mystère qui le cache à lui-même et lui dérobe sa grandeur et son espoir dans l'avenir de la terre. Ce n'est pas d'abord la négation de Dieu, l'oubli de Dieu qu'il proclame, mais son remplacement : le Surhomme, la Cité future, la Race, l'État. Dieu était transcendant, il est maintenant immanent. Tout ce que l'on a dit de Dieu et du ciel n'était que la figure de l'homme et de la terre de demain. Pour créer Dieu, l'homme se serait privé du meilleur de lui-même. Il lui faut donc supprimer Dieu afin de prendre possession de son bien.

Au moment où nous nous proposons de rendre compte de l'histoire de l'homme en fixant son centre en Dieu, voici que l'on nous propose une autre histoire dont l'homme est l'unique fin comme il en est l'unique artisan. Il ne s'agit plus d'une simple contradiction de systèmes. C'est toute la vie qui est en jeu, et, de part et d'autre, c'est le don total de la personne que l'on réclame. Il y a là plus qu'une querelle d'écoles. C'est dans le cœur de l'homme que le combat est engagé, que la victoire est remportée. A tout instant l'homme choisit Dieu ou le refuse... et, quelle que soit son option, elle est absolue. L'inquiétude humaine c'est l'absence de l'infini. On ne peut répondre à cette absence que par de l'absolu. Si l'homme détruit Dieu, il se fait dieu.

Il ne suffit pas d'une preuve de l'existence de Dieu pour réfuter une telle doctrine. Pour arriver à ses fins, elle choisit un autre chemin que l'ordre purement rationnel. On ne prouve pas l'existence de Dieu à l'homme qui croit n'en avoir plus besoin, qui ne veut pas que Dieu soit, de peur de perdre son autonomie et sa dignité. C'est l'analyse de tout le devenir humain qu'il faut reprendre alors, et montrer partout à l'homme cette place en lui qui ne peut être occupée que par Dieu ; relever partout dans le refus de Dieu la perte de l'homme et la désintégration de la personne.

Car si l'athéisme, au siècle dernier, a pu se répandre si facilement, c'est que déjà le monde avait perdu le sens de Dieu. Inconsciemment, l'égoïsme des possédants a fait de Dieu le défenseur d'une société révolue, d'une science dépassée, d'une économie monstrueuse. C'est pourquoi plusieurs sont tentés de croire qu'en effet il est temps de remplacer Dieu si l'on veut vraiment la libération de l'homme.

L'athéisme s'insinue dans le monde à la faveur des révolutions. Et celles-ci ont coutume de coïncider avec une décadence de l'esprit chrétien. Cette décadence se reconnaît à deux signes principaux : un attachement égoïste à des privilèges que l'on ne se soucie plus de justifier par des vertus de science et de courage ; une incapacité d'intégrer, dans une conception chrétienne de la vie, les besoins nouveaux qu'a fait naître, dans la conscience humaine, un monde en transformation. L'humanité qui grandit se révolte contre ceux qui veulent la retenir dans son passé et accueille comme des maîtres ceux qui favorisent ses rêves de libération. L'humanisme athée profite de cette situation. Il exploite les découvertes de la science et les besoins nouveaux d'une humanité qui évolue, au profit d'un idéal païen. C'est ce qui est arrivé à la Renaissance, à la Révolution, au XIX^e siècle : c'est peut-être en ce siècle que cet humanisme est le plus agressif. Le monde à cette époque est en pleine évolution. On vient de découvrir l'histoire ; les sciences positives font des progrès considérables ; la technique multiplie les inventions ; le capitalisme crée l'industrie moderne ; les régimes politiques sont bouleversés. Tout cela est à la fois un sujet d'inquiétude et d'espoir pour l'homme. Il se sent étranger au milieu de toutes ces révélations et incapable de penser ce monde nouveau et d'agir sur lui. D'un autre côté il espère une liberté plus grande, il croit à la machine, au progrès, à l'intelligence. Il appelle une conception de la vie qui saura dissiper ses inquiétudes et confirmer ses espoirs ; lui apporter un idéal de l'homme capable d'intégrer les leçons de l'histoire, les données de la science et les exigences du progrès. Rien de plus légitime.

Cependant, le croyant demeure silencieux. Il agit comme s'il y avait un choix à faire entre la science et Dieu, entre l'histoire et le Christ. Les plus brillants représentants de la pensée chrétienne paraissent se méfier de l'intelligence, ils sont traditionalistes ; de la liberté, ils sont royalistes. Les autres, ceux qui vivent dans le siècle, donnent l'impression de vouloir faire oublier leur Christianisme, se faire pardonner leur philosophie de la vie en acceptant, sans la juger, une civilisation qu'ils avaient le devoir de christianiser. L'athéisme voit là une belle occasion de promouvoir sa cause. Il s'empare de l'inquiétude de l'homme nouveau et s'offre comme étant le seul à pouvoir l'apaiser. Déjà il force l'attention. Le premier, il se fait champion de l'évolution du droit, il condamne l'injustice d'un système économique qui s'édifie sur la

misère du plus grand nombre, il interprète l'histoire comme une maturation de l'humanité qu'il faut savoir utiliser. Autant d'éléments susceptibles de répondre à l'inquiétude de l'intelligence et de nourrir la générosité du cœur.

C'est sans doute par cet aspect positif que l'athéisme a d'abord séduit les esprits. L'évolution de Darwin et de Spencer, le subconscient de Freud, la critique historique de Strauss et de Harnack, la philosophie de l'histoire de Schelling, de Marx, de Hegel, la loi des trois états de Comte sont autant d'observations, de découvertes et d'hypothèses capables d'enrichir notre connaissance de l'homme. Mais tout ce progrès travaille contre l'homme lorsqu'il est utilisé par une philosophie qui fait de l'homme l'unique fin de l'homme.

Le plus souvent, on ne s'attaque pas à Dieu directement, on l'élimine progressivement, on raconte l'histoire de sa disparition, on vide le ciel, on chasse le mystère. Autrefois Dieu expliquait toute chose, Dieu était vraiment partout, maintenant Il est nulle part. Vous cherchez Dieu et vous ne rencontrez plus que la nature, l'évolution, la sublimation, le désir, l'homme. Vous vous rassurez en pensant qu'on ne viendra pas à bout de l'absolu, de l'infini. Et vous avez raison sans doute. Mais cet absolu devient le Surhomme, l'Humanité, l'Avenir : une caricature. Le divin se transforme en une qualité de l'activité humaine, toute transcendance est peu à peu réduite à l'immanence de la conscience. Tel est le sens de la philosophie de Comte, de Feuerbach, de Schelling, de Hegel. C'est avec ce dernier que cette réduction est la plus subtile et la plus complète. La philosophie de Hegel ne nie rien, elle englobe tout : les civilisations, le Christianisme, l'histoire. Aussi nous arrêtons-nous pour en faire une brève analyse. D'autant plus que l'hégélianisme place au premier plan les principaux thèmes de notre étude : la présence de l'infini en nous¹ ; l'inquié-

1. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. HYPPOLITE, Aubier, Paris, 1939, t. I, p. 135. — L'infinité s'introduit en nous pour nous opposer à nous-mêmes et dans le monde pour lui opposer l'inverse de lui-même. Par elle nous sommes à la fois nous-mêmes et autres que nous et le monde est à la fois lui-même et son autre. C'est par l'infinité que nous sommes contradiction. Toutes nos déterminations sont mises en face de leurs limites et sont niées par elles. Nous vivons la négation de nous-mêmes et celle du monde quotidien. Pour supprimer cette négation il nous faut nous dépasser nous-mêmes et renverser le monde. — Nous pourrions souscrire presque entièrement à cette thèse. Nous ne possédons pas l'infini mais nous éprouvons son jugement et entendons son appel. Il nie notre vie actuelle comme terme pour nous entraîner plus haut.

tude comme origine de notre vie autonome¹ ; l'histoire de l'homme qui, pour conquérir sa libération et son destin, se transforme lui-même en transformant le monde² ; l'idée d'un temps où l'esprit vient conquérir son éternité au moyen d'un monde qui passe, meurt et recommence³. Mais alors que tout cela nous conduira à l'affirmation d'un transcendant absolument distinct de l'homme et sans lequel l'homme ne pourrait ni s'achever ni être, chez Hegel l'homme grandit dans la mesure où Dieu cesse d'être autre que lui⁴. Certes, Hegel a su comprendre cette grande vérité apportée

1. *Ibid.*, p. 176 sq. ; J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de La phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946, pp. 184-208 ; M. J. WAHL, *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel*, Reider, Paris, 1939. — C'est dans la douleur que l'homme prend conscience de son autonomie, car il lui a fallu rompre avec la vie qui le faisait esclave. Mais maintenant s'il est conscient de soi il n'y a pas de vie pour lui, il est en face du néant. Et cette douleur accompagnera la conscience humaine aussi longtemps qu'elle n'aura pas achevé l'unité de la conscience de soi et de la vie. C'est la conscience déchirée, malheureuse qui provoque toutes les étapes du devenir de l'esprit.

2. « L'homme n'est ce qu'il doit être que par la culture, par la discipline, immédiatement il n'est que la possibilité de l'être, — être rationnel, libre ; ce n'est que sa déterminabilité, son devoir-être. L'animal a vite fini son développement ; mais il ne faut pas considérer cela comme un bienfait de la nature. Sa croissance n'est qu'un renforcement quantitatif. Par contre, l'homme doit se faire lui-même pour être homme ; il doit tout conquérir lui-même, précisément parce qu'il est esprit. Il doit se débarrasser de l'élément naturel. L'esprit est donc son propre résultat. » (HEGEL, *Morceaux choisis*, trad. Henri LEFEBVRE et N. GUTERMAN, Gallimard, Paris, 1939, p. 213.)

La phénoménologie revient souvent à cette idée que la conscience ne peut se posséder sans transformer le monde. Ainsi l'esclave se forme par le travail. Chez le maître tout disparaît avec la satisfaction du désir. Mais cette négation de l'objet devient par le travail de l'esclave la forme même de l'objet et donc quelque chose de permanent. L'Être indépendant et étranger à l'homme est devenu humain et la conscience a acquis son être. Le travail fait le lien entre l'être-en-soi et l'être-pour-soi. (*Op. cit.*, t. I, pp. 164-166.)

De même pour la culture, la conscience de soi renonce à son être immédiat pour produire un monde envers lequel elle se comporte comme devant un monde étranger ; il lui faut maintenant s'en emparer. Et c'est par ce moyen qu'elle s'étudie et atteint l'universalité. (*Op. cit.*, t. II, p. 54-55.)

3. C'est le sens de la philosophie de l'histoire de Hegel. Aussi dans la phénoménologie, *op. cit.*, I, II, p. 305-306 ; *ibid.*, t. I, pp. 12-13.

4. Voici un jugement de Jean HYPPOLITE qui nous semble parfaitement rendre compte de l'immanentisme de Hegel : « Ce qui nous paraît être surtout caractéristique de la pensée hégélienne c'est son effort pour surmonter le grand dualisme chrétien, celui de l'au-delà et de l'en-deçà. Le but de la dialectique de la religion n'est-il pas d'aboutir à une réconciliation complète de l'esprit dans le monde et de l'esprit absolu ? Mais alors il n'y a plus aucune transcendance en dehors du devenir historique. Dans ces conditions, la pensée hégélienne — en dépit de certaines formules — nous paraît très loin de la religion. Toute la phénoménologie apparaît comme un effort héroïque pour réduire la « transcendance verticale » à une « transcendance horizontale » (*Genèse et structure de La phénoménologie de Hegel*, p. 525, note (1)).

par le Christianisme du malheur de l'homme loin de Dieu. Il l'a mise au centre de son système. Mais au terme de la dialectique qui doit nous lier à l'infini, Hegel nous donne un Dieu qui a perdu son existence. L'infini vient se confondre avec le fini, l'éternel avec le temporel, l'individuel avec l'universel, l'être avec l'idée. C'est pourquoi, chaque fois qu'il commence à éclairer notre route, il nous faut le quitter de peur qu'il ne nous perde dans un monde sans être, sans direction, sans Dieu.

La philosophie de Hegel est un exemple type de sécularisation. L'idée d'un progrès acquis par l'histoire tire son origine du Christianisme. Les Grecs, nous l'avons vu¹, ne voyaient dans le temps qu'une imitation de l'éternité ; et des métaphysiques orientales prêchent l'évasion. Mais ce que l'hégélianisme emprunte au Christianisme, il tente de le rationaliser, de le détacher de sa source religieuse. Ce qui est remarquable chez lui c'est d'avoir voulu conserver au Christianisme, non seulement sa conception de l'homme, son éthique, mais sa théologie elle-même, la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, sans en reconnaître la transcendance. La religion n'est qu'un moment du devenir de l'esprit : la philosophie la remplacera.

Parmi les disciples de Hegel quelques-uns ont cru pouvoir utiliser sa philosophie pour défendre et approfondir leur foi dans le Christ, mais les plus célèbres en ont tiré une métaphysique de l'athéisme. Et cela s'explique. Car si l'on trouve Dieu partout dans la philosophie de Hegel, si le Christianisme y joue un rôle de première importance (c'est par lui que l'absolu est posé en face de la conscience)² la dialectique de l'esprit ne s'achève pas moins par une absorption du divin par l'humain³.

1. C. introduction, p. 3.

2. C'est la supériorité de Hegel sur Comte d'avoir tenté de dépasser le Christianisme en l'intégrant. Il reconnaissait au moins sa valeur éminemment culturelle. Comte veut l'extirper de la conscience.

3. « D'une façon générale, écrit le Père Sertillanges, on peut dire qu'il a transformé le Christianisme en son contraire, qui est la divinisation de l'humain. Il a conclu à l'homogénéité du Christianisme et de l'histoire profane, alors que leur rapport est celui de la maladie au remède.... Un critique malveillant dirait : c'est elle, la religion, qui a donné son souffle à ce technicien de l'abstrait pour gonfler le ballon creux, magnifique d'aspect et si fragile, qu'est son idéalisme. Lui-même ne voit dans la religion qu'un beau commencement ; il est plus vrai de voir dans l'hégélianisme une dissipation, une dissolution de la vérité méconnue et délaissée pour de vaines conquêtes. Fuite tangentielle, au lieu d'une concentration alors nécessaire ; évasion, non progrès. Que pouvait-on espérer d'une philosophie où tout ce que le Christianisme présente comme concret et individuel devient, sous les mêmes mots,

Par cette brève analyse de la philosophie de Hegel, notre intention est d'esquisser une interprétation chrétienne de l'humanisme du XIX^e siècle et de ses incarnations actuelles. Montrer comment des intuitions géniales ont finalement abouti à un échec pour avoir renié l'esprit qui leur avait permis de naître.

Parmi les philosophes qui ont réfléchi sur l'inquiétude, Hegel occupe une position de choix. Il est peut-être le seul qui en ait fait une étude systématique. Il est, sans contredit, le seul qui se soit ingénié à fixer le moment de son incarnation dans l'histoire. Quoi qu'il en soit, le fait que Hegel conçoit la vie comme une histoire et l'inquiétude comme une phase de cette histoire le place tout naturellement sur la route de la philosophie chrétienne. D'autant plus qu'il soutient très clairement que l'inquiétude naît en nous de l'opposition de notre vie finie et de notre pensée de l'infini ; que le temps est pour nous le lieu où se conquiert notre éternité. Autant de pensées dont on montrerait facilement l'origine chrétienne. Mais, de même que la Révolution de 89 utilise le rationalisme pour répandre, sans le Christianisme, un idéal de l'homme, né de lui et impossible sans lui, Hegel va recourir à l'idéalisme pour absorber le Christianisme sans en reconnaître la transcendance. En effet, si l'on veut conserver l'infini et supprimer Dieu qui lui donne l'être, l'éternité, et refuser le ciel, il faut alors se réfugier dans un monde d'idées, de symboles. Sur le plan de l'existence le seul athéisme logique c'est celui de Nietzsche et de Heidegger : il combat l'idée de Dieu, il conclut à l'absurdité du temps.

Hegel réduit toute réalité à l'idée. Dans l'idée il y a deux éléments qui s'opposent : l'essence et la conscience qui la pense. L'essence est la négation de l'être immédiat et, par cette négation, l'être se révèle comme apparence. L'essence est en même temps « l'être dépassé », le fondement et la raison d'être de l'être¹. Chez Hegel c'est la raison d'être qui fait l'être, l'essence qui pose l'existence. L'être est existence en tant qu'il manifeste l'essence comme raison d'être. « En vertu de l'identité de la raison d'être et de l'existant, il n'y a rien dans le phénomène qui ne soit dans

abstrait et général, une construction logique, et par là nécessaire, au lieu du libre don divin, de l'initiative, rédemptrice qui détermine l'Incarnation. Tout est faussé. Hegel réfléchit tellement à l'histoire chrétienne qu'elle se réduit pour lui en concepts, c'est-à-dire qu'elle s'évanouit » (R. P. SERGILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, Aubier, Paris, 1941, t. II, p. 215).

1. HEBEL, *Morceaux choisis*, trad. Henri LEFEBVRE et N. GUTERMAN, p. 213.

l'essence, et inversement il n'y a rien dans l'essence qui ne soit dans le phénomène ¹. » Et cependant l'essence n'est pas la réalité, elle est abstraite, idéale. C'est par elle que nous dépassons l'apparence, c'est à partir d'elle que nous déduisons l'existence, mais ce n'est pas en elle que nous nous achevons. L'essence nous est connue d'abord comme séparée, étrangère, autre. La réalité, le concret, c'est la négation progressive de l'essence comme autre que nous. L'essence nous permet de nous dépasser. Mais lorsque nous nous sommes accomplis, l'essence n'existe plus. Ce passage de l'essence en soi à la conscience de soi, voilà la réalité, le concret. L'être est dépassé par l'essence qui l'absorbe, et la conscience, en se transcendant, assimile l'essence. Ce mouvement c'est le devenir du concept. Le concept, en effet, c'est le savoir de soi par soi-même. Cependant le concept ne parvient à sa forme absolue que par le moyen du temps. « Le temps est le concept même qui est là et se présente à la conscience comme une intuition vide ² ». Il n'y aura plus de temps lorsque le concept se sera saisi lui-même ³. Car le temps n'est que la forme du concept inachevé, en devenir. Cependant, sans le temps, il n'y aurait jamais de concept absolu. « L'esprit n'est absolu que quand il le devient, et il ne le devient que dans l'opération par laquelle il se transcende comme esprit fini ⁴. » Le temps s'identifie donc au concept et l'éternité tire son existence du devenir ⁵. C'est en identifiant ainsi concept et temps que Hegel réduit toute transcendance à un devenir immanent. L'idée n'est d'abord, nous l'avons dit, qu'une essence abstraite, qu'un idéal. Tout son être lui sera donné par la conscience qui en vivra. Le temps c'est la conscience qui, en se dépassant, donne à l'essence son existence. Au terme du devenir de la conscience, l'homme s'est dépassé mais plus rien ne dépasse l'homme. L'infini, c'est la conscience de soi qui brise ses limites ; l'éternité, c'est le temps qui se fige ; l'universel, c'est le singulier qui se renonce. Sans doute l'infini dépasse toujours l'homme mais il ne se connaît que dans la pensée humaine, il est réel par le fini.

En identifiant concept et temps, Hegel est donc conduit à

1. HEGEL, *Morceaux choisis*, trad. Henri LEFEBVRE et N. GUTERMAN, p. 92.

2. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. HYPOLITE, t. II.

3. *Ibid.*

4. Jean HYPOLITE, *Genèse et structure de La phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 577.

5. C'est la conclusion que HEGEL semble tirer de sa phénoménologie de l'esprit et de sa philosophie de l'histoire.

réduire la métaphysique à l'histoire et celle-ci à une dialectique. Et c'est le sens de l'histoire et la valeur de l'homme qui sont perdus. L'histoire a été élevée au rang de la métaphysique et l'homme au niveau de Dieu, mais du même coup c'est la métaphysique et l'être de Dieu qui sont supprimés.

Pour faire passer le temps dans l'essence, Hegel se voyait forcé d'attribuer à l'histoire les caractères de l'essence : l'éternité, la nécessité, l'universalité. Mais par là il annihilait ce qui lui permettait de faire de l'histoire une métaphysique : sa direction. Car *si l'histoire est la métaphysique, il n'y a rien en dehors d'elle qui puisse l'orienter.*

Toute la philosophie de Hegel vise à rapprocher l'homme fini de Dieu infini. Ce rapprochement ne peut s'accomplir que dans le concept. Le seul Dieu qui existe c'est celui qui est en nous ; comme objet, il n'est qu'une essence, qu'un idéal. Or le concept ne peut atteindre sa forme absolue qu'après avoir parcouru le temps. Aussi bien Dieu n'existera qu'à la fin des temps et il sera toute l'histoire qui l'a précédé. C'est pourquoi lorsque Dieu sera devenu notre propre vie il aura cessé d'exister. Dieu est mort afin que l'humanité devienne Dieu.

Voyons maintenant comment la philosophie de Hegel explique la genèse et le dynamisme de l'inquiétude humaine. Et une fois de plus nous serons à même de constater que l'hégélianisme vit de l'existence sans l'admettre et qu'il s'acharne à tuer systématiquement ce qui le nourrit.

Afin de réduire la réalité à un enchaînement de concepts, le devenir à un processus de l'esprit, Hegel invente une dialectique où la loi est la contradiction. Si le devenir n'est pas un mouvement mais une opposition d'idées, seule la contradiction érigée en système lui fournira une explication de la réalité. Devant une contradictoire, nier un membre en l'excluant pour affirmer l'autre serait supprimer le devenir. Aussi bien chez Hegel ce qui est nié est inclus dans ce qui est affirmé et fait partie de sa vérité ¹. Le devenir n'est pas un donné mais une construction. Il est engendré pour unir deux notions abstraites et contradictoires : l'être et le néant. Le devenir seul existe non par un acte mais par les idées qui l'expliquent. La thèse, l'antithèse et la synthèse en déterminent le mouvement logique. La thèse, c'est l'idéal qui s'affirme

1. Voir, pour tout ce paragraphe, É. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948, chap. VII.

en niant le concret ; l'antithèse c'est la négation de l'idéal et la synthèse réunit ces deux contradictoires dans un tout qui les concilie.

A l'aide de ces notions très générales examinons comment l'inquiétude s'engendre dans la conscience. Hegel croit rencontrer dans le stoïcisme et le scepticisme l'expression historique du contenu de la liberté. Le stoïcisme nous révèle l'essence abstraite de la liberté, le scepticisme sa réalité concrète. L'un considère la conscience isolée, l'autre la conscience dans la vie. Et voici comment.

Le stoïcisme ne cherche qu'une chose : maintenir partout l'indépendance et la pureté du moi. Pour cela le sage s'efforce de devenir indifférent à l'égard de la vie. Il y réussit mais en se séparant de la vie. Pour obtenir la sagesse il lui faut vider la volonté de son contenu, des choses voulues ; la liberté, des décisions qu'elle prend, des jugements qu'elle prononce, des choix qu'elle effectue. Nous possédons ainsi l'essence de la volonté et de la liberté, mais d'une liberté morte, d'une volonté sans contenu.

Le scepticisme au contraire relie la liberté et la vie. « Le scepticisme est la réalisation de ce dont le stoïcisme est seulement le concept ; il est l'expérience effectivement réelle de ce qu'est la liberté de pensée ; cette liberté est en soi le négatif et c'est ainsi qu'elle doit nécessairement se présenter ¹. » C'est dans le stoïcisme que l'homme prend conscience de sa liberté, c'est en lui qu'il la pense. Il fallait, en effet, que l'homme, pour posséder son autonomie, se séparât d'abord de la vie où il était prisonnier, inconscient. Cependant, après cette découverte de soi il se retrouve dans la vie. Et dans le scepticisme il fait l'expérience de la liberté, et en même temps il éprouve le néant de la vie. Tout ce à quoi il pensait pouvoir s'attacher pour en jouir n'est que vanité. Et cela le conduit à la conscience malheureuse.

La conscience malheureuse est la synthèse du stoïcisme, idéal de la liberté, et du scepticisme, expérience de la liberté. « La conscience de soi est alors la douleur de la conscience de la vie qui est à la fois au delà de la vie et dans la vie ². » De même que le passage de la vie à la conscience trouve son expression historique dans le

1. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. de J. HYPOLITE, t. I, p. 171.

2. J. HYPOLITE, *Genèse et structure de La phénoménologie de Hegel*, p. 182.

stoïcisme et le passage de la conscience à la conscience de la vie dans le scepticisme, la conscience malheureuse est incarnée dans l'histoire par le peuple juif et le monde chrétien. Le peuple juif est le peuple malheureux. Il est l'incarnation de la conscience rejetée hors de la vie. Il est toujours séparé de sa terre et ne la gagne que pour la perdre. Toujours étranger, toujours vaincu, il n'est pas aimé, il est exclu de la société des hommes. C'est pourquoi il lui est impossible d'espérer faire coïncider les aspirations infinies de son esprit et la réalité finie qui l'entoure. Aussi bien ce sont les événements eux-mêmes qui se chargent de révéler au juif le néant de la vie. C'est pourquoi il est capable de concevoir l'infini comme un au-delà, comme un transcendant. Mais cet infini est radicalement séparé de l'homme. En conséquence, il est incapable de sauver le peuple juif de son malheur, il ne fait que le consacrer.

Cependant l'existence de Dieu est temporaire. Elle n'est qu'une étape dialectique et doit être surmontée. Étape nécessaire sans doute, où l'esprit se rend étranger à soi pour se connaître comme objet. Le Christianisme se présente comme un moment de cette évolution vers l'union dans un même esprit, de l'infini et du fini, du transcendant et de l'immanent.

Le Christianisme n'élimine pas l'inquiétude, parce qu'il conserve la notion d'un Dieu transcendant, objectif, séparé. Or le Dieu transcendant est l'essence de ce dont il est la négation, c'est-à-dire l'homme. Dans le Christ, la divinité abstraite pénètre le concept, le singulier, et renie, si l'on peut dire, son abstraction. Ce qui était purement en soi, simple pensée, devient pour soi, ou la pensée de l'infini dans une conscience. Mais ce n'est pas assez. Car ce qui était pure essence est devenu conscience de soi dans un seul homme. Pour que l'essence divine devienne la conscience de tous, il faut que cet homme meurt. Le Christ n'est qu'un médiateur. C'est par lui que l'homme est uni à Dieu. Par la mort du Christ, c'est Dieu lui-même qui meurt comme essence abstraite, comme objet. Dieu n'existe plus afin que l'homme soit fait dieu. L'immuable a été absorbé par le devenir, l'infini par le fini, l'universel par le particulier. Il n'y a plus d'inquiétude et l'homme a recouvré la paix.

Mais quelle paix ? Car c'est la grandeur de l'homme de n'être jamais satisfait de ce monde ; de craindre de ne jamais assez aimer son Dieu. Si l'homme est inquiet, s'il souffre en lui comme un

déséquilibre, c'est qu'un désir l'habite qui le projette au delà de l'immédiat. Ce déséquilibre ne suit pas l'apparition de l'idée d'infini, mais la précède pour la faire naître. Aussi bien, l'inquiétude est enracinée au plus profond de notre être et fonde son dynamisme. Être inquiet, en effet, c'est l'état d'un être limité qui a conscience de son imperfection et qui veut la surmonter. Mais l'homme ne parviendrait jamais à une telle conscience s'il n'y avait quelque part un être absolu, distinct de lui, qui l'attirait à lui. Se donner l'illusion de retirer à cet absolu son caractère transcendant, c'est sans doute guérir l'homme de son inquiétude, mais en le privant de son dynamisme sans lequel il n'est rien.

Ainsi, pour Hegel, c'est l'idée d'infini qui cause l'inquiétude. Retrouver la paix, ce sera faire absorber l'infini par notre conscience finie. Car n'étant qu'une idée, pris en lui-même, l'infini n'est qu'un abstrait, qu'un idéal. C'est le devenir de la conscience qui lui apportera l'être. L'être d'une idée est dans la conscience qui la pense. Au terme du devenir, l'infini aura perdu son caractère abstrait pour devenir la vie même de notre conscience, comme il arrive d'une idée dont on a épuisé le contenu. Mais alors l'infini n'existera plus, le fini sera devenu l'infini. Dans l'hégélianisme, seule l'essence, l'abstrait, est l'objectif et transcendant. Or, l'essence n'est qu'un idéal, c'est-à-dire quelque chose à réaliser. On n'obtiendra du réel que dans la négation de l'essence comme transcendante, objective. Sans doute, c'est l'idée d'infini qui donne sa forme à la conscience, mais cette idée n'a d'être que dans la conscience qui le devient.

Ce sera donc lorsque l'absolu ne sera plus un objet en dehors de nous que l'inquiétude sera vaincue. L'homme aura conquis le repos, mais à quel prix ? Pour se retrouver seul, sans autre amour que de lui-même, remis à ses propres forces, pauvre et ignorant sa nudité, faible et ignorant sa dépendance, vide et ignorant son insuffisance. Il lui faut vivre maintenant comme un dieu, mais sans le secours de Dieu.

L'hégélianisme est rempli d'observations dont on ne peut nier la richesse concrète et la profondeur : notre autonomie qui nous est révélée dans l'inquiétude ; le stoïcisme comme idée abstraite de la liberté et le scepticisme interprété comme l'expérience de la liberté dans la vie ; le peuple hébreu qui affirme la transcendance de Dieu et le Christianisme qui insiste sur sa présence en nous. Mais tous ces faits, ces vérités, il les défigure en les

interprétant uniquement sur le plan de l'essence. Tous ces faits n'ont de vie que dans le devenir du concept, et le concept c'est le mouvement de la conscience. Le temps, c'est le concept ; l'histoire, les moments d'une idée. Hegel veut sauver l'homme avec l'aide de Dieu, du Christ. Cependant, son Dieu acquiert son être lorsqu'il a cessé de se distinguer de la conscience humaine.

Le dix-neuvième siècle, comme on l'a vu, est encore tout imprégné de Christianisme : il en fait l'objet matériel de sa philosophie. C'est en effet l'Évangile qu'il veut intégrer dans une conception purement rationaliste de la vie. Mais par là il prépare l'avènement du matérialisme. Il veut sauver la culture chrétienne sans le Christianisme : la liberté, l'amour du prochain, la dignité de la personne, sans la foi en Dieu. Toutefois, privées de leur source et de leur pôle, toutes ces valeurs se sont atrophiées et travaillent maintenant à la désintégration de l'homme. On ne parle plus de Dieu, de nos jours ; tout se passe comme si Dieu n'existait pas, mais aussi comme si l'homme allait se dissoudre ¹.

III. DIEU, CENTRE DE LA VIE HUMAINE.

Cette proposition nous est déjà familière. A plusieurs reprises nous y avons fait allusion dans notre introduction. En montrer la vérité sera l'objet des chapitres qui vont suivre. Il nous suffira

1. « Que sont en effet devenues les hautes ambitions de cet humanisme, non seulement dans les faits, mais dans la pensée même de ses adeptes ? Qu'est devenu l'homme de cet humanisme athée ? Un être que l'on ose à peine encore appeler « être ». Une chose qui n'a plus de dedans, une cellule tout entière immergée dans une masse en devenir. « Homme-social-et-historique », dont il ne reste rien qu'une pure abstraction en dehors des rapports sociaux et de la situation dans la durée par quoi il se définit. Il n'y a donc plus en lui ni fixité ni profondeur. Qu'on n'y cherche donc pas quelque retraite inviolable, qu'on n'y prétende pas découvrir quelque valeur imposant à tous le respect. Rien n'empêche de l'utiliser comme un matériel ou comme un outil, que ce soit en vue de préparer quelque société future, ou d'assurer dans le présent même la domination d'un groupe privilégié. Rien n'empêche même de le rejeter comme inutilisable. Il se laisse concevoir d'ailleurs sur des types fort différents, voire opposés, selon que prédomine par exemple un système d'explication biologique ou économique, ou selon que l'on croit ou non à un sens et à une fin de l'histoire humaine. Mais sous ses diversités l'on retrouve toujours le même caractère fondamental, ou plutôt l'on constate la même absence. Cet homme est, à la lettre, dissous. Que ce soit au nom du mythe ou au nom de la dialectique, perdant la vérité, il se perd lui-même. En réalité, il n'y a plus d'homme parce qu'il n'y a plus rien qui dépasse l'homme » (H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, éditions Spes, Paris, 1945, pp. 62-63).

pour l'instant d'indiquer comment elle commande le plan de notre ouvrage.

La présence de Dieu au milieu de notre vie est loin d'être une vérité évidente. Notre Dieu est un Dieu Caché. Et de nos jours lorsqu'on vient annoncer à l'homme que Dieu est partout il s'étonne comme à l'audition d'un discours archaïque. Il semble d'ailleurs qu'il faille un effort spécial pour penser à Dieu dans le cours ordinaire de la vie. Et lorsqu'on y pense on n'a pas l'impression d'être au milieu de la vie mais en marge. Car notre premier désir est pour cette vie terrestre, et notre plus grande espérance est de nous y installer confortables et pour longtemps. Sans doute, nous avons nos moments de prière mais ce sont des arrêts. Nous ne voyons pas très bien ce que la perte de Dieu enlèverait à la vie que nous aimons : le culte est uniquement un devoir, une prescription.

Cependant si Dieu n'est pas vivant en nous, si notre vie n'est pas de Dieu, comment saurons-nous dépister les faux prophètes ? Combien de chrétiens accueillent avec enthousiasme des doctrines qui prêchent à l'homme un idéal où Dieu n'est pas ! C'est parce que Dieu est absent de leur vie que tant de jeunes esprits abandonnent leur foi en Dieu, au Christ, sans une hésitation, sans une souffrance, sans prendre conscience que leur geste est le plus tragique et le plus désespéré que l'homme puisse poser. Au contraire, ils parlent de délivrance, de lumière, de joie, de plénitude. Ils ne savent pas ce qu'ils font. Ils ne possèdent pas dans leur cœur ce qu'ils pensent y avoir arraché. Et ce qu'ils espèrent c'est ce Dieu même qu'ils viennent de renier.

C'est donc la mission d'une philosophie de la vie de découvrir à l'homme, dans sa pensée et son action, le signe de la présence de Dieu ; de lui apprendre comment aimer la vie pour qu'elle devienne le véhicule de son amour de Dieu, comment il ne peut se donner tout entier au monde qu'en se donnant tout entier à Dieu.

Nous sommes charnels et seul le monde que nous voyons, que nous entendons, seuls la terre et la mer qui nous portent et le ciel qui nous encercle ne nous manquent jamais. Nous ne doutons pas de ces choses : elles sont là, bien à nous. Mais les réalités invisibles menacent toujours de nous quitter. Et tout à coup il n'y a plus que la matière. Nous avons construit des temples, des cellules, des bibliothèques dans l'espoir de rendre à l'espace ce qui s'en échappe toujours. Vraiment Dieu est un mystère. C'est à ce mystère qu'il faut consentir. Car si le Créateur ne s'offre pas à l'homme en pleine lumière, c'est pour que celui-ci se livre librement à Lui. Vivre,

progresser, mûrir, pour l'homme, c'est chercher Dieu, s'en approcher, se perdre en Lui.

Nous sommes en effet tentés de dire de la réalité éprouvée dans notre corps : voilà le seul être et la seule vie. Mais au même moment, de toute cette matière qui se colle à nous, qui s'impose à nous, surgit un aveu de néant, un appel à l'au-delà. C'est à cet instant que l'homme éprouve l'inquiétude, qu'il se demande si cette terre qui le cerne est le seul lieu de la vie. Et toutes ses œuvres, toutes ses actions tentent de répondre à cette angoisse.

L'homme subit la passion. Puis il devient libre en déterminant lui-même l'objet qui la pourra satisfaire. Mais ce n'est pas assez. Pour vouloir cet objet il le lui faut parer d'un idéal qui entraîne son désir au delà du temps et de l'espace. L'homme ne peut vivre sans briser ses limites continuellement. Pour cela il lui faut posséder en lui une force supérieure à lui qui lui permette de surmonter son indigence. L'homme devient libre en se soumettant à un idéal qui le transcende. C'est ainsi que Dieu n'est pas seulement au terme de la vie, mais au centre de son développement. C'est parce que l'homme cherche Dieu qu'il transforme le monde. Lorsqu'il fait la science, l'art, la politique, il espère trouver la paix au terme de ses efforts. Ce qu'il recueille, alors, c'est une intelligence plus exigeante, un cœur plus généreux que seul l'absolu pourra combler. Mais cet absolu il le lui faut choisir. Dieu vient s'offrir à l'homme comme un bien parmi les autres biens. Car il est possible à l'homme, parce qu'en l'appelant à Lui Dieu lui a donné le pouvoir de transcender le monde, de donner au fini la coloration de l'infini. Aussi bien, c'est par une option que l'homme choisit Dieu en refusant de Le confondre avec les biens infiniment variables du monde fini. Ce que l'homme a construit et découvert, il le doit à la présence implicite de Dieu en lui. Mais il ne pourra achever ce monde qu'il a fait et se sauver par lui s'il n'aime son Dieu plus qu'il ne s'aime lui-même. Toute l'histoire de l'homme conduit à cette option. En elle, notre vie prend son sens, elle devient une perte ou un salut¹.

1. Notre étude se divisera donc maintenant en quatre parties :

1° L'homme se prépare à recevoir la vie consciente en lui constituant son support charnel : c'est la sensation. 2° L'homme prend conscience de lui-même : c'est l'invention du signe. 3° Il tente de surmonter son indigence : c'est l'art, la science, la société (au sein même de chacune de ses activités et de leur ensemble surgissent les termes d'une option suprême : la fin de l'homme est-elle dans les œuvres qu'il fait ou en Dieu ?). 4° La vie spirituelle où Dieu est reconnu et aimé à travers les manifestations du devenir, où la vie est aimée en Dieu qui l'achève et lui donne son sens.

CHAPITRE II

Sensation et appétit sensible

L'homme, à l'origine, cherche le plaisir et fuit la douleur. Il ne distingue pas ses besoins des objets qu'il convoite ; ses plaisirs, des objets qu'il possède ; ses douleurs, des objets qu'il repousse ; et lui-même s'identifie aux sensations qu'il éprouve. C'est la nuit, le chaos. Or, c'est de cette vie inconsciente que va sortir l'intelligence, de cet amas d'impressions subjectives que va naître la notion d'objet, l'idée d'un monde extérieur. Comment expliquer ce mystère ?

La tentation est grande d'éluder la question. Au premier abord, d'ailleurs, on a l'impression de se trouver devant un faux problème. Lorsque la pensée est née, il nous importe apparemment peu de savoir comment elle est sortie de la sensation. Mais l'histoire nous enseigne que la pensée qui méconnaît ses racines finit par rendre inexplicable la situation de l'homme en ce monde : le corps et les réalités sensibles n'ont plus de raison d'être, et la pensée n'atteint que des idées. En passant sous silence la genèse de la vie consciente, c'est toute l'histoire ultérieure de l'homme que l'on prive de sens. On obtient un homme qui mène de front deux vies différentes, étrangères l'une à l'autre : la vie du corps et celle de l'âme. Si la pensée seule et par ses seules forces peut atteindre la réalité, la vie sensible n'a d'autre valeur que celle de l'obstacle, de l'épreuve. Il ne s'agit plus d'utiliser le sensible mais de l'écarter. Nous voilà donc avec un homme dont le corps est de trop, dont la vie sensible n'est qu'un fâcheux accident. De la sorte, notre existence la plus naturelle n'est qu'un non-sens, une charge ; notre manière habituelle de connaître tourne à vide.

Ainsi, Descartes professe une telle défiance à l'égard du sens qu'il se voit obligé, pour sauver la valeur de nos idées, de rendre impossible toute pénétration de l'intelligence dans la sensation. Le corps n'est qu'une machine et la pensée déduit tout le réel sans jamais y recourir. Si nous pouvons affirmer l'existence du monde extérieur c'est parce que Dieu, qui nous en a donné l'idée, ne

peut nous tromper. Par ailleurs Descartes admet l'union intime du corps et de l'âme comme un fait que la vie nous impose¹. La philosophie cartésienne se termine donc par un problème, en créant une antinomie. L'homme est un tout dont les parties sont incompatibles : la pensée n'atteint son objet qu'en agissant seule ; le corps, étant une machine, est incapable de contenir un esprit.

Les successeurs de Descartes soutiendront avec raison qu'on ne peut sauver l'unité substantielle de l'homme si l'on ne découvre un moyen de relier la matière à l'esprit. Mais ils acceptent comme posée par la nature l'antinomie créée par le cartésianisme. De là leur échec. Car de ce point de départ deux solutions seulement sont possibles : tout réduire à l'esprit ou à la matière. Or, quelle que soit la solution élue, le résultat est le même : tout est enfermé dans le sujet. Le matérialisme et l'idéalisme sont des subjectivismes. L'intelligence seule n'atteint que des idées ; le sens seul, que ses propres modifications. Bref, ils font l'unité dans l'homme mais en le privant de son aliment : la réalité extérieure.

À la vérité, il n'y a de réel que pour un homme dont les idées sont senties et dont les sensations sont comprises. C'est pourquoi il est de toute première importance d'assister à la naissance de la pensée dans notre corps. Car, si elle ne vient s'y incarner, c'est notre vie spirituelle elle-même qui est abandonnée à la stérilité. Si notre âme informe notre corps, il faut que nous puissions discerner sa présence jusque dans notre organisme ; que dans le devenir de notre vie charnelle nous puissions retracer l'ébauche de notre vie spirituelle.

Sans doute, le sens commun reconnaît sans hésiter que la sensation lui révèle un monde autre que lui. Il accepte le sensible comme une donnée, comme un commencement quasi absolu. Il ne se demande pas comment, d'une sensation subjective, on peut passer à l'intelligence d'une réalité extérieure. C'est par le

1. « Que l'esprit qui est incorporel puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre ; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours trop manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous voulons les expliquer par d'autres » (DESCARTES, *Lettre à la princesse Elisabeth*, éd. COUSIN, t. IX, p. 161).

sens qu'il obtient les choses dont il a besoin. Cela lui suffit. Son réalisme implique une ontologie ; mais, de l'être, il retient surtout qu'il est matériel. Il est un matérialisme d'intention. Et de la même façon qu'il accepte sans critique l'objet que son sens lui offre, il ne se préoccupe pas de savoir s'il a un au-delà. Or, le sensible pris comme un immédiat devient vite un terme. Aussi bien, c'est en décomposant cet immédiat, c'est en s'efforçant de le voir naître qu'on peut espérer en découvrir la destination. C'est en comprenant qu'il n'est qu'un moment d'un devenir que nous serons en mesure de l'achever en le dépassant.

Il y a plus. L'homme, avons-nous dit, se fait lui-même. Où donc commence ce travail ? Avec l'apparition de la conscience ? Avec l'exercice de la liberté ? Si l'homme n'a qu'une seule vie, qu'une seule histoire, il sera l'auteur de toute son évolution. En effet, l'éveil de la conscience est inexplicable si, dès les premiers jours de l'existence, on ne peut découvrir les traces d'une pensée qui fabrique ses instruments, qui dispose sa matière, d'un désir qui s'ouvre pour les aspirations de l'homme qui viendra. Si la vie d'un homme doit se comprendre comme un progrès, chacun de ses moments suppose un passé qui l'explique et un avenir qu'il implique. C'est ce mouvement que nous voulons vérifier. Nous ne cherchons pas, en effet, à établir une classification complète de nos facultés, une explication systématique de leur nature, mais à retracer plutôt leur enchaînement, à déterminer comment elles se composent pour engager l'homme dans l'univers et lui en donner la conscience.

L'homme est un composé d'âme et de corps. Et nulle part on ne peut s'attendre à découvrir seulement de l'âme, seulement du corps. Le corps seul se décompose, l'âme, sans le corps, ne naît jamais. Aussi, tout le long de l'évolution de l'homme, c'est le problème de l'union de son corps et de son âme qui se pose sans cesse ¹. Aristote définit l'âme comme l'acte d'un corps orga-

1. « Le fait mental est sous tous ses aspects un mixte de corps et d'âme et les problèmes qui se posent à son propos sont toujours plus ou moins les problèmes de leur union. Nous ne sommes pas une âme ajoutée à un corps ; nous avons un corps. Nous ne sommes pas un corps ajouté à une âme ; nous avons une âme : cela veut dire que notre âme a un corps et que notre corps a une âme. Mais avoir en cette matière, c'est posséder comme un bien inaliénable et consubstantiel ; ce n'est pas porter comme un bagage : bagage de corps étranger ou importun à l'âme, bagage d'âme étranger ou importun au corps » (Maurice PRADINES, *Traité de psychologie générale*, Presses Universitaires, Paris, 1943, t. I, p. xxviii).

nisé. C'est cette définition qu'il faut confronter avec l'expérience, cette idée qu'il faut voir commencer et grandir.

Mais l'homme, soumis au temps et à l'espace comme la matière, n'en poursuit pas moins une fin qui lui est transcendante. Or de quelle utilité cette matière qu'on ne peut que dépasser ? Et pour combien notre âme n'est-elle pas un fardeau ? C'est pourquoi ce n'est pas assez d'affirmer le principe, il faut le mettre à l'épreuve dans l'existence. Montrer que cette matière c'est le temps de l'esprit, le devenir qui l'éduque, l'instant qui le réalise, le lieu de sa naissance, le théâtre de son histoire. Il ne suffit donc pas de reconnaître que notre connaissance s'élabore à partir de la sensation, encore faut-il savoir comment le développement de l'une s'intègre dans le développement de l'autre. Il y a une certaine continuité entre l'organisation inconsciente de notre vie et son organisation consciente.

Il est certain, en effet, que l'intelligence et le désir conscient n'apparaissent pas pour abolir ce qui les a précédés, mais pour y faire naître l'esprit. L'intelligence humaine dépasse tout le sensible, mais elle ne se comprend qu'en le traversant, l'intégrant, le transformant. Aussi bien, elle agit en autant que le corps est capable de l'interroger, d'entendre sa réponse et de se l'exprimer. Or l'organisme est en état de fournir à l'intelligence une matière où elle peut se manifester lorsque lui-même a résolu un certain nombre de problèmes posés par le milieu ambiant. L'intelligence est partout distincte du sensible et cependant on ne la trouve nulle part en dehors de lui. On ne rencontrera l'esprit nulle part dans l'inconscience et, cependant, on le verra réclamé partout. Ainsi, lorsque l'intelligence entre en action, il y a un certain ordre élaboré en nous qui lui offre un objet à comprendre, à chercher, à désirer, à dépasser. Un ordre que nous avons peu à peu appris à vivre dans notre chair et notre sang.

Ceux qui voient à l'origine de la vie psychique de pures impressions sensibles ne saisissent pas la nécessité de cet ordre. Ils s'arrêtent avant de la rencontrer et accueillent comme un immédiat ce qui n'est en somme que le terme de l'évolution qui le dessine. C'est d'une sensation déjà consciente, localisée, distincte, qu'ils vont extraire cette impression sensible. Pour l'obtenir, ils séparent la sensation du sujet qui l'interprète et de l'objet qu'elle signifie.

De même que les philosophes de l'essence posent l'idée comme

antérieure à la pensée et à l'être, les associationnistes considéreront l'impression sensible comme antérieure à l'activité du sens. En juxtaposant ces impressions, ils pensent pouvoir reconstituer tout notre vie mentale sans jamais quitter l'expérience immédiate, sans aucun recours à une activité spéciale de l'esprit, à quelque objet extérieur. Mais, s'ils ont pu réussir à expliquer notre vision du monde sans nous et sans l'univers, c'est que leur point de départ contenait plus que ce qu'il prétendait y mettre. Ils auraient été incapables d'éliminer l'esprit et son réalisme s'ils n'avaient d'abord accepté son concours. Cette impression, dont ils veulent faire l'atome de notre vie psychique, ils l'ont reçue d'une sensation faite de réel et d'esprit. C'est une abstraction. Car, de même que l'essence n'est obtenue qu'à partir d'une existence qu'elle ne comprend pas, la sensation n'est consciente qu'en se rapportant à un objet qu'elle ne sent pas. C'est de cela qu'il faut se rendre compte. L'empiriste s'en aperçoit si peu qu'il confond toutes les opérations de la vie psychique, qu'elles transportent ou non une signification. Douleur, plaisir, besoin, émotion, image, couleur, son, espace, odeur, autant d'impressions sensibles qu'il place toutes sur le même plan. Ces particules d'âmes, si l'on peut dire, vont se grouper en nous selon leur ressemblance ou leur contiguïté comme sous l'effet d'une loi d'attraction. Mais l'expérience elle-même met en doute cette conception mécanique de l'esprit et de sa vie. Il n'y a pas de conscience de soi sans la conscience d'un autre que soi. Or, si la matière de notre vie intérieure n'est composée que de modifications subjectives, nous ne parviendrons jamais à distinguer aucune de nos sensations. Tout le problème, encore une fois, est de savoir comment une passion devient significative d'un objet.

Le degré de conscience d'un être se mesure à l'intensité de la distinction qu'il fait entre le moi et le non-moi. L'homme est d'abord un tout biologique qui, pour vivre, doit assimiler son milieu. En l'assimilant, il le confond avec lui. Mais ce milieu ne tarde pas à décevoir son désir. Et c'est pour étendre ses conquêtes que l'homme se développe. Il progresse en s'adaptant. La vie est donc un échange entre un objet qui s'offre comme un aliment à un sujet qui l'assimile en s'y adaptant. Or, ce sujet deviendra conscience et cet objet réalité, à travers une histoire dont l'homme est l'auteur. C'est cette histoire qu'il nous faut raconter maintenant.

Nous verrons qu'en assimilant un milieu qu'il élève jusqu'à lui, l'homme acquiert en même temps la faculté de concevoir un idéal qui l'élèvera au-dessus de lui-même. Par une série de mutations de nos activités inférieures nous sommes acheminés vers la conscience. Et lorsque l'intelligence apparaîtra nous saurons qu'elle s'était annoncée et qu'elle était attendue. L'enfant s'émerveille de comprendre, il ne s'en étonne pas.

I. LE BESOIN ET LE RÉFLEXE

L'enfant qui vient de naître n'est pas uniquement un ensemble informe de sensations : c'est un organisme doué de vie végétative et capable de certains mouvements. Non seulement le nouveau-né peut absorber de la nourriture, l'assimiler, éliminer les déchets de la combustion, il peut aussi mouvoir ses jambes, ses bras, ses lèvres, ses yeux, et crier. Or c'est dans ce contexte que s'insère la sensation comme plaisir ou douleur. Cette sensation a coutume de surgir avec la naissance d'un besoin et de s'éteindre avec le mouvement qui l'apaise. Mais elle n'est ni la cause du besoin, ni la fin du mouvement. La cause du besoin, ce sont les déficiences de notre organisme qui appellent à l'aide le monde extérieur ; et la fin du mouvement, c'est l'adaptation à cet extérieur.

L'homme, avant toute conscience de lui-même et des choses, est poussé par son organisme vers des parties de lui-même, errant loin de lui, dont il ne possède que la forme en creux ; il tend à s'approprier un autre. L'homme, avant même qu'il le sache, affirme la nécessité d'un objet, d'un monde extérieur, dans les déficiences de son organisme. Il ne peut continuer de vivre sans faire appel à un être étranger ¹.

Le besoin n'est pas une sensation, mais l'anticipation d'une sensation. Il n'est pas causé directement par le milieu comme la

1. « Envisagée du dehors, la situation de l'être animé est donc caractérisée par le fait qu'une certaine chose, indispensable à sa subsistance, ne se trouve pas là où est cet être... Tout besoin, en effet, est rapporté à un objet, il est besoin de quelque chose ; mais cette chose n'est pas là, nous en sommes privés, et le besoin est justement la conscience de cette absence et du vide qu'elle laisse en nous. D'où le caractère original de cet état : ce n'est pas une donnée comme celle des sens, mais au contraire la constatation qu'une certaine chose ne nous est pas donnée, l'épreuve d'un manque, et ce n'est pas non plus un acte, puisque le moi ne s'y affirme par aucune démarche positive. Mais seulement une démarche indigente » (Jean Nogué, *La signification du sensible*, Aubier, Paris, 1936, p. 29).

réaction de défense suit l'irritation. Il ne se confond pas avec la sensation qui l'accompagne. Nous ne voulons ni l'éliminer comme s'il s'agissait d'une douleur, ni le prolonger comme s'il s'agissait d'un plaisir. Enfin, si le besoin nous rapporte à un objet ce n'est pas l'objet qui fait le besoin. Ce dernier est ordonné à un objet déterminé avant d'en avoir rencontré aucun. Toutefois, si ce n'est pas le besoin qui fabrique l'objet puisqu'il en ressent l'absence, c'est lui qui le choisit. Saint Thomas appelle les besoins de notre organisme l'appétit naturel, parce qu'ils tendent fatalement à un objet concret réalisant une nature déterminée. C'est très important. L'objet qui vient en nous s'exprime dans une sensation de plaisir, mais ce n'est pas le plaisir, ce n'est pas la sensation qui nous conduit d'abord à la satisfaction d'un besoin, c'est la satisfaction qui nous conduit au plaisir. Car le besoin, par delà la sensation, incline notre être vers un autre que lui. De tout cela, on peut tirer quelques conclusions qui vont éclairer les développements ultérieurs de notre vie mentale.

Nos premiers rapports avec les choses ne s'expriment pas dans une connaissance, mais dans un désir. Or, c'est d'abord parce que, dans nos besoins, nous attendons un objet qui nous fait défaut, que nous serons capables d'interpréter le sensible comme l'annonce d'une chose distincte de nous-mêmes et de la sensation que nous en avons. Ensuite, si les choses sont comme préfigurées en nous, le milieu, bien loin de nous envahir comme un désordre, sera accueilli suivant l'ordre de l'apparition de nos intérêts. L'ampleur de notre attente se mesurera à l'âge de notre développement. Enfin, bien loin de se présenter comme le premier et le seul élément de notre vie mentale, l'affection sensible, au début de notre existence, s'offre comme un dédoublement psychique d'une activité qui se déploie et s'achève en dehors d'elle. La douleur et le plaisir n'ont, pour l'instant, aucune valeur significative. Tout se passe comme si, à ce stage, l'affection était inutile. C'est que l'affectivité, ici, tend à faire passer sur le plan du psychisme et de la conscience ce qui est pure activité végétative.

Mais ce n'est pas assez d'avoir des besoins, encore faut-il être en contact avec le milieu extérieur qui pourra les satisfaire. Ce contact est assuré grâce à l'irritabilité de notre organisme. Comme toute matière vivante, nous sommes irritables, c'est-à-dire capables de réagir à des excitants physiques ou chimiques fournis par le milieu ambiant. C'est cette irritation qui est à

l'origine de nos sensations. Cependant, on ne peut identifier cette faculté d'être irrité à celle de sentir, sans réduire la nature du comportement psychique à celle du comportement végétatif¹.

Nous verrons qu'en effet l'irritation va servir de matière première à nos sensations (significatives et affectives), mais elle ne pourra les engendrer sans être l'objet de mutations considérables. Il ne faut donc pas chercher dans l'irritation comme telle une première manifestation de l'activité psychique. Par ailleurs, nous venons de voir que la sensation, à l'origine, n'existe pas spécifiquement. Et si elle est présente, comme il semble bien pour le plaisir et la douleur, elle n'est d'aucune utilité dans l'élaboration de notre conduite primitive.

Mais parmi les phénomènes où s'expriment les rapports de l'organisme au milieu il reste encore l'adaptation. A un excitant extérieur l'organisme réagit par une série de mouvements qui l'adaptent à son milieu et prépare l'assimilation ou la défense. Cependant toute adaptation ne révèle pas nécessairement l'existence d'un psychisme : l'adaptation à la température, la lutte contre la maladie. Nous sommes en présence d'un psychisme lorsqu'à un stimulus l'organisme répond par une adaptation locomotrice. Et cela, parce qu'il y a comme un intervalle entre l'irritation et le mouvement où paraît s'introduire une intention. Comme si l'irritation nous renseignait sur le milieu, mais nous laissait le soin d'inventer le moyen de l'utiliser.

Le réflexe est le premier de ces mouvements. C'est une irritation qui, en passant par la moelle épinière, est transformée immédiatement en mouvement. Le réflexe ne traverse donc pas le cerveau comme la sensation. Le mouvement qui le termine n'est pas le résultat d'une interprétation, d'une appréciation. L'irritation, par le moyen de la moelle épinière, déclenche immédiatement un mouvement locomoteur d'adaptation.

1. Pour les physiologistes, il semble bien qu'il faille identifier l'irritabilité et la sensibilité. La matière vivante est irritable parce qu'elle est sensible. Être irrité c'est réagir sous l'effet d'un excitant. Mais la matière ne peut réagir si elle n'est d'abord sensible à l'excitant. Aussi bien, pour eux, l'irritabilité et la sensibilité se confondent. Pour nous, elles se distinguent comme l'espèce du genre. Ce que nous entendons par sensation c'est tout autre chose que la sensibilité physique telle que le physiologiste l'entend. Notre sensation implique une conscience, elle l'appelle et n'est complète que dans sa lumière. Confondre l'irritabilité et la sensibilité ce serait, pour nous, tomber dans la confusion. Car si le végétatif est irritable peut-on dire pour cela qu'il est sensible ? Et si on le dit, comment expliquerons-nous la sensation chez l'homme sans en déduire l'originalité ?

Nous sommes ici à un point d'interférence entre la vie végétative et psychique. Le problème posé, satisfaction d'un besoin, est d'ordre végétatif et la réponse imite la fatalité des réactions du végétal. Cependant, l'organisme utilise dans sa réponse une faculté (locomotion) qui a coutume d'inventer ses moyens, de méditer son action. Toutefois si cette faculté suppose un psychisme, dans le réflexe elle s'exerce sans y recourir. Le moyen est donné avec la fin : il n'y a pas de place pour une méditation. Une action méditée est possible lorsque l'excitant nous irrite avant de nous atteindre. Dans le réflexe tout est donné en même temps : l'avertissement, le moyen et la fin ¹. « L'assimilation se confond avec l'accommodation ². » Au contact du sein le nourrisson commence à sucer. Le réflexe est un automatisme.

Comment donc peut-il manifester une âme qu'il ne contient pas ? Comment peut-il permettre à cette âme de naître puisqu'il s'emploie à la rendre inutile ? Car c'est le propre de l'automatisme de supprimer toute élaboration intérieure en la rendant superflue. Comment le réflexe peut-il commencer l'histoire psychologique de l'homme ?

C'est un fait d'expérience que l'être doué de réflexe à sa naissance est ordinairement capable, dans l'avenir, de produire toutes les activités d'un psychisme (associations, mémoire, imagination). Car si le réflexe n'a pas d'âme il est comme influencé par elle. On ne pense pas à un réflexe comme à une contraction musculaire mais comme à un mouvement intentionnel ³. Cependant, le réflexe ne connaît pas sa science, il ignore ses intentions. Le fait est qu'il commence une adaptation qu'il est incapable d'achever. Aussi, bien loin d'arrêter par son automatisme l'ascension du sujet vers la lumière, il la rend possible par son travail et l'appelle par son indigence. L'œil est fait pour voir, pour renseigner l'orga-

1. Maurice PRADINES, *Traité de psychologie générale*, t. I, p. 80-87.

2. Jean PIAGET, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, S. A., Neuchâtel et Paris, 1948, p. 127.

3. « The segmental reflex, although it is the simplest behaviour brought about by sensory stimulation exhibited by intact animal, is nevertheless a highly organized affair. As a pattern of response, it is made up of many neuromuscular units adjusted to each other in a relatively precise, although somewhat variable, manner. The organization of the neural activities in segmental reflexes takes place, not with respect to particular groups of muscular fibers or any 'mechanistic' factors, but in terms of a pattern of movement. It has indeed been said, "The simplest spinal reflex 'thinks', so to say, in movements, not in muscles" (FULTON) » (Clifford MORGAN, *Physiological psychology*, McGraw-Hill Book Company, New-York, 1943, p. 311).

nisme sur la bonté ou la malice d'un objet avant qu'il ait eu le temps de nous atteindre. Mais l'œil s'adapte d'abord à la lumière par réflexes. Or cette sorte de mise au point est nécessaire à la vision mais ce n'est pas elle qui voit. La vision, c'est le sujet qui comprend à travers un organe. Le réflexe est comme délégué pour préparer et mettre en train les instruments d'une vie supérieure à venir. C'est à l'intérieur de son circuit que la vie psychique va naître et faire un premier apprentissage de ses ressources.

Piaget remarque, à ce propos, que, même si le réflexe est un mécanisme héréditaire, l'enfant doit apprendre à l'utiliser ¹. La mère qui nourrit son enfant sait de quelle patience il lui a fallu s'armer au début. Il est fréquent qu'un bébé de quelques jours prenne une heure pour un boire qu'il absorbera en vingt minutes plus tard ; et cela parce qu'au début il perd du temps, s'énerve, suce à vide.

Le réflexe a donc une histoire : celle de l'être qui en acquiert l'usage. Son exercice dépend d'une expérience individuelle où l'on peut enregistrer un progrès. Or cette histoire, par cela même qu'elle est développement, dépasse l'automatisme du réflexe. Elle implique un psychisme qui la dirige et l'assimile. Sans doute, ce progrès est enfermé dans le mécanisme même du réflexe. « Le bébé qui apprend à sucer ne retient rien d'extérieur à l'acte même de sucer ². »

L'histoire du réflexe est en somme celle de l'âme qui prend possession du corps, qui en intègre le savoir physiologique et héréditaire. L'âme n'est ici que pour s'initier à un mouvement que le corps connaît déjà et dont il lui dicte le processus. Et au terme de cet apprentissage on n'obtiendra pas plus qu'une machine qui fonctionne bien dont on pouvait d'avance déterminer l'ordre des engrenages. Cependant, c'est en voulant reproduire pour son compte un mouvement purement physiologique, automatique et dont le déclenchement est, en droit, immédiat, que l'âme est amenée à poser les assises qui lui permettront de naître à elle-même et de conquérir son autonomie.

1. « Pour ce qui est de son adaptation, il est intéressant de noter que le réflexe, si bien monté soit-il en tant que mécanisme physiologique héréditaire, et si fixe paraisse-t-il en son automatisme immuable, il n'en a pas moins besoin d'un certain exercice pour s'adapter vraiment et n'en est pas moins susceptible d'accommodation graduelle à la réalité extérieure » (Jean PIAGET, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, p. 31).

2. *Ibidem*, p. 41.

L'assimilation qui accompagne l'adaptation réflexe se présente, selon Piaget, sous trois formes : a) répétition cumulative¹ ; b) généralisation de l'activité avec incorporation de nouveaux objets à ce fonctionnement² ; c) reconnaissance motrice³. Or chacun de ces faits nous révèle que la vie végétative est déjà dépassée. A l'intérieur de l'assimilation physiologique on peut discerner un commencement d'assimilation psychique. Bien entendu l'activité purement psychologique n'existe pas encore. Cependant, si l'âme n'a pas encore créé ses propres facultés, elle a forcé la vie végétative à transcender les siennes.

1. « D'une manière générale, on peut dire que le réflexe se consolide et s'affermi en vertu de son propre fonctionnement. Or, un tel fait constitue l'expression la plus directe du mécanisme de l'assimilation. Cette assimilation se manifeste, en premier lieu, par, un besoin croissant de répétition, caractérisant l'exercice du réflexe, et, en second lieu, par cette sorte de reconnaissance toute pratique ou sensori-motrice permettant à l'enfant de s'adapter aux différents objets avec lesquels ses lèvres entrent en contact (assimilation ré-cognitive et généralisatrice). »

« Le besoin de répétition est à lui seul très significatif ; il s'agit, en effet, d'un comportement qui présente une histoire et qui vient compliquer les simples stimuli liés à l'état de l'organisme considéré en un moment donné du temps » (PIAGET, *op. cit.*, p. 34).

1. « Or, ce besoin de répétition n'est qu'un aspect d'un processus plus général que nous pouvons qualifier d'assimilation : la tendance du réflexe étant de se reproduire, il incorpore à lui tout objet susceptible de faire office d'excitant. Il faut mentionner ici deux phénomènes distincts, mais aussi significatifs l'un que l'autre de ce point de vue particulier.

Le premier est ce que nous pouvons appeler l'assimilation généralisatrice, c'est-à-dire l'incorporation d'objets toujours plus variés au schéma du réflexe. Lorsque, par exemple, l'enfant a faim, mais pas suffisamment pour céder à la colère et aux cris, et que ses lèvres ont été excitées par quelque contact forcé, on assiste à la formation d'une telle conduite, si importante par ses propres développements futurs et les innombrables cas analogues que l'on observera à propos d'autres schémas. C'est ainsi que, selon les hasards des rencontres, l'enfant suce, dès les deux premières semaines, ses doigts, les doigts qu'on lui offre, son oreiller, son duvet, ses linges, etc... : il assimile donc ces objets à l'activité du réflexe » (PIAGET, *op. cit.*, p. 35).

3. « Mais outre cette assimilation généralisatrice, il faut encore distinguer, dès les deux premières semaines, un autre assimilation, que nous pouvons appeler « assimilation ré-cognitive ». Cette seconde forme paraît être contradictoire par rapport à la précédente : elle marque en réalité un simple progrès sur cette dernière, si léger soit-il. Ce que nous venons de dire de l'indifférenciation qui caractérise l'assimilation généralisatrice n'est, en effet, vrai que des états de faible appétit ou de saturation. Mais il suffit que l'enfant ait très faim pour qu'il cherche à manger et discrimine ainsi le mamelon par rapport à tout le reste. Cette recherche et cette discrimination nous paraissent impliquer un début de différenciation, dans le schéma global de la succion, et par conséquent un début de reconnaissance toute pratique et motrice, cela va sans dire, mais suffisante pour que l'on parle déjà d'assimilation ré-cognitive » (*ibid.*, p. 37).

II. L'AFFECTIVITÉ.

Le plaisir ou la douleur, disons-nous plus haut, n'ajoute aucune force, aucune précision aux premiers mouvements de l'enfant. Et nous avons pu parcourir le circuit réflexe sans que nulle part l'affectivité ne soit requise à titre d'élément. Lorsque la douleur vient précéder les réactions défensives du nouveau-né et le plaisir accompagner la satisfaction de ses besoins, nous sommes en face d'un dédoublement : reproduction sur le plan psychique d'une activité qui ne l'est pas. L'affection est un intermédiaire entre l'automatisme et la conscience. Mais, par le fait qu'elle est au milieu des deux termes qu'elle ne produit pas, que l'automatisme y meurt, que la conscience y naît, elle apparaît avant de pouvoir servir. Car l'automatisme qu'elle tend à supprimer, elle ne peut le remplacer ; la conscience, dont elle appelle la lumière, elle n'en possède que la chaleur.

Toutefois, sans l'affectivité, notre moi ne parviendrait jamais à se constituer. Certes, nous n'aurions jamais conscience de nous-mêmes si l'intelligence ne nous apportait son concours. Mais celle-ci peut nous rendre présent à nous-mêmes parce que déjà nous nous possédons dans notre sensibilité. L'intelligence est tournée vers l'extérieur. Et si elle nous éclaire, ce n'est pas pour nous donner à nous-mêmes, mais afin de nous faire voir un objet qui n'est pas nous. En même temps qu'elle réveille notre conscience, elle nous détache de notre moi pour nous attacher, comme à un pur spectacle, à un monde impersonnel qui n'attend rien de nous si ce n'est l'oubli de nous-mêmes. Au contraire, par l'affectivité, le monde s'intéresse à nous et nous intéressent à lui. Et ce qui n'était pour nous qu'un objet indifférent devient élément de notre histoire, tressaillement de notre chair, émotion, joie, souffrance.

Privés de vie affective, jamais nous ne pourrions sortir de notre nuit primitive. Toute notre existence est à faire ; pour l'accomplir, il nous faut éprouver son inachèvement : le comprendre comme une attente de notre être et un appel à notre initiative. Or, la pensée ne nous est pas donnée avant l'être, il nous faut l'acquérir dans l'écoulement du devenir. C'est le mouvement de notre sensibilité qui nous conduit à sa rencontre.

Le monde nous trouble : il soulève notre enthousiasme, il nous brise.

Nous apportons, pour lui répondre, nos propres impulsions: agression, sympathie, crainte. Le drame est engagé. Nous sommes lancés vers le réel, nous voulons en jouir. Mais, de son côté, la réalité nous impose ses lois, ses délais. Nous ne savons rien de nous et déjà nous luttons, nous espérons, nous pâtissons. Le monde retentit en nous. Afin d'être à nous, il n'est d'abord que nous. Mais de nous il fait un être tendu, aux aguets. C'est cette tension qui suscite l'initiative créatrice de l'intelligence. L'intelligence n'apparaît que là où la vie palpète. Car cette tension qui est déséquilibre, risque et danger, est aussi le seul état où le moi est capable d'accueillir comme un salut le sacrifice d'un dépassement.

Sans doute, l'émotivité ne crée pas l'intelligence, mais elle prépare son entrée. En interrompant la routine de l'automatisme, elle nous met dans un état d'alerte, de « générosité organique », et libère l'élan de notre vie intérieure¹. Connaître, en effet, n'est-ce pas à la fois donner et recevoir, inventer et acquérir, entendre un appel et y répondre en nous donnant pour nous grandir ? Privés de notre sensibilité, nous sommes un être inerte, sans intérêt, où rien ne commence, qui ne commence rien, absent de lui-même et étranger au monde.

Et si d'aventure nous parvenions à connaître sans d'abord être affectés, nous serions incapables de posséder notre science faute de pouvoir la sentir. C'est dans notre sensibilité que ce que nous faisons et sentons devient notre propriété. Notre sensibilité, c'est le présent de notre moi. Sans elle, rien ne peut jamais être

1. « Il ne faut jamais oublier, écrit Mounier, que le désordre émotif, mises à part peut-être les crises les plus grossières, couvre un phénomène plus primitif que lui, une sensibilité exceptionnelle aux appels et aux pulsions, une aptitude à l'élan et par conséquent une répugnance aux automatismes, une attention frémissante et une sorte de générosité organique qui s'avoue dans la prodigalité émotive. Si certaines complexions semblent comme alourdies par la vie végétative, rivées à leur propre inertie, l'émotif a l'avantage au départ d'une sorte de libéralité intérieure, de « toujours prêt » qui n'est pas encore la sympathie ou la bonté mais qui leur trace des voies dociles. En même temps qu'elle s'isole du monde extérieur, la réaction émotive tourne une partie de son élan en contemplation sur elle-même, en dramatisation de ses péripéties : elle est ainsi une éducatrice spontanée de la vie intérieure et de la sensibilité, elle établit le sujet dans le « toujours vibrant ». En le faisant vulnérable, elle le rend attentif. Elle l'ouvre plus largement que quiconque aux abîmes de la vie organique et aux influences obscures de la vie inconsciente, de cette personnalité élémentaire qui menace sans cesse de terrasser l'effort spirituel, mais sans l'étoffe de laquelle l'effort spirituel dévie en subtilités » (E. MOUNIER, *Traité du caractère*, Éditions du Seuil, Paris, 1948, p. 236).

à nous, car rien ne peut jamais nous rencontrer où nous sommes. Toute pensée qui n'est pas réveillée par une émotion, soutenue par un amour, achevée dans la joie dégénère en abstraction, toujours indifférente, toujours oubliée, morte. C'est par notre chair que nous sommes un être singulier, incommunicable. Aussi, c'est par notre sensibilité que la pensée universelle nous devient personnelle. Par elle, le passé devient fidélité, l'avenir, un idéal : présence d'un élan qui se déploie dans la durée et qu'il nous faut réengendrer toujours, présence d'une absence à combler en nous transformant sans cesse.

L'affectivité joue donc un rôle considérable dans l'histoire de notre vie. Elle engage notre moi. Certes, il n'y a pas en nous que des affections. Avant d'acquérir la conscience nous sommes déjà pourvus de réflexes, de tendances et d'instincts. Nos premières opérations vitales, nous l'avons déjà noté, pourraient très bien s'exercer sans le concours de l'affectivité. Une chose est certaine : il n'y a pas d'affectivité pure. Mais, partout nos affections sont mêlées à nos désirs et à nos mouvements. Partout l'affectivité vivifie, colore notre conduite et nos espoirs. Elle donne à l'instinct son impétuosité, au désir son anxiété. Or, ce sont ces désirs émus, ces instincts de jouissance ou de défense qui éveillent notre intelligence, qui servent d'impulsion à son initiative. Il est donc très important de saisir quelles relations entretiennent entre eux nos réflexes, nos tendances, nos affections et nos instincts puisque c'est à l'intérieur de ce dynamisme que l'intelligence abordera le réel.

L'affectivité se manifeste d'abord avec l'exercice du réflexe. Ainsi la douleur accompagne nos réflexes de défense, le plaisir, nos réflexes d'appropriation. L'affectivité n'est pas un devenir, mais un acte ; non une opération mais un état. C'est l'expression psychique du bien qui nous envahit, du mal qui nous menace. En effet, avec le plaisir et la douleur la notion de l'agréable et du désagréable se dessine en nous. Notre être ne se porte plus vers le réel comme au stage de la vie végétative. Nos mouvements de défense ou d'assimilation s'intègrent à notre moi et s'expriment en termes de valeur. C'est maintenant à travers nos intérêts, pour notre vie, que nous allons vers le monde. Sans doute, l'affectivité ne crée pas d'objets nouveaux. Ce que notre être vise, à travers notre sensibilité, ce sont encore des satisfactions biologiques, la défense de notre organisme. Mais la perspective est changée. Ce n'est pas la vie que nous cherchons, mais notre vie, notre bien-être.

III. LE PLAISIR ET LA DOULEUR.

Le plaisir et la douleur s'épanouissent dans une même sensibilité. Tous les deux existent en nous parce que nous sommes un être qui désire. L'un est l'expression du désir satisfait, l'autre, du désir contrarié. Cependant, tous les deux n'ont pas les mêmes origines ni les mêmes fonctions. Le plaisir trouve son principal excitant à l'intérieur, dans le besoin ; la douleur, dans le monde extérieur. La douleur nous replie sur nous-mêmes, le plaisir nous confond avec le monde.

Le plaisir est lié à des tendances déterminées dont il dépend pour naître. Ces tendances sont inscrites dans l'organisme lui-même et sont, d'après Maurice Pradines, au nombre de trois : alimentaire, sexuelle, grégaire. Chez l'animal, toutes ces tendances sont au service de la vie végétative dont elles assurent la conservation et la reproduction. Chez l'homme on rencontre les mêmes tendances. Ce sont les premiers intérêts qui s'emparent de son intelligence naissante. Elles servent sa vie végétative, mais elles ne tardent pas à se spiritualiser afin de répondre à cette soif d'infini qui traverse le désir humain¹. Comme le dit saint Thomas, l'appétit sensible n'a pas d'objet propre, il emprunte celui de l'appétit naturel ou intellectuel. La sensibilité de l'animal n'a pas d'autre objet que celui du besoin biologique. L'homme se porte d'abord vers l'objet que lui suggère son appétit naturel, mais pour y incarner progressivement un ordre idéal.

Toujours est-il que le plaisir ne naît pas s'il n'était d'abord appelé, anticipé. Et cela est si vrai que pour le produire il faut auparavant réveiller le besoin. Nul ne prend plaisir à manger s'il est repu. L'homme peut avoir l'impression de chercher le plaisir pour lui-même, il n'en demeure pas moins obligé, pour en jouir,

1. « La volonté biologique, l'élan vital élémentaire, qui règle la conquête et le gouvernement du corps, la conquête du monde en vue des besoins du corps, se complique, se spiritualise, se sublime. La vie sociale et, pour mieux dire, l'humanité intervient : même la faim et la soif et le sommeil, bien plus encore l'instinct sexuel prennent au plan humain figure nouvelle et singulière. Il faut redire de tout ce que saint Augustin disait de l'amour : « Spirituel jusque dans la chair et charnel jusque dans l'esprit. » L'amour et le désir, ces divinités primordiales et multiformes, ou si l'on veut les appeler autrement la volonté de vivre, la volonté de puissance, l'élan vital, se compliquent et s'épanouissent largement à travers les plans biologique, psychologique et social (Henri DELACROIX, *Les grandes formes de la vie mentale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 56).

de stimuler le besoin qui s'y rapporte et d'exécuter certaines opérations qui, naturellement, conduisent à un objet déterminé. Il peut ruser avec la nature, il ne peut la supprimer. Le plaisir est comme une « fin surajoutée »¹. C'est en lui que nous nous rattachons à la réalité. Le plaisir nous fait communier à l'univers selon un ordre déterminé par nos tendances élémentaires. Il crée en nous une sorte de connaissance amoureuse des choses ; en lui nous sommes comme répandus dans l'univers. Il n'y a que nous mais notre moi, c'est le dispersément de nous-mêmes en toutes choses. Le plaisir, c'est le sujet qui s'aperçoit au travers d'un objet dont il cherchait l'appropriation pour alimenter sa vie. Il y a ici tendance à la fusion. Le moi y affirme son pouvoir et sa volonté de participer à tout ce qui est et de la posséder comme un autre lui-même.

Au contraire du plaisir qui est attendu, la douleur fait irruption. Elle nous surprend et la réaction qu'elle provoque est brusque et désordonnée. Nous cherchons à l'éloigner à tout prix et par n'importe quel moyen. Dans le plaisir nous échappons à nous-mêmes, nous franchissons nos limites. Dans la douleur, au contraire, la réalité manifeste son opposition : elle ne s'offre pas comme assimilable, mais comme distincte, comme irréductible. Elle nous met brutalement en face de nous-mêmes, de notre faiblesse, de nos limites. « Le plaisir nous fait communier avec l'univers tandis que la douleur nous rejette sur notre séparation et notre misère². »

Le plaisir et la douleur sont des états subjectifs et par conséquent ils sont incapables de produire la conscience qui implique la perception d'un objet. Mais sans eux la conscience sera impossible. C'est qu'ils nous sortent, chacun leur façon, de notre indifférence : ils nous attachent à l'être du monde ou nous en retranchent. Sans doute, on a dit de notre affectivité qu'elle était essentiellement égoïste. Et, à la première vue, cette affirmation paraît s'imposer. Car, avant la conscience, la douleur c'est le moi qui résiste, le plaisir, c'est le moi qui se dilate. Cependant, ces états ne nous tournent pas entièrement sur nous-mêmes. L'affectivité ne nous enferme pas en nous, mais nous ouvre la réalité. Elle nous rend vulnérable. Nous n'apercevons pas l'objet à

1. A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris, 1946, p. 66.

2. Louis LAVELLE, *Les puissances du moi*, Flammarion, Paris, 1948, p. 102.

travers nos plaisirs et nos douleurs, mais ce sont eux qui animent notre vie intérieure. Nos affections ne sont pas les changements d'humeur d'un être isolé ; c'est le monde qui nous reçoit ou nous refuse, c'est notre être qui se donne, c'est notre être qui souffre de n'être qu'à lui. Aussi, c'est le jeu du plaisir et de la douleur qui provoque notre initiative créatrice et nous permet de prendre peu à peu conscience du monde qui s'incarne en nous.

Maurice Blondel, dans son ouvrage sur la pensée ¹, nous fournit, à ce propos, un exemple frappant. Pour éveiller la conscience d'une sourde-muette-aveugle, il faut d'abord découvrir chez le sujet quelque amour intense et primitif fixé sur un objet précis (objet d'ivoire pour Marie Heurтин, du lait chaud pour Ludvine Lachance), ensuite contrarier cet amour, lui opposer des obstacles. En effet, par le plaisir et la douleur nous sommes tour à tour liés au monde et détachés de lui. Le plaisir nous annonce le monde comme assimilable, la douleur comme distinct et séparé de nous ². Le plaisir seul risquerait de nous dissoudre dans la multitude des objets, la douleur, de nous isoler en nous-mêmes, toujours insatisfaits, toujours déçus. Si le plaisir et la douleur ne nous envahissaient pas en même temps nous serions incapables d'inquiétude, de création et de joie.

IV. L'INSTINCT.

L'affectivité n'est pas une opération, comme nous l'avons montré, mais un état. Et cependant elle est à l'origine de certaines dispositions à l'action toutes imprégnées d'émotion : les instincts. Le réflexe est comme étranger à l'affectivité. L'instinct au contraire émerge d'un être où la douleur et le plaisir ont passé. L'instinct

1. Maurice BLONDEL, *La pensée*, Alcan, Paris, 1934, t. I, pp. 83-94.

2. « Ce sont ainsi comme deux mondes radicalement opposés que nous révèle dans l'affection le développement de la conscience sensorielle. Le premier est le monde des oppositions, le second celui des participations ; le premier est la forme affective de la connaissance de l'esprit, par quoi nous nous distinguons des choses, qui sont bien, presque toutes du moins, radicalement distinctes de nous (donc une connaissance inquiétante et juste) ; le second est la forme affective de la connaissance de l'âme, par qui nous chercherons à connaître toutes choses comme apparentées à notre être intime (une connaissance rassurante mais incomplète et dangeureuse). C'est comme si la sensation, en surexcitant dans leur principe même nos deux activités fondamentales, en faisait jaillir une lumière qui nous illumine affectivement les deux faces de l'univers : une de ces affections nous y montre mêlé, l'autre exclu » (Maurice PRADINES, *Traité de psychologie générale*, t. I, p. 394).

est une sorte de déterminisme interne par lequel nous réagissons à des états affectifs de crainte ou de désir en vue d'obtenir certaines satisfactions. Différent du pur besoin, qui n'a pas de moyen d'action, il en serait l'instrument ; différent de la science par son inconscience et l'automatisme de ses réactions, il serait à la base de notre vie consciente et volontaire et lui fournirait ses premières impulsions.

Mais y-a-t-il véritablement instinct chez l'homme ? La question a été souvent posée par les psychologues, qui ont tour à tour répondu par l'affirmative et la négative. L'origine de cette confusion vient sans doute du caractère analogique de la notion d'instinct. Ce concept a d'abord été formé pour rendre compte de certains phénomènes de la vie animale : le travail de l'abeille, de la fourmi etc. William James définit l'instinct « une activité qui réalise des fins sans les prévoir, grâce à une coordination d'actes qui n'est pas le résultat de l'éducation » ¹. Cette définition a l'avantage de correspondre à l'acceptation la plus commune du mot instinct : une science innée, organique et aveugle. Mais ce concept d'instinct, que James croyait pouvoir appliquer à l'homme, n'est au fond réalisé que dans la vie animale. D'ailleurs, les animaux eux-mêmes ne sont pas tous également doués d'instinct. Plus un organisme est capable d'évoluer, plus il est dépourvu d'instinct à sa naissance et forcé pour vivre de recourir à l'apprentissage ². Chez l'homme, on ne rencontre aucun instinct qui ait quelque importance. Malgré cela on n'en continue pas moins de parler, à propos de l'homme, d'instincts sexuel et parental, d'instinct de défense et d'agression. C'est qu'il existe en l'homme une catégorie d'activités psychologiques qui présentent plusieurs points de ressemblance avec l'instinct animal. En effet, l'homme est doté d'impulsions aveugles, chargées d'affectivité, qui déterminent en lui certaines réactions spécifiques. Ces phénomènes ne peuvent être identifiés à nos tendances qui ne sont que

1. William JAMES, *Précis de psychologie*, trad. E. BAUDIN et C. BERTHIER, Rivière et Cie, Paris, 1946, p. 250.

2. « Variability is in inverse proportion to definiteness of original behaviour. Where specific forms of behaviour exist at birth, the possibilities for modification or habit formation are most limited. In such cases we can speak of the presence of specific instincts. But in higher and particularly the highest forms of life, where definite forms of native behaviour are present in a slight degree, or not at all, we cannot speak of instincts, but only of general tendencies to behaviour » (Max SCHOEN, *Human nature*, Harper & Brothers, publishers, New-York, 1930, p. 126).

des aspirations (elles utilisent des conduites tantôt automatiques, tantôt réfléchies), à nos affections qui ne sont que des états, à nos actions conscientes qui relèvent de notre liberté. Comme chez l'animal, ces impulsions sont d'origine interne, elles sont inconscientes et automatiques et provoquent une série de mouvements dont elles assurent la direction. Mais, contrairement aux activités instinctives de l'animal, elles n'ont rien d'une science organique, innée. Leurs effets ne tardent pas à immerger dans le champ de la conscience pour favoriser ou entraver notre ascension spirituelle.

En effet, il n'y a pas d'instinct chez l'homme qui prenne la forme d'une pure activité motrice. Celle-ci, à moins d'être purement réflexe ou le fruit de l'habitude, est toujours consciente. Ce qui est instinctif ce sont ces phénomènes internes qui, sans jamais se révéler à la conscience, influenceront, à la manière d'une pression irrésistible, notre vie réfléchie, et, sans qu'elle s'en rende compte, la poussent dans une direction déterminée. C'est à travers l'instinct que l'homme accueille la vie ; les impulsions qu'il produit en nous, nous induisent à attribuer à certaines choses une valeur particulière.

C'est en ce sens que l'école psychanalytique, à la suite de Freud, emploie le mot instinct. Freud définit l'instinct « une certaine quantité d'énergie qui se perçoit un chemin dans une certaine direction »¹. « Sa source est une excitation ressentie dans notre corps et son but est de supprimer cette excitation »². L'instinct est à la limite du physique et du psychique. Il poursuit des fins biologiques, il est ordonné à un objet extérieur, mais en même temps il élabore à l'intérieur de nous une histoire psychologique. C'est cette histoire qui est inconsciente. Elle ne s'exprime pas dans ses actions motrices, mais dans un développement intime. Son travail consiste à construire en nous un dynamisme interne absolument inconscient qui n'en produit pas moins, dans la vie consciente, ses effets propres³.

1. FREUD, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, W. W. Norton & Co., Inc., New-York, 1933, p. 133.

2. *Ibidem*.

3. « Il s'agit moins d'une activité aveugle et non apprise, réalisant plus ou moins mécaniquement et sans que le sujet en ait conscience les gestes prévus par l'espèce, que d'une orientation continue de l'être vers une direction déterminée, dont il n'a pas conscience, orientation qui se maintient, non seulement sous l'influence des sollicitations directes de l'instinct sexuel, mais surtout par le fait des complexes qui le sensibilisent à certains actes, à certains choix, l'orientent, sans qu'il s'en rende compte, à travers des milliers d'excitants que

L'instinct a donc son histoire à lui. A la différence des réflexes qui répondent à des besoins du moment, l'instinct, selon l'expression de Pradines, est au service de nos intérêts durables¹, il travaille pour des fonctions qui mûrissent dans le temps. Aussi bien il ne s'élimine pas avec l'apparition de l'homme adulte. Il accompagne notre vie jusqu'à son terme, il trace le schéma de ses principales époques. Or, c'est au sein de cette histoire que notre vie consciente et morale vient inscrire son cheminement, c'est en elle qu'elle s'incarne, s'épanouit ou se brise. Cela est tellement vrai que si le développement de notre inconscient est bloqué, nous sommes incapables d'accéder à la vie morale adulte. Un sujet peut comprendre, abstraitement, une conception de la vie, y adhérer, mais ne jamais réussir à en vivre si ce n'est en la déformant inconsciemment, en la réduisant. C'est qu'il n'y a rien en lui qui puisse l'accueillir et l'incorporer à son moi. Toutes ses réactions sont commandées à son insu par une affectivité d'enfant. Par exemple, si l'émotivité sexuelle d'un sujet adulte n'a pas dépassé le stage de l'enfance ou de l'adolescence, la vie conjugale, familiale et sociale, malgré ses bonnes intentions, lui sera quasi impossible. Il parlera avec enthousiasme et emphase de sympathie, d'altruisme, et expliquera ses échecs par des causes étrangères à lui. Mais lorsqu'il tient un tel langage, c'est beaucoup plus pour reprocher à autrui de ne pas reconnaître son importance que pour reconnaître à autrui une valeur abolue. En effet, l'homme voit les choses à travers les structures instinctives de son inconscient. Et selon que celui-ci a consenti ou non à mûrir, l'homme fait sera plus ou moins apte à s'épanouir.

L'histoire de l'inconscient est complexe et varie avec chaque individu. Freud, d'une façon générale, en a révélé les mystères en même temps qu'il inventait une méthode permettant de poursuivre son mouvement jusque dans ses incarnations individuelles. En intégrant ces découvertes dans notre étude, notre intention n'est pas d'en faire une analyse complète. Ce serait manquer notre but, qui vise moins à constituer une science de chacune de nos opérations qu'à construire celle de l'évolution de notre moi en quête de sa destinée. Ce sont les liens qui nous préoccupent. Il

lui présente la vie, et réalise ainsi un type d'existence prévu et voulu par ses dispositions inconscientes » (E. DE GREEF, *Les instincts de défense et de sympathie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 28).

1. M. PRADINES, *Traité de psychologie générale*, t. I, p. 132.

nous suffira donc de rappeler les grandes lignes de la théorie de l'inconscient afin de montrer comment cet inconscient peut à la fois amorcer ou détraquer les élans de la vie consciente. Et nous verrons confirmé de nouveau que l'homme est une union de corps et d'âme, que sa vie la plus haute serait impossible sans les apports de sa vie la plus humble, que le supérieur est impliqué dans l'inférieur.

La vie consciente se développe sous le signe de la joie et de la souffrance, de l'amour et de la haine. L'enfant, instinctivement, aime sa nourriture et les personnes qui la lui procurent : ses parents. De leur côté les parents, s'ils sont normaux, sont intérieurement disposés à faire de l'enfant qui vient de naître un être qui a sur eux des droits absolus. Cet être sans défense est tout-puissant sur leur amour. Les parents, naturellement, se mettent au service de l'enfant ; c'est lui qui, par ses besoins, commande l'organisation de la vie familiale. Les parents subordonnent leurs intérêts à ceux de l'enfant. Si bien que l'enfant en entrant dans le monde se sent totalement accepté ; ses besoins peuvent se satisfaire sans rencontrer aucune contrainte et, quoi qu'il fasse, il est accueilli avec sympathie. Tout concourt donc à faire du premier amour de l'homme un amour de soi. Et cela est très bien, puisqu'il faut d'abord s'attacher à son être, vouloir son propre développement, pouvoir s'épanouir afin d'être apte à se donner plus tard. L'enfant aime à être aimé parce qu'il a besoin de beaucoup d'amour pour apprendre à aimer. L'homme qui commence sa vie dans un milieu hostile ne songe qu'à se défendre et soupçonne partout un ennemi possible. Il se diminue en diminuant les autres. Mais « du fait que l'enfant est un absolu pour l'amour parental, il existe comme absolu et prend l'habitude de se percevoir lui aussi comme absolu »¹.

Cependant, cet état d'acceptation totale, qui est celui du nouveau-né, ne tarde pas à être entamé. Car, simultanément à cet égoïsme absolu du début, un autre instinct vient se greffer sur notre désir pour nous incliner peu à peu au don de nous-mêmes. C'est la partie dynamique de notre inconscient qui traverse l'évolution de l'instinct sexuel pour le faire aboutir à l'instinct parental : base de tout amour véritable.

La vie émotive nous pénètre donc sous forme de conflit : contradiction entre un instinct qui nous pousse à l'affirmation absolue de nous-mêmes et un autre, tout aussi puissant, qui nous

1. E. DE GREEF, *Les instincts de défense et de sympathie*, p. 165.

entraîne à la subordination de nous-mêmes à autrui. Ce conflit est inhérent à notre nature. Il se forme dans notre vie inconsciente et domine notre vie consciente. S'il peut bloquer l'évolution de la personne, il n'en demeure pas moins le ressort qui est à l'origine des plus hautes réalisations humaines. Vouloir éliminer l'un ou l'autre terme de la contradictoire c'est choisir la sécheresse ou l'évasion. C'est parce que son équilibre est toujours menacé que l'homme est capable de dépassement.

Le fait est que l'instinct pur n'apporte jamais de solutions définitives à ses propres problèmes. S'il les impose comme permanentes à la vie adulte, celle-ci manifeste bientôt des signes de déséquilibre, de névroses. Car si l'instinct a son histoire propre, il ne la conclut pas lui-même. Toute sa fonction est de servir d'impulsion à une autre histoire, qui se déroule sur un autre plan : celui de la raison et de la conscience. Dans le fait que la vie inconsciente mène à un conflit on peut, en effet, discerner dans l'instinct l'annonce d'une vie supérieure.

Cependant, cet état de conflit ne tarde pas à engendrer un sentiment de culpabilité. Pour sauver son moi, l'être humain essaiera de se défendre contre les autres qui tentent de lui imposer certains sacrifices. Le moi, en effet, cherche toujours à retrouver la liberté absolue de son enfance. C'est pourquoi il s'applique à diminuer son prochain, à lui nier sa qualité de personne ayant des désirs et des pensées propres. Mais cette réaction le fait bientôt souffrir. C'est que l'homme, pour s'épanouir, a besoin de sympathie ; il ne peut être heureux et connaître l'estime de soi et la paix s'il n'est aimé, reçu. Aussi bien, lorsqu'il s'attaque à autrui pour s'affirmer, c'est du même coup l'intégrité de son être qui est menacée. L'enfant, selon de Greef¹ éprouve ce sentiment de culpabilité

1. « Le sentiment de culpabilité, biologiquement greffé sur l'instinct parental et sur la sympathie, correspond à l'état de malaise et de remous causés en l'âme chaque fois que dans ses actes et ses engagements l'individu s'efforce d'échapper à son destin d'homme. D'une part, sa tendance est d'en arriver à l'affirmation absolue de soi, de devenir un acte affectif complet, d'autre part son destin biologique est de perpétuer, d'assurer et de protéger sa descendance, destin biologique qui assure par ailleurs la reconnaissance et l'existence des valeurs qui dépassent l'enfant et s'étendent à tout le domaine de la sympathie, de l'amour et qui implique un état de subordination.

Le drame intérieur de l'homme digne de ce nom, n'est donc pas principalement lié aux exacerbations momentanées de ce sentiment de culpabilité à une occasion quelconque, mais est lié au fait qu'il porte en soi d'une manière inextinguible ce que les théologiens appellent le péché originel : une ambivalence fondamentale liée à toute sa vie instinctive et qu'il ne peut arracher de son être comme il ne peut se soustraire au problème posé de ce fait.

sous le signe d'homicide-suicide. En détruisant l'autre il se sent lui-même anéanti par ce geste. L'homme, instinctivement, se défend contre le mouvement qui veut l'arracher à lui-même et pour cela il lutte contre l'aimant qui l'attire. Mais ensuite il souffre de son isolement, il se sent perdu et impuissant.

Ce sentiment de culpabilité est aussi intimement lié à notre vie profonde que le conflit qui lui a donné naissance. C'est en le dépassant qu'on pourra le faire servir à la construction de nous-mêmes. Dépasser n'est pas supprimer, mais intégrer dans des formes supérieures. Là où le sentiment de culpabilité est inexistant, aucun engagement, aucune morale, aucun progrès humain n'est possible. D'un autre côté, si le sentiment de culpabilité est dominant, la vie morale et intellectuelle s'élabore sous l'influence de nos pulsions agressives. L'homme veut à tout prix se délivrer de cette sensation de faute qui le trouble. Pour cela, il n'y a qu'un moyen : justifier les actes qui l'accusent. Or, si l'homme se sent coupable, c'est qu'il a souhaité inconsciemment la mort de son semblable, qu'il l'a dépouillé de sa figure humaine. Mais il ne pourra se justifier qu'en accablant davantage sa victime. Pour tout résultat il n'obtiendra qu'un trouble plus intense qui le poussera à poser des actes de plus en plus réducteurs.

Instincts d'agression et instincts sexuels, de mort et de vie, conflits et sentiments de culpabilité, telles sont les principales composantes de notre dynamisme affectif inconscient. C'est dans ce mouvement que viendra s'insérer le ferment de nos aspirations idéales. Sans ces impulsions inférieures, ces luttes et ces insatisfactions inconscientes, la naissance d'un désir intelligent eût été impossible, faute d'avoir été attendu, suscité.

Par ailleurs, sur le seul plan de l'instinct, le salut de la personne humaine est irréalisable. C'est en cela que notre inconscient révèle ses déficiences et réclame l'intervention d'une âme qui comprend et qui aime. Sans doute, du fond de nous-mêmes émergent des impulsions qui nous ouvrent à la vie, mais notre

S'il s'engage totalement dans l'affirmation de soi, il aboutit aux réductions massives, au suicide-homicide : s'il s'engage dans la subordination pure et simple, il perd également son être. Il se voit donc forcé, s'il veut se maintenir personne humaine authentique, de réaliser un équilibre, chose qui n'est possible que si, à mesure qu'il se développe lui-même, il crée des représentations systématisées, une conception du monde où ces deux aspects de lui-même aient la place respective qui leur convient... » (Étienne DE GREEF, *Les instincts de défense et de sympathie*, pp. 205-206).

inconscient est incapable de s'y abandonner de peur que nous y laissions notre moi. Et, en effet, seul l'amour qui s'exerce librement, seul le sacrifice consenti nous subordonnent à autrui sans nous aliéner, mais pour nous grandir. Si notre inconscient réduit toutes nos impulsions généreuses à l'état de conflit, c'est afin qu'aucun amour ne puisse vivre en nous s'il n'a d'abord été voulu et créé par nous.

V. LES SENS.

Partout la vie affective appelle la conscience. L'homme est toutefois incapable de comprendre ce qu'il reçoit, aussi longtemps qu'il demeure dans sa sensibilité. La sensation affective est intimement liée au dynamisme de la vie, elle le sert en lui fournissant des impulsions, en lui révélant ses succès, en l'attachant, comme par un amour physique, au bien qu'il possède. Mais elle est incapable de nous donner la conscience de nous-mêmes parce qu'elle ne peut produire la notion d'un objet, d'un espace.

Nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons avoir conscience de nous-mêmes qu'en prenant conscience d'un autre que nous. Nous ne pouvons avoir conscience de notre présence à nous-mêmes qu'en prenant conscience de la présence qui subsiste en nous d'un autre qui n'est pas nous. Et cela parce que nous ne nous suffisons pas. Nous connaître c'est découvrir que nous n'avons pas assez de nous-mêmes pour être nous-mêmes. C'est en inventant le moyen d'atteindre l'extérieur que nous nous saisissons. Savoir que nous sommes sans nous ouvrir, du même coup, à l'extérieur, ce serait apprendre notre condamnation. C'est pourquoi le développement de notre intelligence est intimement lié à celui de nos besoins.

Or, l'affection sensible, par elle-même, nous envahit pour nous voiler la présence de l'objet que nous nous approprions. Elle suit la satisfaction d'un besoin, elle accompagne l'objet qui vient en nous, mais elle est incapable de dissocier la présence d'un autre de notre propre présence. Pour prendre conscience de nous-mêmes, il faudrait que nous puissions posséder en nous les choses sans qu'elles nous affectent dans notre sensibilité, sans qu'elles deviennent nos plaisirs, nos douleurs. Et cependant notre esprit est enfermé dans un corps ; rien ne vient en nous si ce n'est par contacts physiques. Comment ces contacts physiques peuvent-ils

nous atteindre sans nous faire jouir ou souffrir ? Nous ne pouvons sortir de nous-mêmes que si nous sommes capables de transformer nos affections en représentations. Cela se fera par la sensibilité de nos sens.

Pradines remarque que le langage populaire désigne par le même mot la sensibilité générale et la sensibilité sensorielle parce que toutes les deux ont un même point de départ : une irritation. Toutes les deux nous affectent. Mais dans le sens l'affection disparaît pour faire place à la représentation qu'elle provoque. « Les sensations sensorielles les plus parfaites comme telles, c'est-à-dire les plus parfaitement représentatives, celles qui nous donnent de l'objet, comme objet, les idées les plus claires et les plus distinctes, les moins mélangées d'éléments subjectifs, sont évidemment celles de l'ouïe et de la vue ; or elles sont également incapables de nous donner des plaisirs et des douleurs physiques, le plaisir étant étranger à leur nature (elles n'en deviendront capables que dans leur transfiguration esthétique) et la douleur, au sens rigoureux du terme, leur restant inconnue même dans leurs intensités les plus hautes (les douleurs se rattachant ici à des lésions qui n'appartiennent pas à l'exercice du sens et concernent moins la sensorialité que la sensibilité générale).

Réciproquement, il est bien connu que, dans les états vifs et caractérisés des douleurs ou des plaisirs physiques, l'affection tend à obnubiler la représentation, qui se réduit à des impressions de localité corporelle souvent même assez imprécises, tandis que la représentation de l'objet qui les occasionne perd toute distinction ou s'abolit même entièrement ¹. »

Dans le toucher, ces deux sensibilités existent. On pourrait presque déterminer le seuil où le toucher cesse d'être affectif pour devenir représentatif. Or, tous les sens sont en somme des touchers. Toujours est-il que plus une sensation nous affecte, moins elle nous fait connaître, et plus une sensation est représentative, moins elle nous affecte. Si un objet ne fait qu'effleurer notre tact il ne nous affecte pas du tout ; à l'irritation il substitue l'image de sa présence. Ce n'est pas par la douleur ou le plaisir qu'il se manifeste en nous, mais nous le sentons en dehors et loin de nous, nous le présentons. En même temps que nous éprouvons des sensations dans nos sens, nous projetons instinctivement des objets dans l'espace.

A travers des états subjectifs nous atteignons une réalité

1. PRADINES, *Traité de psychologie générale*, t. I, p. 277.

extérieure. Par des qualités éprouvées en nous comme nous-mêmes, nous sommes conduits à affirmer des choses hors de nous qui ne sont rien de nous. Ce que nous éprouvons dans la sensation, ce sont les propres modifications de nos sens, de nos nerfs. Les couleurs : le vert, le rouge que je vois ; les saveurs : le salé, l'aigre que je goûte ; les vibrations que j'entends, tout cela n'est que moi, n'est qu'en moi. Il m'est impossible d'en transmettre le contenu, impossible de distinguer la sensation de la substance de ma vie, car je suis ce que je sens. Le son n'est pas la cloche, le vert n'est pas la feuille, le son est la vie de mon oreille, le vert, celle de mon œil. L'objet est devenu sujet. Aristote exprimait cela en disant que l'acte du sensible ne s'achève que dans et par l'organe, que le sentant et le senti ont un même et unique sujet. La sensation comme sensation n'est que subjective. Cependant il nous semble qu'il n'y ait rien de plus certain et de plus définitif que cet univers que nous sentons comme des parties de nous-mêmes, Que pouvons-nous chercher au delà ? Ce monde sensible n'est-il pas aussi évident que notre propre existence ? Mais, en même temps que nous sentons, nous formons en nous l'image d'un autre que nous, et, en dehors de nous, nous visons une réalité qui n'est rien de nous. La sensation est dépassée. Et voilà le mystère. Pour expliquer la nature de l'impression sensible, il nous faut utiliser une notion qui n'a rien de sensible : celle d'un objet extérieur. Or toute la psychologie humaine des sens ne s'explique que par référence à cet objet qu'ils sont incapables de produire et qu'ils ne comprennent pas. Nous ne savons à peu près rien de l'impression sensible si ce n'est à travers la perception qui la dépasse. Car tel est le propre de nos sens, en particulier de l'ouïe et de la vue, de transformer à peu près immédiatement l'impression sensible en symbole d'un objet dans l'espace. De telle sorte qu'on ne peut rien sentir parfaitement que ce qu'on commence à distinguer en nous. Mais tout s'éclaire si l'on comprend la sensation dans l'homme comme un mouvement dont le terme est dans l'intelligence. C'est ce terme qui donne un sens au devenir de la sensation.

Chez l'animal les choses se passent différemment. Le sens est exclusivement au service du besoin. La sensation pour la brute est l'image d'une affection ; un avis sur la bonté ou la malice d'un objet encore loin du sujet. Aussi bien, comme chez l'homme, l'activité du sens ne se termine pas dans l'organe. C'est l'appétit qui lui prête une signification. L'animal ne voit pas pour voir, il

n'entend pas pour entendre : il flaire un danger ou une satisfaction. « L'appétit est ce passage de l'image d'une sensation à la sensation elle-même et à la possession réelle de l'objet qui la conditionne ¹. » L'animal apprend à utiliser l'espace en appréciant, à travers un symbole, la distance qui sépare un plaisir possible d'un plaisir réel. L'espace n'est compris pour lui qu'à travers un objet qui n'est que senti. Pour l'homme, au contraire, l'espace n'est senti qu'à travers un objet qui n'est que compris.

Piaget a démontré par l'analyse de la conduite enfantine ² que l'homme n'est en mesure de se servir parfaitement de l'espace que lorsqu'il a compris en lui un objet. Au début l'enfant se représente l'espace comme une propriété de son action qui disparaît avec elle. Lorsqu'il commence à parler il le conçoit « comme le cadre d'un univers dans lequel se situent tous les déplacements y compris ceux qui définissent les actions du sujet comme tel » ³. Or, remarque Piaget, cette notion d'espace n'est acquise que lorsque « l'objet est conçu comme une substance permanente, indépendante de l'activité du moi ». En somme, l'enfant possède une connaissance pratique de l'espace identique à celle de l'animal lorsqu'il a réussi à distinguer le monde de lui-même. L'homme ne peut donc employer toutes les ressources de sa sensation qu'en la dépassant. En même temps qu'il utilise la sensation pour satisfaire ses besoins élémentaires l'homme s'ouvre à une vie supérieure. Or nous ne pourrions pas atteindre comme subsistant un être extérieur à nous si nous n'avions pas en nous la présence implicite d'un transcendant.

Nous sentons le sensible propre parce que nous comprenons obscurément le sensible par accident, la substance concrète. Or cette substance nous la connaissons comme universelle et nécessaire. Cela serait impossible si nous ne pouvions nous référer à un ordre absolu capable de nous placer au-dessus de la contingence et de la singularité, du hic et nunc.

Il y a un objet devant nous, un être autre que nous. Si cet objet n'est que senti, il n'est que nous-mêmes, que nos sensations. Si nous voulons posséder en nous, comme autre que nous, le monde en dehors de nous, il nous faut dépasser la sensation qui n'est que par nous.

1. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Beauchesne & fils, Paris, 1945, p. 274.

2. Jean PIAGET, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, S. A., Paris, 1937.

3. *Ibidem*, p. 98.

Tel est le sens de la perception. Elle apporte avec un déséquilibre.

L'objet que l'on veut, cherche et provoque est plus que l'objet donné dans la perception sensible. Nous pourrions passer d'un objet à un autre, parcourir la terre en tout sens ; nous pourrions changer indéfiniment nos sentiments et nos plaisirs, notre milieu, les couleurs et les formes, les sons et les bruits, les odeurs et les contacts qui viennent frapper nos sens ; passer toujours, fuir inlassablement chacune de nos actions aussitôt achevées, jamais, par la sensation, nous ne pourrions combler l'intervalle qui sépare la sensation de la possession de l'objet. La sensation ne trouve pas sa consistance en elle. Elle tient en nous comme un mouvement vers un autre. Elle ne peut être sans accuser son insuffisance.

Mais il y a plus. Par la sensation c'est l'homme tout entier qui se cherche lui-même, qui connaît l'insatisfaction. Or l'histoire de l'homme ne commencerait jamais s'il n'y avait en lui la présence en creux d'une réalité qui dépasse infiniment l'univers et lui-même. Car si l'homme a une histoire, c'est que, tout en étant dans le devenir, en vivant en lui, l'aimant qui l'attire et nourrit son dynamisme est en dehors du temps. Il y a un infini qui passe entre l'homme et lui-même. Et c'est à cause de cette présence cachée que l'homme peut faire du devenir un avenir, c'est-à-dire un futur où il pourra grandir en y incarnant de l'idéal ; dans la sensation, une science ; dans la matière, un art ; dans l'action, une éthique. D'ailleurs, sans ce transcendant il n'y aurait pas de personne, pas de moi. Il pousse l'homme en avant et l'empêche de se confondre avec le devenir qui tente de le submerger. Ce qui distingue l'homme de l'animal, ce n'est pas que le premier peut s'évader du devenir alors que l'autre en demeure prisonnier, mais que l'un est capable de le transformer en y introduisant une réalité spirituelle qu'il ne contient pas, alors que l'autre n'est qu'une partie de son déterminisme auquel il s'efforce de s'adapter. Minkowski ¹, du point de vue purement phénoménologique, montre bien que le moi est inconcevable et qu'il est incapable de se consolider, s'il ne tend à un idéal : « Mon élan personnel n'est jamais subjectif à proprement parler, il ne vient jamais uniquement du moi, ni ne se limite jamais à lui, puisque, dans cet élan, je me sens solidaire de la vie. Mon élan est personnel, c'est entendu, mais il l'est autant seulement qu'il dépasse ma propre personne,

1. E. MINKOWSKI, *Le temps vécu*. Collection de l'Évolution psychiatrique, Paris, 1933, pp. 43-44.

autant seulement qu'il contient un facteur superindividuel. Ce facteur superindividuel, malgré sa puissance, non seulement ne détruit, n'anéantit pas ma propre personne, mais se révèle comme sa véritable raison d'être. Dans des circonstances particulièrement graves de la vie, tout en sachant que c'est moi qui prends la décision, n'ai-je pas, dans mon for intérieur, le sentiment d'être comme guidé par une force qui me dépasse ? C'est comme une ombre qui, faite sur ma propre image, me suit, mais une ombre qui, comme nous le disions plus haut, s'avère plus lumineuse que ce qui se prétend être la lumière. »

Cet infini, cependant, ne s'offre pas comme une chose ou une idée qu'il suffit d'accueillir, mais sous la forme d'une insuffisance, d'un déséquilibre à combler. L'homme ne crée pas l'être, mais il ne peut le connaître et le posséder sans consentir à un appel d'en haut. L'homme va à l'être de l'univers pour s'achever lui-même. Mais il ne peut aller au monde sans emprunter à Dieu la force de le refaire pour le connaître, de l'accomplir pour en vivre. En effet, on ne peut refaire et achever le monde sans se rapporter implicitement à Dieu, qui en est la cause et la fin

Cette nécessité de refaire le monde en le rapportant à l'absolu, l'homme l'affirme et la rend possible en inventant le signe. Sans le signe, ni l'art, ni la science, ni la morale, ni la philosophie, ni la religion ne pourraient être. C'est dans le signe en effet que l'histoire proprement humaine commence. On y trouve comme la loi de l'évolution de l'être raisonnable : par sa puissance créatrice, l'homme transforme le monde parce qu'il cherche à y incarner une idée supra-terrestre. Or le signe est le résultat de ces trois facteurs sans lesquels l'histoire de l'homme serait inconcevable : initiative du moi, domination du monde, aspiration vers Dieu.

Le signe termine la sensation en lui donnant un sens et fait la synthèse des aspirations inférieures de l'homme en leur désignant un objet. Mais l'homme qui connaît est le même être qui est doué de besoins, d'affectivités et d'instincts traversés par un appétit d'infini. Si donc l'intelligence rend le désir conscient, celui-ci, à son tour, porte l'intelligence au delà de ce qu'elle connaît. Or le signe, qui est à la fois voulu et compris, rend compte de ce dynamisme interne de l'homme. Il est à la fois une cause et un projet ; lumière et aspiration ; don et espoir. S'il nous limite à un objet défini il nous ouvre en même temps sur l'infini. C'est donc avec raison qu'on a pu voir en lui le premier acte par lequel l'homme se met en état d'assumer sa destinée.

CHAPITRE III

Invention du signe et vie consciente

On reconnaît aisément qu'il est pénible d'acquérir la science et l'on a coutume d'honorer d'une manière spéciale celui qui s'adonne à la recherche. Mais ce que l'on remarque moins c'est qu'on ne peut comprendre le monde sans le refaire.

Tant d'hommes, avant nous, ont inscrit leurs rêves, leurs découvertes, leurs théories dans la nature que nous nous imaginons recueillir docilement, par leur intermédiaire, la parole même de l'univers. Mais l'univers est muet, c'est nous qui faisons son langage. Ce n'est pas la réalité qui nous dit d'elle-même ce qu'elle est de telle sorte que nous n'ayons qu'à écouter.

On ne se souvient pas assez que l'homme n'a pu atteindre les choses, les hommes et lui-même, sans passer par un moyen terme ; des instruments, un langage, des sciences, des arts, des systèmes. Il y a un monde entre le monde et nous comme s'il nous fallait sortir du monde et de nous-mêmes pour nous assurer la possession de l'un et l'autre. Et ce monde c'est l'homme qui l'a fait comme s'il ne pouvait comprendre et vivre sans donner quelque chose de lui-même.

Lorsque l'homme est apparu sur la terre, il a créé l'outil : un mélange d'idée et de matière, d'invention et de nature. Par ce geste il apprenait de quelle manière il prendrait possession de l'univers et de lui-même : en traversant un monde né de son art et de son initiative. Heidegger fait une place de choix à l'outil. Le monde, dit-il, est un mystère qui se révèle à mesure qu'on le travaille. L'homme ne va pas à la nature sans lui imposer sa marque ; c'est en la transformant qu'il la découvre. En effet, on commence à parler de civilisation lorsqu'on peut distinguer un univers d'objets concrets séparés de l'homme, mais impossible sans son intervention.

Pourquoi ce monde nouveau, surajouté ? Pourquoi fallait-il que l'homme introduisît entre les choses et lui des machines, des symboles, des systèmes qui paraissent s'élever comme une

barrière infranchissable entre l'intelligence et la réalité ? Si tout était silence, comme l'on rêve quelquefois, est-ce que tout ne serait pas mieux entendu ? C'est par cet espace où je viens déposer mes paroles, mes écritures et mes actions que les siècles font pénétrer en moi leurs aspirations contradictoires. Il y a une distance entre moi et ma joie, et plus je la comble et plus il me semble que je me dissipe ; comme si les efforts que je fais pour conquérir la lumière ne servaient qu'à épaissir l'écran qui toujours m'en sépare. Tout n'est qu'approche dans ce monde que je crée, tout n'est que chantier et purification ; ce n'est jamais le port, mais la brume qui m'en éloigne ; ce n'est jamais la demeure, mais le mur qui m'en défend l'entrée ; jamais la plénitude, mais le vide où j'ignore ce que j'attends. Toutes nos créations n'auraient-elles servi qu'à nous dissimuler le sens de notre élan ? Cette intuition, qui soulève aujourd'hui mon enthousiasme, il m'en faut perdre la saveur dans l'effort que je fais pour la saisir : demain, je l'aurais figée dans un mot artificiel, lequel ne sera ni mon émotion ni l'objet qui l'a fait naître ; elle n'éveillera plus en moi que lassitude et ennui.

Et, cependant, ce monde est si peu de chose qu'on s'étonne que l'homme qui l'a fabriqué ne puisse réussir à la vaincre. Quel est-il en effet ? A l'origine, presque rien : il se réduit au langage. C'est le discours qui a rendu possible la technique, l'art, la société. « Le langage est un outil pour produire des choses. » C'est le premier outil. Par lui, l'homme a pu articuler l'univers, le décomposer et le transformer en machines.

Mais qu'est-ce qu'un mot ? Quelques lignes, un mauvais dessin.

Cependant, supprimez cela et il n'y a plus de civilisation. Et voici le problème. L'homme est incapable d'aller directement à l'être, d'entrer en sympathie avec lui comme l'aurait souhaité Bergson. Il lui faut s'imposer un détour, passer par le langage, comme s'il voulait connaître le risque d'avoir pu perdre sa voie. Combien ne la perd-il pas d'ailleurs, égaré et distrait par ce qu'il dit et entend ? Quel étrange destin que celui de l'homme ! Il ne peut avancer sans se créer des obstacles qu'il n'est pas sûr de savoir vaincre.

Encore une fois, pourquoi l'homme avait-il besoin d'une distance à remplir entre le monde et lui, entre les actes de sa vie et la conscience de lui-même ? Que ne pouvait-il se contenter d'agir directement sur le concret, sur l'expérience sensible ? Il aurait

évité de se laisser séduire par ses propres rêves. D'ailleurs, qu'ajoutera-t-il à l'univers de ses sensations ? Une intention. Celle d'aller au delà du sensible à travers le sensible, au delà du temps à travers le temps, au delà du contingent à travers le contingent. Car si l'homme attend tout, ce n'est pas le temps seul qu'il attend, mais sa direction ; ce n'est pas le sensible seul qu'il désire, mais ce qu'il enveloppe ; ce n'est pas le contingent seul qu'il poursuit, mais sa source.

L'homme n'a rien, il lui faut tout acquérir. Cependant ce n'est pas assez pour lui d'être en face des choses et de les accueillir ; il lui faut les comprendre à travers des intentions qu'il tire du plus profond de son être. L'histoire de l'homme n'est pas une accumulation de choses et de passions, mais une série d'occasions de viser plus haut que le temps et l'espace.

D'un autre côté, l'homme est libre et, s'il attend tout, il ne peut rien recevoir sans consentir à l'être qu'on lui donne, sans créer, dans l'effort et la patience, les conditions de son progrès. Aussi bien, il lui faut inventer un instrument qui puisse lui exprimer ses aspirations, tout en le laissant libre de les chercher et de les choisir. C'est le signe, le symbole, le langage.

Cet instrument sera encore de la matière, du temps et de l'espace, car l'homme n'est présent à lui-même que par le sensible. Cependant, la matière, ici, n'aura d'autre fonction que de porter les intentions de l'âme. Sans doute, grâce au mot, on peut abstraire, rappeler une chose absente, en communiquer l'existence à son semblable, comparer plusieurs choses sans les déplacer dans l'espace. Mais tous ces avantages ne sont que des conséquences de l'essence du langage, qui est d'assurer à l'homme le contrôle de son destin.

Le moi est un devenir qui a la responsabilité de son avenir. Il ne peut avancer, toutefois, sans inclure dans le temps ce qui ne s'y trouve pas. Il a besoin d'un moyen qui lui permette à la fois de passer au delà de la surface des choses sensibles, et de traduire matériellement les aspirations de sa vie intérieure. Voilà le langage. Par lui, le temporel est spiritualisé et le spirituel est incarné. Il est le moyen par lequel je puis faire le monde qui me fera : l'art, le droit, la morale, la philosophie, la théologie, la prière. Cependant, le monde des mots, s'il est né à l'occasion des choses, n'en est pas moins un produit de mon invention. Comment pourra-t-il me commander et me servir de nourriture et

de tremplin ? Comment n'est-il pas une pure projection de mon moi ? Tel est le paradoxe du langage d'être à la fois moi-même et quelque chose de tout à fait étranger à moi dont on parle dans mon esprit.

Ma langue est née de ma voix et l'écriture est née de la main. Mon style et mon verbe dépendent de mon travail, de ma patience, de ma passion, c'est la chair de ma chair. Je ne suis jamais si seul que lorsque j'écris. Qui peut ranimer mon inspiration défaillante ? Qui peut prendre ma main et me guider lorsque je ne sais plus où j'irai ? Qui peut percer ma nuit ? Il semble bien que je tire ma pensée de ma propre substance. Toutefois, je ne reconnais ma pensée pour mienne que lorsqu'elle est capable de me révéler un ordre tout à fait indépendant de ma volonté, qui s'impose à moi, au lieu d'être imposé par moi à l'univers.

L'homme crée le langage de toutes pièces. Ce qui nous porte à croire que sa pensée est l'œuvre de sa fantaisie. En effet, toute pensée est avant tout l'œuvre d'une existence singulière. Or, la vie humaine n'est qu'un tissu d'accidents qu'un accident arrête. Toute doctrine n'a été possible qu'à cause d'un ensemble de circonstances dont la réunion est presque un miracle. Il a fallu qu'un homme naisse, qu'il connaisse l'inquiétude, que la mort ne vienne pas trop tôt, qu'il soit doué d'un peu de loisirs et de beaucoup d'entêtement, qu'il rencontre un maître généreux à l'âge idéal, qu'il ait aimé la vie sans s'y dissiper, qu'il en ait souffert sans cesser de l'aimer, qu'il s'en soit retiré sans la quitter. Chacun de ces faits aurait pu ne pas être et la pensée ne jamais naître. C'est avec toutes ces contingences que l'on fait une pensée nécessaire, universelle, durable et qui semble descendue de quelque coin d'éternité.

Cela est tellement vrai que lorsqu'une pensée est constituée, qu'un système est construit, on s'imagine qu'il a été détaché comme un bloc d'un lieu situé quelque part entre la conscience individuelle et l'univers des choses. Ce n'est qu'une illusion. Et, comme toute illusion, une tentation à laquelle on succombe facilement. Il n'y a de vérité vivante que celle qui vient se coller à mon être et à mes émotions. Il n'y a de vérité pour moi que celle que j'ai engendrée un jour dans mon cœur. Il n'y a de vérité en soi, en même temps que vivante et agissante, que celle qu'un homme, un jour, dans l'histoire, a tirée de son amour.

Comment l'être humain a-t-il pu puiser en lui ce qui paraît, une

fois découvert, n'avoir jamais été en lui, mais s'offrir à lui comme une lumière projetée d'un foyer dont la source est en dehors de lui ? Lorsqu'il a découvert l'usage du langage, l'homme y a vu bien moins le miroir de son âme et de ses richesses que le pouvoir de communiquer avec des forces mystérieuses, infiniment supérieures à sa force. Le primitif a vite fait d'associer le langage à la magie. Nommer une chose, en effet, c'est un peu la sortir du chaos, l'appeler à l'être, lui commander ; c'est parler à l'âme du vent, de la pluie, de la terre ; c'est communiquer avec l'essence éternelle de toutes choses. L'enfant ne pense pas autrement. Il s'émerveille de voir sortir les choses de l'ombre à mesure qu'il les nomme. Pour lui le mot est un moyen d'agir sur le monde ¹. Cependant, il ne croit pas que le langage soit une invention de l'homme. Au contraire il considère le mot comme une propriété de l'objet. Et cela, comme le remarque avec raison Piaget ², parce que sa vision du monde est égocentrique. Non pas qu'il pense toujours à lui, mais justement parce qu'il n'y pense jamais. Et ne se voyant pas agir, il loge tout à l'extérieur. Il situe dans l'univers les instruments (images, idées, mots) qu'il utilise ; il se préoccupe peu du sentiment d'autrui parce qu'il croit que tout le monde éprouve ce qu'il éprouve, s'intéresse à ce qui le passionne ; sa perspective, son point de vue s'imposent à lui comme s'ils étaient les seuls partout et pour tous. Son réalisme est absolu, précisément parce qu'inconsciemment il se place au centre de l'univers ³.

L'enfant ignore donc que le langage relève de son initiative, que sa pensée ne peut s'épanouir sans le concours de sa volonté. On serait tenté de lui donner raison. Il serait si simple que toute chose vînt se réfléchir en nous comme dans un miroir. Mais il est à craindre que nous ne puissions découvrir dans le réalisme enfantin le modèle d'une pensée objective, justement parce que l'enfant est incapable de dissocier le monde extérieur de son moi qui l'interprète et le construit. Faute de se connaître, de savoir qu'il part de lui, l'enfant confond dans un même tout objectif et des qualités

1. « Jusque vers deux ans, penser, c'est parler — soit que l'on pense avec la bouche, soit que la pensée soit une voix localisée dans la tête — et parler consiste à agir sur les choses elles-mêmes par l'intermédiaire des mots, des mots participant en quelque sorte des choses nommées aussi bien que la voix qui les prononce » (Jean PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, Presses universitaires de France, Paris, 1947, p. 35).

2. Jean PIAGET, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Paris, 1948, pp. 67-70.

3. Jean PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, p. III.

réelles de l'univers et des parties de son moi. S'il est conscient du monde, il n'a pas de conscience explicite de sa conscience. L'enfant vit à l'extérieur. Tout est objet pour lui. Mais cet objet il le méconnaît, il l'arrange à sa façon, il l'accommode à sa taille, pour ses désirs. Ce qui importe pour lui, ce n'est pas tant une science qu'un univers où il se sente accepté. C'est pourquoi il se fait un monde à son image, un univers sympathique qui agit et pense comme lui. Il croit que les autres hommes pensent ce qu'il pense, que les choses sentent comme il sent. Partout il projette son âme et prête aux êtres inanimés des intentions semblables aux siennes. A tout phénomène il trouve rapidement une justification sans éprouver le besoin de la démontrer. Il a besoin d'un monde certain, solide, définitif. Car ce n'est pas une philosophie qu'il cherche, mais un point d'appui pour sa vie qui pousse, un tremplin pour son être qui progresse. C'est pourquoi il achève trop tôt l'univers en le peuplant d'illusions. Lorsque l'enfant se fabrique un monde, il n'y voit pas du tout l'occasion d'y affirmer son moi. On a plutôt l'impression que l'homme, dans son enfance, s'applique à déchiffrer l'espace avant même d'avoir découvert qu'il est une personne et qu'il a un destin propre. C'est que la personne ne peut se reconnaître avant qu'il ait existé un monde auquel elle puisse s'opposer, dont elle puisse se différencier, où elle puisse convoiter des fins qui lui permettent de se concentrer.

Ce n'est que peu à peu que l'homme prend conscience de son rôle dans la construction du langage et de la pensée. Rien n'est développé en même temps dans l'être humain, mais tout est présenté à son heure à travers une évolution dont chaque phase est nécessaire à l'apparition de la suivante, dont chaque phase ne se comprend entièrement que par celle qui la suit. Ainsi le réalisme de l'enfant ne nous accorde qu'un monde provisoire. Mais ce monde n'eût-il existé que l'homme n'aurait point eu de lieu pour sa vie personnelle, de matière pour sa science.

L'adolescent éprouvera le besoin de dire non à tout ce qu'il avait accepté jusqu'alors. Il voudra tout raisonner, tout prouver, comme Descartes, mettre tout en doute. Mais s'il est capable de nier c'est que quelque chose déjà se tient en dehors de lui. On ne peut rien nier de rien. Hegel explique le devenir par une série de négations qui s'évanouissent en produisant une réalité nouvelle. Ce qui vient remplacer les deux termes de la contradictoire les contient en les dépassant. Il y a dans cette remarque, mises à

part les exagérations idéalistes du système hégélien, une vérité profonde. Pour l'adolescent, par exemple, nier l'animisme de l'enfant, ce n'est pas le détruire, mais reprendre pour soi l'âme qu'il avait répandue dans les choses. La science, dit Bachelard, ne s'obtient que par une psychanalyse, c'est-à-dire par l'élimination de toutes ces explications qui n'étaient que des projections de soi. Mais purifier l'objet, ce n'est pas éliminer le sujet. Replacer dans l'homme ce qu'il avait inconsciemment transporté dans la nature, ce n'est pas supprimer l'action et les aspirations de l'homme. Au contraire, la science de l'objet commence lorsque l'homme a acquis une conscience explicite de lui-même. L'enfant avait comme répandu son âme dans les choses ; il leur avait prêté une conscience comme la sienne, des sentiments, une vie, des intérêts semblables aux siens. Il manifestait par là sa supériorité sur l'univers puisque, pour le rendre digne de l'accueillir, il lui avait fallu le faire semblable à lui, l'humaniser. Mais, peu à peu, les résistances du réel, son déterminisme, les fantaisies des grandes personnes vont le forcer à se replier sur lui-même, à se distinguer de son entourage. Les chats ne parleront plus, les chiens n'écouteront plus ses histoires, les poupées qui pleurent ne le feront plus pleurer. Les fées sont mortes, la mer à balayé ses châteaux de sable et l'invite à partir vers l'infini.

Voici que l'homme est remis à lui-même, à son initiative, à sa liberté ; tout passe par ses mains, tout doit être assumé, il est devenu l'origine de tout ce qui arrivera. Mais il lui faut aller maintenant et la vie au jour le jour est finie. Il faut donner, consentir. L'adolescent rêve de voyages, de conquêtes, d'idéal.

C'est le même monde qui s'offre à l'enfant et à l'adulte : celui de la perception. Cependant, l'interprétation qu'ils en font est différente : l'enfant se subordonne le réel, l'homme s'y soumet. L'enfant s'était construit un monde dont il était le centre ; l'homme se donne à un monde dont la vérité est le centre. L'enfant ne voyait que le monde et il s'ignorait, mais dans ce monde il ne mettait que son moi. L'homme cherche l'affirmation de lui-même mais il se cherche partout en dehors de lui. L'enfant s'était fait un monde capable de l'épanouir et de le conduire à la vie personnelle ; lorsque celle-ci est née, c'est l'inquiétude qui est apparue et avec elle, la nécessité du don total de soi-même. Mais qu'est-ce que ce don ? Suffira-t-il au jeune homme d'être là, d'écouter ce qu'on lui dit, de regarder ce qu'on lui montre,

d'enregistrer les idées qu'on lui dicte ? Est-ce que donner c'est recevoir ? N'est-ce pas plutôt inventer, créer ? Cependant, l'enfant, qui se croyait réaliste mais ne faisait qu'inventer, n'a réussi qu'à peupler l'univers de ses pauvres illusions. Et l'homme qui rêve de s'affirmer en refaisant le monde aura beaucoup acquis peut-être, même s'il n'obtient à la fin qu'une bonne copie de la réalité ?

L'adulte sait bien que le sort de sa pensée est entre ses mains, que sa langue est à lui, mais il ne sait pas comment il en use. Après des heures d'effort, où nous avons eu l'impression de combattre des rêves et des lieux communs, de tourner en rond comme celui qui cherche sa route dans la forêt, la lumière du jour s'est emparée de nos yeux comme par hasard. Rien de ce que nous avons fait n'explique ce que nous avons trouvé. Devant ces faits, des penseurs ont cru que la divinité avait construit pour nous le langage et nous l'avait remis, en nous créant, tout fait et plein de signification. De telle sorte que, tout en étant en nous et sortant de notre bouche, il était naturel qu'il nous parlât d'autre chose que de nous-mêmes. Par cette explication, on voulait faire remonter toute pensée à une révélation primitive, véhiculée jusqu'à nous par la tradition. Or, de cette façon, sous prétexte de sauver la transcendance de la pensée, on réduisait le rôle de l'homme à une pure passivité. Il ne découvrait plus sa voie, on la lui révélait ; il ne la cherchait pas, on la lui dictait ; il ne la choisissait pas, on la lui imposait ; sa vie n'était plus un progrès dont il avait la responsabilité, tout était su une fois pour toutes dès le début ; il n'y avait plus d'avenir où il était possible d'espérer un plus grand amour et une plus grande vérité, tout était passé depuis le premier jour, par conséquent tout était achevé, consommé. Mais cela est contraire à l'expérience qui nous montre que l'homme n'acquiert rien sans faire effort sur lui-même. Il n'y a pas d'objectivité sans une certaine intériorité. C'est le paradoxe de la pensée. Elle reçoit tout, mais elle est à l'origine de tout pour le constituer. Or, c'est dans ce paradoxe que la vie trouve sa vérité. Car la vie n'est pas d'être parmi les choses et de les subir, mais de leur donner un sens. Pour découvrir ce sens, l'homme se replie sur lui-même comme pour capter à la source de son être la lumière qui le lui dévoilera.

En effet, on ne peut rien acquérir qu'après l'avoir réengendré en nous. Rien n'est à nous qui, à la fin, ne sorte de nous comme le

fruit de l'élan de notre propre vie. Encore une fois, il n'y a rien en nous si ce n'est l'amour de nous pour nous-mêmes. Mais cet amour se traduit par un besoin d'agir, car nous sommes comme séparés de nous, comme dans un déséquilibre et il nous faut aller de nous-mêmes à nous-mêmes. Pour comprendre notre présent, il nous faut y inclure l'avenir que nous serons. Et quel est ce futur ? Si nous pouvions regarder au fond de nous, nous verrions que ce n'est pas notre moi que nous poursuivons mais quelque chose qui nous en arrachera : un métier, une famille, une société, une culture ; quelque chose au-dessus de l'individuel, un idéal de vérité, de beauté, de justice ; quelque chose d'infiniment supérieur à l'univers et à notre vie : un Dieu qui se donne à nous afin que nous allions à Lui.

De cela nous ne savons rien si ce n'est que nous sommes poussés en avant et forcés de nous engager dans la vie. Il y a un don en nous qu'il nous faut exploiter ; une présence cachée, partout agissante et partout insaisissable. Est-ce dire que l'être n'est qu'une représentation ; le réel, un dédoublement de notre conscience ; la science, une création de notre entendement ?

L'idéalisme a cru pouvoir le soutenir. S'il a le mérite d'avoir mis en évidence la part du sujet dans l'élaboration de l'objet il ne tarde pas à dégénérer en vaines spéculations, faute de reconnaître la fonction de la chose, le rôle régulateur de la nature. Sans doute, tout homme à un moment de sa vie, s'étant replié sur soi, a cru que le monde né de ses rêves, de sa libre création, était plus réel que celui de la nature. Mais l'homme normal ne s'attarde pas dans cette attitude. S'il a pu puiser dans cet isolement une conscience plus pure de ses forces et de ses aspirations, sa nature l'avertit très tôt de retourner au réel s'il veut éviter la sécheresse du cœur et la stérilité de l'esprit.

Toutefois, consentir au réel ce n'est pas s'arrêter comme lorsqu'on va au spectacle. Ce n'est pas cesser d'imaginer et de construire, mais reprendre ces opérations sur les choses. Connaître et aimer c'est agir ; c'est assumer généreusement une tâche qui demande à la fois que l'on se soumette et que l'on soit libre, que l'on invente afin de découvrir, que l'on se donne afin de recevoir. On a dit de l'intelligence qu'elle était à la fois active et passive. Ne retenir que sa passivité c'est l'obliger à ne pas dépasser l'empirisme de la sensation, c'est exiger partout une évidence semblable à celle du sensible. Or on aboutit à une impasse chaque

fois que l'on veut tout ramener au sujet ou à l'objet ; d'un côté on obtient le vide, de l'autre un pur déterminisme.

Comment échapper à une telle impasse ? Le fait est que si l'on se borne à examiner la relation du sujet à l'objet, si l'on élimine toute réalité en dehors de ce rapport, il n'y a pas d'accord possible si ce n'est par le sacrifice de l'un des deux termes au profit de l'autre. L'être de la chose se confond avec l'histoire de ma pensée qui la construit ; l'histoire de mon moi se confond avec les événements dont il vit. De telle sorte que tout à tour c'est l'objet qui crée le sujet et celui-ci qui crée celui-là. Pour se donner l'illusion d'être une réalité complète, qui se suffit à elle-même, il faut que le moi renie le monde en même temps qu'il l'aborde pour se soutenir dans l'être. Pour se donner l'illusion d'un monde complet, il faut que la pensée se renie en même temps qu'elle prête à l'univers l'unité dont il a besoin pour se constituer. Mais, par là, le moi et le monde ne réussissent qu'à manifester leur indigence foncière. Le moi ne se suffit pas et le monde ne se suffit pas. Dire que le monde est tout, ou que le moi est tout, ce n'est pas supprimer cette indigence mais se priver d'un moyen de la surmonter, après l'avoir utilisée. Ce moyen est au delà du monde et du moi. Il est en nous comme une exigence. Il nous est impossible de faire le lien entre l'univers et nous sans utiliser, comme médiateur, la source même de toute pensée et de tout être. Sans doute, nous nous imaginons d'abord ne pas sortir ni du monde ni de nous. Tout résulte de l'initiative de notre esprit et vient s'incarner dans la matière de nos actes et des choses. Mais notre initiative procède d'un élan qui déborde les limites de notre moi. En somme, pour pouvoir découvrir le sens du monde il faut pouvoir s'en échapper par quelque côté. Si nous ne pouvons rien posséder sans le réengendrer en nous, c'est que l'acte par lequel nous nous formons en refaisant le monde est le même que celui par lequel nous rapportons implicitement à un ordre transcendant qui nous place au delà de cet univers sensible. C'est pourquoi il nous faut inventer un signe pour connaître et nous reconnaître. Sans doute, le signe ne nous donne qu'un résumé de la chose. Mais par là, il nous permet de passer outre et de juger le monde en nous en délivrant. Le signe redouble la chose afin qu'elle contienne dans sa représentation ce qui lui accorde sa profondeur.

C'est parce qu'il est traversé par un dynamisme qui trouve sa source et sa fin au delà du temps et de l'espace que l'homme peut

connaître et désirer les choses une par une sans se confondre avec aucune d'elles, qu'il peut les évaluer sans les connaître toutes, les soutenir dans l'être avant de posséder tout l'être. Connaître et vivre, avons-nous dit, c'est à la fois donner et recevoir, donner pour recevoir. Or, dans le signe, il y a la fois un don et une acquisition. Le signe est à la fois l'idée de la chose et le mouvement de mon être. L'idée nous livre la chose mais à travers un mouvement par lequel mon moi se prolonge jusque dans le mystère de l'infini.

L'infini est comme le médiateur entre le monde et moi, entre moi et moi ; et le signe, la médiation par laquelle je m'empare de l'infini. C'est par le signe que je prends conscience de mon être en face de l'univers, de la supériorité de ma vie sur les choses, de mon insuffisance et de mon inquiétude en face de l'idéal que je me fais de moi-même. C'est par lui que je fais l'art, la science et la culture dans l'espoir de combler mon attente, jusqu'à ce que j'éprouve que tout cela est vide s'il n'y a rien au delà. C'est ainsi que, par le signe, l'être fini que je suis peut introduire dans le monde de l'infini, afin de pouvoir librement le chercher et le choisir. C'est de cela qu'il faut rendre compte maintenant.

I. LE SIGNE.

Sans l'aide des signes, la vie psychique serait impossible. C'est par les signes que l'homme se libère du déterminisme de la nature physique, c'est par eux qu'il conquiert sa vie intérieure. Ils sont donc à la fois source d'autonomie et d'enrichissement.

On peut donner cette définition générale du signe : une chose qui prend la place d'une autre pour la rappeler, la représenter. Le signe est plus simple que la chose dont il prend la place et plus facilement maniable. Mais ce que, dans le signe, la chose perd de sa stabilité et de sa richesse, elle le gagne en transparence et en dynamisme. Ainsi, dans une formule mathématique, on peut résumer une série d'opérations compliquées par quelques signes. Sans doute, beaucoup de détails sont volontairement laissés dans l'ombre, mais c'est à ce prix que l'esprit progresse.

Il est bon de remarquer ici que plusieurs auteurs contemporains identifient le signe au symbole. Nous croyons, avec W. Urban, qu'il est essentiel de les distinguer, sous peine de rendre inexplicable le

symbolisme proprement dit et, par là, le langage de la poésie, de la philosophie et de la science. Le symbole, en effet, utilise comme point d'appui un signe ayant déjà sa signification propre. C'est au moyen de cette signification déjà connue qu'il tentera de nous faire saisir une idée difficilement accessible à cause de sa trop grande immatérialité. Dans le signe, l'attention porte sur la chose à laquelle il nous rapporte. Dans le symbole, l'attention porté sur le signe et sur la façon dont il signifie afin de comprendre par lui autre chose que ce qu'il a coutume de désigner.

C'est par le moyen du signe et du symbole que l'être humain réussit à se procurer ce qui est nécessaire à la vie de son corps et de son âme. Lorsque nous mangeons nous assimilons quelque chose du milieu mais en le détruisant. Par le signe, le milieu vient en nous sans subir d'altérations. Si ma main entre en contact avec le feu, je sens sa présence. Cependant, il est déjà trop tard, je suis brûlé. Avec le signe, les choses me sont présentes avant de m'avoir atteint, elles s'annoncent, elles sont pressenties. D'autre part, par le symbole, l'être humain, à travers l'intuition sensible, peut rejoindre des objets inaccessibles aux sens, spirituels.

Il y a un autre univers entre les choses et nous : celui que saint Thomas qualifie d'intentionnel. C'est le monde de la signification. Son existence est aussi ténue que celle du signe qui l'exprime. Il tient tout son être de l'objet auquel il se rapporte et du sujet qui l'interprète. Cependant, c'est par lui et en lui que le monde agit sur nous et que nous agissons sur lui. Par lui nous pouvons progresser par la connaissance sans que rien ne soit changé de la réalité physique de l'objet, de la nature propre de notre être. Et cependant, sans cet intermédiaire, nous serions incapable de nous achever.

Le concept est le plus pur des signes. Il se tient à cette limite où le signe n'est plus que transparence. Plus l'être intentionnel acquiert de mobilité et de simplicité, plus il convient à l'intelligence. Or, tel est le concept, à la fois universel et immatériel. Mais ce n'est que par degré que nous nous élevons jusqu'à la simplicité du concept et du signe qui l'exprime, le langage artificiel. C'est à travers une série de représentations de plus en plus dépouillées, de plus en plus schématiques, que la conscience réussit à s'emparer du réel. Par quelques qualités sensibles la perception nous fait saisir un objet complexe ; l'image est un schéma ; l'idée, un universel. Est-ce à dire que l'idéal de la vie est d'atteindre le

général pour s'y enfermer, de remplacer le concret par l'abstrait ? Par le général, l'homme conquiert son autonomie mais non sa plénitude. Il ne faut jamais oublier que le signe n'est pas l'être, mais le moyen de s'en emparer, que l'essence n'est pas l'existence, mais le moyen de la comprendre. Et si nous avons besoin du général, c'est afin de nous rendre intelligible l'être concret et singulier que notre appétit désire. Pour saint Thomas, en effet, l'intentionnel c'est aussi la tendance ; il n'est pas seulement signification de l'objet ; mais aussi anticipation de la fin. Aussi bien s'il est représentation, il est aussi dynamisme, et cela, dans un même être, dans une même vie.

Lorsque nous voulons rendre compte du devenir de la vie de l'esprit, il faut inclure, dans la représentation, le dynamisme qui le provoque et l'achève ; comprendre l'amour comme une intelligence qui cherche, et l'intelligence comme un amour qui trouve. Sans doute, ce n'est pas la même chose de voir et de désirer ; il y a là deux objets formels différents et par conséquent deux opérations différentes. Cependant, il est nécessaire que chacune emprunte à l'autre en posant son acte, puisqu'à l'origine il n'y a qu'une vie et au terme une seule fin.

En tenant compte de cet échange entre nos facultés de désir et de connaissance, essayons de préciser l'étendue et l'importance de la fonction significative dans notre vie mentale.

Parmi les signes, les uns sont volontaires et artificiels et accompagnant l'apparition de la conscience, les autres sont naturels et c'est d'abord la vie psychique inconsciente qui procède à leur élaboration. Ces signes naturels sont au nombre de deux : la qualité sensible et l'image.

II. LA QUALITÉ ET L'IMAGE.

La qualité est le signe d'un objet qui, s'il était proche, nous affecterait, soit pour apaiser notre besoin, soit pour nous causer une douleur. On a fait tour à tour de la qualité un attribut de la chose et une affection de notre âme. Elle est les deux à la fois et joue partout le rôle d'un signe. La qualité, en effet, a cette caractéristique du signe d'être beaucoup plus simple que l'objet auquel elle nous réfère. Une forme verte me tient lieu de la substance d'une laitue. En moi la couleur verte est un état psychique qui symbo-

lise une réalité physique. La qualité en nous est uniquement subjective, mais aussi uniquement significative d'un objet plus ou moins éloigné de nous dont nous pouvons attendre une satisfaction après un certain temps, en parcourant un certain espace. Grâce aux variations de l'intensité de la qualité, nous sommes en mesure de comprendre notre dépendance vis-à-vis de l'espace.

La vie qui cherche à se défendre pour continuer, à se nourrir pour croître, se donne le moyen d'atteindre l'extérieur. Elle en perçoit les signalements et les interprète. D'un contact physique, d'un processus physiologique, d'un état psychique, elle tire des avis sur le milieu vers lequel elle tend. En effet, la qualité n'est pas un terme, mais un moyen. Elle suppose un interprète. C'est l'appétit sensible et l'estimative chez l'animal ; c'est l'intelligence et le désir chez l'homme.

En même temps que nous sentons, nous produisons des images. Aristote remarque que l'être qui imagine est toujours doué de vie sensible. La raison en est que le sens en acte est moteur du mouvement de l'imagination. Par ailleurs, imaginer c'est engendrer une similitude de la sensation¹. L'image joue donc le rôle d'un signe par rapport à la perception. Imaginer c'est rappeler la sensation, ce n'est pas la reproduire. L'image est beaucoup plus mobile et beaucoup plus simple que la qualité sensible.

L'image n'est pas, comme la qualité, dépendante de l'action d'un objet actuellement présent. Au contraire, elle est toujours négation du monde actuel. Imaginer c'est souligner un vide dans le réel. Je puis voir en image la ville de Paris aussi longtemps qu'il m'est impossible de la percevoir. L'image imite la sensation, mais en l'imitant elle l'exclut².

1. « La fantaisie est un certain mouvement causé par le sens en acte, lequel mouvement à la vérité ne peut être sans la sensation. Dès lors, les êtres qui ne sont pas doués de la faculté de sentir ne peuvent pas non plus avoir la faculté d'imaginer. Car si un mouvement est opéré par le sens en acte, cette opération ne peut pas être semblable au phénomène de la sensation. Or la fantaisie est la seule faculté qui a des actes semblables à l'acte de la sensation. Il reste donc à conclure que la fantaisie est un mouvement causé par le sens, et semblable à lui... » (Saint THOMAS, *Commentaires sur le De Anima*, trad. A. THIERRY, Inst. sup. de philosophie, Louvain, 1923, p. 523).

2. « ... Ainsi le moi est un être qui imagine et qui perçoit simultanément. Or la présence de l'image ne peut être confondue avec celle de la perception ; bien plus, elles paraissent se chasser l'une l'autre. Il est impossible qu'elles aient à la fois le même contenu. Le même objet n'est pas d'un seul coup perçu et imaginé. Il faut qu'il soit exclu du présent de la perception pour entrer dans le présent de l'image » (Louis LAVELLE, *La présence totale*, Aubier, Paris, 1934, p. 187. Voir aussi J.-P. SARTRE, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1948).

Pour former l'image de cet arbre qui est devant moi il faut que je supprime l'objet que je perçois. Aussi, bien loin d'être attachée à l'instant et à l'espace, l'imagination ne peut s'exercer sans d'abord nier le monde qui est là. C'est pourquoi c'est toujours à propos du passé et de l'avenir que l'imagination accomplit son mouvement. Elle rend présent ce qui n'est plus ou ce qui n'est pas encore. Et par là elle vient en aide à la perception, qui toujours termine un passé et commence un futur, Elle soutient la perception qui débute comme une espérance, en lui esquissant le dessin de sa situation à venir. Elle anime notre présent en y faisant revivre le passé qui nous y a conduit. Cependant imaginer ce n'est ni prévoir ni se souvenir. Lorsque l'imagination me réfère à un être qui n'est plus ou qui viendra c'est afin de le détacher du passé ou de l'avenir qui le contient et de me le donner immédiatement et en marge du temps. Par l'image j'échappe au monde. Et si la connaissance n'est possible sans une certaine autonomie par rapport à l'immédiat, il n'y a pas de savoir sans une certaine faculté d'imaginer. L'imaginaire n'est pas pure invention. En même temps qu'il s'affirme, il souligne un manque dans le réel. Imaginer, c'est nier quelque chose dans le monde et par là poser un problème à l'esprit ; c'est aussi tenter de dépasser ce vide en lui substituant une hypothèse et, par là, offrir à l'esprit l'espoir qu'il pourra découvrir, projeté dans ce monde irréel, le sens caché du monde réel. Le fait est qu'il n'y a pas d'actions importantes qui n'aient été exécutées, il n'y a point de techniques, de science, d'art et de philosophie qui ne se soient développés sans le concours de l'imagination. L'image n'est pas la pensée, mais une matière spiritualisée, prête à la recevoir. « L'image n'apprend rien¹. » La compréhension se réalise en image, mais non par l'image.

Nous avons vu d'ailleurs² qu'il n'y a rien qui soit vraiment nôtre que ce que nous possédons dans notre affectivité. C'est par notre sensibilité que nous nous engageons dans l'être ; c'est en elle que notre moi est présent à nous-même. A travers l'émotion notre pensée s'anime, conserve sa jeunesse et son élan. Or c'est par l'image que l'affectivité pénètre dans la vie de l'esprit, soit pour lui prêter sa chaleur, soit pour lui communiquer le dynamisme qui la traverse. Par l'image nous nous efforçons de faire surgir l'idée comme la présence sensible d'une personne. Le désir poursuit

1. J.-P. SARTRE, *loc. cit.*, p. 136.

2. Pp. 83-86.

le concret qu'il pressent sans pouvoir le reconnaître et l'intelligence atteint un objet dont l'existence singulière se dérobe. L'image est à la fois de l'universel et du concret ; elle est plus générale que la sensation, mais elle n'est pas une pensée. C'est une représentation née de la volonté. Elle est au service d'un esprit qui vise à l'universel mais que traverse un appétit que seul peut combler l'être concret.

L'image nous libère de l'immédiat, mais en même temps elle simplifie l'objet qu'elle représente, elle le synthétise. L'imagination nous présente la chose comme en bloc. Elle ne nous dessine pas un tableau de la chose, elle nous en donne un substitut. Il y a du vague, du général en elle ; quelque chose de fluent qui l'empêche de retenir aucun détail. Dès qu'on veut l'analyser, elle se défile. La raison en est que l'image n'est ni une perception, ni une pensée, mais un mouvement qui va de l'une à l'autre. Elle imite pour la pensée le caractère intuitif de la sensation ; elle imite pour la perception l'universalité de la pensée. L'image est une pensée qui se veut concrète, une sensation qui se veut universelle¹.

III. LE MOT, LE CONCEPT ET L'ÊTRE.

Le caractère intentionnel de la qualité sensible et de l'image est assez évident. L'une et l'autre reproduisent en nous le monde matériel comme dans un symbole. Cependant ni la sensibilité, ni l'imagination ne sont capables d'interpréter la valeur significative de leur objet. Ni l'une ni l'autre ne réussissent à nous sortir du déterminisme de l'univers, de l'ordre purement empirique. La sensation, c'est le monde qui nous envahit, qui retentit en nous, mais c'est aussi le monde qui nous domine, qui nous inclut dans son mouvement. Le monde est en nous mais il nous possède. Sans doute, la pensée ne peut agir sur le monde matériel avant qu'il ne nous soit devenu intérieur. Nous sommes un corps qui a une âme. Par la sensation le monde devient notre corps. Rien n'entre dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens, remarque saint Thomas, et il ajoute qu'on ne pense point sans image. Cependant nous n'aurions conscience d'aucune image, d'aucune sensation, si, à travers elles, l'esprit ne venait saisir un objet distinct de nous. Par la sensation nous atteignons le monde pour autant qu'il

1. J.-P. SARTRE, *loc. cit.*

agit sur nous ; mais c'est par la pensée que nous atteignons le monde comme autre que nous tel qu'il est en lui-même. La conscience surgit de la rencontre de deux mouvements qui se complètent, dont l'un part de la matière et l'autre de l'esprit : la sensation et le concept. Aucun concept n'est compris si ce n'est à travers une sensation ou une image qui l'enveloppe ; aucune sensation, aucune image ne réussirait à se détacher en un contour précis si le concept ne pénétrait le chaos de nos impressions sensibles pour y dégager la notion d'un objet. C'est le concept qui nous donne la notion de l'autre en tant qu'autre. Or il n'y a pas de conscience sans différenciation. Aussi bien la vie proprement humaine, qui est conscience, commence avec l'apparition de l'idée. Mais il n'y a pas d'idée sans un signe pour la traduire ; il n'y a pas d'objet sans un nom pour le désigner ; il n'y a de pensée qu'à l'intérieur d'un langage. Privé de signe, l'homme est bien près de ressembler à l'animal. La civilisation a commencé avec le langage. Sans doute, la pensée prise en soi, considérée dans son essence ne parle pas, elle aspire au silence, à la vision. Mais dans son devenir elle commence par l'invention du signe. Or ce n'est pas là un événement fortuit ou accessoire. Pour penser en soi-même il faut se parler soi-même. Que peut être le sens de ce geste par rapport à notre destinée humaine, quelles sont ses implications ? Si je m'enveloppe de silence je suis bien près du sommeil ; si je parle, il me faut juger, raisonner, mais cela dans l'espoir de m'affranchir de la parole un jour ; de savoir et d'aimer un jour et de me taire parce qu'il n'y a plus rien à révéler, à reprendre.

Le problème de la pensée humaine enfermée dans le signe, c'est celui de l'homme rivé au temps, mais appelé par un au-delà qu'il lui faut découvrir et gagner dans le devenir. C'est l'épreuve de l'infini dans un être livré aux séductions du fini. Je me donne à tout et cependant mes aspirations dépassent toujours mes conquêtes. Je m'agite, mais toujours je suis dans l'attente. Et si d'un bond j'essaie de me plonger dans l'absolu, je ne réussis qu'à me dissoudre. L'infini est insaisissable et le fini est inconsistant. L'un me jette dans l'autre. C'est que le temps et le sensible n'ont de sens que par l'éternel et l'indivisible. Cependant, sans le temps et le sensible on ne peut s'élever jusqu'au spirituel. De là le paradoxe de la vie, qui est à la fois de s'attacher et de se renoncer. Il faut croire à la fois que la vie est tout et qu'elle n'est rien. Elle

est tout puisque sans elle tout nous échappe ; elle n'est rien puisque par elle nous apprenons à nous élever jusqu'au point où elle est jugée. Or tel est le langage. Il est « le seuil du silence que je ne puis franchir »¹. Sans les mots, je suis dans la nuit. Si je m'enferme. en eux, je me dissipe. Toutefois, je ne puis échapper à leur empire. Notre tâche ici-bas est de passer, de nous acheminer ; non pas de nous évader, mais de rendre présent à cette vie passagère un au-delà qu'elle ne donnera jamais, mais dont elle tire sa vérité et son sens. Cet au-delà, c'est le langage qui nous permet de l'employer.

Il est vrai que les mots sont des artifices, qu'ils sont purement conventionnels. Or c'est justement par là que se révèle le caractère transcendant de la nature humaine.... « L'artificialité du langage, loin d'entraver l'accomplissement de sa mission d'intermédiaire... en paraît au contraire la condition obligée². » Le langage est né de notre liberté afin de la sauver. Seule, la volonté humaine, qui va plus loin que la matière que le sens nous impose, est en mesure de fabriquer pour l'esprit un signe capable de l'exprimer.

Les signes artificiels sont donc les plus importants pour l'homme. En inventant le mot, l'homme prend conscience des choses et de lui-même, il devient libre, il peut agir sur la nature et l'organiser ; enfin il devient responsable de sa pensée et de sa destinée puisqu'il est l'auteur du moyen qui va lui permettre de la découvrir et de l'approfondir. Et c'est une merveille qu'il faille que ce signe soit artificiel puisque de cette façon tout le sort de notre pensée est remis entre nos mains. Originellement il n'y a donc de pensée véritable que celle que l'on assume, que l'on désire, puisqu'on la veut ayant de la connaître toute. Chaque nom que que l'enfant attache aux choses est un mystère qu'il s'engage à éclaircir dans l'avenir.

C'est d'abord pour satisfaire un besoin matériel que la vie se met en mouvement. C'est le besoin de manger qui nous force tous les jours à chercher notre nourriture hors de nous. Mais cette nourriture n'est pas à notre portée, elle n'est pas immédiatement utilisable. Il nous faut agir sur la nature, nous déplacer pour la trouver, la transformer pour l'utiliser. Et c'est cette épreuve

1. Brice PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Gallimard, Paris, 1942, p. 183.

2. Louis LACHANCE, O. P., *La philosophie du langage*, Le Lévrier, Montréal, 1943, p. 105.

qui rend la conscience nécessaire et possible. Elle la rend nécessaire puisque la matière nous oblige à la dépasser pour l'utiliser. Elle la rend possible puisqu'on ne peut avoir conscience de soi que devant un objet séparé de soi qui demeure autre que soi. La vie précède la pensée pour l'appeler, car on ne peut survivre sans penser. La pensée appellera ensuite la vie jusqu'au sommet qu'elle entrevoit, car on ne peut penser sans vouloir vivre ce que l'on pense.

Mais je ne puis saisir un objet précis que si je l'ai d'abord enveloppé dans un signe. Et je ne puis prendre conscience de moi-même et de ce que je veux, si je ne réussis à me distinguer d'un objet précis. C'est dans une même opération que nous prenons conscience de nous-mêmes, que nous distinguons nos besoins de nous-mêmes et l'objet que nous percevons de l'appétit qui le convoite. Cette opération est une initiative de l'être personnel : c'est l'invention du signe. L'homme ne peut s'élever jusqu'à la vie consciente sans la vouloir puisqu'il est l'auteur du moyen qui la fait naître.

Du point de vue pratique le signe a une valeur économique. Par lui, je sauve du temps. Il me fournit l'extérieur comme en résumé. Ce qui me permet d'apprécier rapidement un milieu, le bien dont je puis m'emparer, le mal qu'il me faut éviter. S'il me fallait acquérir une connaissance complète des choses avant de pouvoir réagir à leur égard, elles me frapperaient, elles m'échapperaient, elles me heurteraient. Du même coup, en me permettant de me concentrer sur un objet avant qu'il ne me soit connu entièrement, le signe m'introduit dans la vie raisonnable, consciente. La conscience est concentration et différenciation. Je suis inconscient lorsqu'au lieu de me dominer je suis le jouet de mes sensations, un automate, un pantin que le hasard dirige. Je suis conscient lorsque je suis maître de mes actions et de mes pensées, lorsque je prends mon sort en main, cherchant moi-même à le conduire à bonne fin. Ce qui me réveille de ma nuit, c'est un objet en dehors de moi qui se dégage du chaos extérieur comme dans un relief. Le signe me donne un objet précis, défini, plus simple que l'objet que je sens et par conséquent apte à me réveiller en me déterminant. Tout se tient. Il me faut, pour survivre, distinguer avant de le connaître l'objet qui me servira à apaiser mes besoins. Par ailleurs, on ne peut penser sans se fixer sur un point. Notre pensée, il nous faut la faire progressivement. Le signe annonce un projet. Le mot est un pro-

gramme. La proposition fait le partage du connu et de l'inconnu. Le prédicat, c'est ce qu'on connaît d'un sujet qui est encore mystère. Lorsque nous voulons tout en même temps, lorsque nous pensons tout en même temps, nous ne pensons rien et nous ne voulons rien. Par le signe nous choisissons un point de départ, nous nous arrêtons sur un objet. De cet objet, cependant, nous n'obtenons qu'une connaissance vague. Le mot feint de nous accorder une science définitive afin de nous en donner l'espoir. Aussi bien, le signe n'est pas le terme mais le commencement d'un mouvement. Ce mouvement, c'est le concept.

Mais il y a plus. En nommant une chose nous la détachons de l'expérience immédiate pour l'élever au plan de l'universel. Nous ne sommes plus la chose de la chose. Nous avons rompu avec le monde des sensations. Nous avons affirmé notre supériorité sur le reste des êtres et entrevu la possibilité d'un monde qui nous dépasse, qui n'est pas à cause de nous, de notre œil, de notre oreille; d'un monde qui n'a pas sa cause en nous et qui ne cessera pas d'être dès que nous aurons cessé de sentir; un monde universel, vrai tout le temps, bon pour tous. Mais il n'y a pas d'universel sans nécessité. Aucune vérité ne pourrait s'emparer de nous si nous n'espérons voir un jour sa nécessité reconnue par tous. La parole a toujours un caractère absolu. En m'exprimant je m'engage à justifier mes dires devant l'univers entier. Juger, c'est prendre position; c'est susciter des jugements contraires afin de les surmonter; c'est discuter avec les hommes, les choses et les événements. « Une vérité n'étant vraie que lorsqu'elle ne peut plus être contredite par personne, je ne peux énoncer aucune proposition sans m'obliger du coup à en convaincre quiconque, y compris moi ¹. » Toute proposition tombe sous la loi de la contradiction du vrai et du faux. Ainsi, le signe, inventé d'abord pour nous permettre de prendre conscience de nos désirs et de les satisfaire, nous entraîne bientôt dans la poursuite du vrai comme le plus grand des biens. Par le langage, la conquête de l'immédiat ne devient possible qu'à l'intérieur d'une recherche de l'universel, la possession des choses passagères ne peut s'accomplir qu'à l'intérieur d'un désir qui vise un ordre permanent.

D'où vient que nous puissions introduire de la nécessité dans un monde où tout s'écoule? Nous l'avons vu, rien n'est intelligible pour nous si ce n'est sous la forme de l'universel. Or universaliser

1. BRICE PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, p. 169.

c'est à la fois nécessiter et unifier : c'est rattacher la qualité à la substance, l'effet à la cause, l'individu à l'espèce, l'espèce au genre, le devenir à sa fin jusqu'à ce que nous ayons obtenu un univers parfaitement un et fondé sur des natures indéfectibles. Le langage contient la promesse qu'un tel ordre existe. En fixant un nom aux choses nous en faisons des unités parfaitement distinctes dont il nous semble que nous connaissions l'essence éternelle. Entre ces noms, nous pouvons toujours établir, à l'intérieur du discours, des relations de qualités à sujets, d'effets à causes, etc., ce qui nous donne l'impression d'être en face d'un univers parfaitement cohérent.

Cependant, nous ne possédons des choses que quelques aspects, et l'expérience, sans cesse, nous impose de nouveaux points de vue; nous ne possédons de l'univers qu'un ordre précaire que l'initiative des hommes et le mouvement des êtres viennent bouleverser toujours. L'univers n'est jamais un, ni en lui-même ni pour nous; la chose n'est jamais un tout, ni en elle-même, ni pour notre intelligence. C'est un devenir en face d'un autre devenir.

Et, toutefois, rien n'entre en nous qui ne soit affecté du signe de l'unité : la partie est comprise par le tout, le multiple par l'un. D'un autre côté c'est le divers, le multiple qui s'offre d'abord à nous. Or, jamais on ne pourrait faire une essence en additionnant des impressions sensibles; on n'obtiendrait même pas une conscience. Aussi bien, comprendre, ce n'est pas recevoir passivement du monde une image définitive, c'est créer, construire, faire une œuvre personnelle qu'il paraît ne point y avoir d'unité dans l'univers si ce n'est à travers la cohésion de notre intimité.

Les choses sont multiples et passagères, leur intérieur nous échappe et leur variété nous déroute. Mais nous, nous sommes un tout, sans cesse présent à nous-mêmes, et, au fond de notre moi, dans le mouvement même de la vie. Selon Kierkegaard, seule est réelle la connaissance qui vit ce qu'elle connaît. Or il n'y a que notre moi qui soit à la fois vécu et connu. Une chose est certaine, il n'y aurait point pour nous d'univers, si nos souvenirs, nos expériences et nos anticipations n'étaient soudés par la continuité de notre vie. Lorsque tout se couvre de brume et de mystère, un être demeure pour espérer, pour peiner, pour crier à l'avenir sa foi dans l'ordre et la lumière. Lorsque tout est bruit et désordre, il y a un être de silence en nous qui demeure pour écouter la promesse que celui-là sera maître de la nature qui saura la dépasser.

Mais quel est ce fond en nous où il nous faut puiser pour constituer l'unité intelligible des êtres ? Car, malgré sa supériorité sur le reste de l'univers, l'homme n'en demeure pas moins indigent et forcé de sortir de lui, toujours en quête d'une vérité et d'un bonheur dont il ne connaît que l'absence. Sans doute, du sein même de notre subjectivité surgit le besoin, en même temps que le pouvoir, de créer un monde nouveau, de donner aux choses l'unité d'une œuvre personnelle. Mais ce monde, notre pensée ne peut le faire sans se soumettre à un ordre impersonnel, idéal, transcendant, qui ne prend sa source ni en nous ni dans les choses. Si nous pouvons, en l'exprimant dans un mot, rendre un objet universel et nécessaire, c'est que nous sommes orientés vers l'être total comme vrai, un et bon. Cet être ne s'offre pas d'abord à nous comme une existence distincte, mais comme la motion d'un idéal, car aucune chose ne le réalise, aucune expérience ne peut nous le fournir. Mais aussi comme quelque chose d'objectif qui agit en nous comme une norme et une impulsion. Même considéré comme un idéal, l'homme n'a pas de cette norme un savoir explicite. Il l'utilise avant de la reconnaître. Notre intelligence se porte en premier lieu vers les choses matérielles qui lui sont proportionnées. Toutefois, toute démarche de notre pensée suppose l'usage d'un transcendant. Sans lui, elle serait enfermée dans le relatif de la sensation, des apparences et du devenir, et aucune conscience, aucune expérience ne serait possible.

L'histoire nous montre qu'il a fallu beaucoup de temps avant que l'homme ne songe à faire de l'être une science particulière, qu'il ne compose des métaphysiques. Mais depuis l'origine toutes les œuvres humaines impliquent une certaine intuition de l'être pris pour lui-même.

Avant de recourir à la philosophie, l'homme s'était donné une explication religieuse du monde. Comte a remarqué, avec raison, que le premier âge de l'humanité était théologique. A ce stage, tout est religieux : l'art, la science, la technique, le droit, la morale. C'est, en effet, dans la religion que toutes les formes de l'activité de l'homme ont pris naissance. Mais, contrairement à ce que pensait Comte, ce n'est pas parce que l'humanité a réussi à exclure de son univers l'idée d'un transcendant qu'elle a pu progresser, mais parce que cette idée, elle l'a acquise très tôt. Si l'homme n'avait eu, au début, quelque intuition de l'être comme être, aucun progrès n'eût été possible. En effet, de toutes les formes de

croyances que l'on découvre dans l'histoire et chez les primitifs, se dégage l'affirmation d'un monde invisible contenant l'explication, le fondement et la règle du monde visible où nous vivons. Et Christopher Dawson note justement que le caractère essentiel de la religion primitive n'est pas dans sa croyance aux esprits, mais dans son intuition vague d'un être transcendant¹.

Ainsi, historiquement, avant même que l'homme n'ait acquis la notion de science et de philosophie, il se tournait vers l'être pur, source de l'unité, de la bonté et de la vérité des êtres. Il semble qu'il ait fallu que l'homme commence par s'attacher à ce qu'il y a de plus haut dans l'ordre de la connaissance et de l'être pour pouvoir conquérir tout le reste. De ce transcendant, évidemment, il ne connaissait à peu près rien, il en enfermait l'idée dans des formes grossières. Mais ce peu était énorme. Il contenait le dynamisme qui le ferait avancer, qui le sauverait.

C'est pour avoir entrevu un être permanent au delà des apparences que l'homme a pu chercher un ordre rationnel dans le monde ; c'est pour avoir cru qu'il existait un monde invisible, qui présidait à la destinée de la vie, que l'homme a tenté de soumettre ses actes à un ordre de valeur.

Ce que l'on constate dans l'histoire de l'humanité se vérifie sur le plan de la vie individuelle. C'est par la présence implicite d'un transcendant au sein de notre immanence que s'effectue le progrès de notre vie intérieure.

Saint Thomas, souligne le Père Gaston Rabeau, affirme en même temps et avec la même force, que l'essence des choses matérielles nous est toujours inconnue et que nous l'atteignons directement. Pourquoi cette contradiction ? La raison en est que je ne reçois directement qu'une partie de l'essence, son aspect le plus général. Si je vois un arbre, immédiatement je le saisis comme un être vrai, un et bon. Par ailleurs, je ne sais rien de sa nature spécifique, je n'en connais que quelques traits extérieurs, un contour, des couleurs, un mouvement. D'un autre côté, si je n'avais appréhendé l'être à travers mes sensations, jamais je n'aurais pu commencer à connaître. Mes premières connaissances sont très générales, presque vides, mais elles contiennent la condition de mon avenir intellectuel et moral.

C'est par le signe que nous faisons la synthèse de l'apparence

1. C. DAWSON, *Progress and Religion*, Sheed S. Ward, New-York, 1938, p. 95.

et de l'être, l'intégration de l'individu dans l'être total. Le signe immobilise l'aspect extérieur d'un être en nous ouvrant sur l'être total. C'est de l'être que l'apparence tire son sens, et c'est de l'apparence que l'être, pour nous, tire ses déterminations. Qu'est-ce à dire ? Toute notre attention porte sur l'objet sensible et, directement, ce n'est que lui qu'elle comprend, et tout ce qu'elle comprend d'autre elle le comprendra par lui. Cependant, si nous ne pouvions déborder notre objet, pour nous étendre à l'univers et jusqu'au delà de l'univers, nous ne pourrions jamais le posséder. Avant d'être un ensemble de notions générales dégagées par une analyse métaphysique, l'être, considérée dans ses modes transcendants, agit sur nous à la manière d'un dynamisme, il constitue le fond même de notre pensée comme principe d'unité et d'inquiétude, comme « loi de synthèse et de recherche ». C'est par l'expérience, la vie et l'action que je fais mon être. Mais si, de tous ces faits divers que je recueille dans le devenir, je puis sans cesse faire des synthèses qui participent de l'éternité et de l'immuable, c'est que le principe de l'univers est dans ma pensée comme le terme au cœur du mouvement. D'un autre côté, si jamais je ne me contente de mes acquisitions, si je recommence toujours à chercher et à inventer, c'est que toute chose qui entre en moi est mesurée par un besoin d'absolu qu'aucun être fini ne peut combler. Ma pensée est comme le devenir d'un seul acte dont chaque moment emprunte au terme de tout le mouvement pour se constituer. Et ce terme, c'est l'être subsistant. C'est Dieu même, source de toute pensée et de toute existence. Ce Dieu n'est pas en nous comme quelque chose d'acquis, mais comme un poids qui nous entraîne, une tendance qui nous permet de juger le relatif et le contingent sur le plan du nécessaire et de l'absolu. De là la nécessité du signe à la fois volontaire et expressif : né de notre appétit, mais pour notre connaissance, il nous livre une portion du réel à l'intérieur d'un dynamisme qui vise l'être total. Un signe contient à la fois de l'explicite et de l'implicite, une notion précise, mais aussi une attente ouverte sur tout le réel, sur l'absolu lui-même. C'est la qualité de ce que nous attendons qui donne un sens à ce que nous trouvons. C'est dans ce qui est encore caché, et que nous ne faisons que pressentir, que se tient la lumière dont nous ne percevons d'abord que les rayons.

C'est tout notre être qui est devant la vie ; c'est notre personne tout entière qui se fabrique un signe, c'est notre corps et notre

âme, notre vouloir et notre pensée. Or le signe, en offrant à notre désir un objet précis, le détermine, mais en même temps il déclenche le mouvement de nos aspirations profondes et assume la tâche de les conduire à leurs termes. Quelles fins cherchons-nous ? Un bonheur sans mélange, une vérité sans fissure ; un bien qui ne lasse pas, un ordre qui n'est pas une routine, une liberté qui ne livre pas à l'ennui et à l'oisiveté, une paix sans monotonie, un être concret toujours à nous et toujours nouveau que nous désirerions toujours en le possédant toujours. L'homme espère un infini, quelque chose qui ne manque pas, de l'éternel, du nécessaire, de l'inépuisable, de l'inaffable.

Cependant, nous sommes dans le devenir et, au début de notre vie, il n'y a plus que notre conscience et le monde devant elle. Nous sommes un être-dans-le-monde, comme l'a remarqué Heidegger. Nous apprenons à connaître nos aspirations dans le contraste des objets que le monde nous présente. Qu'y a-t-il dans ce monde ? La nature et tout ce que l'histoire a accumulé de travail humain, d'art, de science, de politique, d'univers spirituels élaborés à l'intérieur du langage. Or, l'homme est invinciblement entraîné à s'engager dans ce monde, non seulement pour l'explorer, mais pour y ajouter quelque chose, pour l'achever. C'est là sa vie, sa nourriture et son perfectionnement. Qu'il s'agisse de connaître ou d'agir, il faut un don de l'homme, car non seulement il y a un passé à cueillir, mais un avenir à combler d'initiative dont on sent en soi les possibilités illimitées.

Toute activité que nous choisissons de continuer pour le compte de l'humanité nous apparaît toujours, dès que nous l'avons entreprise, décevante, inachevée par quelques côtés. Mais, en même temps, nous portons en nous l'espoir de faire mieux, de faire plus, de terminer la tâche peut-être. Nous n'abordons jamais le monde en simple spectateur, comme si nous étions des intelligences pures, sans affectivité, sans désir de bonheur. Nous avons tous besoin de nous affirmer, de donner un sens à notre vie quotidienne. Le savant pur n'existe pas. C'est en nous demandant ce que nous ferons de notre vie que nous nous ouvrons à la science, à l'art, à la vie sociale et familiale. Non qu'il faille se poser la question précise de notre destinée pour être en mesure de poser toutes les autres. Mais, répondre à celles-ci, c'est apporter une solution provisoire à la première. Il ne nous suffit pas d'être conscient et libre pour nous posséder dans la paix et le bonheur. Bien au con-

traire, nous l'avons vu, la liberté engendre l'inquiétude. C'est pourquoi l'homme se subordonne naturellement à des totalités idéales, apparemment construites par lui, mais qui le dépassent, où tout ce qu'il sent dans l'expérience vient prendre son sens.

Toutefois, ces totalités, bien qu'idéales et impersonnelles, entrent en composition avec la substance même de notre vie. C'est par vocation personnelle que nous étudions la science, l'art ou la politique. C'est encore nous qui jugeons la science incomplète, l'art routinier, la société corrompue. Et c'est pour chasser notre propre malaise que nous avons décidé de faire avancer l'un ou l'autre. Aussi, nous vouer à quelques réalités supérieures, c'est redresser, perfectionner, achever, bref, c'est faire une œuvre. Et nous ne tardons pas à comprendre notre avenir comme le travail qu'il faudra accomplir pour hâter l'avènement d'une humanité plus parfaite.

Cela ne peut-il amplement suffire à donner un sens à notre vie ? Qu'avons-nous besoin de recourir à un absolu et d'imaginer un au-delà pour le situer ? Demander à la science de nous révéler le secret de la nature ; à l'art, de faire naître en nous le goût de la beauté et de le satisfaire ; à la société, de nous libérer de nos soucis matériels et de nourrir nos loisirs, c'est le programme de toute une vie, de plusieurs vies. Il y aura toujours quelque chose à rêver, à créer, à explorer, et ce que nous n'aurons jamais terminé, l'histoire l'achèvera. Tout appartient à la terre.

Même s'il existait ce besoin d'absolu, dans le concret l'homme essaiera de le satisfaire dans le temps et l'espace. C'est le fini que nous cherchons infiniment. Il ne nous est pas naturel de faire de la métaphysique. Volontiers, nous nous intéressons à des problèmes d'économie, de technique ; nous nous tournons vers nos enfants, nous étudions la pédagogie, la psychologie ; nous spéculons sur l'homme, sur sa politique, ses mœurs, son histoire, sa morale. Mais le problème de l'être n'a pas de sens pour la majorité des hommes, il ne correspond à aucune demande.

Chaque homme est engagé dans un métier particulier et la plupart se forment une conception de la vie à travers leurs occupations limitées. Plus la civilisation avance, plus les techniques se perfectionnent, plus les sciences se compliquent et plus il faut recourir à la division du travail. On engage les jeunes gens à se spécialiser très tôt. Si bien qu'ils ont à peine le temps d'entrer en contact avec la complexité du réel total. Tous les problèmes universels

qui se posent à l'homme le long de sa vie, ils n'ont, pour les juger, qu'un esprit atrophié. Ce qu'ils possèdent, ils le possèdent à fond. C'est pourquoi ils ne manquent pas d'assurance. Toutefois, pour conserver partout cette belle quiétude, il leur faut tout réduire à l'échelle de leur petit savoir.

Malgré cette division intensive du travail, la pensée n'en demeure pas moins, en chaque homme, tendue vers l'unité. Tous sentent en eux le besoin d'une synthèse définitive, d'un système global. Évidemment, aujourd'hui, on ne cherche plus dans une métaphysique l'unité de la pensée et de la vie. On ne pose plus le problème de l'être. Le poserait-on qu'on ne saurait de quoi il s'agit. Jeu de mots ? Abstractions ? Qu'est-ce que cela auprès de tant de tâches qui nous réclament à côté de nous, que nous pouvons soumettre à la statistique et à l'expérimentation.

Auguste Comte constatait que l'âge de la métaphysique, s'il était vide de science, avait du moins cet avantage d'offrir à la pensée un univers parfaitement ordonné. Le positivisme, par ailleurs, s'il était, à son avis, seul capable d'apporter à l'homme la vérité et le bien-être, n'en risquait pas moins, à cause de la multiplicité des sciences, de perdre l'esprit humain dans le détail. C'est pourquoi Comte a senti la nécessité d'inventer une science qui fût à la fois positive et principe d'unité comme la métaphysique. Ce fut la sociologie dont il fit la norme et le terme de toutes les autres sciences. Car, si la métaphysique était vaine, le besoin qu'elle prétendait combler se rattachait à l'essence même de la pensée. Il ne s'agissait donc pas uniquement d'exclure du savoir la métaphysique, mais de la remplacer. Ce sera la préoccupation de toute la pensée positive après Comte. Aujourd'hui, on ne pense même plus à remplacer : on suscite continuellement de nouvelles disciplines qui essaient d'imiter la transcendance et l'absolu de la science de l'être. Chacun confère la valeur d'un absolu à l'activité qu'il a élue, et chaque science réclame pour elle le prestige de juger et de réglementer les autres. L'homme aura toujours besoin d'un centre autour duquel il pourra faire graviter tout ce qu'il recueille dans le monde. Tantôt ce sera la physique, tantôt la logique transformée en logistique ; ce sera les mathématiques, la psychologie expérimentale, la psychanalyse, la révolution sociale, économique et technique ; tantôt la race, l'État, l'art surréaliste.

Grâce au signe nous avons pris conscience de notre être et des êtres. Et du même coup nous nous sommes vu envahir par des

systèmes de symboles élaborés par l'humanité au cours des siècles : des gestes, des mots, des chiffres, des œuvres d'art. La vie nous presse de déchiffrer ce langage, du moins d'en accepter le prestige et les conclusions. Agir c'est prendre position et personne n'y échappe.

L'homme pense pour chasser son inquiétude, et il agit pour sortir de son insatisfaction. Il se cherche, et c'est l'univers qu'il trouve. Il se donne pour s'emparer des choses, et il fait la science, l'art, la société, il transforme le monde. Car il porte en lui l'absolu comme un fardeau. Il veut le déposer et partout il lui prépare une place. Mais il n'y a jamais de lieu assez vaste pour accueillir tout le poids du désir humain. Partout où il frappe l'homme est tenté de terminer son voyage, de déposer sa charge. Il était venu pour cela, pour s'arrêter parce que c'était le bout et qu'il n'y avait plus rien à désirer. Cependant, le salut de l'homme n'est possible que s'il sait résister à cette tentation. Car cette vie a un sens et peut progresser parce par elle nous visons un au-delà qui la dépasse toujours.

L'homme moderne croit que cette vie est tout. Karl Marx annonce le retour du paradis et la moitié du genre humain se fait communiste. Sans doute, on continue de croire à un au-delà, mais on le situe dans un temporel, dans l'avenir. On a une conscience aiguë de l'importance de l'existence personnelle, de ses aspirations, de son droit au bonheur. En même temps les découvertes merveilleuses de la science fascinent l'esprit et lui font espérer la réalisation possible d'un âge de liberté, de loisirs, de bonté pour tous. On souligne avec raison l'importance de l'existence concrète et singulière et de son devenir. D'ailleurs notre Dieu Lui-même n'est-Il pas un Dieu caché ? Il n'est pas dans nos préoccupations quotidiennes alors que tout le reste se colle à notre peau.

Il y a donc un terrain où tous les hommes se rencontrent : celui du sensible et de l'action. Tel est le point de départ et d'arrivée du spiritualisme et du matérialisme, du philosophe et de l'homme de la rue, du penseur et de l'homme d'action, de l'homme d'autrefois et de l'homme d'aujourd'hui. Tous s'entendent, par ailleurs, pour reconnaître que les faits de cet univers n'ont pas tous la même importance. Et tous se posent le problème, au moins implicitement, de savoir s'il y a une chose plus importante que toutes les autres. De cette chose ils exigent qu'elle puisse se suffire, mesurer les

autres et saturer l'esprit et le cœur. Mais l'infini seul se suffit, soutient le spiritualiste. Pourquoi nous attacher à ce monde étroit ? Plaçons-nous d'emblée sur le plan de l'absolu. Cela est vite dit. Cependant notre vie n'est pas là, et ce n'est pas le chemin qui nous a été tracé. Nous sommes parmi les petites choses, parmi l'argent et les machines, et c'est avec des détails et de la patience, des répétitions et de la fidélité que nous édifions des réalités solides. Donner naissance à des enfants et en faire des hommes, c'est savoir attendre de longs jours, renoncer à sa hâte, à son goût de partir, de voir et de se faire voir, afin d'être présent toutes les fois qu'il faudra offrir le sein, répondre à un sourire, protéger, enseigner. Dessiner des sillons, déposer la semence, sarcler et récolter, c'est parcourir indéfiniment et d'un pas égal la même plaine monotone sous un soleil épouvantable et sans histoire. C'est pourquoi si dans cette petite existence il n'y a pas une place qui attend un Dieu, Celui-ci ne sera toujours qu'une idée abstraite. On pourra affirmer que le repos ne sera jamais ici-bas, on n'en continuera pas moins de vivre comme si le temporel était tout.

Toujours est-il que le monde des esprits se divise en deux catégories : ceux qui reconnaissent un au-delà à cette terre et ceux qui n'en reconnaissent pas. Mais tous font des affaires, du droit, de la politique et ils se soumettent à une même loi dont le mobile est souvent l'égoïsme. Ceux qui admettent l'existence d'un transcendant souvent ne distinguent pas ses exigences dans le devenir, et défendent un ordre où la force est la règle.

Nous poursuivons donc un double but : celui de montrer à l'indifférent que cette vie n'est pas tout ; au croyant, que nous n'avons pas deux vies ; l'une pour les affaires et l'autre pour le temple. Pour cela nous suivons l'ordre que la nature elle-même nous dicte. Nous commencerons par l'extérieur qui s'impose à tous. Nous feindrons de croire que ce monde est tout comme la nature nous le suggère d'abord. C'est en effet avec une passion quasi infinie que nous nous attachons à cette terre. Mais nous ne tardons pas à découvrir que nous ne possédons ni l'origine ni la fin ultime de notre action. Celle-ci n'eût pas été possible si elle n'avait emprunté à quelque chose qui dépasse le relatif où elle vient s'inscrire. De même, toutes les formes de l'activité humaine demeurent inachevées dans leur terme même, et elles appellent toutes un au-delà sans lequel elles aboutiraient à un déséquilibre qui finirait par détruire l'homme. Mais cet au-delà il nous faut le

choisir. Nous sommes poussés par une impulsion qui nous meut vers l'infini. Nous ne savons pas où nous conduit ce mouvement. En préciser le sens c'est nous construire en traversant l'univers. Et tout à coup surgit en nous l'aveu que ce monde n'est pas tout, qu'il est insuffisant. Mais l'homme est libre et s'il peut se donner à Dieu, il peut aussi lui substituer des idoles. Pourquoi ne serions-nous pas la fin de toutes choses et notre propre fin ?

Renoncer à la terre et se donner à Dieu c'est découvrir le sens de la terre ; se donner à la terre après en avoir fait le tombeau de Dieu, c'est diminuer l'homme, l'éparpiller, le perdre.

CHAPITRE IV

La Science

L'homme cherche un système pour son esprit et une puissance pour son action ; une double libération : celle du mystère et celle de la nécessité matérielle. La science positive lui offre l'une et l'autre. De là son importance dans le monde actuel.

La science, telle que nous la connaissons aujourd'hui, est un phénomène récent dans l'histoire de l'humanité. Albert le Grand, les deux Bacon, Galilée et Copernic, Descartes et Newton sont des cas isolés, des exceptions. Au xviii^e siècle on se montait un laboratoire de physique comme de nos jours on se fabrique une chambre noire d'amateur : pour se divertir. Une expérience de physique était un passe-temps pour l'aristocratie ; l'histoire naturelle, un sujet de conversation pour les beaux esprits, un stimulant pour l'imagination, un thème pour la littérature. Mais tout cela ne dépassait pas le domaine des curiosités, des trucs de magie, de l'érudition mondaine. La science ne faisait pas partie du climat culturel de l'humanité, elle n'était pas incarnée dans une civilisation, elle n'existait pas comme discipline. Aussi pouvait-on faire des philosophies, réfléchir sur l'humanisme sans nulle part rencontrer le problème des théories scientifiques.

C'est au xix^e siècle seulement que la chimie, la physique et la mécanique, en même temps qu'elles font des progrès considérables, s'imposent à l'attention de tous. Et aujourd'hui nous vivons dans un monde de faits, d'électricité, d'ondes et de laboratoires.

La science vient à nous de partout : par l'enseignement, par la technique, par la politique. Si nous nous demandons quelle est la vérité au sujet de l'univers matériel et de la vie, c'est maintenant la science qui prétend nous répondre.

Avant 1850, on enseignait très peu de matières scientifiques dans les écoles secondaires et même à l'université. Depuis lors, non seulement la science a envahi l'une et l'autre, mais la vigueur de ses théories et l'étendue de ses applications ont tellement fasciné les esprits qu'elle s'est vue placée au premier rang. D'ailleurs, la

science positive veut s'étendre à tout le réel. Déjà, elle nous a acquis un savoir précis de l'univers physique et vivant. Ce qu'elle a accompli de ce côté, elle pense pouvoir le répéter à propos de l'homme. Il y a une psychologie, une sociologie, un droit scientifique. Et alors que les systèmes philosophiques et moraux ne parviennent jamais à s'unifier, à obtenir l'adhésion de tous, la science, toujours vérifiée par l'expérience, offre à l'esprit la très grande sécurité d'une vérité que personne ne discute. C'est pourquoi on est tenté d'y voir le modèle de toute connaissance. Cependant, la science n'est pas seulement une théorie, elle crée aussi du bien-être. L'utilité étant le critère de la valeur pour la majorité des hommes, personne ne discute la raison d'être du savant et de la science. Un petit nombre possède la méthode scientifique, mais tous utilisent le téléphone et la radio. Enfin, des théories sociales, des mouvements politiques se sont emparés de la science pour en tirer une mystique, une grande espérance, un culte nouveau. Ce qui n'a pas peu contribué à universaliser son prestige. Le communisme russe et le capitalisme américain l'exploitent chacun à leur manière et s'efforcent d'en dégager une conception de la vie.

Toujours est-il que l'homme d'aujourd'hui ne peut éviter le problème de la connaissance scientifique, de sa valeur, de son importance. La science est dans notre vie, dans les objets usuels, dans les théories politiques, dans le journal. On ne peut parler de masse, de force, d'énergie, d'atome sans impliquer un calcul, une théorie. Autrefois cultivée par un petit nombre, elle a maintenant ses répercussions jusque dans la pensée commune. Elle est en train, dit-on, de produire un homme nouveau. Aujourd'hui, donc, plus que jamais, le problème de la science s'impose à celui qui s'interroge sur le sens de l'inquiétude humaine. Née de cette inquiétude, jusqu'à quel point pourra-t-elle l'apaiser ? Puisqu'elle est notre création (c'est l'homme qui fait la science) quel est son rôle dans notre histoire personnelle, quel besoin vient-elle combler ? Contient-elle, enfin, la dernière réponse et la promesse du dernier assouvissement ? La science se suffit-elle et nous suffit-elle ?

Il y a en nous un homme prêt à croire que la science peut suffire à tout, le même qui croira tantôt que l'art est tout, tantôt que la politique est tout. Et l'histoire nous montre que cet homme, qui n'est qu'une possibilité en nous, elle l'a réalisée : il y a eu et il

y a encore des hommes pour qui la science est un absolu. L'homme ne se défait jamais de son besoin d'absolu. Et il arrive qu'au début d'un nouveau type de recherches son enthousiasme est si grand qu'il pense avoir découvert la seule route qui conduit à l'infini. Il essaie alors d'éliminer toutes les autres. Mais, s'il reste fidèle à l'esprit qui le pousse en avant, il reconnaîtra en lui, au terme de ses démarches, l'aveu purifié d'un au-delà qu'aucune œuvre ne peut circonscrire.

Toutefois, une tentation le poursuit depuis le début et jusqu'à la fin : celle de croire que tout se termine avec l'œuvre qu'il a tirée de son action sur le monde. Et il cède souvent. Avec du relatif il se donne l'illusion de l'absolu. Le scientisme dans l'histoire a incarné cette illusion pour la science.

I. LE SCIENTISME.

Historiquement c'est d'abord la philosophie qui refuse la science. Les scholastiques décadents rejettent les grandes découvertes de la Renaissance au nom d'Aristote, et l'apport des mathématiques au nom du sens commun. Certes les savants du xvi^e siècle et du xvii^e ne sont pas des pragmatistes ou des matérialistes, mais il leur faut développer leurs théories en marge de la pensée de leur temps, de son unité, de sa métaphysique. Cependant, l'esprit qui intégrera la science commence déjà à se former : le culte exclusif de la nature des humanistes où l'homme devient sa propre fin. Or, au siècle dernier, on fera le lien entre cette mystique de l'homme qui est son dieu et la puissance de la science qui s'est développée en dehors de toute philosophie. Et la science décidera qu'elle est assez forte, maintenant, pour remplacer la métaphysique. Mais il lui faut alors assumer la tâche de contenir l'absolu dont elle vient d'éliminer le lieu naturel. C'est le scientisme. « Le scientisme prend son caractère de ce qu'il dit : la science c'est tout. Dès lors, il impose à la science la charge de suffire à tout. La vie est là. Ses requêtes sont immédiates. Elles sont lointaines aussi et soumises au contrôle du temps. Vie individuelle à tous ses niveaux, vie sociale en toutes ses formes, vie internationale et civilisation universelle devront trouver dans la science expérimentale leurs principes assurés, leurs appuis et leurs moyens de progrès¹. »

1. A. D. SERTILLANGES, O. P. *Science et scientisme dans l'avenir de la science*, Présences, Plon, Paris, 1941, p. 38.

Le scientisme ne s'est pas terminé avec le dix-neuvième siècle. Il a tout simplement changé de pays. Proclamé par la France au siècle dernier, le monde anglo-saxon, avec l'aide du cercle de Vienne¹, s'en est fait, aujourd'hui, l'interprète quasi officiel. Plus sobre, plus austère, le scientisme contemporain n'en a pas moins les mêmes prétentions que celui d'autrefois : remplacer la philosophie, unifier le savoir. Et nous avons la logique de Carnap, l'opérationisme de Bridgman, le behaviorisme de Watson, le pragmatisme de Dewey.

Pour tous ces penseurs, la philosophie se réduit à la théorie des sciences, à la logique de la physique. Toute proportion morale, métaphysique, religieuse est vide de sens, du moins elle ne fait que traduire des émotions. C'est la vérification, en effet, qui fait la signification. Or il n'y a de vérification que par référence à un fait sensible. Que sera donc la philosophie si l'expérience seule donne un sens à nos pensées ? La syntaxe du langage de la science. C'est-à-dire qu'elle s'occupera de fixer les règles qui président à la formation des propositions et qui régissent leurs transformations, sans se préoccuper de leurs connotations. La philosophie est donc purement formelle. Arbitraire aussi. Car, si les déductions qu'elle entraîne sont nécessaires, les règles qu'elle a choisies sont conventionnelles. On obtient donc ainsi une logique sans ontologie, un discours sans idées². C'est le but qu'on se proposait. "Philosophy is not a theory but an activity. A philosophical work consists essentially of elucidations. The result of philosophy is not a number of philosophical propositions, but to make proposition clear"³.

Mais les symboles ont aussi un contenu. C'est la science positive qui le fournit. Et à propos de celui-ci on peut se poser deux questions : l'une sur la relation du symbole à l'objet ; l'autre, sur la relation du symbole à l'interprète. Dans le premier cas, on constate d'abord que la physique (modèle de toutes les sciences) est opératoire. Le calcul est une opération mentale ; l'expérience, une série d'opérations matérielles. L'idée de champ électrique se définit par l'énumération d'un certain nombre d'actions déterminées. Aussi bien, si l'on veut savoir si un concept a un sens, il

1. Groupe de philosophes viennois, comprenant CARNAP, FRANK, SCHLICK, NEURATH, WAISMAN.

2. C'est la thèse de CARNAP et du cercle de Vienne.

3. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Londres, 1922, p. 77.

faut se demander s'il peut se traduire en opérations¹. Et si l'on veut atteindre la certitude on doit pouvoir transformer ses idées en opérations physiques capables d'être exécutées actuellement². C'est pourquoi la mathématique n'est elle-même que vérifiée par l'observation³. Et si l'on peut dire, jusqu'à certain point, que la science des nombres est celle du possible, on ne peut soutenir qu'elle soit le futur⁴. C'est toujours l'expérience qui, en fin de compte, nous donne l'existence⁵. Et l'on prévoit qu'en généralisant ce critère rigide et pratique, on éliminera quantité de questions qui relèvent de la métaphysique, de la morale ou de la religion parce qu'elles n'auront plus de sens⁶.

1. "In general, we mean by any concept nothing more than a set of operations ; the concept is synonymous with the corresponding set of operations. If the concept is physical, as of length, the operations are actual physical operations, namely those by which length is measured ; or if the concept is mental as of mathematical continuity, the operations are mental operations, namely those by which we determine whether a given aggregate of magnitudes is continuous" (P. W. BRIDGMAN, *The logic of modern physics*, Mac Millan, New-York, 1938, p. 5.).

2. "The more particular and important aspect of the operational significance of meaning is suggested by the fact that Einstein recognized that in dealing with physical situations the operations which give meaning to our physical concepts should properly be physical operations actually carried out. For in so restricting the permissible operations our theories deduce in the last analysis to descriptions of operations actually carried out in actual situations, and so cannot involve us in inconsistency or contradiction, since these do not occur in actual physical situations. Thus is involved at one stroke the problem of so constructing our fundamental physical concepts that we shall never have to revise them in the light of new experience" (P. W. BRIDGMAN, *The Nature of Physical Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1936, p. 9).

3. "To question of how that a particular concept is successful—for example how we know that the concept of numbers can never lead to contradiction—the only possible answer is the answer of experience : the concepts are successful because we have tried them and they work" (*Ibidem*, p. 51).

4. "If we define as « possible » all those concepts which do involve contradiction, which seems to be the meaning of possible as it is used then mathematics must be admitted to be, almost by definition, the language of the possible. But if we go further and imply that we have here some monstrous method of penetrating into the future, or that mathematics can give us something not involved somehow in past experience or that it is more than an epitome of certain aspects of past experience in compact form, then I believe that we are assuming a palpably false position, which disregards the experimental character of mathematics" (*Ibid.*, p. 53).

5. "We may summarize this discussion of the fundamental characteristics and limitations of mathematics as follows : Mathematics is ultimately an experimental science, for freedom from contradiction cannot be proved, but only postulated and checked by observation, and similarly existence can only be postulated and checked by observation" (*Ibid.*, p. 58).

6. "I believe that many of the questions asked about social and philoso-

Puis vient la seconde question : comment se fait l'interprétation du symbole ? Comment, sans sortir du positivisme, peut-on expliquer qu'un signe, en lui d'une existence si pauvre, puisse conduire un sujet à se représenter des opérations, à les exécuter ? On ne peut évidemment faire appel ici à des intelligences, à une conscience. Une idée, n'étant pas vérifiable, n'a pas d'existence dans les cadres du scientisme. Le signe n'est qu'un stimulus.

Un ouvrage sur la signification, qui fait autorité aux États-Unis, appuie toute la valeur du langage sur une excitation nerveuse¹. Cette théorie, d'ailleurs, ne fait qu'utiliser comme base l'explication behavioriste de la connaissance développée par Watson². Si l'on veut faire de la psychologie une science, il faut réquie son objet à des faits objectifs pouvant être soumis au calcul. On y réussira en assimilant la signification à la réaction d'un organisme aux excitations d'un milieu. Penser c'est parler, et parler c'est accomplir un mouvement physique à l'aide d'un organe matériel³. L'explication de la connaissance reviendra à noter ce que l'on constate dans le comportement extérieur, puis à interpréter celui-ci par les lois de la chimie et de la physique⁴. Que devient alors le signe ? Il n'est pas un objet naturel. On en fait une substitution. Une action physique qui, en même temps qu'elle produit son effet, réveille en nous les effets d'une autre action

physical subjects will be found to be meaningless when examined from point of view of operations. It would doubtless conduct greatly to clarity of thoughts if the operational mode of thinking were adopted in all fields of inquiry as well as in the physical" (*The Logic of Modern Physics*, p. 30).

1. "To be directly apprehended is to cause certain happening in the nerves as to which at present neurologists go no further than to assert that they occur. Thus what is directly apprehended is a modification of sens organ, and its apprehension is a further modification of the nervous system, about which we may expect information at some future date" (C. K. OGDEN, and RICHARDS, *The Meaning of Meaning*, Harcourt Brace & Co., New-York, 1948 p. 81).

2. J.-W. WATSON. *Psychology from the Standpoint of a Behaviourist ; Behaviourisme ; The Battle of Behaviourism*.

3. "The behaviourist advances the view that what the psychologists have hitherto called thought is in short nothing but talking to ourselves (WATSON " *Behaviourisme*, p. 191, cité par B. BLANCHARD, *Nature of Thought*. George Allen and Unwin Ltd., London 1939, p. 317).—Thinking is merely talking, but talking with concealed musculature" (WATSON, *The Battle of Behaviourism*, p. 35, cité dans *ibid.*, p. 317).

4. "We need nothing to explain behaviour but the ordinary laws of physics and chemistry" (WATSON, *The Battle of Behaviourism*, p. 15, cité dans *ibid.*, p. 317).

physique qui n'est pas actuellement présente. Le réflexe conditionné de Pavlov. Si je prononce le mot allumette, il se crée en moi un état d'attente qui prévoit un craquement, de la chaleur, un flamme. Le signe est une excitation nerveuse qui en provoque une autre : celle qui, autrefois, avait été produite en même temps que lui¹.

Si le concept est une suite d'opérations, la pensée une réaction organique, la vérité sera d'un ordre essentiellement pratique, son critère sera dans le succès. Telle est la théorie de John Dewey².

L'idée est un plan pour l'action et sa signification varie selon le but que je me propose, selon mes intérêts. Elle est un outil, et comme telle sa valeur réside non pas en elle-même mais dans le résultat pratique qu'on en peut tirer³. Ce qui arrête notre pensée, c'est ce qui empêche notre action. Notre pensée, c'est notre action anticipée. Notre action : l'utilité. Ce que la pensée lie à l'intérieur, on le retrouve en dehors, attaché par l'action. Rêver et construire, méditer et vivre, c'est la même chose : un élément en dedans rejoint un élément en dehors. Et l'on détaille dans le monde avec des objets et des opérations toutes les idées de l'esprit. La pratique est le principe et la fin de la pensée. "Thought or conceptions and ideas, are designations of operations to be performed or already performed... the business of thought is not to conform to or reproduce the characters already possessed by objects, but to judge

1. "A concrete illustration may be considered at this point. There is a well-known dog in most books upon animal behaviour which, on hearing the dinner-bell, runs, even from parts of the house quite out of reach of scents and savours, into the dining-room, so as to be well placed, should any kind thoughts towards him arise in the diners. Such a dog interprets the sound of the gong as a sign. How does this happens ? We shall all agree about the answer ; that it is the dog's part experience. In this experience, there have been so to speak recurrent clumps of events, and one such clump has been made up roughly as follows : gong, savoury odors, longing contemplation of consumption of viands by diners, donations, gratification. Such a clump recurring from time to time we shall call an external context. Now on a particular occasion the gong is heard out of reach of savours. But thanks to past experience of gong-sounds together with savours in the interpretative dog, this present gong-sound gets into a peculiar relation to past gongs and savours, longing, etc., so that he acts in the sagacious manner described and is in evidence at the meal" (OGDEN and RICHARDS, *op. cit.*, p. 56).

2. JOHN DEWEY, *Quest for certainty ; Reconstruction in Philosophy ; Essays in Experimental Logic*.

3. Les idées... "They are tools. As in the case of all tools, their value resides not in themselves but in their capacity to work shown in the consequences of their use" (JOHN DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, cité par BLANCHARD dans *op. cit.*, p. 347).

them as potentialities of what they may become through an indicated operation ¹”.

Appuyé sur ces principes, il est naturel que l'on conclue à la probabilité de la connaissance, à sa relativité. La connaissance est relative puisqu'elle dépend exclusivement de notre choix quant aux opérations qui nous y conduisent ; probable, puisqu'elle est vérifiée par une expérience que seul peut donner le devenir fuyant et contingent. C'est la conclusion de tous les penseurs dont nous venons de rappeler brièvement les doctrines. Sans doute, nous l'avons vu, on reconnaît qu'il y a une certaine nécessité dans le mouvement de la pensée. Mais les règles qui régissent le travail de l'intelligence sont nécessaires comme les lois du jeu d'échecs : par convention et non par le fait de la nature.

Certes, après la théorie de la relativité d'Einstein, les quanta de Planck et les relations d'incertitudes d'Heisenberg, il était assez légitime de souligner le caractère relatif de nos définitions physiques et la probabilité de nos connaissances scientifiques. On apportait un correctif nécessaire au déterminisme absolu de la théorie des sciences du siècle dernier. Toutefois, on ne s'est pas contenté, comme le savant, de constater dans cet événement un progrès considérable mais se limitant au domaine de la théorie scientifique. Encore une fois des philosophes de la science ont voulu que cette théorie et ses applications fussent le tout de la vie. Ils ont pensé que si l'on avait enlevé au scientisme la base qui autrefois lui avait permis de s'édifier, on lui en offrait une autre maintenant capable de le rendre inexpugnable. Et le déterminisme absolu était remplacé par un relativisme absolu. Cela est grave pour l'avenir spirituel de l'humanité et demande qu'on s'y arrête. On prétend que le relatif devient la norme de nos actions et de nos pensées, qu'il doit assumer la tâche de donner un idéal de vérité et de bonté à l'homme de demain.

Évidemment, on se fait fort de reconnaître les limites du savoir scientifique, mais en ajoutant que rien ne le transcende, qu'il n'y a rien en dehors de lui. Si la science a des limites, il reste qu'on peut les reculer indéfiniment, aussi loin que pourra les porter le désir inépuisable de l'homme, le pouvoir infiniment créateur de son esprit et les possibilités indéfinies de l'expérience et de la matière. Car il n'y a plus, pour entraver l'action humaine, de normes morales, logiques ou métaphysiques. Ce nouveau scien-

1. *Quest for Certainty*, p. 132, cité dans *ibid.*, p. 346.

tisme, en effet, croit pouvoir concilier les contradictoires et il trouve sa matière dans cela même qui est incompatible. La science est toute la vie et toute la vérité, mais en même temps toute vérité passe et est niée, toute vie meurt et est remplacée. Tout espoir d'un ordre permanent est illusoire puisque tout s'écoule, mais c'est par ce mythe que notre monde se crée et se transforme. L'idée d'une vérité absolue est une illusion mais elle est le stimulant qui fait avancer la conquête du réel. Ce réel lui-même, pris comme objet défini, comme un terme pour la pensée, est une autre illusion et le reconnaître c'est découvrir le véritable fondement de la réalité, qui est évolution indéfinie.

Sans doute les auteurs de ce nouveau scientisme n'ont pas explicité toutes les conséquences morales et intellectuelles de leur système. Ce sont des hommes sévères et sans passion qui ne veulent pas se payer de mots. Ils ont simplement affirmé que toutes les anciennes valeurs spirituelles n'avaient qu'un contenu émotif. Mais ces déclarations ne supprimaient du côté de l'homme, ni son émotion, ni son besoin de mystique, de bonheur et d'absolu. Et si, aujourd'hui, la science est devenue l'objet d'une sorte de culte pour l'homme moyen, c'est parce que le professeur, l'homme d'État, le vulgarisateur, le journaliste en ont fait un objet pour son émotivité, un dieu pour ses aspirations mystiques, un idéal pour son action. Aussi bien, ceux qui refusaient tout savoir où le cœur a sa part doivent maintenant leur prestige quasi universel à cette émotivité qu'ils ont reniée. Ils ont remplacé les anciens mystères par ce mystère qu'il n'y a plus de mystère ¹. Et ce qu'il y a de tragique, c'est que la science, lorsqu'elle n'est plus une activité intellectuelle (elle ne peut l'être que pour quelques-uns), ne peut offrir que l'idéal d'une liberté sans contrainte, d'un confort sans ascèse, sans héroïsme : un matérialisme.

1. « Considérée comme levier social, la science est un outil idéal. Elle est à la mode : on dit qu'un boxeur, qu'un joueur de tennis est plus scientifique, qu'un autre. A l'attrait des choses de l'intelligence elle joint celle du mystère. Pour l'immense majorité du public le laboratoire d'aujourd'hui n'est pas en principe très différent du laboratoire de l'alchimiste. Lorsqu'on y reçoit des visiteurs, on a l'impression qu'ils cherchent au plafond le crocodile empaillé. Il est toujours facile de tromper les gens quand ceux-ci n'ont aucun moyen de contrôle. Le langage de la science moderne constitue un jargon incompréhensible pour l'homme moyen. Les savants eux-mêmes ne sont pas toujours d'accord à son sujet. Mais moins on comprend et plus on est facile à convaincre. Le passage du domaine rationnel au domaine sentimental s'effectue avec une aisance remarquable sans que l'auditeur s'en doute »

C'est pourquoi, si l'on se demande quel est le sens de la vie humaine, le problème de la science, plus que jamais, s'impose à notre examen. L'interprétation scientifique qu'on nous suggère nous fournit déjà la direction à suivre. La science, qui est à la fois théorie et technique, est-elle en mesure de combler notre besoin de vérité et de bonheur ? Suffira-t-il, pour trancher la question en faveur d'une solution spiritualiste, de montrer qu'il existe une philosophie seule en mesure de nous conduire à des vérités nécessaires, à des normes éternelles ? De prouver qu'il y a un ordre transcendant, sans nous préoccuper d'expliquer comment il agit sur le devenir de la science ? Ce serait, d'une part, consacrer la séparation malheureuse et néfaste introduite au xiv^e siècle entre la philosophie et la science. D'autre part, nous abandonnerions complètement la méthode que nous avons adoptée et le but que nous poursuivons, à savoir : pénétrer le devenir de l'existence humaine et de ses activités variées afin d'y découvrir le ferment et l'appel de l'au-delà. Aussi bien, dépister les insuffisances de la science ce ne sera pas l'éliminer, la classer parmi les préoccupations inférieures. D'ailleurs, quelle philosophie de l'homme, de la société, de la nature pourrait nous satisfaire qui ignorerait tout de la réflexion scientifique¹ ? Notre vie cherche sa voie à travers la

(LECOMTE DU NOUY, *L'homme devant la science*, Flammarion, Paris, 1946, p. 262).

1. Voici deux témoignages qui soulignent la nécessité d'une collaboration entre la philosophie et la science. Le père Sertillanges, philosophe thomiste, écrit : « Le fait scientifique n'est pour le philosophe qu'une matière, c'est certain ; l'objet précis de sa science, son objet formel, comme nous disons, est différent. Mais ne sait-on pas que la matière réagit sur la forme et lui impose ses conditions ? Notre âme ne change pas en elle-même du fait d'une nutrition ou d'une respiration plus ou moins heureuse ; mais ses manifestations, ses fonctions et le comportement entier du vivant n'en sont-ils pas changés ? Il en est de même des intuitions premières et des thèses fondamentales d'un système philosophique. Considérées en elles-mêmes, elles sont immuables et indépendantes du fait scientifique proprement dit ; mais le système n'en dépend pas moins du fait scientifique quant à ses aménagements internes, quant à sa figuration idéologique, à son imagerie conceptuelle, à ses prolongements dans le sens du réel tel que l'exprime à un moment donné l'expérience savante » (SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophies*, Aubier, Paris, 1941, vol. 2, p. 565).

On lira avec profit les admirables pages que le père SERTILLANGES a écrites sur la culture des sciences positives par le philosophe thomiste (*ibid.*, p. 564-570),

Et voici le témoignage d'un savant P. VENDRYÈS : « Les savants et les philosophes s'ignorent trop souvent et les causes de cette incompréhension mutuelle sont faciles à comprendre. Beaucoup franchissent immédiatement l'intervalle qui sépare la connaissance des faits et la critique philosophique

réalité toute entière. Or le réel nous est fourni à la fois par le sens commun et la recherche scientifique. Le point de départ de la réflexion philosophique a toujours été l'existence, et de celle-ci l'homme acquiert, par la science positive, des renseignements toujours plus nombreux et plus précis. C'est pourquoi, pour apprécier la valeur de la science, il ne faut pas se placer à l'extérieur, mais à l'intérieur. L'intégrer à notre vie en découvrant le moment où elle réclame qu'on la dépasse. Retracer sa genèse et découvrir la loi de son devenir jusqu'au point où elle avoue son impuissance à satisfaire des exigences dont elle tire cependant tout son dynamisme.

Comme partout ailleurs, chaque fois que l'homme entreprend quelque chose, c'est un absolu qu'il espère et il survient toujours un moment où il lui faut choisir son infini ; l'au-delà dont il procède ou le fini qu'il possède. Toutes les activités de l'homme sont issues d'une inquiétude primitive dont il transforme la qualité en agissant, dont il précise les requêtes en essayant de la satisfaire. Mais aucune de ses œuvres ne parvient à apaiser cette inquiétude. Elles lui donnent sa profondeur, son ampleur, elles ne la terminent pas. Aussi longtemps que la science reconnaît qu'il lui faut emprunter ailleurs pour se constituer et qu'elle ne contient pas son terme, elle travaille au salut de l'homme. Si elle veut se suffire, elle nous perd.

II. SCIENCE ET MÉTAPHYSIQUE.

C'est dans ses instincts devenus insuffisants que l'homme a coutume de trouver les premières impulsions qui le poussent à penser. Les mécanismes de son corps ne suffisent plus à lui assurer la satisfaction de ses besoins. Il lui faut demander à la pensée de les achever en les prolongeant. « Si nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras, l'outillage de l'humanité est sans avoir la patience de s'initier aux diverses techniques de la science. Mais, la science restant étrangère à leur philosophie, leur philosophie reste étrangère aux savants. D'autre part, la philosophie cherche à généraliser les conceptions scientifiques dans les systèmes. Mais ces généralisations dépassent nécessairement les limites habituelles de la science. Pour cette deuxième raison la philosophie devient rapidement étrangère aux savants. Il faut reconnaître, au contraire, que l'acquisition de la science se prolonge par celle de la philosophie. La science doit même se recueillir dans cet examen de conscience : elle ne peut se concentrer sur elle-même sans risquer de se disperser » (Pierre VENDRYÈS, *L'acquisition de la science*, Albin Michel, Paris, 1946, p. 217).

donc un prolongement de son corps¹. » Mais il n'y a pas de technique sans une certaine connaissance des choses, de leurs propriétés, de leur mouvement dans l'espace. Le mouvement local, en particulier, aurait été le premier à retenir l'attention de l'homme. Les premières machines seraient des transformateurs de mouvement, comme la roue, plutôt que des transformateurs de force, comme le levier. L'homme fournissait la force, mais instinctivement, alors qu'il voyait le mouvement². Or cette utilisation du mouvement est un commencement de cinématique, un embryon de science.

La science débute donc avec la technique, mais comme par à côté. C'est-à-dire que le savoir n'est pas d'abord cherché pour lui-même, mais pour l'utilité. C'est la vision de certaines fins bien déterminées (satisfaire les besoins du corps, franchir l'espace, cultiver la terre, construire des abris) qui ont mis la pensée technique en mouvement. La nécessité est mère de l'invention et par conséquent de la pensée. Mais l'esprit qui engendre la technique procède d'un élan qui se prolonge bien au delà du monde des machines, et l'ordre qu'il applique à la matière dépasse de beaucoup les données de l'expérience pure. La machine est un raisonnement et un désir.

L'homme se sent dominé par le monde et, dans la conscience qu'il prend de cet esclavage, il découvre sa supériorité sur l'univers et la possibilité, en l'utilisant, de vaincre son hostilité. C'est donc pour une fin extrinsèque à la technique que l'homme entreprend de transformer le monde : la technique n'explique pas l'homme, elle s'explique par l'homme. De même, la machine n'est pas l'objet de la pensée ni son terme, elle en est le fruit.

Lorsqu'on cherche dans l'histoire la première expression systématique d'une pensée rationnelle, on rencontre la machine. Et plusieurs voudraient qu'elle soit la seule valeur à retenir des âges anciens. On y voit le premier signe d'une méthode positive, l'unique fondement du progrès humain et la seule continuité que l'on puisse établir entre la pensée passée et la pensée présente. Mais la technique n'est pas la première connaissance, elle est une construction. L'objet technique est dans la nature une synthèse à

posteriori, et dans l'esprit une synthèse à priori ; inventé par nous, il est imposé au dehors. Pour que la machine fût première dans l'ordre de la connaissance, il faudrait qu'elle ait été construite par une raison inconsciente et découverte ensuite par l'intelligence comme un objet naturel. Or l'outil le plus simple suppose déjà une conscience capable de distinguer des objets, de comprendre des lois.

A l'origine de toute connaissance, on découvre l'intuition sensible. Par elle, nous obtenons les qualités, l'espace, le nombre, le mouvement local. Cependant, rien de tout cela ne nous serait connu si la sensation ne nous conduisait à la notion d'un objet. Or, saisir un objet c'est impliquer une métaphysique : viser une substance à travers les propriétés qui s'altèrent, les qualités qui se transforment ; chercher les causes en arrière des effets, du nécessaire à l'intérieur du mouvement. Sans cette métaphysique quasi spontanée, il n'y aurait eu aucune technique ; c'est l'impulsion première, le schème initial sans lequel la conscience même est impossible.

Toutefois, chez le primitif, tout est pensé sur le même plan. Les idées sont simples mais aussi confuses. Avec des nécessités intelligibles, on fait des blocs matériels. On confond, d'ailleurs, le matériel avec le spirituel et vice versa. On a bien l'idée d'une substance, mais on identifie l'essence de son action aux phénomènes sensibles qui la signalent, sa nature profonde à celle de l'âme humaine qui la pensé. C'est pourquoi à toutes choses on prête une volonté et des intentions. On croit aux causes, mais on en donne une interprétation mystique et la méthode qui les cherche est magique ; il s'agit d'entrer en sympathie avec l'âme de l'univers, comme dans le commerce humain. Partout l'idée d'un Dieu transcendant est sous-entendue. La religion est le seul savoir : en racontant l'histoire de l'origine de l'univers elle en fait la cosmologie. Elle pénètre tout : l'art, la moralité, la politique. Les dessins de l'homme des cavernes sont les prières d'un chasseur. La technique elle-même est conçue à l'intérieur de la religion, elle est attachée à un rituel. La machine, en effet, ne pouvait être inventée que par un esprit capable de penser Dieu. Pour fabriquer un outil, il faut croire que la nature, qui nous sert d'appui, est déterminée, qu'elle ne nous manquera pas. Or, on ne peut penser le déterminisme sans se référer implicitement à une cause qui n'est point causée. Cependant, on est encore loin de posséder une conception bien

1. Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1937, p. 334.

2. Gaston BACHELARD, *Essais sur la connaissance approchée*, Vrin, Paris, 1928, p. 156.

définie de la transcendance absolue. On distingue mal la divinité de son action immanente dans les causes secondes. En divinisant la créature, c'est à la fois l'essence véritable de la cause naturelle et de Dieu qui échappe à la mentalité primitive. Enfin, si le primitif est réaliste, il est aussi naïf et il explique le réel par des qualités qui ne sont en lui que des signalements subjectifs, comme les odeurs, les saveurs, les couleurs, les impressions du tact. Bref, la pensée primitive contient une métaphysique, une affirmation que l'invisible est le fondement du visible. Tout cela, cependant, est imprégné d'anthropomorphisme.

La technique suppose donc pour naître un double principe qui découle du phénomène de la conscience : une tendance insatiable au bonheur et à la liberté, une impulsion vers l'être total. Mais le peu de liberté que l'homme acquiert en construisant un outil ne fait qu'aviver en lui le désir d'une indépendance plus grande. Et rapidement il s'aperçoit que l'intuition sensible, que le pur empirisme est incapable de le conduire au delà de la surface des choses, à l'intérieur de leurs mystères. Entre la fin qu'il se propose et les moyens dont il dispose, il y a une immense inconnue qu'il faut continuellement réduire : la nature. La technique moderne est inexplicable sans la science positive. Bien plus, celle-ci eût été impossible si l'homme n'avait d'abord cherché l'être pour lui-même. Si l'homme se libère en dominant l'univers, il ne domine qu'en se donnant à un idéal de vérité. Sa libération physique dépend de son aliénation spirituelle. Sans doute l'astrologie et l'alchimie ont précédé la chimie et l'astronomie. Toutefois, jamais nous n'aurions pu tirer des mouvements du ciel et de la substance de la terre les renseignements précieux et les techniques merveilleuses que nous possédons aujourd'hui si nos ancêtres n'avaient d'abord oublié leurs intérêts immédiats pour se livrer à des recherches désintéressées. Il a fallu les grandes synthèses métaphysiques de la pensée grecque pour rendre la science moderne historiquement possible.

La métaphysique est sortie de l'animisme, qui posait une conscience, un sujet capable de penser l'être. La science positive est sortie de la métaphysique, qui avait établi une distinction précise entre le sujet et l'objet pour placer la vérité dans la découverte de ce dernier. La science primitive est anthropomorphique, elle est dominée par le problème de la destinée, des fins humaines, des vœux et des souhaits de l'individu. Et cela correspond bien à la

nature profonde de l'être humain, qui est amour de soi. L'homme commence par refaire le monde à son image, selon ce qu'il en attend. Il n'a pas encore compris qu'il ne pourra se conquérir vraiment qu'en s'oubliant pour se donner à l'autre tel qu'il est lui-même ; que ce qu'il aime en lui c'est l'être total. Tout est absorbé par le sujet. En purifiant sa notion de l'être, il découvre les exigences de l'objet, les conditions de la vérité, les normes qui vont permettre à son esprit d'encercler le réel parce qu'elles sont celles qui président au devenir de la réalité. En posant la substance, la métaphysique propose un objet à la science : découvrir ce qui est nécessaire en-dessous de ce qui est contingent, après avoir séparé la chose des projections dont l'âme l'a entourée.

Il y a comme une dialectique historique de la pensée. Mais, contrairement à ce que pensait Comte, son progrès n'est pas de détruire absolument son passé comme la lumière en se diversifiant, de dissiper ses illusions en s'approfondissant. Sans doute, dans l'histoire, chaque forme nouvelle de la pensée a cru s'édifier en détruisant une forme plus ancienne : la métaphysique, en ruinant l'animisme ; la science positive, contre la métaphysique. Cependant, si la philosophie grecque a vidé la conscience humaine de ses représentations enfantines, elle n'a pas pour autant réglé le problème de la destinée humaine : elle l'a rencontré comme un irrationnel ; si la science moderne a ruiné le substantialisme et le réalisme de l'ancienne philosophie, elle n'a pas pour autant éliminé le problème de l'être et de la conscience qui le connaît : elle le présuppose. Il y a une illusion de la fin, il y a une illusion de l'être substantiel et de l'objet comme il y a une illusion du positif, de l'expérience et du nombre.

En somme, l'homme commence par chercher la technique, mais il ne tarde pas à sentir les limites de ses connaissances et la nécessité de se construire une science. Or celle-ci, il la pense d'abord à l'intérieur d'une cosmologie, c'est-à-dire que la science trouve son origine sous le signe de la métaphysique : de l'être total. C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

Il existe de nos jours une véritable scission entre la métaphysique et les sciences positives. La première essaie de survivre en s'isolant du domaine scientifique. Mais, par ce geste, elle s'exclut du monde de la pensée vivante. De son côté, la science essaie de se suffire, de se substituer à l'absolu ; elle n'y réussit qu'en se dissimulant ses indigences et ses emprunts, qu'en majorant la portée

de ses conquêtes. La métaphysique domine la science, mais ce qu'elle domine est en même temps l'aliment de sa vie. Par ailleurs, la science postule sans cesse un au-delà, et par la pensée qui la construit, et dans l'être qu'elle étudie. Aussi, si l'on ne peut identifier philosophie et science, il est de toute première importance de découvrir les rapports qui les associent.

Chez Aristote, il y a une continuité ininterrompue entre la sensation, la physique et la métaphysique, ce qui donne à son système une apparence peu commune de solidité, et, à celui qui l'adopte, l'immense satisfaction de passer sans brisure des apparences sensibles à l'être intelligible. Quel que soit le point de départ choisi, matière ou esprit, ciel ou terre, on peut partout retrouver les mêmes principes nécessaires. La sensation fournit les apparences et celles-ci se fondent sur une théorie de la nature dont la métaphysique justifie les principes.

On se contente, aujourd'hui, d'affirmer qu'il ne s'agit pas du même ordre de connaissance. Ce qui n'est pas faux. Cependant, parce qu'on en reste à une séparation pure et simple, on recueille une philosophie qui n'atteint jamais les choses et une science qui n'aboutit jamais à l'être. On sent bien qu'il n'est plus possible de refaire l'unité du savoir à la manière d'Aristote : les qualités sensibles sont en partie subjectives et nous livrent l'objet d'une manière quasi symbolique ; la nature ne nous dévoile son secret que par le truchement de nos constructions. La réalité partout se confond avec l'activité qui la découvre, et l'univers des données immédiates et celui de la science n'ont rien de commun. Mais, si l'unité du savoir paraît de plus en plus compromise, le besoin de l'obtenir n'en demeure pas moins intense au sein de l'esprit humain. Pour satisfaire à cette exigence on essaie de ressusciter l'ancienne métaphysique et de l'imposer telle quelle à la réalité présente, avec ce résultat qu'on est alors en possession d'un principe d'unité qui n'a rien à unir ; on essaie de s'enfermer dans la science, mais on ne réussit qu'à lui donner une unité théorique, jamais une unité ontologique.

Rien de tel chez Aristote. Les termes abstraits et nécessaires de sa métaphysique ont leurs correspondants dans la réalité concrète ; la science s'intègre sans difficulté dans sa philosophie, car elle a été conçue par elle et pour elle. Lorsqu'il traite de la substance, Aristote donne des exemples dans la nature : les éléments (la terre, le feu, l'air et l'eau) et leurs composés : les astres et les

animaux. L'astronomie n'est pas une science à part, mais elle vient faire le lien entre le premier moteur immobile et le devenir de la nature ; sa théorie du mouvement se concrétise dans une mécanique et une chimie des qualités : les corps sont légers ou lourds selon le haut et le bas, qui sont des lieux naturels ; les substances se composent de sec et d'humide selon le chaud et le froid.

Cette admirable cohésion est bel et bien rompue. Le philosophe fait mine de s'en réjouir. Il est libéré du soin d'expliquer le détail de l'univers, les variations de l'expérience et il peut maintenant se livrer sans partage à la culture de la sagesse. Le savant aussi se réjouit de cette rupture comme s'il avait été lesté d'un bagage inutile. L'un et l'autre s'accordent pour affirmer qu'Aristote est dépassé. Et certes il l'est, mais pas à la façon dont on se l'imagine. Car, s'il y a quelque chose d'Aristote qui doit demeurer, c'est bien cette tendance par laquelle la métaphysique essaie de s'incarner, et la science de se dépasser. Ce qui est absurde, c'est de se croire obligé, pour sauver la métaphysique, d'éterniser l'expression qu'Aristote en a donnée ou de penser pouvoir se passer de métaphysique parce qu'on a rejeté la science aristotélicienne.

Ce qui ne veut pas dire que la science de l'Être retrouvera son prestige d'autrefois si on lui ajoute artificiellement des éléments empruntés aux sciences positives. La métaphysique a toujours été une certaine manière d'envisager le réel qui ne ressemble en rien à la vision de la science : elle diffuse sa lumière à partir de l'infini. Mais il lui est difficile de prendre une conscience exacte de son mode de connaître et de la portée de ses affirmations avant que ne soient acquises les méthodes et les découvertes de la science. Seule, il lui faut assumer le rôle d'un savoir universel et étendre son enquête depuis l'intimité de la vie divine jusqu'au dernier détail de l'existence matérielle. C'est alors que les difficultés se multiplient.

Car la métaphysique n'atteint directement ni l'absolu, ni l'individuel. Elle ne peut concevoir l'absolu qu'à l'intérieur du relatif et ne peut expliquer le relatif que sous une forme absolue. On ne peut comprendre l'être comme un acte sans l'expérience de l'action. D'un autre côté, on ne peut expliquer le mouvement sans le diviser en états immobiles. C'est que l'objet de la métaphysique n'est pas d'abord un être, mais un rapport : celui du limité et de l'illimité, des êtres et de l'Être. La puissance et l'acte, l'essence et l'existence, la substance et l'accident expriment ce rapport.

Séparées de leurs pôles ontologiques ces notions dégénèrent en pures abstractions. L'essence, par exemple, est tirée d'un être concret et elle n'a de sens que par rapport à une existence ; celle-ci à son tour est impensable si on ne la réfère à un être absolu.

Le sens des concepts métaphysiques peut donc varier selon l'idée que l'on se fait de l'absolu et de l'univers des choses. La métaphysique n'est pas, en effet, une collection d'essences fixes, mais une orientation de l'esprit susceptible d'être redressée, précisée. Certes, il y a du définitif en elle, mais elle n'est jamais au bout de ses approfondissements. Laisse à elle-même, elle ne tardera pas à identifier avec le fond du réel les formules limitées qu'elle a créées pour l'expliquer. Elle voudra voir une adéquation où il n'y a qu'une approximation. Si rien ne vient lui rappeler l'importance du contingent, elle le réduira au schéma des nécessités abstraites qu'elle en a pu tirer. Si rien ne vient lui rappeler le caractère transcendant de l'être absolu, elle lui substituera inconsciemment l'ordre intelligible immanent dont il est le fondement. Or, cette façon, c'est le concret, la valeur de l'existence individuelle qui est partout éliminée puisque c'est la transcendance qui fonde l'être concret absolu, et la contingence qui produit les choses de la nature. *L'absolu est un médiateur avant d'être un objet*. Il n'est pas présent en nous et dans l'univers comme une chose, mais comme une tendance et une norme. Il n'est pas dans l'univers d'abord pour découper des classes et, en nous, pour créer des essences, mais pour y déposer un principe d'unité, un élan de vie, une loi de recherche. Aussi bien, dans tout concept métaphysique, il y a une part d'idéal, un achèvement prématuré, une anticipation. Refuser cet avenir c'est écarter l'existence avec ses déficiences et ses richesses et la transcendance que cela implique.

Telles furent les embûches qu'Aristote ne sut éviter faute de posséder une science plus adéquate de l'univers concret et de l'être absolu. Pour lui, c'est la matière qui est principe de l'existence individuelle, c'est-à-dire un irrationnel qu'il faut éliminer. D'un autre côté, le monde est composé de formes immanentes et éternelles dont la cause n'est pas en Dieu mais dans la nature qui est la loi immobile des choses. Le moteur premier meut les êtres, mais de l'extérieur : il n'est pas présent à leur intimité. La nature est éternelle comme Dieu ou plutôt « l'acte pur ne constitue pas la réalité suprême, il n'est que le premier terme de la série des

formes ; le vrai Dieu c'est plutôt cette série elle-même, le système total des essences ¹ ».

Le Christianisme, le premier, exigera un redressement de la pensée d'Aristote. Car, si la métaphysique du stagyrite, par son appareil scientifique, s'imposait à la réflexion philosophique du chrétien, elle était incompatible, par son inspiration, avec les vérités fondamentales de la révélation. Par le dogme de la création, la doctrine chrétienne exigeait un être transcendant qui fût à la fois au-dessus de tout, en même temps qu'en relation directe avec chacun des êtres. En plaçant au centre de sa doctrine le salut personnel, elle donnait à l'individu, à son action contingente, une signification éternelle ; enfin, tout le dynamisme de l'univers prenait une valeur énorme puisqu'il écrivait l'histoire par laquelle la créature retourne à son Créateur. Tout cela s'opposait radicalement au déterminisme, au formalisme, à l'immobilisme d'Aristote. Aussi, en adoptant son système, il fallait l'adapter, et, pour cela, lutter à chaque pas contre cette fatalité qu'il prêtait partout au réel. Ce fut la gloire de saint Thomas et son génie de mener cette lutte à bonne fin, d'accorder à l'existence la primauté sur la forme et, par là, de placer au premier plan la liberté, la générosité et l'agir.

Mais ce nouvel essor imprimé à la pensée philosophique par la révélation chrétienne était sans cesse retenu, et ses fruits souvent perdus, à cause d'une science de la nature qui réduisait la structure de l'univers à un système d'idées, substituant un schéma immobile aux jaillissements de la vie. Car, si la métaphysique d'Aristote était dépassée, sa science demeurait pour diminuer la portée de ce progrès à ceux même qui venaient de l'accomplir. Les successeurs et disciples du docteur angélique n'ont pas compris en quel sens sa philosophie était une conquête et une victoire. Au contraire, ils ont lié le sort de sa doctrine à celui de cette science qui en paralysait le dynamisme. Et bien loin d'accueillir comme une libération, comme une plongée nouvelle dans l'existence, l'avènement de l'esprit scientifique, ils y ont vu une menace qu'il fallait contourner en minimisant l'importance de ses conquêtes. C'est pourquoi, la science moderne aura l'impression qu'il lui faut, pour se constituer, se séparer de la métaphysique, et, au besoin, la combattre et la remplacer. Cette défiance, cette division dans le savoir eût-elle été évitée si la philosophie, au lieu

1. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, p. 12.
Inquiétude humaine 9

de refuser la science, s'était efforcée de l'intégrer ? Ce que la science rejetait, c'était une certaine forme figée de la métaphysique qui paralysait les initiatives de l'esprit. Au fond, cette opposition n'était qu'une expression de cette critique constante que le réel exerce sans cesse sur la philosophie pour l'obliger à s'enrichir en dépassant ses constructions.

Nous nous efforcerons, par l'étude de certains concepts communs à la science et à la philosophie, comme la qualité, la quantité, la substance et la cause, de retracer de quelle manière le travail scientifique peut obliger la philosophie à purifier, à repenser ses notions. En effet, l'évolution de la science a mis en relief, d'une façon non équivoque, la valeur du contingent, de l'accidentel, de l'individuel dans le déploiement du réel et l'importance de l'action dans l'élaboration de sa structure. Et, par là, elle a libéré l'esprit du formalisme qu'Aristote lui imposait, pour le remettre en contact avec le dynamisme infiniment riche de l'univers.

Sans doute, la science n'a pas créé de métaphysique, ses conclusions ne sont pas les prémisses d'une philosophie. Il semblerait que ce soit plutôt dans sa logique interne de faire la lutte à la métaphysique. Lorsqu'elle parle d'énergie, de force, de matière, de mouvement, elle nie partout le sens ontologique que ces notions contiennent implicitement. Mais ce qu'elle nie est en même temps ce que postule et espère l'esprit qui la construit : l'être, la nature, la réalité.

La science fait la chasse aux illusions : elle dissout partout les substances fictives, elle élimine les causes apparentes, elle complique et diversifie les corps simples, elle unifie les classes. Cependant, au terme de l'analyse scientifique, ce n'est pas l'élimination de la pensée philosophique que nous recueillons mais la possibilité d'une ontologie plus pure et plus fidèle. Car il y a une double action que la science utilise et qu'elle n'explique pas : celle de l'esprit qui la construit et de l'expérience qui la confirme. L'esprit explique l'univers en le devançant et le dépassant, et l'univers se manifeste en poursuivant une fin qu'il ne révèle pas. Aussi bien, c'est la cohérence même des théories de la science qui en révèle l'indigence : elle ne nous donne pas le fond des choses et ne tient son unité que d'un esprit qui traverse le monde matériel en cherchant une destinée plus haute.

III. LA SUBSTANCE SCIENTIFIQUE.

La physique et la chimie contemporaines sont antistantialistes. C'est un sujet d'inquiétude pour le philosophe. Voilà toute une portion du réel où le concept de substance ne s'applique pas. Les assises même du réalisme paraissent ébranlées. Cette élimination ne s'est pas faite d'un seul coup, mais par victoires successives. Car la science ne pouvait nier la substance sans entrer en lutte avec le sens commun qui la lui imposait. Aussi bien, n'a-t-elle réussi à s'en défaire qu'à travers une série de substituts qui la rappelaient de moins en moins : un poids, une énergie, une particule, un rayonnement, un nombre.

La science a commencé dans la philosophie : elle était comme enveloppée par elle. Or, à mesure qu'elle prenait conscience de son originalité, elle ne faisait appel à une réalité supérieure que pour combler temporairement les vides dans l'univers que ses théories n'avaient pas réussi à éliminer. Elle revenait à la substance chaque fois qu'un obstacle apparemment insurmontable bloquait la marche de ses analyses. Cependant, le moment où la science paraît avoir conquis son autonomie est aussi celui où elle manifeste davantage sa dépendance. Lorsque la science semble avoir dissout complètement la substance, celle-ci réclame sur le plan ontologique une structure plus riche, plus pure. Le savoir scientifique, d'une certaine façon, fait la somme de ce que la substance n'est pas. Cela, le sens commun était incapable de l'accomplir. Aussi toutes les critiques que la science fait de la substance sont, pour celle-ci, autant d'occasions de s'étoffer sur le plan philosophique. Le supérieur ne nous apprend à peu près rien sur l'inférieur, mais celui-ci nous apprend beaucoup sur le premier : il le manifeste. La connaissance de l'âme n'avance pas celle du corps, mais celle-ci enrichit notre connaissance de l'âme en manifestant la complexité de son activité concrète.

Cependant, de même que l'homme est toujours tenté de faire de son âme une émanation du corps, il essaie d'absorber la métaphysique dans la physique. Mais, que cela ne soit qu'une illusion, l'esprit qui fait la science en est lui-même le témoignage vivant. L'objet scientifique est le résultat d'un engagement du sujet, de ses risques et de sa liberté, des hypothèses qu'il invente et des postulats qu'il choisit. L'électron est un centre de convergence où

l'hypothèse est si bien mêlée à la réalité, la technique au phénomène, qu'on ne pourrait dire s'il est produit ou donné, s'il est un effet ou une cause, un élément du réel ou le moment d'une théorie¹. On a parlé d'idéalisme. Ne serait-ce pas plutôt le fait d'un être dont le dynamisme, justement parce qu'il transcende l'ordre immanent, peut le dominer sans en pouvoir jamais faire l'équation ? Cet idéalisme ne serait en fait que la marque en creux d'un esprit qui s'alimente à une réalité cachée, supérieure à l'univers, à la science et à la conscience.

L'esprit, presque spontanément, distingue des *concentrations d'être* auxquelles il confère la stabilité et l'indépendance : une pierre, un cheval, un homme. Il suppose un fond mystérieux sur lequel vient se déposer la diversité des qualités sensibles. Le philosophe s'empare de cette notion et l'universalise en en faisant une propriété de l'être. Or, pour obtenir ce concept, il lui faut établir un double rapport : l'un avec l'absolu, et l'autre avec le moi. Du premier, il emprunte l'idée d'indépendance, et de l'autre l'expérience de la permanence dans le changement.

Le concept de substance est donc analogique. Mais si on le sépare de ses sources concrètes, on obtient quelque chose de distinct, d'immobile, d'achevé, qui semble pouvoir s'appliquer univoquement à tous les êtres. Le langage et la vie pratique conspirent pour nous limiter à ce seul point de vue. Mais, en l'adoptant, c'est l'existence et ses richesses dynamiques que la philosophie s'oblige à rejeter de ses spéculations. Dans la notion de substance créée, il y a deux éléments : la chose et le mouvement. Par ce dernier un être devient solidaire de tout l'univers et ne réussit à maintenir sa cohérence et sa stabilité ontologique qu'en relation avec le tout. Si la science contemporaine a tellement de peine à nous fournir une substance, c'est peut-être que celle-ci, au dernier degré de l'échelle des êtres, tend à se confondre avec l'action qui la met en rapport avec l'ensemble de l'univers ? Quoi qu'il en soit, les théories scientifiques ont sans doute éliminé la substance mais aussi elles en ont déployé l'agir et par là nous ont aidé à retrouver sa valeur existentielle.

Toute la philosophie d'Aristote, au contraire, tend à éliminer l'élément dynamique inclus dans la substance. En effet, pour ce philosophe, découvrir la substance c'est trouver ce qui détermine :

1. Gaston BACHELARD, *Les intuitions atomistiques*, Boivin, Paris, 1933, ch. VI.

la forme. Mais cette forme, c'est en même temps l'espèce et la fin. L'espèce, c'est l'idée éternelle et immuable, et la fin c'est cette espèce prise comme modèle. Or, une fin donnée tout de suite supprime l'histoire du développement qui nous y conduit ; le point de départ se confond avec le point d'arrivée. Par ailleurs, si la substance se réduit à l'idée, le fait de pénétrer la matière, d'y engendrer une évolution pour enfin y mourir, ne lui ajoute rien. Or ce passage dans la matière, cette poursuite d'une fin à travers le devenir, telle est précisément l'existence individuelle. Cependant, cette existence individuelle est inutile dans le système d'Aristote¹, car la matière est inintelligible, comme nous l'avons déjà signalé. C'est pourquoi, si le Stagyrite ne consent à appeler substance que l'individuel, il ne fait pas moins du concret une chose sans devenir, sans mouvement : une pure essence. Nous verrons comment la science, pour le bien même de la philosophie d'ailleurs, a combattu cette manière de voir.

Il y a plus cependant. Non seulement la chimie et la physique modernes vont faire la lutte à la substance aristotélicienne, mais encore elles s'attaqueront à la méthode qui prétendait la fournir. Chez Aristote nous ne connaissons pas la forme substantielle immédiatement, mais par la qualité. Celle-ci se définit « ce en vertu de quoi on est dit être tel ». La quantité, qui se tient du côté de la matière, ne peut rien nous apprendre de l'essence à moins qu'elle ne soit affectée par la forme et ne devienne qualitative comme la figure des scholastiques. De plus, toute qualité a la même valeur objective. Le chaud et le froid que nous subissons sont aussi réels que les qualités de l'âme. Aussi bien, il suffira, quel que soit l'objet soumis à notre examen, de qualifier une substance pour en révéler l'essence. C'est pourquoi le langage par sujet et prédicat deviendra l'instrument idéal et universel de la science. Cependant, en fait, la qualité, au plan du pur expérimental, ne nous donne du réel qu'une approximation très déficiente. L'image qu'elle nous fournit du réel est impure, toute emmêlée dans nos affections et nos tendances. Or, parce que l'on pouvait transformer ces qualités en prédicats on a cru pouvoir y lire des attributs capables de déterminer des essences. On utilisait les certitudes acquises sur le plan métaphysique pour consacrer, sur le plan de l'expérience, le donné immédiat, le réalisme égocentrique du sens commun.

1. Sur l'individu dans Aristote voir : D. BADAREU, *L'individuel chez Aristote*, Boivin et Cie, Paris, 1950.

La science se débarrassera de ce réalisme. En outre, elle négligera tout ce qu'Aristote avait valorisé pour reprendre tout ce qu'il avait déprécié. Au lieu de la forme, elle cherchera la matière ; au lieu de la qualité, la quantité ; au lieu de la chose, le mouvement ; au lieu des mots, le nombre ; au lieu de la substance, la relation.

Il y a trois notions dans le concept de substance. La première est donnée par le sens commun et se concrétise dans les figures quasi géométriques des solides. La seconde est d'ordre métaphysique et se définit comme une exigence de l'être. La troisième, enfin, est le « terme d'une expérience », selon l'expression de Gaston Bachelard. Ces trois notions réagissent les unes sur les autres et se purifient en s'opposant. La substance métaphysique est dans le sens commun pour exiger que l'on dépasse les apparences, elle est dans la science pour y lire les manifestations de sa fécondité et en faire la cohésion. La substance scientifique, de son côté, s'oppose aux phénomènes que le sens commun immobilise, mais elle est incapable de se consolider : elle achève son explication dans celle du mouvement comme le suggère la chimie-physique. La chose devient action, la matière, de l'énergie : les expériences sur le rayonnement en font foi. Nous verrons, cependant, que le devenir physique, à son tour, finit par nous filer entre les doigts parce que la science est incapable de lui fournir un support ; elle ne réussit à le contrôler qu'en lui substituant un nombre. C'est pourquoi la cohérence de l'objet scientifique n'est totalement explicable que par l'intervention d'un esprit qui communique à l'être total. C'est pourquoi, aussi, la science est incapable de saturer le dynamisme qui la produit. C'est ce que nous essaierons de mettre en lumière en retraçant l'évolution du concept de substance à travers l'histoire de la science.

La chimie moderne a commencé lorsqu'on s'est avisé de définir les corps par leur poids et à déterminer les parties des composés en soumettant les résultats de l'analyse et de la synthèse à la balance. Pour Lavoisier, la substance c'est la matière et celle-ci se définit par le poids. Déjà Newton avait choisi la masse comme l'unique qualité de la matière, comme la constante sur laquelle s'appuyait la mécanique de l'univers. Or, le poids, dans la pratique, se confond avec la masse. S'adresser à la pesanteur, c'était donc communiquer avec le fond même de la nature. Nous avons ici un exemple de cette réduction de la qualité à la quantité, de la forme à la matière, dont nous avons parlé plus haut. Cette méthode fera faire

des progrès considérables à la science, mais il lui faudra plus tard renoncer à cette ontologie matérialiste dont elle se faisait un appui.

Sans doute, chez les chimistes, on conservait l'idée d'une diversité substantielle de nature qualitative, mais en la refoulant sur un autre plan que celui du composé. La forme, si l'on peut dire, est confinée à l'élément. Toutefois, la technique qui en découvre la trace est purement quantitative. « Il faudra dire qu'une substance élémentaire constitue un élément si le poids de cette substance augmente dans toutes les réactions chimiques où elle coopère ¹. » La pesée, c'est-à-dire une mesure, devient le critère de la présence d'un corps pur. Il restait une crainte. « Il s'agissait de savoir si la composition des combinaisons chimiques est toujours exactement la même ². » Si elle ne l'était pas, on n'était jamais sûr d'atteindre l'élément ; il y avait plusieurs soufres, plusieurs cuivres. « Si l'on admet qu'aucun phénomène chimique ne se poursuit absolument jusqu'au bout, il n'existe pas de substances pures, et, quand une substance quelconque se forme, toutes les autres substances possibles doivent se former aussi. Les conditions de la réaction déterminent les proportions dans lesquelles se forment ces différentes substances, et, par suite, nous ne préparons que des produits de composition variable ³. » La balance ne pèse plus un élément, mais des mélanges. La diversité triomphe sur l'ordre, le contingent sur le nécessaire. C'est alors que Proust propose sa loi des proportions définies. Chaque fois que dans une composition nous avons deux corps qui s'unissent toujours dans des proportions constantes, quelles que soient les conditions, nous sommes en face de corps purs. Encore une fois, c'est une loi quantitative qui nous replace dans la ligne de la substance.

Toutefois, si l'on possédait une méthode pour découvrir expérimentalement les principaux éléments, on ne savait à peu près rien de la raison de la diversité de leurs propriétés. Les qualités laissaient bien soupçonner qu'il y avait une multiplicité et un ordre à l'échelle de la substance élémentaire, mais elles étaient incapables de fournir le fondement ni de l'une, ni de l'autre ; on n'avait aucun critère définitif pour distinguer l'accident de l'essentiel, le superficiel du fondamental.

1. Gaston BACHELARD, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Vrin, Paris, 1932, p. 46.

2. OSTWALD, *L'évolution d'une science : la chimie*, Flammarion, Paris, 1916, p. 37.

3. *Ibidem*, p. 40.

De nouveau, il faudra rompre avec la qualité, et on utilisera la quantité pour essayer de pénétrer jusqu'à la structure même de la substance. Dalton avait constaté que, lorsque deux éléments entrent en composition pour donner plusieurs composés (i. e. le carbone et l'oxygène qui engendrent l'oxyde de carbone et du gaz carbonique), « les masses de l'un d'entre eux qui se combinent à une même masse de l'autre sont entre eux dans des rapports simples »¹. Or, pour expliquer celle loi du composé, il prête à la matière de l'élément une structure atomique. Dans le gaz carbonique, on aurait un atome de carbone et deux atomes d'oxygène. En somme, Dalton cherchait à faire un lien entre les réactions et l'essence des substances élémentaires. On aura remarqué qu'on se rendait à l'atome par la masse. Et lorsqu'Avogadro découvre qu'il est possible, à partir du volume des gaz², de calculer le poids de chaque atome, on croira posséder, par la masse, la propriété substantielle capable de nous livrer l'individualité et la nature de chaque élément. Il semble bien que ce soit le triomphe du point matériel de Newton, conçu comme une certaine quantité de matière. Quoi qu'il en soit c'est en utilisant cette idée que Mendeléef élaborera son fameux tableau des éléments.

Mendeléef avait remarqué que les propriétés des éléments et, en particulier, les valences, sont soumises à une certaine périodicité. Or, en classant les corps purs selon la progression des poids atomiques, mais en faisant correspondre les valences identiques, on obtenait un alignement qui devenait un tableau.

Nous voyons ici le mouvement pénétrer à l'intérieur de la substance pour la rendre solidaire du tout. Chaque substance devient comme le moment d'une trajectoire, et aucune n'est intelligible entièrement, si ce n'est à l'intérieur de la famille dont elle est une réalisation. La substance est comme le temps d'un rythme. C'était là dépasser la chimie purement statique de Lavoisier. Cependant, Mendeléef n'en continue pas moins à faire appel à la masse atomique pour justifier la diversité des substances élémentaires : « La propriété des corps simples comme la forme

1. Marcel BOLL et P.-A. CANIVET, *Précis de chimie*, Dunod, Paris, 1925, p. 23.

2. Un litre d'oxygène contient autant d'atomes qu'un litre d'hydrogène et pourtant il pèse seize fois plus que lui, nous le savons par la balance. C'est donc que l'atome d'oxygène est seize fois plus lourd que celui de l'hydrogène (Marcel GRISSON, *Témoignage de l'univers*, Beauchesne et fils, Paris, 1948, p. 154.)

et les propriétés des combinaisons sont une fonction périodique de la grandeur des poids atomiques¹. »

Le tableau de Mendeléef se révélait par la suite d'autant plus conforme au réel que chaque corps simple nouveau trouvait à se classer dans une des cases laissées vides par son auteur. Cependant toutes les substances ne semblaient pas se soumettre à la loi du poids atomique. Et souvent, pour conserver l'ordre de la périodicité, il fallut briser celui des masses. C'est pourquoi on en vint, peu à peu, à substituer le numéro de la case à celui du poids. Ainsi un chiffre conventionnel, arbitraire, devenait la variable fondamentale. La découverte des corps isotopes imposera définitivement cette référence au numéro atomique. En chargeant électriquement les atomes d'un élément, on s'aperçut qu'on pouvait obtenir, d'un même corps, des atomes de masses différentes mais aux propriétés identiques. Ainsi, il y a trois atomes de chlore où la masse est respectivement 35, 37, 39. En continuant d'utiliser le poids comme propriété substantielle, il eût fallu distinguer trois éléments que rien ne différenciait chimiquement. C'est pourquoi on comprit la nécessité de chercher l'essence en rapport avec un ordre dont le numéro de case était le signalement. On abandonna donc le poids comme trop contingent. Cet ordre, ce sera celui des électrons.

Comme le remarque Bachelard, il aurait été impossible d'appréhender quelque chose de la structure des atomes s'il n'avait été possible de les électriser. C'est en effet la découverte des rayons X, de la radioactivité, et les expériences sur les décharges électriques dans les gaz qui ont conduit les esprits à la notion d'électron. On s'est d'abord aperçu que, dans l'électrolyse de Faraday, le courant électrique ne divisait pas le corps en ses parties (i. e. l'acide chlorhydrique, en chlore et en hydrogène) mais que les atomes de ces parties existaient déjà à l'état libre dans la solution : s'ils se rendaient aux électrodes, c'est qu'ils étaient eux-mêmes chargés d'électricité. Les expériences de Faraday ne permettaient d'appliquer cette théorie qu'à certaines substances : bases, acides et sels. Lorentz soutiendra qu'on peut l'étendre à tous les corps. Toute la matière serait susceptible de s'électriser. Enfin, la découverte des rayons cathodiques imposera l'idée que la charge négative élémentaire peut exister à l'état libre, indépendamment de l'atome. Crooks, à propos des rayons qu'il a obtenus dans les tubes

1. Loi de Mendeléef rapportée par BACHELARD dans *Le pluralisme...*, p. 91.

à vide, parlera du quatrième état de la matière, constitué par des petites particules¹. La charge électrique devient une sorte d'atome ultime que l'on appelle l'électron. C'est à ce corpuscule que l'on s'adressera maintenant pour expliquer et la consistance et la diversité des substances. « Au-dessus des qualités multiples et mêlées qui constituent notre phénomène immédiat et que touche encore le phénomène de la science chimique usuelle, on décèle, dans les expériences de la chimie électrique, une qualité profonde. Cette qualité se révèle d'une totale uniformité, elle est propre à constituer un phénomène en quelque sorte instrumental et schématique éminemment pénétrable à la raison². » Le numéro atomique n'est plus une pure convention, c'est le nombre des électrons dans l'atome d'un élément.

Mais comment expliquer la diversité par un corpuscule qui est partout semblable ? Par le mouvement : la substance est une localisation d'énergie. En somme, pour obtenir un groupe de qualités données qui constituent un élément, il faut posséder un certain ordre dans les électrons et cet ordre est dû à ce qu'un atome abandonne ou reçoit de l'énergie. Les électrons forment, autour d'un noyau, des groupes distincts que l'on appelle : couche électronique. Ce sont ces couches qui rendent compte de la périodicité des éléments et de la valence³. Mais ces couches électroniques sont en même temps des niveaux d'énergie. Or de celle-ci on ne peut connaître que le déploiement probable qui nous est fourni par les

1. « En étudiant le quatrième état de la matière, il semble que nous ayons mis à notre portée les petites particules que nous pouvons, avec de bonnes garanties, supposer constituer la base de l'univers physique » (texte de CROOKS cité par Edmond BAUER dans *L'électromagnétique, hier et aujourd'hui*, Albin Michel, Paris, 1949, p. 132).

2. BACHELARD, *op. cit.*, p. 167.

3. « Chaque couche correspond exactement à une période. Un élément marque le commencement d'une nouvelle période quand un électron commence la formation d'une nouvelle couche (métaux alcalins). Les propriétés chimiques des éléments dépendent du nombre des électrons de la couche extérieure, c'est-à-dire des électrons lumineux.

« Si, en fait, on calcule le travail nécessaire pour détacher un ou plusieurs électrons, de la couche périphérique d'un atome, on trouve des valeurs de l'ordre de grandeur de celles qui s'observent dans les réactions chimiques, tandis que le travail nécessaire pour détacher les électrons doit rester presque insensible à l'état de combinaison de l'élément. Les variations des propriétés chimiques dans une ligne horizontale du système périodique seront dues par conséquent à l'accroissement progressif de nombre des électrons externes dans les atomes. C'est pourquoi les électrons externes s'appellent aussi électrons chimiques ou valence » (M. HAÏSSINSKY, *L'atomistique moderne et la chimie*, G. Doin & Cie, Paris, 1932, p. 85).

quatre nombres quantiques de Pauli. D'une part, les électrons se meuvent sur eux-mêmes, et, d'autre part, ils décrivent, autour du noyau, des orbites dont les dimensions, la forme et l'orientation sont variables. Toutefois, cette description n'est intelligible que dans un système de nombres qui relève du calcul des probabilités. Ces nombres ne sont pas obtenus à partir de l'analyse d'un individu, mais ils découlent de la statistique d'un ensemble. De telle sorte qu'il y a, au cœur du réel, comme une marge d'indétermination ; entre la cause et l'effet, un intervalle où s'introduit la contingence et l'accidentel.

Que devient alors notre notion de substance ? Il semble que l'idée d'un substrat qui s'identifierait au solide du sens commun, à la masse de Lavoisier ou au point matériel de Newton soit définitivement éliminée. La notion de chose est comprise à travers un mouvement : c'est la fréquence d'une durée ; l'ordre d'une action multiple et indéterminée ; une forme rationnelle qui happe des rencontres que le hasard domine, qui organise des accidents. La rigidité de l'essence aristotélicienne est brisée, il y a une place pour les jaillissements de l'existence, pour une histoire de l'être physique, pour une intégration de l'action dans le sujet. Cependant on ne peut pas dire que la science rejette absolument la notion de substance. Elle ne peut commencer sans l'utiliser comme un sujet immuable. Et, par la suite, se voyant forcée d'y introduire du temps et de l'action, elle la recherche comme un point de repère, au sein du devenir. Sans doute, dans la chimie et la physique actuelles, il n'est plus possible de situer la substance. Cependant, bien loin que ce soit la substance qui devienne action, c'est plutôt l'action qui devient substantielle. Le devenir explicite l'être, mais c'est toujours l'être qui cimente le devenir.

On peut tirer des conclusions analogues à propos de la qualité. Il est bien sur que toute l'histoire de la science raconte l'élimination progressive de la qualité sensible. Aujourd'hui, elle n'est plus qu'une indication dans une expérience totalement construite. Toutefois, la qualité entendue comme une révélatrice d'une forme, d'une détermination essentielle, s'en trouve d'autant mieux manifestée. On a cru longtemps que la quantité remplacerait la substance et la qualité. C'était l'idéal de la théorie mécaniste. Aujourd'hui, on a compris que le nombre est surtout un langage, qu'il n'est pas uniquement une mesure mais un ordre, enfin qu'on ne s'arrête pas à la matière, mais qu'on la traverse.

Lorsqu'on parle d'énergie, on essaie de révéler un ordre qualitatif en le quantifiant. Le tableau de Mendeléef est beaucoup plus l'expression d'une fonction formelle qui parcourt un devenir complexe que la mesure d'une masse, ou d'un espace.

IV. LES LIMITES DE LA SCIENCE.

Toutefois, on ne se ferait pas une juste idée des suggestions ontologiques qui se dégagent de la science, si on ne s'interrogeait en même temps sur la méthode scientifique. Il est assez évident qu'on ne peut transposer sur le plan philosophique toutes les entités que la science a créées. L'action même du savant nous en avertit : elle abandonne avec une facilité effarante les êtres qu'elle a engendrés. Et nous verrons peu à peu transparaître cette idée mise en avant au début de cette analyse : la science procède d'une pensée qui ne peut s'en contenter, et s'appuie sur un objet dont elle ne peut se donner la fin au niveau de son enquête. Impuissante à combler l'homme, elle est possible justement parce que l'esprit humain, en dépassant le devenir, est apte à le rationaliser. Or, dépasser le devenir, c'est justement communiquer avec un ordre supérieur où l'être s'offre comme une exigence à réaliser, comme un projet puisqu'il est en nous la projection d'un ordre transcendant. En rationalisant le devenir, la science apprend qu'elle n'a pu le maîtriser sans utiliser une norme qu'elle ne contient pas : une métaphysique implicite.

Il y a un hiatus entre la théorie et l'expérience car l'une et l'autre recourent à un inconnu qu'elles sont incapables de révéler. C'est pourquoi une hypothèse peut se vérifier dans l'expérience sans qu'on soit en droit de conclure à la coïncidence de la théorie et du réel. Du côté de la théorie, il faut construire comme si l'on possédait les éléments alors qu'on ne fait que les imaginer. Mais ce qu'on imagine, on le soumet à une structure rationnelle qui dépasse le phénomène. Chercher des substances, énoncer des lois, élaborer des théories, c'est aspirer à une unité, à une nécessité et à une permanence qui n'est concevable qu'en échappant par quelque côté à l'espace et au temps. Or, c'est là communiquer à un ordre qui nous est inconnu mais sans lequel rien ne nous serait connu. Du côté de l'expérience, on ne peut s'arrêter au phénomène pur, à l'intuition naïve. L'expérience scientifique est une construc-

tion : elle calcule, elle fabrique des instruments qui sont eux-mêmes la réalisation d'une théorie. La laboratoire n'enregistre pas des phénomènes, il vérifie des projets. Mais, à la fin, c'est toujours la synthèse dynamique de l'univers qui accepte ou rejette ces projets. Or cette synthèse ne nous est pas connue. Lorsqu'une expérience vérifie une théorie, ce n'est pas la sanction d'une représentation du réel. La théorie construit des relations à propos d'un être inconnu, et l'expérience recueille les effets d'une cause cachée. L'une s'appuie sur l'autre, mais ni l'expérience ni la théorie n'est un terme en soi-même. Bref, nous sommes en face d'une nature dont nous ne connaissons pas le fond et pour laquelle nos hypothèses sont des substituts. C'est pourquoi les notions de la science sont symboliques : elles s'achèvent dans un mystère.

En effet, la théorie physique a progressé en faisant rencontrer deux séries de symboles qui, d'abord confondues dans les perceptions premières, s'évalent, par la suite, développées indépendamment : l'image et le nombre. Le nombre veut marquer une fonction, un ordre, une mesure, une probabilité. Toutefois, il faut bien quelque chose à compter, à ordonner, des variables à mettre en fonctions. L'image s'efforce de désigner ces objets. Celle-ci est, à la fin, détruite par le nombre, mais celui-ci n'a de signification que par ce qu'il a détruit. De l'image on ne conserve que le mouvement imprimé à l'esprit, et ce mouvement devient le sens de l'expression mathématique qui le calcule. De telle sorte qu'on n'obtient jamais la chose mais une orientation vers elle.

La science ne s'est pas aperçue immédiatement de ces limites. Elle a toujours regardé son objet comme une réalité extérieure qu'elle finirait par révéler complètement. En cela, elle ne faisait qu'obéir aux exigences de l'esprit, qui aspire à posséder l'être total. C'est pourquoi elle a commencé par croire que les images qu'elle créait étaient des choses. Mais, forcée de superposer des images contradictoires pour épouser la complexité de l'expérience, elle se voyait obligée d'avouer la caractère purement symbolique de ses intuitions.

La science du XIX^e siècle se référait à la masse comme à un idéal de saturation, elle y détectait la propriété essentielle de la substance. Lorsque Newton entreprit de faire la mécanique du point matériel, il prétendait donner une explication définitive des forces de la matière. Avec la découverte de l'électron, on aurait

pu croire que l'on était en présence du point matériel lui-même avec lequel, à travers le déterminisme rigoureux de la mécanique classique, on aurait pu reconstruire toutes les substances et le monde entier comme une vaste machine. Quelque chose comme le système de Laplace et le modèle atomique de Bohr. Mais, en ajoutant une onde de probabilité au corpuscule, la mécanique ondulatoire a manifesté le caractère symbolique du point matériel. En effet, en s'associant une onde, l'électron perd son individualité, il est répandu dans un espace, il n'est plus que l'espoir d'un trajet.

L'idée d'une matière solide occupant un volume déterminé et constant, une figure singulière et permanente, est contredite par l'idée d'un système obtenu dans un espace de configuration, c'est-à-dire ayant plus de trois dimensions. L'espace et le temps absolu de Newton sont remplacés, dans la relativité, par l'espace-temps, schème d'un ordre purement mathématique et abstrait. L'image d'un monde parfaitement déterminé comme une machine, est limitée par celle d'une énergie granulée dont la périodicité n'est que probable. D'ailleurs, toutes ces notions et bien d'autres comme celle de couches électroniques, de spin, ne peuvent s'interpréter qu'à l'intérieur d'un calcul. Si bien qu'on a l'impression qu'il faut supprimer à la fin l'objet qu'elles désignent pour ne conserver que le mouvement de la pensée qui s'y dirige ; que chaque théorie est la perspective d'une idée qui plonge dans un monde inconnu. « Chaque synthèse nouvelle, en nous faisant pénétrer plus avant dans les harmonies du monde physique, nous apprend aussi combien les éléments mêmes de nos interprétations dépassent notre intuition et combien nous parvenons plus aisément à établir des relations entre des éléments qu'à en comprendre entièrement la nature ¹. » Ainsi, la loi du développement de la science est de traîner avec soi une fissure et de l'accentuer en progressant.

Si, ontologiquement, cet univers physique n'était que par l'enveloppement d'une réalité supérieure, il serait assez naturel que toute la connaissance qu'on peut en acquérir ne serve qu'à forger les richesses d'une inadéquation. Mais il serait aussi naturel qu'on ne puisse organiser la connaissance d'un tel monde sans s'alimenter à quelques réalités supérieures qui nous permettraient de le dominer, en le transcendant.

1. LOUIS DE BROGLIE, *Continu et discontinu en physique moderne*, Albin Michel, Paris, 1941, p. 86.

D'une part, le dynamisme de l'univers, analysé par de pures lois statistiques, nous oblige à conclure que les êtres se hiérarchisent pour aboutir à l'homme ¹. D'autre part, c'est parce qu'il est totalement différent de l'univers d'où il émerge que l'homme peut faire la science. Celle-ci n'est pas sans l'action humaine. C'est cette dernière qui fait tenir ensemble l'image et le nombre, qui invente des substances. De telle sorte que, de quelque côté que nous nous tournions, nous retrouvons l'homme comme une fin, ou comme un agent, sans jamais découvrir pour lui aucune explication. La science se justifie par l'homme, mais elle ne justifie pas l'homme.

Si la science n'est pas une cosmologie, néanmoins elle nous donne des indications très précieuses sur l'allure de l'univers pris comme un tout. Elle y décrit un ordre tout en ménageant des brisures. Le sens commun et la philosophie ont toujours remarqué que les êtres étaient comme les paliers d'une ascension. La science ne nie pas cela. Cependant, elle s'efforce de manifester comment chaque forme supérieure trouve les conditions de son existence dans une forme inférieure : l'esprit, dans la sensation et l'instinct ; la vie, dans une matière inorganique, et celle-ci, dans une énergie granulée. Or le supérieur s'offre au terme comme une nouveauté, un inconnu, une brisure. Pour y échapper, on tentera de découvrir une continuité toujours plus parfaite entre la matière qui est à l'origine et l'esprit qui est au sommet : on travaillera comme si la vie était une matière perfectionnée et l'esprit une sensibilité sublimée. La science voudrait tout comprendre en déroulant des mécanismes. Mais elle s'aperçoit en même temps qu'une substance matérielle, qu'une vie, qu'un homme sont du terme d'un arrangement purement probable. Ce qui rend impossible la conception d'Aristote selon laquelle il n'y a, entre la forme et la fin, que l'intervalle d'un développement fatal ; impossible aussi ce rêve de la science de retrouver le conséquent tout entier dans l'antécédent. Pour la science, cela constitue une fissure ; pour l'esprit, une invi-

1. « L'admirable est que, par la seule logique immanente de la statistique, sans recours à des lois générales contingentes, le monde des phénomènes dans sa plénitude, électron et proton, atome et molécule, cristal et roche, peut-être aussi cellule et organisme, tout cela s'enchaîne en une synthèse progressive où chaque degré nouveau forme une nouvelle unité synthétique plus parfaite, une « forme » où se construit un cosmos d'individualités dont chacun recouvre la précédente et se l'assimile » (BERNHARD BAVINK, *Conquêtes et problèmes de la science contemporaine*, Éditions de la Baconnière, Boudry (Suisse), 1948, p. 331).

tation à passer à un autre plan : à celui des valeurs, de la finalité, des essences. D'après Jean Guilton il y aurait deux développements, « ... l'un, logique et intemporel, qui procède de la fin aux moyens, l'autre historique et temporel qui procède des moyens à la fin ¹. » La science nous révèle l'histoire du devenir, mais celui-ci n'aurait pas d'histoire si l'homme ne pouvait lui donner un sens en communiquant avec un ordre éternel.

La science ne montre pas que la matière a engendré la vie et celle-ci l'esprit ; elle enseigne que le cosmos, la terre et les astres, les animaux et les hommes se sont formés à une certaine période du temps et qu'ils auraient pu ne pas être si certaines conditions improbables ne s'étaient réalisées. Le hasard est inclus dans l'évolution du monde. Ce facteur, bien loin d'exclure la finalité de l'univers, fait de l'œuvre de la nature l'histoire d'un travail qui utilise des contingences. D'après les hypothèses récentes, l'organisation de notre système planétaire dépendrait d'une origine purement accidentelle : la rencontre fortuite de deux étoiles. De même, pour que la vie soit possible, il a fallu que soient présentes une série de conditions improbables et imprévisibles. « C'est par le plus grand des hasards que la vie a pris naissance sur la terre ². » Nous sommes en face d'un ensemble d'accidents dont les effets sont durables et qui sont le point d'appui de notre être lui-même. De telle sorte que, comme le note Jean Guilton, « tout s'est passé comme si les éléments qui n'avaient aucune chance de se coordonner étaient cependant réunis et avaient maintenu cette union à cause de l'intérêt qu'elle présentait pour l'homme ³. » Il y a dans

1. Jean Guilton, *L'existence temporelle*, Aubier, Paris, 1949, p. 48.

2. « L'apparition de la vie sur la Terre a été conditionnée par sa masse, sa distance du Soleil et par sa composition chimique. Sa masse a dû être assez grande pour qu'elle puisse retenir une atmosphère notable et donner naissance à des océans. Elle a dû graviter à une distance convenable du Soleil, afin que la température à sa surface demeurât comprise entre d'étroites limites. Cette étoile devait être simple et ne devait pas être trop variable, la proportion du carbone dans la croûte terrestre a dû être suffisante pour donner naissance à une atmosphère de gaz carbonique. Si le carbone avait été aussi rare que son homologue supérieur, le germanium (10-9) par exemple, la vie n'aurait jamais pu apparaître. D'autre part, l'écorce a dû être assez riche en minéraux ferromagnétiques pour donner naissance au magnétisme terrestre et écarter de ce fait les rayonnements corpusculaires cosmiques abiotiques... »

Enfin, l'oxygène libre a dû apparaître en quantité suffisante dans l'atmosphère pour donner naissance à l'écran protecteur d'ozone. Et toutes ces conditions ont dû être satisfaites simultanément » (A. DAUVILLIER, *Genèse, nature et évolution des planètes*, Hermann et Cie, Paris, 1947).

3. Jean Guilton, *loc. cit.*, p. 169.

l'univers des phénomènes de convergences que la science peut feindre d'ignorer, mais qui demeurent inexplicables si la nature ne les a pas orientés en se proposant l'homme comme une fin. Ainsi, la science ne résout pas le problème de la destinée, elle nous y renvoie. C'est la fin de l'homme qui apportera un sens à l'univers et cette fin nous ne pouvons la découvrir sans revenir à nous-mêmes.

Si la vie humaine récapitule les forces et les lois de la matière et de la vie, elle n'en est pas moins un commencement absolu : celui de la conscience et de la liberté. La science par ses techniques a exalté cette liberté. Et l'on a cru que c'était assez pour redonner au savoir scientifique le prestige d'un absolu. Car, s'il est incapable de s'achever sur le plan de la connaissance, ce serait justement parce que sa fin n'est pas dans l'idée mais dans l'action, qu'il ne constitue pas un spectacle mais qu'il construit une puissance.

Cependant la conquête du monde par la technique n'a pas pour autant réglé le problème de la conscience et de la liberté : elle n'a pu qu'en manifester davantage les exigences. Si le monde est donné à l'homme, à quoi l'homme est-il donné ? Libre, grâce à un élan qui lui a permis de dépasser la matière, l'homme cherche maintenant un espoir à la mesure de son désir. Et s'il ne trouve pour toute pâture que cette matière qu'il travaille, l'élan qui lui a permis de maîtriser l'univers s'associe au déterminisme des choses pour le rendre complice de son propre esclavage. Libre parce qu'il est supérieur au monde où il s'agite, s'il ne rencontre, pour orienter sa vie, que ses outils et son labeur, il devient l'esclave et la chose de l'ordre dont il était l'initiateur. Il prête à la matière son intelligence afin qu'elle le puisse mieux asservir. En effet, bien loin d'expliquer la conscience, la science la présuppose, elle ne lui livre pas sa fin, elle en utilise le dynamisme.

La perception, la position d'un objet dans l'espace, la sensation, les couleurs et les sons, le plaisir et la douleur, tout cela est avant la science et dure après elle. Ce sont les états d'un sujet, sa vie elle-même. La science analyse des faits, elle scrute ce qui est achevé, passé. Mais l'homme, par delà les faits, aspire à un idéal capable de les juger et d'entraîner des actions futures. C'est pourquoi, lorsqu'il essaiera de donner un sens à sa vie, il ne fera pas appel à son savoir scientifique, mais à des théories où il enfermera ses rêves et qu'il tentera d'incarner dans les choses. Nous vivons pour un ave-

nir dont nous faisons le lieu de certaines valeurs éternelles que nous nous efforçons de transformer en un présent durable. Tel est le sens de l'art, de la société, de la culture.

Sans doute, la science prétend expliquer l'homme comme le reste de la nature : elle veut le soumettre à la technique comme la matière ; traiter la conscience comme un pur objet. On croira que tout à été fait lorsqu'on aura obtenu pour l'humanité plus d'hygiène, plus de loisirs et de sécurité ; on pensera régler le problème de l'amour par une science des sexes ; la politique, par une psychologie des foules et une technique de l'État, cependant, il restera toujours un *plus* qui viendra du dedans : cette vie intérieure, cet amour, cet être personnel qu'aucune recette ne peut fournir. Sans un surplus inexprimé, mystérieux, tous les efforts de la technique seraient vains : ils n'auraient pas de but.

Il y a une part de nous qui connaît la joie et la douleur, qui éprouve des désirs et subit des déceptions, qui nous mêle tout entier au rythme du cosmos. Ici, il ne nous suffit plus d'analyser des faits, de les classer : les événements prennent une valeur, ils nous engagent. C'est toute la vie qui se cherche une voie et une fin, et, partageant les êtres selon l'amour et la haine, elle s'exprime à elle-même l'objet confus de son attente. Il s'établit alors une hiérarchie entre les choses d'après nos préférences. Or, celles-ci ne sont pas uniquement le souvenir d'un plaisir dont nous voulons la répétition, mais surtout un idéal dont nous rêvons en face d'un déséquilibre qui nous oppresse. Car, même dans la possession, ce que l'on aime dans l'objet, c'est quelque aspect d'éternité et d'infini qui s'y trouve à peine si ce n'est à l'état d'illusion. Préférer c'est comparer. Pour l'homme ce n'est pas comparer les choses entre elles ni à lui-même, si ce n'est à son cœur par lequel il est prolongé bien au delà de ce monde. De cet au-delà il ne sait rien, mais c'est par lui qu'il compare et rencontre l'insatisfaction. Et cela le pousse à créer un autre monde où il essaie de se donner la présence réelle de cet idéal dont il ne connaît que les déceptions. C'est le sens de l'art.

CHAPITRE V

L'Art

La science, nous l'avons vu, ne s'intéresse pas à la vie intime ; elle la détruit plutôt par l'analyse qu'elle en fait. Elle feint de croire qu'il n'y a pas d'intérieur. L'art, au contraire, ne vise qu'à nourrir et à cimenter cette intimité. La science réduit la réalité à un schéma ; l'art en fait une présence qui émeut. Le savant obéit à un idéal d'objectivation et s'efforce d'éliminer dans les choses tout ce qui est projection de son moi. L'artiste, lui, ne songe qu'à mêler partout son âme aux êtres, ses douleurs et ses joies aux événements du cosmos. Pour lui, il n'y a pas de paysage sans une atmosphère, c'est-à-dire sans résonance à l'intérieur de lui. Les sons, les couleurs, les rouges, les verts, les jaunes, ont une valeur, ils sont enveloppés de son émotion. La lumière et l'humidité de la maison, son ordre, son lieu et sa poussière, son odeur et ses craquements, tout cela s'anime en retenant quelque chose de l'âme des hommes qui y vivent. Les façades dans Balzac sont des physiologies ; les descriptions de Sigrid Unset ne sont jamais de purs tableaux mais des signes qui rappellent une naissance, la maladie, la mort, une frayeur qui est arrivée, une joie que l'on attend.

C'est sans doute à cause de ces liens avec la vie affective que l'art a joué très tôt un rôle si important dans l'histoire de l'humanité. L'homme peut se passer de science, mais non pas d'amour. Il n'est présent à lui-même que dans sa sensibilité et il ne s'engage que s'il est affecté. Tout ce qui s'exprime en nous par un ébranlement de notre corps acquiert à nos yeux une importance toute spéciale. Or, l'art travaille à rendre sensibles toutes les idées, à convertir toutes choses en sentiments. C'est pourquoi il nous semble si familier.

L'homme est partout dans l'œuvre artistique, partout il a inscrit sa manière de ressentir. Dans un poème sur la mer, sur le printemps ; dans la peinture d'un paysage, d'une nature morte, plus qu'un objet c'est l'intérieur d'un regard que nous pénétrons. C'est pourquoi aussi plusieurs veulent voir dans l'art la perfection

même de l'existence. Par lui nous obtenons cette présence à nous-mêmes dont nous ne cessons de rêver, et que la vie ne nous accorde pas sans y introduire une sensation de vide qui nous force à nous fuir. Par lui, il n'y a pas ce calme où d'être est un ennui : tout est intensité et enthousiasme ; il n'y a pas ce temps où vivre est une longue journée de soleil et de lourdeur dont l'unique espoir est l'évasion dans le sommeil : tous les instants sont plénitude.

Perdu dans les détails, l'homme cherche en vain un objet pour nourrir la vie intérieure et profonde qu'il espère dans son rêve. En vain l'homme cherche l'unité de sa vie dans la vie, en vain il y cherche des sommets d'où il pourrait, dans la joie, se donner et ne pas se reprendre, se donner pour dépasser sans cesse les limites de son cœur et de son esprit. Mais la vie lui refuse chaque jour le don complet de son âme : elle la lui demande partie par partie. Lui, il voudrait d'un seul coup reconnaître en dehors de lui tout l'être qu'il poursuit et, en lui, éprouver toute l'étendue du désir qu'il veut combler. La vie l'oblige d'attendre longtemps avant de lui fournir un grand événement. Il répète sans cesse des actes petits et ennuyeux ; l'unité et l'importance de l'existence lui échappent ; la routine endort sa conscience sans le conduire au repos, la nouveauté l'excite sans l'amener à la joie. Or, l'art recommence indéfiniment, et comme à volonté, à creuser une attente qu'il satisfait aussitôt, apportant la paix et la joie comme à travers une angoisse qui a juste assez duré pour assurer le maximum de conscience, et pas assez pour blesser.

D'ailleurs, le temps lui-même est comme supprimé, du moins quant à cette partie de lui-même où il est un fardeau par sa monotonie. Le roman et la tragédie sont des synthèses où l'essentiel seul est retenu. L'art fait partout de nous un être qui vibre, et nous arrache au devenir qui nous trouble, en le transformant en une série d'instantanés qui nous enchantent. Aussi bien, à cause de cet émoi qu'il produit dans l'homme et qui l'absorbe, on voudrait souvent qu'il soit tout, qu'il soit le seul apaisement de l'inquiétude qui constitue le fond de notre être.

Cette inquiétude est née le jour où, jusque dans nos passions, nous avons pris conscience de notre âme trop grande pour le monde qui l'emporte ; où nous avons craint de ne pouvoir obtenir de cette réalité éphémère ces moments d'absolu qui sont tout notre espoir. Nous rêvons d'être toute sensibilité et que celle-ci ait l'immensité de l'esprit ; d'un instant charnel qui, ayant la

densité d'un infini, transformerait la durée en une suite de points dont chacun aurait la saveur d'un commencement d'éternité. C'est par notre corps que nous sommes présents à nous-mêmes. Mais cette présence, à travers la pensée, dépasse en aspirations les bornes de chair où elle se reconnaît. Si nous pouvions conserver ces limites, sans en subir les contraintes, nous aurions réussi à demeurer en nous-mêmes sans renoncer à notre dépassement. C'est ce vœu ambigu de notre nature que l'art s'efforce d'accomplir. Il vient satisfaire dans notre sentiment un désir venu de notre être qui pense. Il nous obtient un état de jouissance où la part du spirituel n'eût été rien si nos nerfs ne lui avaient donné une matière. Aussi bien sa séduction est grande. La science peut intéresser notre raison, elle nous laisse indifférent dans notre affectivité. La vie nous remue, mais elle nous déçoit. L'art, lui, nous envahit et nous comble. Nous y sommes tout ensemble et nous-mêmes et meilleurs. Après une grande musique on se voudrait autre et c'est déjà commencer à le devenir. La tentation survient alors de remplacer la vie par l'art, de substituer les joies immédiates de celui-ci au sens lointain et obscur qui fait la profondeur de celle-là.

Il y a sans doute au fond de l'élan artistique cette espérance impossible d'une œuvre qui ne serait que passion, sentiment, que soi-même, que sujet ; il y a aussi cet impossible rêve de voir son âme se dilater à l'infini. La poésie obtient du langage les effets qu'elle en attend en agissant envers lui comme si elle allait le supprimer. Dans le roman et le théâtre, la vie n'est qu'un cadre que l'on tente d'effacer en n'y lisant que des retentissements. La sculpture et la peinture s'acharnent à déformer l'objet afin que rien ne soit retenu dans la matière qui ne soit la projection émue d'un état de soi-même. Et tous ces rejets, afin de franchir l'espace qui nous sépare du maximum de notre être. Mais il y a une limite que l'art ne peut dépasser sans s'annihiler. Il ne peut, à la fin, se passer ni des mots ni des formes, ni de la nature, ni de la vie ; il est toujours à propos de quelque chose qui n'est pas lui. Soit qu'il s'agisse de la matière qu'il travaille ou de l'idéal qui l'inspire, sa source est toujours en dehors de lui. A l'origine, il se confond avec la religion ; partout il utilise des éléments qui ne servaient d'abord que des fins utiles. C'est pourquoi, lorsqu'on veut l'ériger en absolu, il faut lui faire subir plusieurs amputations. Cela ne nous apparaît pas tout de suite. Car, inconsciemment, pour le placer au-dessus

de tout, nous lui prêtons la richesse de tout. L'adolescent est facilement un esthète, et l'on croirait volontiers qu'il a fait de l'art son dieu. Mais ce que l'on ne voit pas, et ce que lui-même ignore, c'est que son culte du beau est en même temps celui de l'action, de l'amour, de la gloire qu'il attend, de l'homme mûr dont il est la promesse. Il n'a de vie réelle que celle qu'il imagine et c'est pourquoi l'univers artistique prend à ses yeux une telle valeur ; il lui permet d'acquérir en rêve l'importance que le monde lui refuse.

Cependant, lorsque ce choix de l'art comme absolu relève d'une décision aduite, il nous oblige à retrancher beaucoup, tant du côté de la nature que de celui des idées. Il faut alors faire oublier la chose dans la forme qui lui a donné sa splendeur, l'idée dans la représentation qui lui a donné sa force. Logiquement l'art pur est celui qui a été dépouillé de toute idée, de tout objet. Autrement, il retiendrait quelque rapport à l'utilité ou à l'enseignement qui le contaminerait. Il ne peut contenir que des formes de beauté. Or celle-ci n'est autre chose qu'un sentiment solidifié et soumis à des lois d'harmonie et de proportion. A cause de cela, le culte de l'art se confond étrangement avec le culte de soi. Les surréalistes l'ont compris pour qui une vie instinctive sans contrainte peut seule donner une inspiration authentique. Mais le culte de soi appauvrit, dans l'effort même qu'il fait pour se suffire. De même l'art. C'est pourquoi il n'en existe pas de véritable qui soit vraiment pur. L'art se nourrit de la vie qui l'entoure et qui n'a pas été édiflée à cause de lui et pour lui.

Faut-il dire, pour toutes ces raisons, que l'art n'est qu'un acte gratuit qui aurait très bien pu ne pas être posé. Pour les uns, cette gratuité fait toute sa grandeur ; les autres y voient une justification du peu d'intérêt qu'ils lui portent. Mais l'histoire nous montre qu'il n'y a pas de civilisation digne de ce nom qui ne le contienne. De telle sorte qu'il devient comme une nécessité chez le peuple qui a quitté la barbarie, quand il n'est pas l'acte même qui civilise. Lorsqu'on le retranche de l'histoire de l'humanité, il se produit un tel vide qu'il semble que ce soit la vie de l'esprit elle-même qui ait perdu ses assises. La pensée religieuse a toujours emprunté à la chaleur du langage poétique pour exprimer sa ferveur et l'objet de son culte. Et que serait la philosophie si la littérature n'avait multiplié l'intensité et la lucidité de la conscience devant la vie ? Même nécessité pour l'existence individuelle. L'art, ici, éduque la sensibilité et sensibilise la pensée. C'est le

véhicule de l'humanisme. Partout, enfin, si l'activité artistique n'est qu'un palier, on ne peut davantage s'en passer que la pensée de sensations et d'images.

Ainsi, l'art n'est pas plus un absolu que ne le sont les autres œuvres de l'esprit, comme la science que nous venons d'analyser, comme la société que nous étudierons. *A travers lui, c'est l'existence qui invente un moyen nouveau de chercher sa fin.* C'est aussi l'homme qui se forme, qui mûrit quelques parties de lui-même que la science ignorait. Celle-ci assurait à l'esprit la domination du monde. En mettant en relief la structure logique de l'univers, elle fournissait le plan qui allait permettre de transformer les choses en outils. Avec l'art la vie s'intériorise, la matière se spiritualise, l'âme se dilate. La science nous obtenait la liberté, l'art la cultive. Certes, il n'est pas le terme de notre route mais une disposition, une grâce adventrice qui nous y achemine. Il est essentiellement précision d'une attente : celle d'un monde idéal qu'il nous fait entrevoir jusque dans la matière la plus opaque. Et c'est beaucoup. Les choses y sont transfigurées de telle sorte qu'elles cessent d'être un obstacle à notre ascension ; elles la suggèrent, l'appellent et l'incarnent.

Sans doute, l'art a des limites. Il n'est pas tout et il y a de tout en lui. Est-ce à dire que pour le justifier il faille lui associer quelques fonctions qui ne lui sont pas propres comme de raisonner, de croire ou de moraliser ? Ce serait nous masquer son véritable apport et le détruire. Il nous faut demeurer à l'intérieur de son mouvement, assister à sa genèse et suivre son progrès en nous jusqu'au point où il nous conduit à un au-delà qui n'est plus lui. Nous pourrions alors nous rendre compte de son caractère irremplaçable au sein d'une destinée qui le transcende et qu'il sert sans la combler.

L'art est inclus entre un bas et un haut qui constitue sa matière, et dont il tire ses effets en les associant : en bas c'est la vie utilitaire dont il nous délivre sans nous en séparer, et en haut une réalité supérieure dont il nous donne le pressentiment sans nous la livrer. En un mot, l'art est un passage ; d'une façon plus technique : un symbolisme.

C'est de ce point de vue que nous voulons, maintenant, faire l'analyse des différentes démarches de l'art. Cela nous permettra de mieux voir comment il s'intègre dans l'ensemble de la vie humaine pour travailler à son progrès. Nous l'avons déjà vu, à propos de la vie sensible, l'homme devient lui-même par étapes, en transfor-

mant ses facultés et ses occupations inférieures pour leur faire servir des fins plus élevées. Or telle est la réussite du symbolisme et le plaisir esthétique est le sentiment de cette victoire.

I. CRÉATION ET SYMBOLISME.

L'art nous offre l'étrange spectacle d'une création qui est en même temps une imitation. Un tableau représente un paysage, une personne ; le roman, une tranche de vie ; la musique traduit des sentiments. Cependant, il ne se rencontre rien parmi les choses qui soit des couleurs, ces événements, cette tristesse ou cette joie. Tantôt l'art nous obtient un univers si différent de notre monde quotidien qu'il nous apparaît comme un travail de pure imagination. Tantôt il imite si bien le mouvement de la vie et la figure des êtres qu'on penserait qu'il se borne à les reproduire. Et les artistes s'accusent à la fois de copier la nature et de ne pas assez la sentir.

Mais si l'activité artistique ne nous proposait, en effet, qu'une évasion ou un double du réel, il faudrait s'étonner et s'effrayer de son prestige. Création pure ou simple copie, l'art n'en serait pas moins une fiction. Et l'on n'aurait pas tort d'y voir une maladie de l'entendement perpétuée par des génies. « Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux ! » C'est la production artistique tout entière qui tomberait sous le coup de cette condamnation.

Or, en fait, c'est l'imitation elle-même qui, dans l'art, est une création. Car ce que l'artiste veut rendre, ce n'est pas la vision commune des choses, mais un maximum de lumière, d'atmosphère de conscience que la vie ordinaire ne donne pas. C'est aussi ce contact entre l'extérieur et notre intimité que la nature ne contient pas. Et cela, il veut l'obtenir non pas par des concepts dépouillés de chair et d'émotion, mais dans une présence semblable à celle que nous composent nos sens. C'est pourquoi il s'efforce d'inventer de nouvelles apparences sensibles capables de lui révéler cette réalité profonde dont il rêve et qui l'inspire, mais dont il ne possède que le sentiment confus.

La seule matière, cependant, qui puisse lui exprimer le sens de ce qu'il cherche est la même qu'il utilise pour se représenter les objets dont il use : la couleur, le son, les événements, les mots.

Dans leur état spontané ces éléments sont trop liés à l'utilité pour nous inviter à dépasser l'aspect immédiat des choses, qui prennent surtout le visage que leur prêtent nos besoins et nos craintes. Or, la fonction esthétique consistera justement à détourner ces phénomènes sensibles de leur sens habituel, pour en faire le véhicule d'une lumière diffusée d'un plan supérieur. Voilà un des aspects du symbolisme de l'art qui est avant tout libération de l'esprit.

Toutefois, à cause de ce détournement qu'il lui faut imposer à nos fonctions sensibles, l'activité artistique, au premier abord, ressemble beaucoup plus à une fuite du réel qu'à un effort pour le mieux saisir. L'artiste est comme un être en marge de l'humanité ; il s'arrête de vivre pour ainsi dire, de voir et d'être là. C'est qu'il n'est pas facile de rompre avec la signification courante des êtres que nous dictent la coutume, la routine et l'adaptation. Tout notre passé exerce une pression sur notre conscience qui nous incline à interpréter nos perceptions selon le mal ou le bien dont elles ont déjà été les messagères. Il n'est pas facile non plus de transformer la vie, comme le font les romanciers, en un spectacle où tout est conscient et important, où le destin lui-même se fait sentir. Car, dans l'action, notre préoccupation de l'avenir voile notre présent, et nous empêche de le posséder jamais. Et lorsque nous traversons un moment dramatique ou de joie intense, il est entrecoupé d'instantanés banals qui nous séparent de sa plénitude et de sa logique. Ce n'est qu'après coup, à travers le souvenir, que nous pouvons en reconstituer l'amertume ou la douceur et la nécessité. Encore, cette lucidité n'est-elle possible que parce que le passé, nous détachant quelque peu de l'actualité de nos affections, nous a permis de nous en donner la vision. C'est la journée finie, après les jeux, la surveillance, les soins et les punitions, que les parents, se retrouvant seuls, commencent à sentir l'amour de leurs petits et à se le raconter comme une belle histoire.

Mais cet éloignement, on le sent bien à propos de la vie, ne nous sépare pas de l'essentiel, il nous en approche et vient soutenir notre action quotidienne. Il existe un rapport analogue entre le travail d'art et la recherche du réel. Il y a toutefois une différence énorme entre les pauses que la vie nous ménage et les reculs que l'artiste s'impose. Dans la vie la contemplation se convertit toujours en action, arrachant au passé une lumière qu'elle projette sur l'avenir où elle situe l'éternel. L'art, au contraire, convertit

toute action en objets de contemplation, réduisant les choses et les événements en symboles d'un monde où l'éternel s'identifie au présent. Les êtres cessent d'être des objectifs pour se transformer en un pur langage qui s'efforce de nous attacher à quelque absolu. C'est en ce sens que l'art est une création. Il n'est pas le produit d'une rêverie vagabonde, pas plus qu'il ne surgit du groupement d'éléments trouvés tels quels dans les choses. Il engendre des êtres nouveaux, mais il ne vise qu'à pénétrer ceux qui existent déjà. Et s'il débouche sur l'idéal, ce n'est qu'en essayant de nous libérer des entraves qui nous séparent de la réalité totale. En effet, si l'art est signification c'est qu'il est d'abord purification. Car, étant cela, il ouvre le sens à l'esprit qui y fait passer toutes ses aspirations. Nous essayerons de préciser ce point par un exemple : celui de la peinture.

Ce n'est pas sans raison que nous choisissons la peinture pour illustrer le symbolisme de l'art. Les moyens dont elle se sert pour apporter son message sont en tout point identiques à ceux que la nature utilise pour nous transmettre des avertissements. Comme le fait remarquer justement M. Pradines¹, on comprend facilement la musique parce que le son, qui en est la matière, est déjà une épuration évidente du bruit naturel. Mais la couleur, qui est la matière de la peinture, est aussi un élément que l'œil découvre tout fait dans les choses. Et s'il est un art où l'imitation est prédominante, c'est bien celui de la peinture. Beaucoup reconnaissent une bonne toile dans sa fidélité à rendre ce qu'on avait vu avant elle, et, par conséquent, ce que l'on pouvait voir sans elle. Aussi bien, si ce ne sont les éléments mêmes de la représentation qui, dans la peinture, deviennent symboliques, il n'y a pas de différence entre un chromo, une illustration, une photographie et une œuvre d'art. Utilisant, pour s'exprimer, les mêmes moyens que la nature emploie pour nous séduire, c'est par une touche infiniment subtile que la vraie peinture se distingue de la fausse. Mais, à cause de cela, elle nous montre mieux, et comme à la racine, comment il n'y a point d'art si l'on ne modifie de quelque façon notre manière ordinaire de sentir.

Ce besoin de détruire l'impression commune, qui étonne et scandalise souvent l'amateur et qui a été poussé si loin de nos jours par tant de peintres célèbres, n'aurait bien que peu de valeur humaine s'il n'était que la recherche de l'étrange, de la nouveauté

1. Maurice PRADINES, *Traité de psychologie générale*, t. II, p. 293.

à tout prix. En effet, il manifeste quelque chose de beaucoup plus profond, comme l'ont fait voir les magnifiques analyses de Maurice Denis et d'André Lhote¹. Le premier justifie les déformations picturales en montrant que la peinture ne vise pas tant à reproduire un spectacle qu'à nous fournir, par la couleur, l'équivalent de l'émotion qu'il a éveillée en nous ; le second y découvre une méprise semblable à celle que la métaphore introduit dans la poésie, qui transfigure les choses et provoque le ravissement. L'un insiste surtout sur le mouvement par lequel l'idée se sensibilise, l'âme se traduit dans un espace ; l'autre, sur le mouvement par lequel la matière s'épure.

Aussi bien, ce n'est pas le sujet qui est premier, qu'il soit clair de lune ou coucher de soleil ; il peut être n'importe quoi, il peut être incomplet, il n'est qu'une occasion. En tout cas ce n'est pas lui qui, par lui-même, peut exprimer l'idée qu'il contient. La peinture religieuse est un bon exemple. Son thème est sublime par nature. Cependant, si elle ne vise qu'une expression littérale, en apparence elle ne déforme rien, elle fournit des attitudes déjà vues, et cependant elle ne dépasse pas la sentimentalité ; le mystère lui échappe, ou, plutôt, elle se dresse entre lui et nous comme un écran qui nous empêche d'en sentir la profondeur. Ce qui est premier, au contraire, c'est la synthèse, c'est l'œuvre, laquelle n'est pas la reproduction de la chose vue, mais l'image du sentiment et de l'idée qu'elle a fait naître. Cette image, qui n'est d'abord qu'un état de nous-mêmes toujours sur le point de s'évanouir, la peinture vient la solidifier en la déployant à l'extérieur au moyen de la couleur.

Dans une première conquête technique l'homme a d'abord détaché la couleur de la chose. Or l'art n'est pas, comme le souligne encore M. Pradines², de reconstituer l'objet en juxtaposant les couleurs selon l'ordre que la nature suggère. Il ne s'agit pas de répéter le travail de la perception, mais plutôt de nous libérer des passions et des intérêts qui sont pour nous toute la justification des choses autour de nous. Cependant, le moyen de cette libération, qui est la couleur, est aussi le signe par lequel nos besoins reconnaissent ce qu'ils attendent. La couleur, pour l'action, est partie d'une chose, elle se confond avec sa substance.

1. André LOTHE, *Écrits sur la peinture*, Éditions Lumière, Paris. ; — Maurice DENIS, *Théories*, Rouart et Watelin, Paris, 1920.

2. *Op. cit.*, p. 297.

On ne s'y attarde jamais, on ne se complaît jamais dans la sensation qui en accompagne la connaissance. On la cherche pour un objet que l'on veut et, la voyant, c'est une chose que l'on trouve. C'est pourquoi pour répondre aux fins de la peinture il lui faut se revêtir de désintéressement. N'étant plus que la joie de notre œil, elle devient un langage capable de transformer l'univers. L'artiste s'efforce donc de la soumettre à des lois différentes de celles qui ont coutume d'en régler la diffusion ordinaire ; il s'applique à refaire le monde avec des couleurs interprétées sur un autre plan que celui de l'adaptation et du désir élémentaire.

Les peintres, en effet, ont toujours cherché à idéaliser la couleur, à lui faire exprimer plus qu'elle ne donne dans la nature. A cette fin, ils ont essayé d'agir sur quelques-uns des facteurs qui nous l'apportent comme la lumière et la forme. Les byzantins et les cubistes nous la présentent dans des formes géométriques ; les impressionnistes, à travers les lois de l'optique ; l'école hollandaise, par le clair-obscur. D'autres, comme Gauguin et Matisse, ne veulent nous offrir que des couleurs, mais par elles, obtenir une substitution pour la lumière et le volume.

Il y a comme un double symbolisme dans l'art pictural : l'atmosphère est symbolisée par la couleur, mais celle-ci ne peut être symbole de celle-là sans se référer à un autre univers qui n'est pas immédiatement le sien. De l'action, l'un sur l'autre, de deux plans physiques résulte l'incarnation d'un objet spirituel : d'un sentiment, d'une idée.

Mais quel est donc, à la fin, le résultat de la peinture ? Il n'est pas tout à fait une chose, et pas tout à fait nous-mêmes ; il est un peu de l'un et de l'autre. Il n'est pas la révélation lumineuse d'une intimité jusque là indéchiffrable ; la matérialisation de quelque essence métaphysique et sublime. La peinture est une conquête : la spiritualisation de l'œil. C'est toute la valeur de l'art qui est illustrée ici et son rôle dans l'ascension de la vie humaine. La peinture est toute sensation et matérialiste d'une certaine façon. Cependant elle vient recueillir dans le sens le travail et le témoignage de l'esprit et de ses aspirations. Nos activités pratiques si nombreuses, nos besoins matériels si impérieux ont jeté dans l'ombre l'émotion et l'inquiétude salutaire qui s'exprimaient en nous dans nos premiers contacts avec la nature et les hommes. La peinture nous fait retrouver la jeunesse de notre regard et de notre sensibilité. En somme, elle dégage la sensation de l'utilité et, la

livrant à elle-même, elle la donne tout entière à l'esprit. Sans doute, ce n'est pas un univers précis et définissable que la peinture nous offre au terme de son effort : elle pratique une ouverture sur l'idéal où l'âme prend conscience de l'ampleur de son élan. Le monde est le même, mais un œil nouveau le transperce pour y lire un appel qui nous invite à le dépasser. Toutefois, l'art ne nous fournit pas cet au-delà, il est le passage qui nous conduit jusqu'au point où l'on peut l'entrevoir et le demander. La peinture le montre bien. Si la contemplation d'un tableau nous réjouit, ce n'est pas tellement par la possession d'un objet que par la promesse d'une vie plus ample, plus pure et qui va perdre dans l'absolu. De cela, elle nous donne le signe dans une présence sensible qui en est le symbole.

L'art est donc créateur. Ce qu'il crée, cependant, est avant tout transfiguration, comme nous l'avons souvent répété. Et ce terme indique déjà que l'on ne quitte jamais tout à fait les choses, mais que l'on en change l'aspect coutumier en les faisant évoluer sur un plan supérieur. A travers elles, on vise quelque idée qui les puisse surelever : une cathédrale, c'est un toit qui n'est plus seulement un abri, une flèche qui n'est pas qu'un clocher, des fenêtres qui ne sont plus des ouvertures sur la seule lumière mais, dans tout cela, des lignes qui conduisent une pensée. Et nous voilà de nouveau devant le problème de l'idéal. Faut-il le concevoir comme de l'imaginaire, de l'irréel ? Nous avons laissé entendre que non. S'il n'est pas cela, quel est donc ce vague qui n'est pas un être puisqu'il ne réussit jamais à en dessiner les contours, qui n'est pas nous-mêmes puisqu'il nous commande et nous lance à sa conquête ?

II. L'IDÉAL DANS L'ART.

L'idéal s'offre d'abord comme une qualité de notre désir qui lui permet de se prolonger bien au delà de notre univers sensible. Cependant, il ne nous pousse pas tellement à nous évader du réel qu'à le grandir à la mesure de nos aspirations. Il nous démasque les lacunes de notre monde et nous presse de les combler. On le poursuit comme une perfection dont on ne connaîtrait que les exigences et qui nous forcerait sans cesse à rompre avec la routine, à délaisser nos acquisitions. Somme toute, l'idéal fait partie de notre réel. Il donne aux choses leur mystère et leur attrait, il sou-

tient et juge notre action. Cependant, il nous est inconnu. Nous savons seulement qu'il transcende l'univers et nous-mêmes. Aussi bien, il se manifeste en nous surtout par un sentiment d'éloignement qui nous pousse à aller de l'avant. Et s'il paraît quelquefois se confondre avec une des fins que la vie nous propose, il la dénonce aussitôt que nous l'avons atteinte pour aller se perdre dans l'infini.

C'est un lieu commun de dire que l'art est la patrie de l'idéal. Issu de l'imagination, il ne connaît aucune des entraves que la vie oppose à la réalisation des beaux rêves. Cependant, il n'est pas nécessairement la réussite fictive de quelque idée généreuse. Sans doute, à l'origine, il ne semble exister que pour donner la vie à des héros : ainsi Homère et la tragédie grecque. Mais plus tard il y a Macbeth et Harpagon, un assassin et un avaro. L'idéal se présente à l'esprit sous différentes formes. C'est un but à atteindre, un état de vie que l'on espère, une norme morale que l'on respecte, une cause à laquelle on se donne : une famille, une patrie, l'humanité. Toutefois, aucun de ces motifs n'est proprement celui de l'art. Ils se traduisent tous par des actions directes sur les choses, sur les hommes, sur les institutions. L'art, lui, ne quitte jamais le champ de la représentation. Toutes ces fins cherchent à nous obtenir un monde meilleur. L'art, au contraire, peut tirer sa matière aussi bien de l'échec et de la médiocrité que du bonheur et de la grandeur d'âme.

L'idéal artistique diffère encore de celui de l'action par sa manière d'utiliser l'imagination. L'action en use comme d'un stimulant. Pour l'artiste, imaginer c'est lutter. L'art ne vise pas comme l'action à prolonger le réel par la pensée jusque dans l'avenir qui l'achèvera, mais à combler cet espace qui s'interpose toujours, au sein même du présent, entre notre être et sa plénitude, entre la chose et son essence. L'idéal artistique répond à un besoin de conscience, de lucidité. Et cela, non pas sur le terrain des idées pures mais sur le plan où se joue notre existence. Il veut conduire toute chair jusqu'au point où elle vient se confondre avec l'esprit. Il recueille tout ce qu'il y a de trouble et ce qu'il y a de lumière dans la conscience humaine, tout ce qu'il y a de lourd et ce qu'il y a d'enthousiasme dans le cœur, pour l'offrir en problème à l'intelligence et à l'amour. Car, s'il est avant tout recherche du maximum d'expression, c'est qu'il veut faire de celle-ci la projection dans le sensible d'une présence spirituelle que la vie nous dérobe.

Nous sommes corps et âme. Ces deux principes si intimement mêlés en nous n'en sont pas moins la source d'un conflit perpétuel. A notre corps nous ne savons quelle place donner. Tantôt il réclame tout et nous le lui abandonnons ; tantôt nous nous attachons à lui dans l'espoir de tout accorder à l'esprit. Or, d'un côté nous sommes asservis et de l'autre plongés dans un monde abstrait où la déception et l'ennui nous guettent. Car la difficulté pour l'homme n'est pas tellement de comprendre la supériorité de l'esprit et d'y croire que de pouvoir confirmer cela par sa vie. Notre corps, en effet, qui se pose souvent comme un obstacle à la vie spirituelle, en est aussi le fondement et l'instrument. Nous sommes divisés dans notre moi. Ce n'est pas par le même moyen que nous faisons l'expérience de l'existence et que nous lui trouvons un sens. Nous découvrons celui-ci par la pensée, mais par elle nous sommes comme séparés des autres et de nous-mêmes. Au contraire, nous sommes à nous surtout par nos faiblesses, notre tristesse, notre solitude, la maladie, la passion. La douleur nous enferme en nous-mêmes. Le plaisir nous disperse et nous retourne à notre intimité par le regret ou l'insatisfaction. Et sans doute est-ce une grande part de notre inquiétude de ne pouvoir nous sentir vivre qu'en ce lieu où nous risquons à tout instant d'oublier la signification et la profondeur de notre existence. Nos concepts nous font comprendre, mais ils sont privés de l'aspect dramatique qui les rattacherait à nos intérêts. Nos passions nous engagent, mais pour nous replier sur nos misères qui nous absorbent et nous aveuglent. D'ailleurs si nous nous donnons tout entiers à l'expérience, nous la cherchons avec un désir tel que tout ce que nous obtenons de la matière nous apparaît insuffisant. Si nous nous donnons tout entiers aux idées, il nous faut supporter notre être sensible comme le poids d'un doute sur la validité de nos certitudes intellectuelles.

L'art est une tentative de réconciliation. Il n'y réussit cependant qu'en introduisant entre les idées générales et les actions singulières un monde nouveau qui veut en être la synthèse. Il s'efforce de donner à nos passions et à nos instincts l'ampleur et la spiritualité d'une idée, et à celle-ci la puissance contraignante d'une sensation. De cela nous avons une première indication dans le fait que l'œuvre d'art est un objet singulier et concret qui transporte un message dont la portée est universelle. L'œuvre d'art offre à l'homme cette merveille d'un objet matériel et limité qui contient

une nourriture inépuisable pour le désir d'absolu qui travaille son âme. Un objet où l'on réussit à faire tenir ensemble et la variété et l'unité. Nous ne nous lassons jamais de contempler un chef-d'œuvre comme s'il était toujours autre ; et, cependant, jamais il ne change et ne vieillit, comme s'il était éternel. Nous trouvons en lui l'universel et le singulier réunis : un universel qui n'est pas un pur abstrait, un singulier qui n'est pas un pur devenir. L'art crée des types, il incarne des essences. Et cependant, au contraire de la science, il ne se réduit jamais en concepts. Il s'enferme dans l'apparence. C'est sa manière à lui de nous élever au-dessus du matériel. Moyen d'autant plus efficace qu'il nous recueille à l'endroit même où nous sommes toujours présents à nous-mêmes. Or, en confessant une apparence là où nous avons coutume de nous arrêter comme à du définitif, du solide, il nous dispose à recevoir un monde plus intérieur, à nous élever jusqu'à l'essentiel. L'art s'arrête à la surface, mais la force à exprimer cette troisième dimension qui donne à l'être sa profondeur. L'idée est réduite à n'être plus qu'une tendance, qu'un mouvement de l'imagination. Mais celle-ci cesse d'être l'instrument de nos divagations pour devenir l'instigatrice d'un ordre qui permet aux choses et aux événements de se spiritualiser en se dépassant. Dans une œuvre, les êtres sont comme un langage et les idées des éléments de la vie, des moments d'un état d'âme. C'est ainsi que l'art nous réconcilie avec nous-mêmes et nous ouvre à l'essentiel au sein même de notre sensibilité.

Le roman nous renseigne assez bien là-dessus. On croirait qu'il ne vise qu'à nous décrire une action, qu'à reproduire la nature de la vie. Mais il crée cette illusion en développant une pensée que l'existence ne fait que suggérer sans l'inclure dans la trame de son devenir. Le roman est mauvais et ne réussit pas à nous émouvoir s'il n'est qu'un rapport exact de la réalité immédiate. Et, en effet, toute littérature est fautive dès qu'on y cherche une transcription littérale de l'extérieur. Elle est fautive parce qu'elle grossit le relief et la logique d'une intimité que l'action nous dissimule ; parce qu'elle fait un choix parmi les détails que la vie multiplie sans ordre et sans distinction d'importance. C'est que la littérature n'est ni la vie, ni mieux que la vie : elle est une pensée sur elle, rendue par des éléments qui lui sont empruntés. On croirait volontiers que la fin du roman est la vraisemblance. Mais celle-ci n'est que le moyen et le résultat d'une orientation intérieure. Le

grand roman relève d'une métaphysique implicite, d'une idée sur l'existence, d'un jugement sur les hommes. Ainsi Stendhal, Balzac, Dostoïevsky, Bernanos, Mauriac, etc. Aussi bien, c'est l'esprit qui est premier, bien qu'il ne se fasse jamais voir qu'en images. Celles-ci recueillent les faits, les personnes, les paroles et les actions et les disposent de telle sorte qu'ils symbolisent une aventure spirituelle. L'idée vient se chercher une apparence et se fond en elle. Le père Goriot est un concept qui, n'ayant jamais cessé d'être incarné, nous donne par là l'impression du réel. Telle est l'impulsion sous laquelle la littérature invente. Et, comme le dit Alain, « ce qui est fiction dans le roman, ce n'est pas principalement le récit, mais c'est le lien d'analyse qui fait que les actions sont le développement des pensées »¹.

Le roman compose des personnages, il leur donne un milieu et les fait agir. Pour cela il utilise la description, le discours et le récit. Mais en tout, bien qu'il semble n'en jamais sortir, il va plus loin que le réel apparent et c'est ainsi qu'il atteint la profondeur. Les caractères que la vie nous offre sont flous et notre effort pour les dessiner est sans cesse distrait par la nécessité où nous sommes d'y lire des instruments pour nos projets, des obstacles à nos désirs. Le romancier, lui, s'installe à l'intérieur : aux tics et aux gestes qu'il ramasse dans l'existence, il joint, pour leur donner une signification, le développement de l'une ou l'autre des mille possibilités qui sont en lui l'étoffe de son âme.

Nous sommes tellement liés au milieu que nous n'avons pas conscience des influences qu'il exerce sur nous. Pour nous, le milieu n'existe que pour l'étranger et dans les pays lointains. Le nôtre, nous prétendons toujours qu'il n'est rien : soit que nous nous plaignions qu'il ne nous stimule pas, soit que nous prétendions le dominer. Et si d'aventure on nous demandait de le décrire, ou que par jeu nous nous amusions à nous le représenter, son évidence et sa banalité nous décourageraient. C'est que le milieu n'est pas tellement intéressant par les pensées qu'il suggère spontanément que par celles qu'il provoque dans l'individu et que celui-ci croit ne tenir que de lui-même.

Balzac, dans *La recherche de l'absolu*, commence par décrire le caractère flamand dont il soudra les nuances dans un détail de sa vie sociale : la fumée de la pipe. Celle-ci devient une image fertile d'où sortira la patience, la conscience et l'amour du confort :

1. ALAIN, *Système des beaux-arts*, N. R. F., Paris, 1926, p. 321.

traits caractéristiques du peuple des Flandres et que ses peintres ont reproduits avec tant de force. Il découvre ensuite une confirmation de cette conception de la vie dans l'architecture nationale. Et cela nous conduit à la maison du principal personnage de *La recherche de l'absolu*. Ainsi, le pays, puis l'habitation nous préparent à recevoir l'action : ils l'annoncent, la soutiennent et l'expliquent en partie. Le reste du roman, en effet, devient le développement des idées très générales développées au début : conscience, patience, amour du confort. La conscience flamande s'incarne dans le savant Claes ; la patience, c'est son travail de dément auquel il sacrifie amour et fortune, femme et enfants ; l'amour du confort se sublime mais pour engendrer un matérialisme dont l'esprit lui-même est l'auteur : Claes cherche à obtenir, de l'analyse, une matière absolue qui lui permettra de créer toutes les autres. Aussi bien, si extraordinaire que soit le personnage de cet alchimiste, le milieu où il évolue donne la plausibilité et la vie à ses excès de pensée. Tout se tient et tout frémit justement parce que les choses les plus inertes apportent de la consistance aux idées et aux sentiments. Rien ne tombe du ciel.

Le paysage s'insère dans la littérature de la même manière. « Le paysage a des idées », écrit Balzac au début d'*Ursule Mirouet*. Les romans maritimes de Conrad le montrent bien. La mer, son sel, son étendue, ses odeurs, ses vents et sa chaleur, tout cela entre dans la composition physique et psychologique de ses personnages. Il y a, si l'on veut, une manière maritime, paysanne et citadine de sentir l'existence. Mais nous en avons à peine conscience. Le roman nous le révèle et souligne en même temps comment notre pensée est solidaire de toute la nature en-dessous de nous et de toute l'histoire qui a créé les institutions qui nous gouvernent et de la race dont nous sommes issus.

Les personnages du roman utilisent beaucoup le discours et en cela ils imitent les êtres réels. Mais les effets que les premiers en tirent sont bien différents des résultats qu'en obtiennent les seconds. Dans la vie, nous témoignons nos sentiments et notre sympathie beaucoup plus par des actes que par la conversation et, dans celle-ci, beaucoup plus par notre présence que par ce que nous disons. Une conversation est rarement achevée. Tout peut la fausser : une mouche qui passe, un éternuement et jusqu'à l'effort même que nous faisons pour lui garder sa logique. Et lorsqu'il nous faut l'interrompre nous avons souvent l'impression de n'avoir

même pas abordé ce pourquoi nous l'avions entreprise. On n'a qu'à se rapporter à l'expérience des discussions de quelque conseil ou comité. Toutefois, il y a la mimique et le ton de la voix que l'on peut élever pour simuler la force de la pensée, ou diminuer pour en communiquer le mystère ; il y a aussi cette conscience de nous-mêmes qui nous console de nos phrases tronquées en nous donnant l'impression d'en posséder l'achèvement et la richesse dans notre intimité inexprimable. Or le roman n'a point cela : il n'a que le langage. Mais cette faiblesse devient une force puisqu'elle oblige le discours à se dépasser lui-même en exprimant ce qui, dans la vie, est réservé à l'âme intérieure et qui, à cause de cela, demeure souvent obscur pour enfin s'échapper dans l'inconscience. C'est pourquoi la difficulté pour l'artiste n'est pas de reproduire la conversation naturelle, mais de donner la vraisemblance à un discours qui doit fatalement, sous peine de ne rendre ni la chaleur ni la vérité de la vie, se détacher entièrement de la parole ordinaire.

Dans le roman, la parole est toujours comme la conséquence et la logique d'un état d'âme. Chez Dostoïevski, ceci est remarquable, presque tout est discours. Que l'on se souvienne de *L'éternel mari*, de *L'adolescent*, des *Frères Karamazov*, de *Crime et châtiment*. Pour les personnages de ce grand romancier, tout semble prétexte à rencontre. Et sans doute le procédé serait fastidieux s'il n'était qu'une imitation du langage de tous les jours. D'un autre côté, il ne réussirait pas à nous émouvoir s'il ne faisait agir que des orateurs dissertant sur des idées générales. Si le discours prend tant de place chez Dostoïevski c'est qu'il donne aux idées le rythme qui les dramatise ; à l'action, le sens qui l'approfondit ; à toute chose, un lien avec l'absolu. A certains moments nous oublions que quelqu'un parle, nous croyons assister à une méditation de l'auteur sur un sujet très élevé qui n'est pas en rapport avec l'action principale, comme l'existence de Dieu ou la société future. Mais cela ne dure pas longtemps. Au beau milieu de sa tirade, le personnage se lève ou s'assoit, il offre du thé, il bafouille ou se fâche, il sombre dans l'indifférence ou le doute, il se met à rire ou à raconter des histoires étranges et tristes. Ces retours fréquents à l'individu, à ses gestes machinaux et à ses contradictions intérieures prêtent aux paroles, en les incarnant, une intensité exceptionnelle. Souvent le personnage assiste à sa propre conversation comme s'il l'entendait loin à l'intérieur

de lui. Et lorsqu'il nous livre une idée-force, cette lumière le trouble et il essaie, par un flot de paroles, de reproduire l'image de l'âme confuse qui l'a engendrée, qui la porte et qui la met en doute.

La logique du discours, dans le roman, n'est point d'abord celle de la raison mais celle des chemins imprévus de la passion qui colore toutes nos pensées et nos actions. On n'emploie pas la parole uniquement pour désigner des idées et des choses mais pour atteindre, à travers celle-ci, qui en devient le symbole, l'âme complexe et intérieure.

Enfin, il y a le récit. C'est lui qui fait venir les paroles en ordre, qui ménage les visites, qui joint la description à l'action, l'homme à l'idée. Cependant, il est surtout l'image du temps. Lorsqu'on pense à un roman, on se réfère à une histoire. Ce que l'on suit, ce qui éveille notre curiosité, c'est ce qu'on appelle l'intrigue, qui pose un problème dont elle amorce la solution à chaque page pour ne la fournir qu'à la dernière : Raskolnikov sera-t-il découvert ou se livrera-t-il ? Cependant, si le temps se mesure sur des événements, il développe un devenir plus intime, il noue et dénoue un drame qui n'est qu'intérieur. C'est le calendrier lui-même qui est transfiguré, qui prend l'importance d'un symbole, celui d'une atmosphère spirituelle. Pour cela, le romancier utilise les éléments du devenir d'une manière inaccoutumée comme en peinture le peintre soumet la couleur à la géométrie : le passé n'est plus un présent qui n'est plus, l'avenir un présent qui n'est pas encore, mais l'un et l'autre l'expression métaphorique du présent actuel de l'époque vécue. Balzac fait figure de prophète parce qu'il reproduit en tableaux bien brossés ce dont son temps n'était qu'une ébauche imprécise. Proust s'enfonce dans le souvenir, non pas comme l'historien, pour faire revivre ce qui est mort, mais pour retrouver le jaillissement, la jeunesse et la richesse de la réalité toujours présente.

Ainsi, par la description, le discours et le récit, le roman s'efforce de reconstruire la vie humaine. S'il réussit, sa séduction est totale et il devient une des expressions artistiques les plus complètes. Car il n'y a point de thème qui nous passionne plus et qui ne soit plus important pour nous que celui de notre substance psychologique et de sa destinée. Or, dès que la science traite de nous-mêmes, elle nous réduit à une série de complexes, elle nous dissèque dans un vocabulaire utile mais où la vie et le sentiment

sont absents. Si la philosophie s'intéresse à notre destinée, elle le fait en négligeant les actes singuliers qui sont pour nous toute notre réalité. Mais le roman, lui, explique la vie par la vie elle-même. Celle-ci est à la fois le moyen d'expression et l'idée. C'est pourquoi aussi le roman est devenu le genre littéraire le plus pratiqué et le plus goûté. Par lui, c'est la vie qui nous parle. Il nous atteint dans notre singularité et, cependant, il l'élève jusqu'au plan de l'éternel et de l'absolu ; il cherche à travers elle l'essence de l'existence humaine, de ses problèmes variés.

Et toutefois le roman ne développe pas une sagesse. Il peut arriver qu'il en dégage une qui nous paraisse très précise, comme dans les romans de Camus, de Sartre ou de Gide, mais cette doctrine, nous la connaissons surtout par les essais moraux ou philosophiques de ces romanciers.

La doctrine, dans le roman, est toujours implicite, cachée : il ne l'expose ni ne la défend directement. Mauriac n'est ni un théologien, ni un apologiste. La substance romanesque c'est la lutte de l'homme toujours imparfait et dans ses amours et dans ses actions ; de l'homme aux prises avec un monde qui le déçoit, et qui souffre de tout cela justement parce qu'il porte en lui un désir insatiable dont sa pensée lui exprime les exigences. Le romancier transporte la sérénité des idées à l'intérieur des conflits humains et fait dépendre les derniers des premiers. Il y a une tragédie de la vie, des échecs, des ascensions, des chutes, des compromis, de la médiocrité, du désespoir ou de l'espérance parce qu'il y a une conscience qui nous promet le bonheur, qui nous juge, que nous faussions, qui nous condamne ou nous sauve. *La Puissance et la Gloire* de Graham Green perd sa profonde signification sans le catholicisme de son héros. L'œuvre de Gide n'existerait pas si elle n'était le drame de la substitution à un certain Christianisme puritain d'une conception de la vie qui se veut aussi pleine que ce dernier et qui, pour le remplacer, prétend l'être davantage ; qui conserve les formules de l'Évangile mais pour en faire le véhicule d'un esprit qui n'est point du Christ, mais d'avant Lui : qui souffle de la Grèce païenne satisfaite de la terre ; qui souffle quelquefois de Jérusalem, lieu de l'attente, de la misère, de l'espoir.

En somme, le roman atteint sa plénitude lorsqu'il incarne un problème qui se pose et se résout au delà de l'histoire qu'il raconte. Et cela nous ramène à l'art en général, dont nous avons dit qu'il était un idéal d'expression, de lucidité au sein même du concret,

du devenir. Et de nouveau la question des limites de l'art se présente à notre esprit. Car, de même qu'on ne peut pas dire que la littérature, et en particulier le roman, répond à l'inquiétude de l'âme, mais plutôt qu'elle en intensifie la conscience en en multipliant les aspects, de même on ne peut point soutenir de l'art en général qu'il est une valeur suprême mais plutôt qu'il nous presse d'en découvrir une.

III. LES LIMITES DE L'ART.

Comme nous l'avons déjà écrit à propos de la science, montrer les limites de l'une ou l'autre de nos activités ce n'est pas la réduire à une fonction négligeable, mais plutôt insister sur son rôle irremplaçable. En effet, s'il y a quelque chose d'incomplet dans l'art, s'il s'y manifeste des emprunts, ce sera son apport positif qui nous le découvrira. Déjà, tout le long de notre étude de l'activité artistique, nos analyses aboutissaient à quelque aveu d'impuissance au sein même de la plénitude. Nous ferons maintenant le bilan de ces déficiences.

Comme la science, l'art tire son élan créateur d'aspirations qu'il ne satisfait pas entièrement, mais qu'il découvre et précise en s'efforçant de les combler. « C'est parce qu'il ne nous donne pas ce qu'il nous promet qu'il (l'art) est le plus vrai et le plus utile et qu'il restera toujours un ferment de pensée et de vie spirituelle ¹. » Il est un intermédiaire. On y revient et on en part. Et en cela il appartient bien au sensible qui est toute notre vie et dont on ne peut jamais se satisfaire. Pour la pensée achevée, conquise, il est un support, une vivification ; pour la conscience obscure, une exigence et une anticipation.

L'art, nous l'avons vu pour la peinture et le roman, nous délivre de l'obsession de l'utile et du quotidien. Il ne nous en sépare pas cependant, mais transforme les choses et les jours en symboles. Or le symbole, au fond, n'est-ce point surtout une ouverture et une attente ? le contour d'un manque et, à l'intérieur, le pressentiment de ce qui pourrait le remplir ?

Il y a deux façons de connaître une chose. La première est individuelle et subjective et se colle au singulier : c'est la sensation. La seconde abandonne le sens et les apparences pour se perdre

1. Maurice BLONDEL, *La pensée*, t. II, p. 178.

dans l'universel et l'objectif : c'est la science. La première s'embourbe dans le devenir et l'incommunicable, la seconde sacrifie le contingent et le personnel. L'art s'efforce de conserver les deux. Pour cela, il vise deux univers à la fois : celui de l'idéal et celui de l'expérience. Cependant, il se tient toujours du côté de cette dernière où se déroule notre existence. Il ne se préoccupe jamais de définir l'essentiel. C'est pourquoi il y a toujours une certaine ambiguïté dans l'art. Ce qui le permet, il ne le contient pas explicitement, il semble l'ignorer. Toutefois, c'est bien là la nature du symbolique. Le symbole utilise une certaine similitude dans la manière de penser certaines choses dont les unes ont un sens plus manifeste et les autres plus obscur. Pour l'art, la métaphysique, les idées morales, les théories sociales et politiques sont du domaine du moins connu ; les choses utiles, les actions pratiques, les sentiments, de l'ordre du plus connu. Or il tente de signifier le premier par la seconde. De cette façon, il transfigure la vie ordinaire mais il ne fait qu'appeler un monde supérieur. De là cette impression de soulagement, de délivrance, d'exaltation, mais aussi d'attente, d'inquiétude et de prière.

Nous avons souligné déjà que l'art s'applique à interioriser le savoir et la vie ; à relier tous les êtres à notre intimité. C'est sans doute par là qu'il est le plus attachant. A cause de cela aussi il y a bien peu d'hommes qu'aucune forme artistique ne touche, quand ce ne serait que par la chanson populaire et le vaudeville. Hegel, comme toujours, a des idées ingénieuses et profondes sur cette interiorisation par l'esthétique. Pour lui, l'art, comme tout concept, a son évolution dialectique et son âge d'or qui correspond au triomphe de la comédie grecque. L'esprit humain se serait d'abord soumis à une norme éthique tout extérieure à lui. Peu à peu, celle-ci s'intégrait à sa vie et faisait de lui un nouvel être. Cependant, cet être s'ignorait, il ne se possédait pas à l'intérieur. Or, après avoir gagné la lutte qu'une nature hostile lui imposait, l'homme se souvient de ce qui s'est passé en lui et il s'efforce de revivre par le dedans cette conquête de soi, de la retrouver en plein jour. Les formes qu'il utilise pour cela sont d'abord abstraites, générales et éloignées de lui : dans la pierre il sculpte des dieux ; dans ses hymnes et ses épopées il fait chanter tout un peuple. L'homme, alors, se donne le spectacle de lui-même, mais sous la forme d'une personnalité grandie, magnifiée. Et tout à coup il ne croit plus aux héros qu'il a créés, il ne reconnaît rien de lui en eux. L'esprit

invente alors la comédie où il se retrouve dans le contraste de ses prétentions et de ses faiblesses, tel qu'il est en lui-même, pauvre, sans doute, mais chez lui. C'est l'apogée de l'art, où celui-ci se suffit et nous suffit en nous apportant le contentement avec la possession sincère de nous-mêmes. C'est la conscience heureuse où il n'y a plus de mystère en dehors de nous pour nous effrayer. C'est la sérénité du sceptique. Mais le malheur est proche, il est déjà commencé. La conscience est heureuse parce qu'elle se connaît, cependant ce qu'elle connaît est aussi son inconsistance : une ouverture sur son inquiétude infinie. Ce que Hegel découvre par des chemins qui lui sont propres en étudiant une période déterminée de l'histoire, on peut le vérifier dans tous les arts et pour tous les temps. L'art ne nous suffit pas. Par lui l'esprit fait germer jusque dans la sensibilité une inquiétude que la terre seule ne pourra jamais éloigner.

Enfin, l'art manifeste encore sa dépendance par rapport à la société. Il en sort tout en travaillant à la constituer. La danse, avant tout, est un phénomène communautaire. La musique, et tous les beaux-arts, sont communication et appellent la consécration de l'humanité¹. L'architecture s'exprime surtout dans les grands édifices où les communautés viennent délibérer ou prier. A travers l'histoire la production artistique se solidifie dans une culture qui devient une harmonie d'âmes au-dessus de la diversité des temps. Verticalement, l'art vient puiser à une source qui transcende et notre personne et nos œuvres ; horizontalement, il commence et s'achève dans des rapports sociaux.

1. « La technique était capable de promouvoir puissamment une société déjà constituée ; elle n'en avait pas besoin pour naître. Elle était à base d'idées communicables : elle n'était pas à base de communication. L'art au contraire n'existe que s'il se communique : il se définit par un symbolisme qui ne peut fournir à l'individu même un modèle que dans la mesure où ce modèle lui représente une humanité. C'est en s'unissant aux autres que l'homme se libère de lui-même ; le ravissement que l'art lui apporte est simultanément une assomption à cette nouvelle condition d'existence : il apprend à s'aimer dans l'écho de sa vie que la conscience des autres lui répercute. Il ne se purifie qu'en les purifiant. Il y a là évidemment une condition de société dont les sociétés animales ne peuvent nous fournir la moindre idée. C'est la condition d'éducation mutuelle ; ce ne sont plus des êtres tels quels qui ont à s'unir : ce sont des êtres soumis à une condition préalable de surélévation par la participation à une existence exemplaire dont l'art apporte le modèle » (Maurice PRADINES, *Traité de psychologie générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1946, t. II, p. 534).

L'art a des limites, la science a des limites. Toutes les deux cependant sont dominées par un grand idéal qui est en même temps celui de la société : l'amour des autres. Suffira-t-il maintenant de nous donner à celui-ci pour découvrir enfin le sens de notre vie ? On peut déjà prévoir, d'après nos réflexions antérieures, qu'il n'en sera rien. La science n'achevait pas le sens commun et l'art ne terminait pas la science. Il y a en nous un élan dont les exigences variées viennent s'exprimer dans des disciplines diverses. Cependant, aucune n'est capable de saturer nos aspirations. Et toutefois chacune apporte quelque précision nouvelle et nécessaire à notre inquiétude fondamentale et en explicite l'orientation. C'est ce qui arrive avec la société.

CHAPITRE VI

La Société

La vie sociale est si intimement liée à la substance de notre existence personnelle que, souvent, bien loin de reconnaître son importance, nous nous imaginons pouvoir nous passer d'elle. Et nous rêvons de quelque solitude bienheureuse où la contemplation de la pure nature nous délivrerait de nos soucis et de nos passions. Mais il nous est bien difficile, alors, de penser à cette retraite sans la peupler de confort et de sentiments, c'est-à-dire sans prolonger la société jusqu'aux points où nous prétendons nous en évader. C'est que nous sommes sociaux au sein même de notre pensée et de nos instincts, par notre indigence et notre générosité. Et si nous cherchons l'isolement, ce n'est pas tellement pour n'être qu'à nous que pour fuir les luttes que la société nous impose et qui nous forcent à défigurer nos semblables. Ce n'est pas l'aisance et la sécurité que nous reprochons à la civilisation, mais le prix élevé qu'elle y attache qui en fait des privilèges et, par là, une source d'envie et de discordes.

Que nous devons beaucoup à la société, il n'y a pas à réfléchir longtemps pour nous en rendre compte. Toute notre vie nous empruntons aux autres ; par les écoles, dans les conversations, par le travail. Nous n'avons pas inventé les institutions qui sont les instruments de notre vie personnelle : la langue, l'économie, les coutumes, la culture et les croyances. C'est pourquoi l'on a pu dire que la société précédait l'homme ; et, sans aucun doute, elle est antérieure au civilisé qui en est le fruit. A cause de cela, il nous semble souvent que le contour de notre visage intérieur ne soit que la somme des pressions que l'extérieur lui a fait subir ; que notre pensée ne soit qu'une répétition, et notre action un mécanisme dont nous ne sommes pas le moteur.

Contre quoi, toutefois, nous essayons de réagir. Nous cherchons à nous reprendre, à nous affirmer. Mais ce terme indique déjà que, si loin que nous allions au fond de nous-mêmes, la préoccupation

des autres nous y poursuit. S'affirmer, c'est se faire reconnaître. C'est un autre cœur et un autre esprit qui nous confère, en nous les confirmant, notre joie et notre valeur. Nous désirons la sympathie, l'estime et l'admiration. Et ce qui nous blesse dans l'hostilité c'est surtout l'isolement qu'on nous impose et qui nous replie sur la pauvreté de notre moi. Si nous crions à l'injustice, c'est beaucoup moins pour le plaisir d'accuser autrui, qu'afin d'éviter de nous condamner nous-mêmes. C'est pourquoi les honneurs, la gloire et la réputation ont un si grand prix à nos yeux que nous nous efforçons de les acquérir avant même de poser les actes qui nous en rendraient dignes. En fait, nous attendons des autres la consolidation de notre être. Une idée s'intègre d'autant plus à notre moi que d'autres en ont reconnu la portée universelle en s'en emparant. Nous pensons pour comprendre, mais nous ne comprenons pas sans vouloir entraîner d'autres intelligences à comprendre ce que nous comprenons : nous demandons une approbation.

Il y a plus. Nous allons à la société non seulement pour y puiser un réconfort affectif, mais aussi comme à un bien nouveau, riche d'idéal et sans lequel notre vie elle-même nous semblerait toujours incomplète. Certains faits sociaux s'offrent à nous comme un prolongement de notre moi et comme la promesse de son épanouissement. Telles sont en particulier l'institution, la classe, la nation. A l'intérieur de ces groupements, notre conscience propre s'enrichit d'une conscience collective, notre moi, d'un « nous » qui le dépasse, le commande et l'achève. Aussi, bien loin de nous défendre contre ces groupes, nous aspirons à nous y subordonner. D'autant plus que ceux-ci tiennent leur cohésion de valeurs qui les transcendent et qui, à travers le présent et le lieu, nous relient à l'histoire et à l'avenir, à l'universel et à l'idéal. C'est pourquoi l'action humaine, en prenant une forme sociale, acquiert un sens et une portée qui auraient été impossibles si elle avait été seule. C'est le tout qui donne à la pensée son inspiration, à l'action sa direction et son terme. Notre pensée et notre action, en effet, s'accomplissent dans des œuvres communes. Lorsque nous exprimons une pensée, nous répondons à un problème que nous n'avons pas posé et nous créons une inquiétude que nous n'apaiserons pas. L'homme tend à s'approprier des biens qui sont communs. Aussi l'histoire nous enseigne que tous peuvent posséder en entier et individuellement le même objet commun, mais qu'ils ne le peuvent posséder en entier sans le chercher avec le concours

de tous et pour le bénéfice de tous. Sans cette impulsion et cette collaboration de la société, l'action individuelle ne dépasserait guère le plan du physiologique. En tous les cas, les pensées les plus exaltantes, celles qui entraînent les masses, enthousiasment la jeunesse et stimulent les élites sont toujours d'inspiration sociale. Ainsi, les doctrines qui traitent du salut de l'individu ne réussissent à séduire leur public que si elles exposent leur programme à travers une vision qui embrasse l'humanité entière. En s'étendant à l'univers et à l'avenir, elles prennent à nos yeux un caractère absolu. Car, si elles manifestent leurs faiblesses et leurs limites en se réalisant, elles conservent leur valeur d'idéal à l'échelle du monde et de l'histoire. Tel a été le libéralisme et tels sont le communisme et le socialisme. Ainsi ces doctrines ont l'avantage de donner à nos actes, en apparence les plus égoïstes, comme de posséder ou de revendiquer, une signification éthique.

On pourrait faire des réflexions semblables à propos de la classe et de la nation. C'est en comprenant qu'elles incarnent quelque idée universelle que l'une et l'autre prennent conscience d'elles-mêmes. La classe découvre sa cohésion dans la pratique d'un humanisme qui, de son point de vue, dépasse tous les autres et la place au premier rang : l'idéal culturel du bourgeois, la mystique du travail de l'ouvrier. La nation trouve son unité en s'attribuant une vocation spéciale mais essentielle au genre humain, et qui, sous cet angle, la place en tête de l'humanité. En effet, c'est parce que la nation et la classe se substituent à l'humanité entière qu'elles sont en mesure de jouer, à l'occasion, le rôle d'une fin assez élevée pour se subordonner toutes les autres.

Toujours est-il que la société, sous cet aspect, nous apporte un sentiment de plénitude qui nous semble capable de terminer, en les intégrant, les réussites partielles de la technique, de la science et de l'art. De telle sorte que l'influence d'une classe, le prestige de la nation se présentent comme autant de façons de surmonter les déficiences de nos actions individuelles et de combler le vide que leurs richesses elles-mêmes ont creusé dans notre âme. Et lorsqu'on se demande où va la vie, plus que toute autre chose c'est la société qu'on rencontre. Elle s'offre comme une norme, une synthèse et un couronnement. Elle est une conception de la vie, une manière d'être. Aristote, déjà, ordonnait sa morale à la cité, et toutes les mystiques, aujourd'hui, sont collectivistes. La société est toujours à faire, elle est notre œuvre, mais en travaillant à son

organisation nous avons l'impression de créer le milieu qui nous obtiendra fatalement notre achèvement.

Jusqu'ici, nous avons vu la société agir comme un moyen et comme une fin. Nous lui devons tout et cependant nous ne recevons que pour donner et nous dépasser sans cesse dans ce don. Mais elle n'est pas que cela. En effet, si nous nous en rapportons à l'expérience quotidienne et à l'histoire, il nous apparaît tout autant que la lutte soit la dialectique de son mouvement. Car, si la société fabrique de l'ordre et de l'harmonie, elle n'en est pas moins le lieu des tensions et des conflits. Il semble même qu'il lui soit impossible de se structurer sans bouleversement, de se diversifier sans faire naître des antagonismes, de s'unifier sans engendrer des guerres. En spécialisant les activités de ses membres, elle assure à tous une vie meilleure, mais elle produit aussi des groupes dont les mentalités ne tardent pas à s'opposer parce qu'elles comprennent le monde à travers des intérêts divers. Afin de coordonner ces tâches différentes, il lui faut se donner une autorité, mais du même coup elle établit une hiérarchie entre les hommes, elle distingue des supérieurs et des inférieurs, et c'est la tentation de l'exploitation et de la tyrannie, du ressentiment et de la révolte. L'unité nationale, de son côté, s'est réalisée, pour la plupart des pays, par la force des armes, dans le sang et la haine. Et il est à craindre que l'organisation internationale ne parvienne à commander le respect et le dévouement qu'après l'épreuve des guerres et des famines. L'humanité, en effet, nous offre le spectacle étrange et désolant de ne pouvoir progresser sans recourir, périodiquement, à un débordement de passions agressives qui font penser à de la démence. On a voulu expliquer cela par l'égoïsme des hommes. Mais supprimons cet égoïsme et la société, de par sa nature même, lui donnera mille occasions de renaître. Car elle n'en demeure pas moins le milieu naturel des contradictions, des chocs et des déceptions. C'est qu'elle est un devenir et, par conséquent, un objet inachevé qui se prête à des interprétations multiples. En elle il y a des choses qui vont mourir et d'autres qui s'annoncent. Mais les hommes ne s'entendent pas sur ce qu'il faut abandonner, conserver ou inventer. S'ils suivent la même route leurs marches n'ont pas le même rythme. C'est pourquoi leurs perspectives sont toujours différentes. L'âge, l'intérêt, la fonction, la classe sont autant de facteurs qui font varier en chacun la signification du devenir social.

Tout le monde se plaint de la société. Ceux qu'elle comble le plus sentent encore planer sur eux la menace de perdre ses faveurs : ils sont forcés de se défendre et ils se voient imposer comme un remords la présence de ceux qui n'ont rien. En réalité, le caractère transitoire du social n'échappe à personne. Cependant, tous n'en font pas moins le rêve de le revêtir d'une forme permanente qui serait aussi sa perfection. Ils cherchent pour lui quelque point dans le temps où le chaos du devenir serait remplacé par la continuité d'une éternité. Et sans aucun doute on retrouve ici cette passion d'absolu qui fait la grandeur de l'homme mais qui l'expose, dès qu'elle se limite à la terre, à sacrifier à quelque chimère. Ici c'est l'homme qui s'acharne désespérément à obtenir de son siècle l'ordre idéal et définitif que l'histoire n'a pas su lui léguer. Non seulement il veut identifier l'éternité à l'histoire, mais encore mesurer celle-ci à l'échelle de son existence individuelle afin de se donner l'illusion d'assister à l'accomplissement des temps. D'ordinaire on ne travaille pas pour un avenir qu'on n'aura pas fait, pour un futur qui pourrait bien être la destruction de ce qu'on édifie. L'homme tente de dépasser l'éphémère mais dans un présent qu'il contrôle et dont il est assuré de jouir. Cependant, tous ne se font pas la même idée du présent. L'âge et la situation peuvent changer considérablement l'interprétation qu'on en fait. Pour l'âge mûr, si la société n'est pas telle qu'elle doit être, c'est qu'elle a trahi des valeurs anciennes ; pour la jeunesse, c'est parce qu'elle refuse des structures nouvelles. La jeunesse est facilement révolutionnaire. Il lui en coûte peu de renier le monde où elle vit car elle a bon espoir de vivre assez longtemps pour en créer un meilleur. N'ayant pas l'expérience des lenteurs et des déviations de l'action, elle donne à l'avenir, en le raccourcissant, une saveur de présent. Or, pour l'âge mûr, comment, sans se condamner lui-même, détruire un ordre qui est la pénible et décevante réalisation des rêves de son ancienne jeunesse ? L'âge mûr, par crainte de sacrifier des valeurs authentiques et permanentes, veut tout conserver. La jeunesse, par crainte de sanctionner des injustices et de maintenir des institutions inefficaces, veut tout supprimer et tout recommencer. L'une est tellement sensible au changement, elle lui accorde une telle importance qu'elle le présuppose et le devance ; l'autre, au contraire, redoute à ce point le devenir qu'il se ferme à ses exigences, qu'il nie ses plus évidentes manifestations. C'est pourquoi le dialogue des générations est toujours

pénible. La jeunesse ne sait pas où elle va et l'âge mûr ne va nulle part. Toutefois, la situation et les intérêts peuvent changer radicalement ces perspectives. Le politique, quel que soit son âge, cédera toujours quelque chose aux extrémistes. Le misérable, même vieux, pense qu'il lui reste assez d'années à vivre pour désirer la révolution qui rachètera sa vie de peines. Le jeune homme riche, parce qu'il est placé immédiatement dans un contexte de liberté et de réussite, a tôt fait de prendre les habitudes de penser de celui qui n'a pas d'avenir, mais uniquement un présent à continuer. Les classes qui n'ont pas l'autorité, qui ne commandent ni par la puissance de la richesse ni par celle du savoir, même lorsqu'elles manifestent une certaine maturité par leur forte organisation¹, réagissent comme la jeunesse. Elles se lancent dans l'inconnu comme si leur faculté d'improvisation leur allait obtenir l'indépendance qu'elles convoitent.

Voilà donc la société : elle nous enfante, elle porte nos rêves et les réalise avec le concours de l'humanité et de l'histoire ; mais elle nous apporte aussi la guerre et toutes sortes de divisions qui bouleversent nos âmes, troublent nos esprits et endurecissent nos cœurs. Certes, nous conservons toujours l'espoir qu'en la refaisant elle nous procurera la paix et la lumière que la terre nous refuse. Mais, au fond, la société ne fait qu'étendre et approfondir cette inquiétude qui est l'essence de notre être et qui nous ouvre à un au-delà. Elle est un appel qui se précise, qui conjugue ses efforts, mais elle n'est pas une réponse. Et si elle nous laisse croire un temps qu'elle comblera notre vide, elle ne tarde pas à nous retourner à nous-mêmes avec en plus le poids de la détresse d'autrui : sa solitude dans la communion, son malheur dans la liberté. Si elle nous enrichit, c'est qu'en nous accordant la domination du fini elle nous en fait éprouver l'insuffisance en même temps qu'elle nous permet de nous en dégager ; c'est qu'elle nous révèle notre impuissance dans l'indigence même de l'humanité qu'elle nous donne à aimer. Sans doute, parce qu'elle est seule à rassembler toutes les forces et toutes les valeurs, parce qu'elle est le passé et qu'elle fera l'avenir, parce qu'elle contient et nous obtient ce que nous n'avons ni le temps ni la capacité d'accomplir, parce qu'elle est l'ampleur de notre conscience et l'étendue de notre amour, parce qu'elle est l'émotion de nos vénération et de nos cultes, il est assez naturel que nous lui prêtions un caractère quasi

1. Nous songeons à certaines organisations ouvrières.

absolu. Nous savons qu'elle nous a beaucoup faits et que c'est elle qui répand et condense ce qui est grand. Et cependant elle n'est qu'un véhicule. Nous sommes sociaux. Sans autrui, sans un don de nous-mêmes, il n'y a plus d'homme en nous et chez les autres. Cependant, s'il n'y a que la société et l'individu et rien au-dessus, c'est la dignité humaine qui est en danger. En fait, il y a toujours une culture qui réunit les hommes entre eux : des règles, des coutumes, des symboles. Sorokin remarque justement que la réalité humaine est comme une trinité : la personne, la société et la culture¹. Si l'on supprime un de ces termes, c'est l'homme qui devient impossible. Mais si rien ne dépasse l'individu et la société, la culture elle-même n'est plus que le résultat de l'histoire et de l'interaction des hommes ; le droit, la politique et l'économique se posent comme des disciplines indépendantes et absolues ; on sombre, alors, dans la tyrannie de la force ou l'anarchie des égoïsmes. La société, en effet, est fondée sur un déséquilibre qui nous avertit qu'elle ne peut nous suffire car on ne peut le surmonter qu'en transcendant le social. Il y aura toujours des classes, des générations, des groupes, des mentalités, des hiérarchies. Toutes ces catégories sont le chemin naturel de notre ascension dans la mesure où nous pouvons les traverser sans y être enfermés. Nous avons besoin, pour développer notre être, de la collaboration des autres, nous avons besoin de recevoir et de donner. Mais cette collaboration a toujours comme origine et stimulant une fissure que nous ne parvenons jamais à souder complètement et qui nous oblige sans cesse à recourir à un au-delà de nous-mêmes et des autres.

I. LA SOCIÉTÉ ET L'INQUIÉTUDE.

La société est un fait ambigu : un objet d'espérance et de déception. Par elle, nous espérons être délivrés de notre inquiétude, qui est solitude, esclavage et ténèbres. Mais, cette délivrance, elle ne l'accorde qu'à quelques-uns et à travers des cadres qui les séparent des autres, aliénant ainsi la multitude. Si elle crée de la communion, c'est à l'intérieur de groupes qui ne se conservent que dans la lutte ; la liberté qu'elle accorde aux uns, elle la retire

1. P. A. SOROKIN, *Society, Culture and Personality*, Harper & Bros., N. Y. 1947, p. 63.

aux autres ; si elle est responsable de l'humanisme des élites, elle l'est aussi de l'abrutissement des masses. Ainsi, partout, elle s'offre comme indispensable à notre développement et en même temps elle menace de nous asservir. Elle est faite pour nous. Toutefois, lorsqu'il s'agit de s'organiser à cette fin, elle nous trahit par les institutions mêmes qu'elle a inventées pour nous sauver. Le capitalisme associé à la machine a produit l'abondance, mais il a engendré aussi le chômage et le prolétariat. Le syndicalisme protège le salarié, mais il le sépare psychologiquement de l'entreprise où il passera sa vie.

On a souvent répété que le problème de l'opposition de l'individu et de la société était faux. Et avec raison. La société est immanente à l'homme et l'homme à la société. Les drames et les joies intérieures ont leur réciprocité sociale et vice versa. Aussi bien, la société c'est l'humanité, c'est-à-dire la qualité d'homme reconnue dans tous les hommes ; la consécration de la dignité de chacun. Il n'y a pas de communauté sans vie personnelle et réciproquement. Mais l'histoire nous enseigne qu'en fait la société s'est toujours comportée comme s'il lui était impossible de concilier le personnel et le communautaire. Comme si elle ne pouvait à la fois travailler pour la personne et le plus grand nombre. Ce qu'elle a conquis à l'homme de liberté et de culture réelle, elle l'a fait en réservant ses conquêtes à un petit groupe. Et dès qu'elle a voulu étendre à tous ce qui était le partage de quelques-uns, il lui a fallu réduire, sinon détruire, les valeurs qu'elle prétendait diffuser. Chez les anciens, on restreignait l'humanité à la cité et l'on identifiait l'homme au citoyen. Les droits de l'homme étaient niés à l'esclave et à l'étranger, c'est-à-dire à la majorité. Ce que les civilisations ont acquis au genre humain, dans le passé, elles l'ont produit pour le bénéfice de quelques-uns et en accablant le peuple de charges très lourdes et de travaux inhumains.

Il y a toujours eu un quatrième état vivant en marge de la société : la foule des ilotes, des intouchables, des prolétaires, des esclaves de toute sorte. Et lorsque la révolution de 89 prétendra apporter la liberté à tous, délivrer l'homme de tous les absolutismes et de toutes les servitudes, elle ne fera que consacrer les droits de quelques-uns en même temps qu'elle livrera la masse des faibles à la minorité des forts. Ainsi, il semble que l'humanité ne puisse progresser dans le sens de la liberté et de l'humanisme que par le moyen d'un petit nombre d'individus auxquels elle donne

l'indépendance avec les biens matériels, et la culture avec les loisirs. Sans doute, la société procure de cette façon une élite à la multitude mais pour lui imposer en même temps une humanité inférieure. Et la tentation est grande alors, pour le privilégié, de croire que le reste du monde n'existe que pour maintenir son statut. Et, au lieu de penser que les biens dont il jouit, tous devraient espérer pouvoir y participer, il consent facilement à en faire les prérogatives d'une classe. Mais c'est là sa perte. Pour se justifier de bénéficier de droits qu'il considère essentiels à l'exercice d'une vie pleinement humaine, mais dont la majorité de ses semblables sont privés, il est entraîné à s'appuyer sur des facteurs qui sont extrinsèques à l'essence de l'homme : la race, le pouvoir, l'argent, la naissance. La qualité d'homme, au lieu d'être un droit de la nature, devient aussi accidentelle que les conditions qui la confèrent. Or, l'élite qui, en droit ou en fait, accepte de retirer à une partie de la société son titre à l'humanité, contient en elle le germe de sa décadence et de sa disparition. D'une part, elle se pense obligée, pour protéger ses droits, d'intégrer à sa culture, en leur prêtant une apparence civilisatrice, des éléments qui sont la négation de tout humanisme : la consécration de la servitude ; le mépris de l'inférieur. Mais en réduisant ainsi le champ de sa sympathie, c'est son cœur et son esprit qu'elle ferme peu à peu à la vie ; c'est son âme qu'elle diminue. D'autre part, puisque c'est la force qui semble donner droit à l'humanité, l'instinct, qui est à courte vue, avertit l'aristocrate qu'il faut accorder plus d'importance aux privilèges, aux titres et à la fortune qu'à la culture qu'ils consacrent ou permettent ; qu'il lui faut davantage songer à protéger sa situation et à en jouir qu'à produire et à servir. Mais c'est alors sa propre dignité humaine que l'élite met en danger et d'autant plus que sa culture est plus vaste et fournit plus de moyens à son égoïsme.

D'un autre côté, lorsque la société veut racheter la masse délaissée, elle n'y réussit qu'en sacrifiant les principaux droits de l'individu. Pour généraliser le bien-être, elle ne multiplie pas la propriété mais la réduit, et avec elle le nombre des indépendants. Pour procurer la sécurité, elle ne favorise ni l'initiative, ni la prévoyance, mais elle y substitue l'État anonyme dont elle fait l'universel pourvoyeur. Si elle rétablit l'égalité entre les hommes, c'est en nivelant par le bas. Aussi bien, l'individuel est peu à peu absorbé par le collectif. Le droit public élimine le droit privé. Tout

est rationnel : il n'y a ni chômage, ni encombrement dans les métiers et les professions ; il n'y a ni gaspillage ni pauvreté. Mais il n'y a plus de liberté. C'est le triomphe du communautaire, c'est la fin de l'égoïsme individuel : un état permanent de communion à l'intérieur de la nation et dans l'univers entier. Mais c'est aussi la fin de la vie intérieure, c'est la dispersion du moi, de cette solitude dans laquelle la société n'est plus que l'instrument d'un rêve politique, d'une mystique sociale. S'il y a sécurité, bien-être et communion, tout cela est pour rien, car la personne est tellement fondue dans le tout qu'elle a perdu son identité. De même, lorsqu'on veut répandre la culture, on n'évite pas d'en diminuer la qualité. On a pu protester contre le *digest* et le journal populaire, on n'a pas trouvé le moyen de les remplacer.

Ainsi, tout se passe comme si l'on ne pouvait sauver les droits de l'homme sans les retrancher à la multitude, comme si l'on ne pouvait sauver la multitude du besoin sans rendre impossible tout humanisme. La société oscille entre deux tendances dont l'une veut tout absorber dans le collectif et l'autre dans l'individuel ; elle réagit sans cesse comme si elle ne pouvait se délivrer de ses déceptions et corriger ses excès sans courir vers d'autres servitudes. Prises comme absolu et érigées en doctrine, la communauté et la personne engendrent une lutte qui n'a pas de fin. Le triomphe pratique de l'une fait surgir l'autre comme idéal et mystique. Chacun est l'espoir qui console des frustrations que l'autre apporte ou consacre.

Sans doute, la doctrine du bien commun prétend concilier ces oppositions. Elle enseigne que le bien général n'est pas la somme des intérêts individuels, qu'il est supérieur au bien particulier et qu'il se déverse sur chacun des membres de la communauté pour les enrichir. Mais dans la pratique c'est l'autorité qui définit le bien commun. Or, la définition qu'elle en donne et les conséquences qu'elle en tire dépendent entièrement de l'idée qu'elle se fait de la personne. Aussi bien, si l'on pense comme Aristote que l'espèce est supérieure à l'individu, ou comme Hegel que l'État est l'épanouissement de la conscience, on pourra exiger, au nom même de la communauté, jusqu'à l'anéantissement de l'individu, ou d'un groupe d'individus. Si c'est l'ordre du tout qui domine partout, rien ne s'oppose à ce qu'il y ait des esclaves car ils concourent à l'harmonie du tout. L'État totalitaire se différencie des autres, non parce qu'il remet le pouvoir entre les mains d'un seul, non

parce qu'il entretient une police et des armées, non parce qu'il subventionne des écoles ou contrôle l'économie, mais parce qu'il pense qu'il n'y a aucune limite aux abdications qu'il peut imposer à l'individu au nom du bien commun. On a remarqué que le communisme avait au moins cette supériorité sur le capitalisme que son économie était commandée par le bien commun au lieu de l'être par le profit. Mais qu'est-ce que ce bien commun où le devenir social absorbe la personne ? Et le libéralisme pouvait toujours soutenir qu'il était plus conforme au bien commun que l'économie fut privée.

Que faire ? Faut-il désespérer de ne jamais voir l'ordre, la paix et le bonheur régner sur cette terre ? Serons-nous toujours des exploités ou des exploités par la force de structures sur lesquelles nous n'aurons aucun pouvoir ? « Il y aura toujours des pauvres parmi vous. » Faut-il prêcher la résignation à ceux qui n'ont rien et absoudre ceux qui ont tout, comme s'il n'y avait qu'à conserver un ordre voulu par la nature ? Ou bien faut-il se confier entièrement au droit, à l'économie et à la politique dans l'espoir qu'ils nous obtiendront cette fraternité et cette égalité sans lesquelles il nous semble qu'il ne peut y avoir de véritable dignité humaine ?

L'homme vient à la société avec un idéal de liberté et d'amour qui dépasse infiniment l'univers. Il demande l'indépendance et la sécurité dans l'espoir que ses loisirs seront visités par quelques contemplations dont il se sent digne, et qui l'élèveront et l'éterniseront. Il cherche les autres pour combler cette solitude qui est en lui le fardeau de son ennui et de son néant. Il a besoin de se donner, il a besoin d'une famille, d'une patrie, de frères. Et cependant il ne se grandit que s'il est en mesure d'assumer le don qu'il fait de lui-même. Or cela n'est possible que s'il émerge, par quelque partie de lui-même, au delà du social, que s'il est, en son fond, supérieur à la cause qui l'accomplit. Mais comment empêcher que la transcendance de la personne ne soit la consécration d'un égoïsme ? On défend la communauté contre l'individu et vice-versa, mais on ne trouve pas l'équilibre. C'est le fond de l'inquiétude sociale. Et nous touchons ici le point de notre itinéraire où la société nous oblige à la dépasser à l'intérieur même du mouvement par lequel nous lui apportons notre générosité et nos exigences.

Nous aurions pu croire que la société nous accorderait ce que la science et l'art nous avaient refusé : le repos et la plénitude, la fin

de la conscience malheureuse. Mais à son tour elle nous conduit à un dilemme qui est à la fois le principe de son mouvement et l'aveu de son insuffisance.

C'est un même appel qui nous porte vers nous-mêmes et vers les autres ; qui nous donne à nous-mêmes en nous attachant aux autres ; qui nous enferme en nous-mêmes sans nous avilir. Et cet appel est un au-delà. Nous ne le reconnaissons pas toujours mais il est notre idéal de justice, de libération et d'amour. C'est par lui que nous transformons le monde. Cependant, il vient toujours un moment où il nous faut choisir l'absolu contre la tentation de lui substituer quelque réalité qui n'en est que le reflet. Car s'il s'alimente, éclaire et soulève notre action sociale c'est pour autant qu'il ne s'y confond pas. C'est à vouloir faire un terme de cette terre qu'on la rend insupportable. « Nous n'avons pas ici de demeure permanente. » Ce n'est pas une démission mais un programme.

Nous attendons tout de la société. Mais celle-ci nous oppose toujours quelques difficultés qui nous font sentir ses limites et nous obligent à regarder plus haut. Elle nous impose un chemin qui nous égare si nous ne retournons pas à nous-mêmes pour écouter l'esprit. Nous sommes incarnés dans une histoire qui nous fait et que nous faisons ; nous sommes attachés à une classe et à une nation, nous appartenons à une race et à une profession. C'est par tout cela que nous sommes un homme et que nous justifions l'estime que nous avons pour nous-mêmes. C'est pourquoi tout cela a un tel prix à nos yeux et s'inscrit si profondément dans nos passions. Mais, en même temps, nous aspirons à l'éternité qui nous invite à achever l'histoire, à la communion qui nous pousse à supprimer les différences qui, en distinguant les hommes, compromettent leur union.

A la vérité, nous ne sortons jamais de cette contradiction dont les termes sont la trame même de notre développement. *C'est dans un même élan que nous nous incarnons dans une histoire, une classe, une race et une nation et que nous aspirons à l'éternité et à l'union. Or il arrive bien vite que les catégories sociales, non seulement s'avouent impuissantes à saturer le désir qui les avait créées, mais encore qu'elles menacent de le contrarier, de le rendre impossible.* C'est pourquoi on sera tenté d'échapper à l'histoire, d'abolir les classes.

Mais pour se donner l'illusion de l'éternité il faut se donner celle de l'achèvement ; pour se donner l'illusion de l'égalité il faut se

donner celle de la surabondance. Or cela n'est possible que si l'on accorde à l'une ou l'autre partie de l'histoire la valeur d'un intemporel ; que si l'on ignore la variété des groupes humains au profit d'un seul qui devient l'incarnation de l'idéal et des vertus de l'humanité : une race, une nation, une classe. D'une part, on se rend esclave de l'histoire en s'y enfermant et, d'autre part, on fonde la communion sur son antithèse : la lutte. Il n'y a plus rien pour nous détacher du passé, rien pour nous dégager de l'avenir : le conservateur a autant raison que le révolutionnaire, tout est également à conserver et à détruire. L'un est esclave de souvenirs qui l'arrêtent, et l'autre d'une fuite en avant dont il est impossible de prévoir qu'il puisse avoir un terme. Par ailleurs, dès qu'on veut établir la communion sur l'égalité il faut agir comme si l'homogénéité coïncidait avec la plénitude. Or, le sentiment de l'égalité n'existe qu'à l'intérieur des groupes et non pas entre eux, en somme, dans l'indigence de l'isolement. Pour prêter à cette égalité l'apparence de l'universalité il faut ramener la société à un seul groupe qui, en niant les autres, s'imagine posséder la perfection.

Mais de cette façon on ne parviendra jamais à surmonter l'opposition entre la personne et la communauté. Le moyen par lequel nous tentons d'en sortir ne fait que nous y enliser davantage, que l'exaspérer. Le privilégié accepte d'accorder à la nation une valeur absolue dans l'espoir de mieux protéger un ordre qui le favorise. Les premiers capitalistes soutenaient le nationalisme naissant. Cependant l'État ne tarde pas à tourner contre l'individu la puissance qu'il en a reçue. Si l'histoire est tout et que nous voulions lui donner une coloration d'éternité, il faut, ou bien immortaliser quelques structures du passé jusqu'à sacrifier le genre humain à la sécurité de quelques-uns, ou bien se rattacher à l'avenir jusqu'à sacrifier l'individu à quelque vague cité future. Si rien ne dépasse le temps l'homme se cramponne désespérément au passé, ou bien il court vers l'avenir, car il ne contient, ni en lui ni en Dieu, le fondement de ses droits et de sa valeur.

Cependant, la société est finie et temporelle. C'est pourquoi elle trouve son ordre dans la subordination et sa richesse dans la division. C'est pourquoi aussi elle est sans cesse à la recherche d'un équilibre, et toujours en train d'ajuster ses institutions à ses conquêtes. C'est l'histoire qui la fait, mais on ne peut fixer le moment de son accomplissement à aucun point du temps. A cause de cela, il y aura toujours des classes, des autorités et du devenir

en elle. A cause de cela, même si la société atteignait sa perfection naturelle, elle serait toujours à la veille du chaos, de la domination, de la haine, des conflits, de la lutte, de la révolution. Les classes, les hiérarchies, la division du travail ont toujours besoin d'être sauvées de quelque repliement sur elles-mêmes qui soulève l'homme contre l'homme. L'histoire est toujours à la veille de détruire ce qu'elle nous a acquis dans l'effort même qu'elle fait pour le conserver ou pour nous apporter le progrès.

Malgré l'apparence toute notre vie ne se déroule pas sur le même plan. Il y a un mouvement horizontal qui est le déploiement de notre existence dans le temps. Il y a aussi une ascension verticale, par laquelle, de tous les points du temps, nous pouvons remonter à la source de toute vie pour en découvrir le sens et l'inspiration. Ainsi, on ruine la vie sociale à vouloir ramener tous ses éléments à un même plan. La permanence et l'égalité, interprétées à l'échelle du fini et du matériel, ne font que renforcer la caducité de l'histoire jusqu'à rendre tout progrès impossible, que pousser à l'extrême l'exclusivisme des nations et des classes jusqu'à les transformer en tyrannie.

Il y aura toujours une inquiétude sociale, il y aura toujours entre la personne et la communauté une opposition à surmonter ; toujours une histoire pour nous emporter et troubler notre sécurité. Mais cela même est cette fissure à travers la société qui nous empêche de nous arrêter à la terre, qui réclame que nous emprunions d'un infini cette justice, cette charité, cette lumière dont nous déchiffrons l'absence dans nos multiples démarches.

II. L'HISTOIRE COMME LIMITE DU SOCIAL.

La société ne se sauve pas par ses propres forces. Tout semble aboutir et s'unir en elle et, cependant, elle ne se suffit pas et ne nous suffit pas ; le circuit de notre destinée ne se boucle pas en elle. La société s'accomplit par l'histoire et c'est justement par là qu'elle échappe à notre contrôle pour nous référer à quelque chose d'au delà.

Nous recevons notre présent d'un passé sur lequel nous ne pouvons rien. Notre temps peut nous paraître absurde, il n'en demeure pas moins le donné qu'il faut d'abord accepter tout entier. On peut se plaindre que l'ivraie y soit mêlée au bon grain,

le partage est presque impossible. De ce mélange, les siècles ont fait un ordre : en l'épurant on risque de le détruire. Et lorsque, malgré tout, parce que les événements nous poussent, nous entreprenons de transformer notre milieu, c'est en nous situant dans un mouvement d'ensemble dont seul l'avenir possède le plan et qui, par conséquent, est hors de notre portée. Le passé est un poids et l'avenir un irrationnel. Et c'est pourquoi la majorité des hommes préfèrent n'y point penser et agir selon l'impulsion du moment.

Certes, notre élan naturel nous pousse à nous enfoncer dans l'histoire. Tantôt il nous plaît d'y découvrir un héritage de grandeur qu'il nous revient d'assumer ; tantôt, ce qui nous soulève, c'est la pensée de participer à l'édification de quelque progrès dont le sens nous demeure caché, mais qui donne à nos actes un surcroît de valeur. Nous n'évitons pas l'histoire : elle est la matière de notre destin. Mais nous y enfermer, c'est la déformer et lui faire contenir ce qui ne peut que la transcender. De nos jours on parle beaucoup de l'histoire et de son sens et c'est sans doute une acquisition. Mais on ne voit pas ses limites. On croit qu'il suffit de la suivre et de la précipiter pour quelle délivre l'humanité de ses misères économiques et sociales. On se l'imagine, en effet, comme un mouvement purement immanent et temporel qui fatalement aboutira à la libération de l'homme. Or c'est justement en prenant conscience des limites de l'histoire que nous découvrons sa véritable fonction et signification. L'ordre du monde n'est apparemment jamais définitif, mais il faut toujours lui ajouter du nouveau. Le plan de l'univers n'est pas notre œuvre ni celle de l'ensemble des hommes, mais imprévisible et sans proportion avec les causes particulières qui l'ont produit.

Le passé nous renseigne beaucoup là-dessus. La plupart des institutions que l'histoire engendre, bien qu'elles s'efforcent de dominer le temps, portent toujours la marque du passé contre lequel elles réagissent, et du présent qu'elles se proposent d'organiser. Mais elles ignorent l'avenir qui déjà travaille le milieu qu'elles prétendent informer. Aussi bien, tôt ou tard, elles perdent leur caractère quasi sacré pour devenir l'objet de doutes et de critiques. Le droit de propriété et la liberté de travail, proclamés par la révolution de 89, ne prévoyaient pas la société anonyme du grand capitalisme et n'ont pas été définis pour livrer l'ouvrier à l'exploitation du patron ou pour instituer un monopole abusif des

moyens de production. La masse ouvrière et la grande industrie n'existaient pas encore. Ces principes furent adoptés en réaction contre le droit seigneurial de subordination et la tyrannie des corporations. L'erreur du libéralisme n'a pas été de ne pas connaître l'avenir, mais de le déclarer sans importance parce que les principes de la nature invariable de l'homme étaient enfin dévoilés : le progrès ne se ferait plus dans le sens de la compréhension mais dans celui de l'extension. Le libéralisme négligeait l'histoire, ou plutôt il la croyait finie, il se tenait du côté de l'abstrait.

Aussi bien, posséder le sens de l'histoire ce n'est pas prévoir dans le présent toutes les possibilités de l'avenir, mais demeurer fidèle à un idéal intemporel, pour lequel nous nous engageons à fond dans le temps, sans nous départir vis-à-vis de nos œuvres d'un certain détachement. Le sens de l'histoire n'est pas dans les événements seulement, mais dans la disponibilité de notre cœur et de notre intelligence soumis à l'esprit. Or ce détachement n'est possible que si, en même temps qu'enraciné dans le devenir, nous maintenons bien vivant cet appel et cet aliment qui est ce qui dure en nous, et qui n'est pas dans le temps, mais ce par quoi nous le questionnons, lui répondons et le façonnons. Posséder le sens de l'histoire ce n'est pas découvrir du premier coup et dans l'instant la formule qui vaudra pour tous les temps ; ce n'est pas l'immuabilité par l'évasion en dehors des faits ; ce n'est pas de n'être jamais pris en défaut par l'avenir, de créer des lois qui ne seront jamais inadéquates ; ce n'est pas davantage la soumission totale au devenir aveugle. Posséder le sens de l'histoire, c'est à la fois savoir s'engager et savoir se renoncer : savoir discerner dans le devenir des occasions d'une plus grande réalisation de la justice, d'un approfondissement de la vérité ; mais c'est aussi savoir renoncer, malgré nos habitudes, à nos privilèges et à notre sécurité, à toutes ces formes qui ont déjà incarné l'esprit et qui aujourd'hui n'en sont plus que les fantômes.

Nous cherchons dans l'histoire plus que ne peut donner une série d'événements : notre accomplissement par celui de l'humanité. Aussi bien, lorsqu'on s'y livre tout entier, elle ne tarde pas à montrer ses limites. C'est pourquoi, il est vain d'espérer combler cette insuffisance par l'accumulation pure et simple d'événements futurs et indéfinis. Les limites de l'histoire sont dans le présent et de tout temps. D'ailleurs, ce sont ces limites qui nous apprennent

à nous élever au-dessus du devenir jusqu'à cette source qui, tout en nous montrant la contingence de l'histoire, nous découvre la valeur de ses acquisitions, la loi de son progrès et de ses échecs et l'inspiration où il faut puiser pour la redresser et la continuer.

Il y a aussi une autre limite à l'histoire, et c'est celle qui porte sur l'avenir. Ce ne sont pas les hommes qui tracent le plan de l'univers, mais une puissance qui dépasse le temps et pour laquelle il semble que nos fins ne soient que des moyens. Encore une fois le passé est ici notre source de renseignements. Nous y voyons que l'ordre et le progrès ont été créés aussi bien avec de la haine, de la lutte et de l'égoïsme qu'avec de la sympathie et de la coopération. La société n'attend pas, pour construire, la conversion des hommes : les folies, les échecs et les chocs font partie de ses matériaux. Elle synthétise les faits que le hasard apporte ; elle édifie une logique avec la fantaisie et les improvisations des libertés ; presque rien de ce qu'elle accomplit n'a été voulu par ceux dont elle a fait ses agents. L'Occident a apporté sa science et ses techniques à l'Orient mais en y cherchant l'exploitation. Cela a instauré un ordre qui se voulait naturel et se croyait civilisateur : l'impérialisme du XIX^e siècle. Aujourd'hui, ce régime n'existe à peu près plus, la conscience internationale le réprouve. Mais le monde est plus près de l'unité. C'est en cherchant de l'or que l'on découvre l'Amérique, et c'est pour fuir les persécutions que l'on colonise les États-Unis. Personne ne prévoit qu'il se fonde un monde nouveau, lequel va un jour dominer l'univers. Il n'y a que des hasards, des volontés particulières et des intérêts locaux. Les passions les plus viles et les plus futiles composent avec les plus nobles pour engendrer les grandes transformations de l'histoire.

Quelle attitude aura donc l'homme qui agit en face de celle-ci ? Il sait qu'un ordre se fait et qu'il participe à cette composition. Mais cet ordre ne sera pas nécessairement celui qu'il se propose ou qu'il entrevoit. Les faits suscitent son action par leur caractère inachevé, mais ils lui demandent aussi de consentir au mouvement déconcertant qui les entraîne. Ce consentement n'est pas la pure résignation, ni l'évasion, mais comme le support et le prolongement de la volonté dans un vouloir qui la dépasse, et qui est capable d'accomplir les aspirations profondes mais confuses et impuissantes de l'individu. On n'évite pas l'idée de Providence. Comment espérer qu'un monde où l'ignorance, l'improvisation et la passion dominent, réalise l'harmonie que nous lui souhaitons ?

Et cependant, le passé nous montre bien un certain plan, des lignes, un progrès, mais dont le sens était à peu près inconnu de ceux qui faisaient alors l'histoire. On ne peut donc donner un sens à son action sociale, on ne peut lui éviter l'absurde et la désillusion que si on la rapporte à un intemporel qui, dans le présent, lui donne son amour et sa lumière et, dans l'avenir, son amplitude et son achèvement. Nous agissons sur l'histoire parce qu'il y a quelque chose en nous au-dessus de nous et par lequel nous la transcendons. Mais l'histoire nous domine aussi. Elle est le moyen par lequel un Dieu prend la relève de nos actes éphémères pour les continuer et les achever.

Dans cette perspective, quelle sera notre attitude en face du monde contemporain ? Il est assez évident que nous vivons une période de transformation où il est particulièrement difficile de prévoir l'avenir, bien que nous sentions continuellement son imminence. La valeur des institutions est remise en question ; on ne croit plus à la fatalité des lois économiques ; on fabrique des programmes, on parle d'ordre nouveau ; la sociologie et l'interprétation de l'histoire sont à la mode.

A travers cette attente et comme pour y répondre deux systèmes se disputent la domination du monde : le capitalisme et le communisme. Ces doctrines se traduisent dans les faits, surtout par une conception et une technique de l'économie. Mais au fond c'est une philosophie de la vie qu'elles proposent et imposent, un esprit qu'elles défendent et propagent. Si elles laissent subsister quelques valeurs étrangères à leur inspiration c'est que, les ayant plus ou moins asservies ou avilies, elles ne les craignent plus, et même les jugent utiles à leurs fins. Aussi bien, il ne s'agit pas de choisir entre deux techniques d'échanges et de production. De ce point de vue elles sont également irrationnelles, comme l'a montré Jean Marchal¹. Par exemple c'est le mécanisme du marché qui règle la production de l'entrepreneur capitaliste. Nous avons comme un plébiscite du consommateur. Mais ce suffrage est censitaire : il ne révèle que la demande de ceux qui peuvent payer. Le communisme, lui, veut remplacer le marché par la planification intégrale. C'est l'État et le parti qui décident ce qui est nécessaire à la population. Sans doute un système semblable peut à peu près fonctionner dans un pays peu évolué ou dans une période de crise, et lorsqu'il ne

1. Jean MARCHAL, *Cours d'économie politique*, Librairie de Médicis, Paris, 1950, pp. 262 à 275.

s'agit que de satisfaire sommairement des besoins primitifs. C'est, à l'échelle d'un pays, une organisation semblable à celle qui fournit la nourriture, le logement et le vêtement à une armée. Mais dans une nation prospère où un certain luxe est possible, où il y a des loisirs, qui décidera des désirs et des goûts ? des prix et des salaires, puisqu'il n'y a plus de marché ? Tout sera arbitraire. « C'est le paradoxe monstrueux de la planification intégrale que, se prononçant au nom d'une reconstruction rationnelle, elle est privée de toute rationalité économique ¹. » Apparemment, donc, du point de vue économique, il serait assez difficile, pour la raison, de décider lequel du communisme ou du capitalisme est le meilleur. Les partisans de l'une ou de l'autre doctrine le sentent bien et c'est surtout sur le plan philosophique qu'ils s'opposent, se combattent et se justifient. C'est une conception de l'homme qu'ils prétendent incarner. On a dit de ces systèmes qu'ils étaient des matérialismes et, cependant, c'est sous forme de mystiques qu'ils s'affrontent : mystique de la liberté ; mystique de la communion dans l'égalité. Tous les deux, d'ailleurs, empruntent quelque chose à l'esprit. Le capitalisme, c'est un élément spirituel, la liberté, asservi à un idéal purement matériel : le profit comme source de puissance. Le communisme, c'est l'histoire d'une évolution purement matérielle, le progrès technique et économique, qui se croit en mesure de fournir un terme spirituel : l'épanouissement intégral de l'homme.

Aussi bien, l'erreur de l'un et de l'autre n'est pas tellement de défendre quelque matérialisme grossier où la jouissance sensible serait la première préoccupation, mais de s'appuyer sur une illusion : celle de croire que le temps se suffit et d'espérer, par lui, combler un appétit que seule une éternité est en mesure de saturer. Mais, ce mirage, ils ne l'obtiennent qu'en déformant le sens du devenir. Le capitalisme voudrait n'avoir pas d'histoire, et que l'avenir ne soit que le lieu de ses projets et la promesse de ses succès et de sa pérennité. Le communisme, lui, refoule, toute son avidité dans le futur dont il fait un paradis et vers lequel il s'achemine par une dialectique historique qu'il croit fatale.

Mais le capitalisme, dans sa hâte de jouir du présent, le recule sans cesse. En effet, il se voit obligé de transformer toujours pour tenter de conserver et d'accroître ses possessions et sa puissance. Certes, il s'appuie uniquement sur l'intérêt individuel et il

1. F. PERROUX, *Le capitalisme*, p. 113, cité par Jean MARCHAL, *op. cit.*, p. 261.

ne songe qu'à l'immédiat où il s'imagine toujours avoir atteint la dernière phase de son développement. Cependant, c'est lui qui fait l'histoire et, par elle, il change continuellement de physionomie. Mais il ne le sait pas et ne veut pas le savoir. Il n'a pas, comme le communisme, une philosophie du devenir. Il ne cherche qu'à durer. Il justifie ses imperfections en supposant qu'elles découlent des lois immuables de la nature. Mais il n'hésite pas, lorsque son intérêt est compromis, à détruire ce qu'il avait construit. Ainsi, à propos de l'emploi et de la production, on parle encore de concurrence. Or, celle-ci n'existe à peu près plus. Les entrepreneurs se sont groupés afin de se protéger contre le risque de la faillite que les premiers capitalistes acceptaient comme une loi nécessaire des affaires : les entreprises ont été organisées en monopoles, lesquels contrôlent les prix et se partagent les marchés. Les travailleurs eux-mêmes se sont associés pour arracher le salaire au déterminisme de l'offre et de la demande. Alors qu'au début l'on interdisait à l'État d'intervenir dans l'économie, maintenant chaque groupement s'efforce de l'asservir à son intérêt. Au capitalisme libéral, qui avait engendré l'exploitation de l'ouvrier et la multiplication des faillites, succède un capitalisme de groupes dont les intérêts s'opposent et qui se font la lutte pour aboutir au chômage en temps d'abondance et à l'inflation en temps de pénurie.

Ne visant à servir que l'intérêt particulier, le capitalisme manque d'envergure et de prévoyance. Il évolue sans doute, mais parce que son égoïsme produit des injustices et des malaises qui lui créent des difficultés et menacent sa sécurité. S'il s'adoucit avec l'âge, ce n'est pas tellement parce qu'il veut devenir plus humain, mais parce que, pour survivre, il lui faut faire des concessions aux pressions sociales et politiques. D'ailleurs, il s'ingénie plus à retarder le devenir qu'il s'emploie à le travailler et à le sauver. Il commence par résister au syndicalisme et, lorsqu'il est forcé de le reconnaître, il lui impose son esprit de lutte et son égoïsme. Et tout cela, parce qu'il ne reconnaît pas dans le présent cet intemporel, dont nous avons parlé plus haut, qui nous montre les limites du temps tout en nous indiquant d'où il tire sa valeur et son orientation.

Toutes les époques ont connu des hommes qui se sont adonnés au commerce et à l'industrie ; des hommes pour qui la production et l'échange des biens matériels étaient toute la vie. Mais ils ne dominaient pas ; ce n'était pas eux qui donnaient à la société son

climat moral. Or aujourd'hui, à la faveur d'un ensemble de circonstances historiques, c'est le financier qui a pris la première place. C'est cela qui est dangereux. C'est la loi du commerce qui devient la loi générale ; c'est la fin de l'homme d'affaires qui est celle de la société tout entière. Sans doute, le capitalisme a-t-il intégré quelques-unes des anciennes valeurs proposées par les religions et les aristocraties, mais uniquement celles qui lui paraissent utiles, et en les réduisant aux proportions de ses ambitions. Cependant, il profite de la confusion qui surgit de cette alliance et il l'entretient comme à dessein. Et certes, on ne peut pas dire de lui qu'il est immoral ou contre nature. Car si, en le considérant comme un tout, on pense pouvoir le condamner, l'analyse nous force à le justifier dans ses éléments. Il se fait défenseur de la liberté et de la propriété qui en est la garantie ; il a son code du juste et de l'honnête ; il favorise l'initiative et glorifie la ténacité qui apporte le succès. En outre, il s'appuie sur des éléments psychologiques et sociaux qui sont comme enracinés dans la nature humaine : la hiérarchie des classes et des attributions ; la recherche du profit et de la puissance ; l'émulation par la concurrence. Et, comme pour faire la preuve de la validité de ces principes, il fournit à l'humanité une production jusque-là inconnue dans l'histoire et qui fait naître les plus grands espoirs.

Or tout cela donne au capitalisme une apparence de réalisme mais aussi de moralité. C'est être réaliste de s'appuyer sur l'intérêt individuel pour obtenir le bien général, de lutter contre la paresse par le stimulant de la concurrence et l'appât du profit ; c'est être vertueux aussi que de respecter la liberté et la propriété, d'épargner et de risquer afin de contribuer à la prospérité de la nation, de désirer la puissance qui donne au bien son efficacité. Aussi bien, lorsque l'Église condamne le capitalisme, elle souligne que ce n'est pas à une technique qu'elle s'attaque mais à un esprit. Et avec raison. Les extrémistes croient que c'est bien peu. Cependant, c'est l'esprit qui est tout : qui accepte ou refuse l'évolution nécessaire ; qui est esclave du privilège ou qui s'élève au-dessus de lui ; qui succombe à l'attrait d'un profit sans limite ou qui y résiste ; c'est lui qui fait de l'économie une fin ou un moyen. Ce qui rend le capitalisme néfaste, ce sont moins ses imperfections pratiques que ses prétentions à la domination de toutes les activités de l'homme. Il y a une manière capitaliste de vivre, de s'amuser, d'étudier le droit, de pratiquer la médecine, de cultiver la science,

de concevoir la politique. Ce qui est nocif, ici, ce n'est pas tellement de chercher un profit dans les affaires, mais de vouloir que tout soit une affaire ; de contaminer tous les secteurs où l'action et la pensée désintéressées avaient coutume de se développer librement ; de se priver par là même du seul ferment capable de faire accéder la vie économique à l'humanisme. L'erreur du capitalisme c'est de ne voir que le temps et, dans le temps, de ne chercher que le présent ; de croire que la vie n'a qu'une dimension : celle de la terre, de ce qu'on possède ; c'est de refuser cet absolu qui seul accorde ce détachement sans lequel on ne peut faire avancer la justice, qui seul assure à l'âme ce surcroît de générosité sans lequel elle ne peut triompher de sa lassitude devant la malice et la misère éternelles des hommes, de sa faiblesse devant les séductions du confort et du pouvoir.

Il semble que l'humanité, dans son désir de maîtriser la matière, de conquérir sa libération, ait fourni un tel effort qu'elle est maintenant incapable de retrouver la fin pour laquelle elle s'est mise en marche. La production est devenue comme une idée fixe. Tout le reste est rejeté dans l'ombre. Comme l'homme d'affaires, après une journée de travail, ne songe plus qu'à oublier dans un club ou un café, l'humanité a conquis une liberté dont elle n'use que pour s'évader. Pour n'avoir si longtemps pensé qu'à transformer la nature, elle ne sait plus quoi penser d'autre. Elle est spécialisée. Ailleurs ses idées sont celles d'un enfant. Au même moment où elle est en mesure de répandre davantage la culture, elle en a perdu le goût.

Le capitalisme a créé un monde : des machines, des usines, des villes et des loisirs. Il a donné une nouvelle figure à la terre, ramassée, fébrile, socialisée. Il a fait surgir des formes nouvelles de communautés qu'il aurait fallu organiser, harmoniser. Mais de cela il ne s'est jamais rendu compte. Que ses villes soient pleines de taudis, ses entreprises de prolétaires, cela n'entre pas dans la ligne de ses préoccupations. Et pourtant c'est lui qui a entraîné ces graves problèmes sociaux. Sans doute, ne les a-t-il pas voulus. Il ne cherchait que le profit et non point la misère des autres. Toutefois, c'est justement l'étroitesse de sa fin qui le rend indifférent aux maux qu'il a produits, et incapable de les guérir. Pour lui, l'homme est un être abstrait, isolé, libre, naturellement bon et juste et que la propriété protège et ennoblit. Tout ce qui trouble cette image doit être écarté comme un déchet, un monstre, un

irrationnel, quelque chose que la nature elle-même a voulu en marge de la société. On reproche souvent au capitalisme l'invention de la société anonyme, par laquelle il aurait séparé définitivement le capital du travail. Ce n'est plus l'entrepreneur qui possède et qui dirige, mais une personne morale par des délégués. Mais quelle autre technique juridique pouvait-on utiliser, dans un régime de liberté et de propriété individuelle, pour réunir les capitaux nécessaires à l'édification d'une usine mécanisée très coûteuse ? Nous sommes en face d'un fait qui nous montre bien où se trouve la véritable faiblesse du capitalisme. Elle n'est pas dans la logique de sa structure, mais dans son incapacité d'assumer les conséquences humaines de ses actes techniques. Il ne comprend pas que la société par actions n'est qu'un moyen de mettre en œuvre une institution dont les fins dépassent celles que le capital se propose. Pour le capitaliste, l'entreprise n'est qu'une propriété dont il tire profit. Il ne voit pas qu'il a donné naissance à une communauté dont les exigences juridiques dominent celles que commande le droit de propriété. Identifiant propriété et entreprise on conçoit assez facilement qu'il ne reconnaisse au travail qu'une fonction de subordination. Le contrat de travail n'est qu'un louage de service pour le compte du capital¹. Et, malgré les pressions des syndicats, le capitaliste continue de considérer l'employé comme extérieur à la vie de l'entreprise. Il ne sent pas que c'est par elle que le travailleur prend place dans la société et qu'il fait vivre sa famille. Il ignore que le besoin naturel de l'homme est d'aimer son travail, et de s'attacher à son usine comme à une communauté fraternelle. Il ne veut le lier que par l'argent. Aussi bien, la sécurité qu'il accorde au travail n'est, le plus souvent, qu'une concession à la force ; tout au plus y voit-il une générosité ; jamais la reconnaissance d'un droit découlant d'un statut naturel et qui oblige. Il pense posséder son usine comme il possède ses meubles et sa maison, son jardin et sa voiture. Il confond les hommes avec les choses comme si, de payer les uns était la même chose que d'acheter les autres, de renvoyer les premiers comme de vendre ou supprimer les secondes. Il est maître par l'argent. Mesurer à cet étalon, tout se ressemble : tout est possession.

L'exemple de l'entreprise nous montre bien que c'est par un

1. Georges RIPERT, *Aspects juridiques du capitalisme moderne*, Pichon et Durand-Auzias, Paris, 1946, pp. 294 et ss.

esprit que le capitalisme trahit l'homme, qu'il favorise la concurrence sans contrôle, le profit illimité, les inégalités excessives.

Nous nous interrogeons sur l'attitude à prendre en face de notre temps. Nous avons vu que l'histoire offrait deux limites. L'une portait sur le présent héritier du passé, et l'autre vers l'avenir, et toutes les deux nous référaient à un absolu pour juger, orienter et achever notre action. Le capitalisme refuse cet absolu, ou, plutôt, il lui substitue ce présent terrestre dont il a fait son infini. Il nie l'histoire parce qu'il ne veut pas être mortel. Cependant, il est historique et va de contradictions en contradictions recomposant sans cesse les termes d'une immense inquiétude.

Le communisme s'empare de cette inquiétude et prétend l'apaiser. Il s'annonce comme l'espoir des masses et comme une promesse de fraternité à un monde de luttes et de solitude. Les temps sont durs et chacun se demande où va l'univers des hommes, où est le terme de cette insatisfaction infinie qui les accompagne jusque dans leurs joies. Le communisme répond à ce malaise en tournant les esprits vers l'avenir, où il satisfait, par l'imagination, toutes les déceptions : les hommes y sont égaux, libres ; ils s'aiment les uns les autres et, grandis par cet amour, ils n'ont plus besoin ni de loi, ni de gouvernement. Pour obtenir ce futur, le communisme propose une philosophie de l'histoire. En effet, contrairement au capitalisme, il ne s'attarde pas au présent qui, pour lui, n'est qu'un anneau dans la chaîne des jours. C'est le lieu de la souffrance, de la haine et du sacrifice qui prépare et mérite à l'humanité « les lendemains qui chantent ». Cependant, sa dialectique historique est surtout une interprétation du passé capitaliste, auquel elle apporte un sens en le faisant aboutir dans un avenir où la suppression de la propriété nous obtient la réconciliation de l'homme avec lui-même et avec son semblable. Ce qui frappe dans cette théorie c'est le peu de proportion entre les moyens choisis et les fins proposées ; entre la direction donnée au passé et le futur qui en est attendu. De même que le capitalisme, tout en feignant d'ignorer le devenir, n'en écrivait pas moins une histoire, ainsi le communisme rend impossible, en la réalisant, l'histoire dont il s'imagine posséder la loi et le terme. Et chacun, à sa façon, réfute par les faits sa prétention d'échapper à l'éternité en lui substituant un temps qui n'aurait pas de limite.

Pour le communisme, il n'y a pas de Dieu présent à l'homme, mais un avenir où l'homme devient Dieu. L'homme se fait et

tout est bien qui peut hâter son accomplissement ; tout est mal qui le retarde. Certes, il y a une limite au présent, mais ce n'est pas celle qui nous ouvre à un au-delà, qui confesse une loi éternelle. C'est cet appel au progrès, à l'action qui libère, qui fait l'histoire. En effet, l'histoire est à nous, à l'humanité, il n'y a rien au delà, elle est un terme. C'est elle qui contient le moment où l'homme terrestre entrera définitivement dans un monde d'amour et de liberté. Parce qu'il ne connaît pas de Dieu dans le présent, le communiste se console de son inquiétude en se croyant maître de l'avenir, où il se divinise. Mais évite-t-il entièrement toute loi naturelle transcendante et l'avenir est-il vraiment en son pouvoir ?

Le communisme combat l'idée de patrie et, cependant, il l'exalte en U. R. S. S. ; s'il se répand en Asie, c'est en se faisant le champion des nationalistes orientaux. Il décrète l'abolition de la famille, mais il la rétablit par des lois spéciales. Il proclame l'égalité et prophétise la disparition de toute autorité et, toutefois, il institue un État puissant et une hiérarchie très différenciée avec des écarts considérables dans l'échelle des rémunérations. Ainsi, malgré qu'il en ait, et contre l'histoire qu'il annonce, il est obligé, dans les faits, de renier quelque chose de son dynamisme révolutionnaire au profit d'une norme qui domine la durée. Par ailleurs, rien de ce qu'il entreprend ne nous laisse prévoir qu'il nous obtiendra le paradis qu'il nous promet. Nous avons l'impression, plutôt, qu'il est en train d'édifier le mur qui nous en séparera à jamais.

Et d'abord, jusqu'à maintenant, lorsque le communisme s'est introduit dans un pays, ce n'est nullement parce que le capitalisme avait atteint cette limite où les possédants sont une infime minorité très puissante, et les prolétaires une majorité misérable. Il a conquis la Russie, c'est-à-dire une nation agricole et soumise à un régime féodal. S'il s'est propagé en Europe, c'est à la faveur de la misère engendrée par la guerre, et non pas encore parce que le capitalisme avait atteint ce point ultime où de lui-même il doit se désagréger. Aux États-Unis, au contraire, bien que le capitalisme soit à son apogée, il est fort improbable, pour l'instant, que le communisme fasse quelque conquête importante. D'un autre côté, l'U. R. S. S., pour s'industrialiser rapidement, ne trouve rien de mieux que de répéter les catégories et l'évolution du capitalisme, passant par le stimulant de la concurrence pour aboutir à la rationalisation par le monopole. De telle sorte que rien encore dans

les faits ne commence à vérifier l'histoire que la théorie communiste prophétisait.

Il y a plus. En même temps que le communisme glorifie le travail comme une source d'humanisme et de libération, dans la pratique il le considère uniquement en fonction du rendement. Il fait peu de cas de la vie humaine. Il crée des camps de travail forcé. Alors qu'en régime capitaliste on cherche le moyen d'humaniser le travail mécanique, en U. R. S. S. ces sortes de préoccupations ont été bannies¹. La liberté subit le même traitement. On en suscite le désir, mais en même temps on installe un État tout puissant assisté d'une police tracassière et omniprésente et dirigée par un parti unique qui contrôle tout : économie, pensée, loisirs. La doctrine prêche l'amour, mais le parti utilise la haine, la lutte, le mensonge, la violence. La théorie exalte la personne et, cependant, dans les faits, l'homme n'est que l'instrument d'une idée politique qui n'a aucun respect de l'autonomie de l'individu.

Sans doute, le communisme proteste que tout cela n'est qu'une transition, une épuration. Mais il est à craindre que l'on ne puisse difficilement tirer la liberté de l'esclavage, l'amour de la haine, la démocratie de la dictature, l'abolition de l'État d'une bureaucratie toujours grandissante. L'histoire nous enseigne d'autres leçons. Certes, cette révolution finale arrivera lorsque l'État connaîtra une abondance telle que chacun obtienne ce que réclament ses besoins. Mais voilà : où finiront les besoins des hommes nouveaux ? Évidemment, il n'y aura plus d'envie et de disputes à propos de propriétés et d'héritages. Mais comment atteindre à une production assez abondante pour combler un homme qui a mis son absolu dans la possession de la terre ? Qui peut dire aussi que l'ancien désir de puissance, de gloire et de domination sera mort avec la disparition des classes et de l'argent ? Le capitalisme n'a pas inventé l'homme mais il est une invention de l'homme. C'est depuis très longtemps qu'il y a un tyran en nous qui se voudrait seul et au-dessus de tous, qui accuse et écrase par crainte d'être jugé et de se voir disputer cette plénitude illusoire qui ne vit en lui que de l'asservissement et du silence d'autrui. Est-ce que dans un régime sans propriété toutes les incompréhensions qui naissent de la disparité des savoirs, des tempéraments et des milieux seront pour autant éliminées ? Et comment sera supprimée cette pauvreté intérieure en nous et chez les autres qui

1. Georges FRIEDMAN, *Où va le travail humain ?* Gallimard, Paris, 1950.

rend l'amour des hommes si précaire, et toujours prompt à accueillir l'incident qui va le détruire ; et toujours disposé à se transformer en une haine d'autant plus forte qu'elle exprime à la fois sa déception vis-à-vis d'autrui dont il attendait tout, et l'horreur que lui inspire le vide de sa solitude toujours retrouvée ? On ne triomphe pas de l'insuffisance radicale de l'homme uniquement par des liens de camaraderie et en mêlant et multipliant des amours déficientes. Toute communauté repliée sur elle-même, qu'aucune transcendance ne visite, n'évite la mesquinerie qui désagrège que par la force qui brutalise.

Le communisme travaille donc contre lui-même. S'il a une histoire, c'est uniquement celle de l'impossibilité de son terme. Certes, il soutiendra qu'il prépare des générations futures. Mais quelle est donc cette humanité de demain qu'on ne peut construire qu'en reniant celle d'aujourd'hui ? Quel est cet homme futur dont l'ancêtre a si peu de prix ? Où donc aura-t-il appris le sens de la dignité ? Où aura-t-on appris à le respecter ?

Ainsi on n'échappe pas aux limites de l'histoire. Elles sont, en réalité, une ouverture sur l'infini, sur l'intemporel. C'est pour avoir refusé de le reconnaître que le capitalisme nous conduit à un égoïsme avide et toujours insatisfait ; et le communisme, à un rêve communautaire qui ne réussit à s'établir qu'au détriment des hommes qu'il rassemble.

Si, dans la pratique, il faut choisir, ce sera ce capitalisme où, tout de même, il reste une zone de liberté. Mais nous le choisirons pour tenter de le dépasser. Le principe même par lequel il se justifie nous oblige à aller au delà de son esprit. En effet, choisir la liberté ce n'est pas conquérir la puissance, mais ce détachement par lequel notre présent est rendu sensible aux valeurs transcendantes ; ce renoncement par lequel nous sommes donnés à un amour qui transfigure le temps. Nous connaissons l'insatisfaction, nous voulons plus de justice, de paix et d'amitié entre les hommes. Nous pourrions donc agir sur notre monde en déchiffrant au sein même de notre inquiétude le message d'un principe qui vient d'en haut et qui, à travers les manifestations imprévues du devenir, s'exprime en nous comme une absence, un appel et un guide.

Mais notre vie est courte, notre action est petite, notre savoir d'autant plus limité que les techniques sont plus nombreuses. Les années passent et presque rien ne s'accomplit de notre immense espérance ; les obstacles se multiplient et se durcissent, le mal en

nous et chez les autres ne cesse jamais de renaître ; nous sommes seuls et impuissants tandis que l'effort de nos frères se disperse à mesure qu'il essaie de se former et de se perfectionner. Notre idéal avec l'âge, parce que l'avenir se rétrécit et devient improbable, se lasse et se transforme en un désenchantement subtil qui découvrage l'action en minimisant son importance. Mais ce qui peut être tentation est aussi un appel auquel on ne répond qu'en s'arrachant à soi-même pour s'abandonner aux desseins mystérieux d'une sagesse éternelle. Aussi bien, quel que soit le sort de nos projets et de nos actes, ils auront un sens ils sauveront une parcelle du temps, si l'Esprit qui les a suscités est aussi celui qui ordonne l'histoire où ils viennent s'inscrire.

Dans cette perspective, il n'est pas sûr que nous réussirons à transformer le monde ; il n'est pas sûr que ce soit nous qui liquiderons le communisme et surmonterons le capitalisme. Il est très possible aussi que les malheurs de notre temps ne soient pas en vain. Que le communisme ait une fonction de salut et le capitalisme son rôle dans la libération de l'homme : le premier en organisant la misère humaine pour l'offrir au monde comme un reproche à la dureté de son cœur, et le second en fournissant à l'humanité croissante le support matériel et technique nécessaire à son épanouissement spirituel. Il est très probable aussi que lorsque le capitalisme aura disparu on en réinventera l'esprit, tellement il ressemble à l'homme déchu que nous n'avons jamais cessé d'être. Pour nous, cependant, le devoir reste toujours le même qui est de lutter contre le mal et pour le bien, contre l'injustice et pour la justice, contre l'erreur et pour la vérité, et de remonter toujours à la même source éternelle quels que soient nos échecs et le caractère quasi surhumain de l'œuvre à accomplir.

Nous nous sommes efforcés, par quelques analyses, de montrer comment la société répondait à notre inquiétude. C'est la société qui rassemble l'art, la science et la sagesse des peuples pour en faire une civilisation et un progrès. C'est elle aussi qui assure à l'homme la liberté et la communion dont il sent en lui un si profond besoin. Et cependant elle a ses limites. Elle ne peut, par ses seules forces, nous accorder cette indépendance qu'elle nous promettait en décuplant nos énergies ; cette amitié inépuisable qu'elle nous annonçait en nous donnant l'humanité à aimer. On a voulu expliquer les succès et les échecs de notre action sociale par

le degré d'évolution technique et économique du milieu où elle s'exerce. C'est prendre une condition pour une fin. Parce que le moyen est ce qu'il y a de plus apparent et de plus accaparant, parce que ce qui est inférieur a toujours tant d'importance ici-bas, on finit par croire qu'il suffit de perfectionner la matière pour obtenir que l'esprit apparaisse, de réunir les hommes et de les bien pourvoir pour qu'ils soient libres et qu'ils s'aiment.

Mais, comme nous l'avons vu par la science et par l'art, l'homme dans tout ce qu'il entreprend, *procède d'un élan qui vient d'au delà de l'homme et ne peut se satisfaire de ce que l'homme produit*. Aussi bien travailler la matière, organiser des sociétés n'est possible que par le secours constant de quelque chose de caché mais d'infiniment supérieur à tout ce qu'on édifie. C'est pourquoi, lorsqu'on tente de s'enfermer dans ses œuvres c'est la sécheresse et l'asservissement que l'on choisit. En fait, toutes les activités humaines ne sont que la matière d'une vie spirituelle qu'elles peuvent bien nous dissimuler à l'occasion, mais dont elles empruntent pour naître, grandir, et à laquelle nous renvoient leurs limites. Ainsi, la vie sociale implique-t-elle une aspiration à une fraternité de personnes autonomes, à une communion des âmes dans le même amour d'une vérité et d'un bien impérissables. Trainant avec elle le perpétuel conflit des personnes et des communautés, l'éternelle déception d'une histoire qui n'avance qu'en détruisant, la société ne se peut sauver qu'en développant en elle une vie spirituelle qui s'alimente d'un au-delà.

Ainsi, l'homme, qui est venu à cette société avec l'espoir de voir par elle toutes ses possibilités s'accomplir, redécouvre en elle et par elle, multipliée, concentrée et plus pressante, cette inquiétude qui partout a fait de lui un pèlerin. Sa voix n'est plus la voix d'un seul mais d'une multitude ; son appel n'est plus celui de sa faiblesse et de son ignorance, mais de cette humanité séculaire où il se prolonge et qui, malgré sa science et sa richesse, n'en demeure pas moins indigente et malheureuse. Si j'ai reçu le don de la pensée, un autre a reçu celui de l'action ; si j'ai reçu le don de l'enseignement, un autre a reçu celui de construire ; si j'ai reçu le don du succès, un autre a reçu celui de la souffrance, de telle sorte que moi par les autres et les autres par moi nous réussissons à surmonter nos déficiences. Mais après cela, et maintenant sans pouvoir y échapper, nous retrouvons cette inquiétude essentielle de l'homme que rien de la terre ne peut apaiser.

CHAPITRE VII

La vie spirituelle

La vie de l'esprit nous effraie. Qu'y a-t-il, en effet, de plus désolant et de plus vide que nos silences intérieurs ? que ces arrêts sans amour, sans idée et sans action qui toujours nous attendent au seuil du recueillement ? C'est pourquoi nous voudrions qu'il n'y eût point de vie autre que celle de nos préoccupations quotidiennes. Celles-ci pourront être très grandes, elles n'en seront pas moins quelque chose à faire : des pensées à ordonner et à transcrire ; du bruit et des intrigues, mais jamais cette solitude écrasante où il nous faut subir le spectacle de notre éternelle indigence.

Chaque étape de notre parcours venait gonfler notre désir d'un espoir d'absolu, mais pour nous arracher à la fin un aveu d'impuissance, nous avons appris que chacune de nos œuvres engendre, au sein même de ses succès, un problème qu'elle est incapable de résoudre. *La science crée un pouvoir qu'elle ne peut contrôler ; l'art, une âme qu'il ne peut satisfaire ; et la société oscille entre la communauté et les personnes, ne sachant où trouver son centre*. De telle sorte que ce n'est pas un homme comblé que l'on obtient, au terme de l'activité humaine, mais un être inquiet, une pensée divisée, une vide creusé par l'élan même de la vie. Où irons-nous donc maintenant que tout se dérobe sous nos pieds ? Car si l'absolu est à la fin de nos actes, pour nous, notre nuit et notre ennui commencent lorsque nous cessons d'agir. La pensée de Dieu nous est alors presque intolérable, car, pour l'atteindre, il nous faut traverser notre néant. Ainsi préférons-nous souvent notre misère, à laquelle nous sommes habitués, nos souffrances, nos passions et nos obscurités, où nous nous sentons vivre et durer, à cet infini où il semble qu'il faille mourir à notre vie pour nous en emparer. C'est pourquoi nous reculons devant l'annonce d'une vie spirituelle, comme si l'on nous proposait de franchir un abîme. Nos actes ont peut-être un au-delà, ils sont sans doute insuffisants, mais nous ne pouvons nous en détacher sans entrer dans un monde de ténèbres et de solitude où la hâte nous prend de retourner à nos anciennes agi-

tations. Que pouvons-nous faire d'autre que de recommencer à construire des sciences, à créer des arts, à élever des enfants et à nous mêler aux luttes et aux rassemblements des hommes ? Certes, il y a Dieu. Cependant, il faut agir vite, décider de son existence et repartir. Ce mystère n'est pas pour maintenant, il est loin et étranger et il y a tant de choses à faire !

Personne ne peut se dispenser de sentir, de penser et d'agir. Mais quel est cet esprit qui n'est en nous que notre impossibilité de l'atteindre ? D'ailleurs, existe-t-il une telle réalité si ce n'est en quelques sages repliés sur eux-mêmes, indifférents à tout, et que le ciel a visités ? Qu'ils nous suffise donc de posséder une intelligence, une volonté, la terre et même toutes sortes d'idées sur des choses invisibles. En dehors de cela, il n'y a rien de consistant pour nous.

Et, toutefois, les idées ne sont pas la même chose que l'inspiration qui les provoque et les unifie. L'esprit d'un système n'est pas la somme des propositions qui nous le livre, mais ce lien invisible qui leur donne leur cohésion en les associant à un dynamisme qui les dépasse. Aussi bien l'esprit, dans une œuvre, n'est nulle part et il est partout. Car il n'est rien de ce que nous faisons, mais sans lui rien ne se fait.

Ce n'est pas la même chose de penser des concepts dans l'intelligence pure, et d'associer sa pensée à la générosité de son cœur ; ce n'est pas la même chose d'abstraire pour construire des théories, et de tirer ses idées d'un amour pour les achever en lui. Ce n'est pas la même chose de comprendre la vérité et la justice, et d'en éprouver la valeur ; de les analyser, et de se réjouir ou de souffrir à cause de leur présence ou de leur absence. Ce n'est pas la même chose que nos actes d'intelligence, de volonté et de sensibilité, et la vie intime de leur mélange de lumière, d'amour et de chaleur. Ce n'est pas la même chose d'élaborer une métaphysique, et de s'engager envers l'absolu ; de prouver Dieu et de Le choisir. Ce n'est pas la même chose de réfléchir sur l'existence et de sauver sa vie en la donnant.

Or, il y a en nous un lieu secret et inaccessible mais qui est la source même de notre moi et de ses activités. C'est là qu'il se décide du sens de notre vie à tout instant. C'est là que l'absolu nous sollicite et que nous acceptons ou refusons son appel. Sans doute, est-ce un lieu désert où il n'y a pas d'objet si ce n'est cette lumière que nous ne voyons pas et qui transfigure les choses ; où il n'y a pas d'acte si ce n'est cette option qui est la valeur de notre

action ; où il n'y a pas de plénitude si ce n'est un amour sans borne qui, après avoir tout aimé, récolte l'inquiétude ; où d'abord Dieu n'est pas si ce n'est son absence, sa place et son attrait. L'esprit commence par cette insuffisance, cette nuit ; c'est peu, mais c'est toute la vie.

A la différence de la vie sensible et intellectuelle qui s'imposent à nous, on peut se dissimuler celle de l'esprit et n'y point entrer. Car telle est sa grandeur qu'elle n'est pas nôtre si nous ne la sanctionnons librement, si nous n'y accédons en faisant effort sur nous-mêmes, par une ascèse, dans le renoncement. Il est dur, en effet, d'écouter l'esprit qui ne se présente pas d'abord comme un bien, mais pour introduire partout la contradiction : une faille au sein de nos pensées, une déception à l'intérieur de nos actions. C'est pourquoi l'esprit ne s'impose pas à nous, il est comme voilé ; il faut le choisir ; le mériter douloureusement. C'est pourquoi aussi nous pouvons étouffer sa voix en nous, en fermant, avec nos illusions de suffisance, cette fissure dans notre conscience par laquelle il nous trouble et nous attire. Toutes nos activités se fondent sur ce souffle qui est notre unité intérieure et la lumière et la bonté de Dieu en nous ; et toute vie nous mène à lui parce qu'il est seul à déboucher sur l'éternité. Aussi bien, ce qui est exigé de nous, à la fin, c'est une conversion, un renversement de perspective où tout ce qui avait été convoité n'est réellement possédé que parce qu'il a été d'abord rejeté pour accueillir cela seul qui est tout : Dieu. Mais n'anticipons pas. Voyons plutôt comment la présence de l'absolu nous conduit à la conscience de notre inachèvement pour aboutir à une alternative ultime dont l'infini est l'enjeu.

I. INSUFFISANCE DE L'HOMME.

Posant le problème de l'homme tout entier engagé dans la vie, nous nous sommes demandés s'il pouvait trouver, par son action, le repos et la paix de la plénitude. Pouvait-il, par ses œuvres, faire l'unité dans sa pensée et posséder son existence ? Il n'y a qu'une seule façon de se posséder soi-même, c'est d'être présent à son être concret et d'y goûter le bonheur. Mais l'homme aime en lui ce qu'il n'est pas encore : un être qu'il ne peut accomplir sans chercher au dehors. Prendre conscience de soi c'est à peine se

tourner vers soi, c'est découvrir en soi une impulsion qui nous dépasse, un déséquilibre entre l'homme que l'on aime et l'homme que l'on est. L'homme dépend de l'extérieur pour s'éveiller à lui-même, et, lorsqu'il sait qu'il existe, c'est un être *essentiellement donné* qu'il recueille. Dans ses sens, dans ses instincts, dans son intelligence et sa volonté c'est un besoin d'accroissement qu'il éprouve. C'est en agissant qu'il s'épanouit, c'est dans ses yeux, dans ses mains, dans ses sentiments de haine et d'amour, dans ses œuvres de pensée et de construction qu'il s'empare de lui.

Cependant, il est incapable d'obtenir de tout cela l'assouvissement de son être parce que l'union de lui à lui qu'il croit chercher est l'union à un plus grand, à un meilleur. En effet, la science, l'art et la société nous sont apparus essentiellement incapables d'expliquer leurs réussites et d'épuiser en l'homme sa capacité de comprendre et de désirer. Les œuvres humaines sont possibles parce que, dans un monde apparemment fermé, dans des actions apparemment immanentes, l'homme subit l'influence d'un absolu. Cet absolu n'est nulle part comme un objet mais comme une présence intime capable de nous élever au-dessus des choses pour les juger, et de nous-mêmes pour nous montrer notre idéal. *On ne rencontre nulle part cette transcendance, mais rien de ce qui est découvert ne l'est sans elle.*

A l'origine de notre action il y a donc en nous plus que nous. Et c'est ce surcroît qui rend possible notre travail sur le monde et sur nous-mêmes. La vie consciente est incapable de s'éveiller sans se fixer sur un objet limité et extérieur à la pensée et au vouloir. Mais serait-elle en mesure de distinguer un seul objet en dehors d'elle si, dans les choses sensibles et périssables, elle ne pouvait atteindre de l'éternel, de l'absolu ? Pour distinguer un objet dans une série, il faut pouvoir le comparer à une norme qui n'est pas dans la série ; pour découvrir un ordre dans une multiplicité, il faut pouvoir s'élever jusqu'au principe qui en fait l'unité. Pour avoir conscience du relatif et du devenir, il faut pouvoir se référer à un étalon qui n'a rien de relatif et rien de temporel. Bien plus, la vie consciente serait-elle capable de progrès si elle ne portait en elle le poids d'un infini qui l'entraîne ? C'est parce qu'il cherche en toute chose la réalité totale que l'homme va toujours au delà de ce qu'il trouve ; c'est parce qu'il n'est jamais comblé par le monde qu'il possède et par la vie qu'il vit que l'homme toujours invente de nouveaux instruments de liberté et de pouvoir, qu'il fabrique

des œuvres de beauté toujours différentes, qu'il transforme sans cesse, dans la société, la charte qui l'unit à ses semblables ; c'est parce qu'il vise une fin et un bonheur qui ne sont pas ici-bas qu'il change le monde. Nous sommes dans le monde comme n'y étant pas. C'est parce que nous poursuivons autre chose que les choses finies que nous les connaissons, les transformons et les possédons. Et toutes ces civilisations qui suivent le passage de l'homme sur la terre nous rappellent qu'il n'a fait que traverser le temps, toujours inquiet d'éternité.

D'un autre côté, en même temps que l'homme déploie son agir sous la motion d'un absolu, il prend peu à peu conscience d'une déficience dont les contours sont dessinés par cela même qui est le plus positif et le plus réel dans ses actes. Une déficience, qui est à la fois une absence et un appel, engendrée par le mouvement de sa propre vie, fidèle à ses aspirations et à sa loi intérieure. Et plus l'homme s'attache à la réalité, et plus il pénètre ce qui est durable au milieu des actions et des faits passagers, plus il précise ce manque qui ne peut être satisfait par aucune réalité immanente. Il s'abandonne d'abord tout entier à ses œuvres, tout entier à la beauté de l'univers, à la science des phénomènes, à ses rêves de domination et de libération par la technique et la connaissance. Mais il ne se donne qu'en se donnant à l'absolu sans lequel il ne peut ni penser ni vouloir. Aussi bien, cherchant avec plus qu'il n'y a en lui et dans les choses plus qu'il n'y a en elles ; aimant avec plus que son âme et dans les autres plus qu'ils ne sont en eux-mêmes, c'est un vide qu'il recueille au terme de ses efforts. *Non pas un vide comme un néant, mais comme une place pour la présence reconnue et aimée d'un Infini*, d'une perfection qui apporterait à tout ce savoir lourd d'inquiétude et de vanité, à tout cet amour déçu et impuissant, son sens, son idéal et sa force. Comme si tous ces actes n'avaient été posés, toutes ces entreprises n'avaient été commencées que pour nous arracher, au milieu de notre course, un aveu d'impuissance, et nous inviter à demander un appui et une lumière au delà de nous-mêmes et du monde.

Nous nous sommes mis en marche pour nous unifier en nous-mêmes. Et cette union nous espérons la consommer par la satisfaction de nos besoins primitifs. Or peu à peu, de connaissance en connaissance, d'action en action, c'est la qualité de notre impulsion première qui se transforme. A chaque étape, à chaque conquête, l'homme, bien loin d'atteindre le terme convoité, s'en-

richit plutôt de nouvelles exigences qui le poussent toujours vers de nouveaux rivages. Puis, il découvre que la distance de lui à lui ne peut être comblée que par l'infini.

Qu'il s'agisse de sa vie de chair et d'intelligence, de ses rêves d'artiste, de la société où il aime, où il achète, où il s'amuse, de la science où il découvre et invente, l'homme toujours espère un chef-d'œuvre parfait, un État sans défaillances, une économie juste, des amitiés durables et sincères. Cependant, si grands que soient ses succès, ils lui paraissent toujours inférieurs à son espérance. Cette espérance, il ne saurait dire ce qu'elle aime en secret, mais, chaque fois qu'il a voulu la satisfaire, il y a eu bien peu de temps avant que renaisse son inquiétude. Il y a un écart entre nos aspirations profondes, et comme enveloppées de ténèbres, et nos acquisitions définies mais toujours décevantes par quelque côté. Il a une inadéquation entre l'objet formel illimité de nos facultés de connaissance et d'amour et leurs objets matériels, limités et rapidement épuisés, Il y a un écart entre ce que l'homme veut être et ce qu'il est actuellement ; entre son existence et l'actualisation parfaite de son essence. Toutefois, c'est justement dans cet écart que surgit l'idée de perfection. Avant de former l'idée d'un parfait on en vit d'abord l'essence. C'est en s'attachant à des êtres finis qu'on fait l'apprentissage de l'infini comme un idéal à préciser, comme une fin à découvrir, comme le sentiment d'une absence, s'il n'y a que l'univers et l'homme, et comme une inquiétude salutaire et un espoir stimulant parce que le monde et l'homme peuvent être dépassés. Jusqu'ici tout ce qui s'est offert à nous était, en même temps que connu et aimé, évalué par quelque mesure invisible et inconnue. Tout se présente comme dans une comparaison dont on ne posséderait que le terme comparé et non point le terme auquel on compare si ce n'est ses effets. C'est pourquoi c'est d'abord un vide que l'homme découvre avant de reconnaître Dieu : tout n'est que devenir, progrès indéfini, recommencement ; rien n'est achevé, rien de parfait, nul repos, nulle paix. Mais cette insatisfaction même qui prépare l'homme à chercher, à accepter, à aimer le seul être qui puisse donner un sens à sa vie, et aux êtres leur être, et aux biens leur valeur. C'est parce que Dieu a mis déjà le désir de Dieu dans le cœur humain que nous ne rencontrons nulle part notre lieu dans le monde ; que la terre ne nous sollicite sans en même temps nous résister, qu'elle ne se livre à nous sans en même temps nous repousser. Tout ce que

l'homme acquiert au moyen de la connaissance et de l'amour le dispose à recevoir le seul être sans lequel tout est vain : d'abord, en lui faisant atteindre la maturité spirituelle sans laquelle il ne saurait être prêt à assumer et à faire fructifier l'excellence de sa fin ; ensuite, en préparant en lui une place où puisse s'installer la seule présence capable d'orienter et de saturer son existence. Cependant, Dieu ne s'impose pas à nous. Ce serait contre l'amabilité de Dieu, qui ne peut se satisfaire d'une amitié commandée ; contre notre nature raisonnable, qui veut aimer en consentant généreusement et librement au don de soi. Il faut que nous choisissions l'infini parmi le fini ; il y a une alternative et il faut opter. Quelle que soit l'idée que l'on se fasse de la divinité, on ne peut franchir le seuil de la maturité spirituelle sans avoir à choisir entre une vie qui se ferme sur soi et une vie qui s'ouvre à l'absolu. C'est dans ce choix que l'histoire de l'homme prend son sens. On peut être impuissant à découvrir une preuve rationnelle et explicite de l'existence d'un être suprême, on peut se tromper sur la nature de cet être, on peut vivre sans jamais se former aucune idée claire d'une transcendance parfaitement distincte de l'univers, cependant on ne peut éviter cette option fondamentale d'une vie donnée ou repliée sur soi.

II. L'ALTERNATIVE : POUR OU CONTRE DIEU.

L'homme est riche d'un désir d'infini qu'il tient de Dieu. Et par là il dépasse toutes les créatures, mais par là, aussi, il est toujours le plus dépouillé et le plus misérable de tous les êtres : une immensité sépare ses aspirations de leur accomplissement. Cependant, il peut se donner l'illusion de la plénitude en projetant dans les choses, comme si elles en étaient la réalisation, cet absolu qui fait la grandeur de son espérance. En tout cas, il vient toujours un temps, et au fond ce temps est à tout instant, où il faut décider où nous fixerons notre infini, Car nous n'échappons pas à l'absolu. Il est en nous comme une impulsion et une lumière. Et c'est encore avec son aide que nous nous imaginons qu'il n'est pas, accordant au monde une subsistance qui n'appartient qu'à Dieu. Ce Dieu est, en effet, le fondement de notre être, et c'est à travers Lui que nous faisons notre existence.

Cependant, nous l'avons vu, l'éternité n'est pas en nous pour s'imposer à nous, mais pour faire naître une option où, par un don

généreux et libre de nous-mêmes, nous nous sauvons en nous perdant en Dieu. Or, il y a une alternative parce que nous pouvons usurper ce prêt divin au profit de notre égoïsme ; il y a une alternative parce qu'il nous est demandé un consentement onéreux contre l'apparence des choses et pour un Dieu caché. Ce qui prend toute la place et qui, associé à l'élan de notre cœur, paraît bien inépuisable, ce sont nos actes particuliers et cette vie et ces faits et toute notre importance et tout ce monde grouillant et envahissant. Et c'est bien plutôt dans notre idée de Dieu que semble se loger le fini et le néant. Combien vite nous nous lassons de méditer, mais non pas de vivre et de nous agiter ! Le croyant lui-même connaît quelque chose de cela. Souvent, c'est avec un sentiment de gêne et de honte qu'il prononce le nom de Dieu. Il s'étonne et s'inquiète de parler avec tant de familiarité et de froideur d'un Dieu qu'il voudrait si près de son cœur et plus intime à son âme que son frère. Car ce qu'il entend en lui, sous ce nom, c'est encore le bruit du monde et des désirs : ceux-ci comme un voile recommencent sans cesse à fondre le divin dans l'irréel.

Quelle est donc cette part de Dieu dans notre vie d'intelligence et de volonté, et quelle différence si nous la retranchons de nous ? Dans le savoir, c'est l'acceptation du mystère et de l'irrationnel ; dans la volonté, l'accueil du devoir. De part et d'autre, nous sommes en face d'une privation, d'une soumission, d'une abnégation : un néant. Que pouvons-nous ajouter à la vérité de nos laboratoires et à la beauté de nos œuvres d'art par la préoccupation d'une réalité invisible et infinie qui nous échappe toujours ? Que peut ajouter la justice à nos conquêtes terrestres si ce n'est plus de lenteur ; et la tempérance à l'épanouissement de notre moi si ce n'est moins de spontanéité ? En tous les cas, rien que l'on puisse sentir si ce n'est la sensation de ne pas pouvoir tout, et de n'être point maître de ce qui est. Le monde appartient aux forts avant d'être aux justes ; la sensualité et l'orgueil sont une bonne technique si l'on vise à l'exaltation de soi. Cependant, ce renoncement à soi c'est la porte étroite par laquelle Dieu pénètre en nous pour devenir notre vie. On ne s'approche pas du Créateur sans une certaine immolation. Rappelons le texte célèbre de saint Augustin : « Deux amours ont donc bâti deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu. L'une se glorifie en soi, et l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes, l'autre

met sa gloire la plus chère en Dieu témoin de sa conscience. L'une dans l'orgueil de sa gloire marche la tête haute ; l'autre dit à son Dieu : « Vous êtes ma gloire, et c'est vous qui élevez ma tête. » Celle-là, dans ses chefs, dans ses victoires sur les autres nations qu'elle dompte, se laisse dominer par sa passion de dominer. Celle-ci nous représente ses citoyens unis dans la charité, serviteurs mutuels les uns des autres, gouvernants tutélaires, sujets obéissants ¹... » Il faut qu'il y ait dans notre action quelque chose de cette issue fatale et impensable qu'est la mort. En effet, c'est par cette idée dramatique que l'éternité, l'essentiel et le définitif s'incorporent à nos actes ². Tout passe si ce n'est la vérité, la justice, l'amour et la valeur intemporelle de l'homme.

Toutefois, cette sombre pensée ne sera-t-elle pas aussi le mépris dédaigneux et cynique pour tout ce qui est enthousiasme et attachement ; la sécheresse d'un amour sans foi et sans objet ? Non pas. Car, s'il faut traverser l'idée de la mort, ce n'est point pour succomber au désespoir mais pour renaître, dans cet anéantissement symbolique, à une vie plus grande, plus durable et plus vraie. De même qu'on ne peut franchir le seuil de l'éternité que par la mort corporelle, ainsi on ne peut atteindre la profondeur de l'existence sans d'abord se quitter soi-même. On ne peut accéder au maximum de son être sans d'abord accepter d'en être dépossédé. Sans doute, il y a un rude combat à livrer dont la pire issue est encore de savoir l'éviter. Il s'agit d'acquérir l'habitude du sacrifice total de soi-même. Et l'on ne peut s'empêcher de haïr et de repousser, en même temps qu'on a réussi à l'accepter et à le vouloir, ce rejet de soi qui est la condition de son accroissement intérieur. C'est en effet l'idée de la contingence générale qui, en nous donnant le sentiment de l'éphémère et en nous arrachant au pur devenir, nous livre le sens de la vie. C'est par le détachement que naît cette ferveur héroïque prête à mourir pour un idéal. C'est le don de soi qui engendre une fidélité et un dévouement impéné-

1. Saint AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, trad de L. MOREAU, Garnier, Paris, 1929, t. II, p. 356.

2. « ... L'action bonne est celle qui, dans l'homme même, dépasse et immole l'homme : chaque fois qu'on accomplit un devoir, il faut sentir qu'il emporte la vie. Car il faudrait mourir plutôt que de ne le point accomplir ; et, en vivant pour nous en acquitter, c'est déjà un autre qui vit en nous. Tout acte est comme un testament. Il faudra bien prendre le temps de mourir : c'est comme mourant qu'il faut vivre, avec cette simplicité qui va droit à l'essentiel et au vrai » (Maurice BLONDEL, *L'action* (1893), Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. 356).

trables au dégoût et à la lassitude. Car maintenant nous ne sommes plus à nous mais à Celui que nous aimons secrètement en croyant n'aimer que nous et nos conquêtes et qui, le jour où nous avons renoncé à notre amour de nous-mêmes, nous a délivrés de notre étroitesse et de notre misère.

Nous échappons si peu à ce conflit en nous de la mort et de l'infini que nous ne refusons point Dieu sans, du même coup, nous jeter avidement dans la vie pour tenter de l'arracher à sa contingence et nous-mêmes à notre corruption. L'immortalité et la mort sont liées à l'idée de Dieu. En niant Dieu on ne peut éviter de s'agripper désespérément à la terre. De même, si l'on ne se revêt pas de renoncement, on éloigne Dieu jusqu'à le faire disparaître. Car, de toutes manières, on ne délogera pas l'absolu du cœur de l'homme. Si Dieu n'est pas, il faut que l'homme soit dieu. Si la mort est la fin de tout, il faut obtenir de cette vie trop brève qu'elle se soit crue immortelle, ne fût-ce que par un instant d'ivresse malheureuse et folle ; il faut substituer à cette durée future, qui n'a d'être que celui dont elle nous prive, l'intensité d'un présent où il faut bien que tout soit possible puisque demain rien ne sera plus. Si Dieu n'est pas, tout est permis ; la scélérateuse seule est raisonnable, proclame Ivan dans *Les frères Karamasov*¹. Il faut pouvoir tout car, infiniment dépourvus, nous n'avons plus que la terre et le temps. Nous n'avons plus le temps d'espérer et de nous consoler dans cette espérance ; il nous faut détruire toute cette horreur autour de nous puisque nous n'aurons jamais rien d'autre et que nous sommes seuls. Le chemin est trop long par lequel nous apprenons à aimer ce prochain misérable qui est notre image. Nous n'avons que le temps de le haïr. Car nous n'avons plus que nous et notre intolérable faiblesse et ce jeu et cette rage qui nous poussent à nous diviniser malgré tout. Il nous faut le pouvoir, quand ce ne serait que sur un seul homme, sur un faible apporté par le hasard, afin de donner à notre être débile l'illusion de la grandeur par l'asservissement et l'humiliation d'autrui. Si l'autre n'est rien, nous serons tout de même plus que lui. Nous n'avons rien et nous voulons tout. Aussi bien, tout ce que l'autre a est quelque chose qui nous est enlevé et que nous ne pourrions rattraper. Nous ne pouvons plus aimer, car l'autre c'est celui qui nous accuse de n'être pas ce qu'il est, de ne pas occuper la place qu'il a prise ; qui nous rappelle sans cesse l'impuissance

1. DOSTOÏEWSKY, *Les frères Karamasov*, Fernand Hazan, Paris, 1948.

de notre désir infini. Il ne nous reste plus qu'à trahir, à dénoncer, à calomnier, afin de parvenir. Par la puissance du moins, nous réussirons à dominer la mort. Car si la vie des autres est entre nos mains par le sentiment, l'argent ou la force brutale ; si tous tremblent et se traînent à cause de nous, c'est donc que nous sommes le maître de l'existence. Et chaque fois que nous aurons besoin de nous sentir vivre, de chasser notre ennui, d'oublier notre insuffisance, il nous sera toujours possible de retourner à ce troupeau, ne fût-il que quelques-uns, une famille, pour lui infliger la souffrance et la terreur afin de tirer de ses clameurs la preuve que le néant est encore loin puisque nous sommes si puissants. Aussi longtemps que nous avons l'énergie d'écraser, la mort, avec son pardon, ses remords, sa pitié, ses tendresses, son abnégation, n'est pas encore là. Et nous soutiendrons cette cruauté dans l'espoir de prolonger ce sursis. Sans doute, cette folie ne se déchaîne pas toujours d'une façon spectaculaire, mais elle est au cœur de toute vie. Nous ne voulons pas le mal mais nous finissons par ne vouloir que lui en ne voulant que nous. Si notre vie (terrestre) se croit éternelle, elle devient un abus : la propriété, l'autorité et même l'amour sont des tyrannies.

Voilà donc l'alternative implacable où nous conduit l'inquiétude humaine. On ne peut découvrir le sens de l'existence sans d'abord renoncer à son être. L'option est ardue et toujours à reprendre car elle se fait contre les séductions de la vie et pour le renoncement à soi. Mais la joie est justement du côté où tout semble perdu parce que c'est là que Dieu, qui est tout, nous attend pour tout achever. A l'intérieur même de notre détachement une grande espérance commence à s'installer en nous. Notre lourde inquiétude est vaincue. Aussi longtemps que nous avons cru que le monde était tout nous avons récolté la déception. Mais ayant renoncé à tout pour accueillir Dieu tout nous est maintenant remis, mais délivré de son néant. Notre vie n'est point perdue, mais sauvée ; non plus désespérée, mais riche de la découverte d'un amour inépuisable, source de réconfort et de paix.

III. L'INQUIÉTUDE ET LE SURNATUREL.

L'inquiétude humaine prend-elle fin sans sortir de la nature ?
Le penseur chrétien se dit bien qu'en fait il n'en est rien ; que la fin

de l'homme est surnaturelle, qu'elle est vision de Dieu. En face de cette béatitude le bonheur imaginé par les philosophes lui semble assez misérable. Insensiblement, l'idée d'une félicité surnaturelle lui devient connaturelle. Et il est bien près de penser que, si la vie ne s'achève pas dans l'amitié de Dieu, elle est pour rien, elle n'a pas de sens. A cause de cela, au terme d'une enquête purement philosophique sur la destinée humaine, ce n'est pas sans difficulté que le penseur chrétien évite de tirer, de prémisses purement rationnelles, une conclusion venue de sa foi. Car, dans l'unité de sa vie intérieure, c'est une continuité qu'il éprouve. C'est pourquoi, sans doute, au cours de l'histoire, il s'est toujours rencontré des philosophes et des théologiens pour inclure dans la nature un désir de la surnature. On pourrait croire qu'ils ont craint d'oublier la grandeur et l'importance de la grâce en fabriquant une nature qui en fut privée sans en souffrir. Certes, il n'ont pas l'idée que cette interprétation tirée de la piété de leur cœur pourrait servir à détruire la gratuité du don divin, objet de leur foi et de leur reconnaissance. Il leur paraît presque impie de n'avoir pas toujours eu le désir du seul amour qui soit vraiment impérissable et qui nous comble jusqu'au delà de nos aspirations. D'autant plus que la seule idée qu'ils possèdent d'une fin naturelle leur est fournie par les philosophes de l'antiquité. Or ceux-ci n'ont même pas réussi à épuiser les possibilités de la raison.

La philosophie païenne, en Occident, a connu une existence relativement brève et le Christianisme est venu l'achever avant qu'elle ne soit parvenue à découvrir et à éliminer elle-même ses lacunes. Le philosophe grec a une idée confuse du divin : il ignore la création, il ne comprend pas la valeur intemporelle du temps, et, bien loin de purifier le sentiment religieux, il le diminue faute de savoir l'intégrer à sa théologie. Aussi bien, la conception grecque de la finalité humaine souffre de cette pauvreté doctrinale. Il est donc assez normal que le penseur chrétien, en se référant à la sagesse hellénique comme à l'expression la plus parfaite d'un bonheur humain, n'y trouve qu'une nature frustrée. De plus, puisque sa foi lui apprend qu'en réalité l'humanité est déchue, et, par cette faiblesse, en deçà de la nature, et, cependant, par le don gratuit de Dieu, destinée à dépasser infiniment l'ordre humain, il lui semble assez vain de chercher une fin naturelle qui ne sera toujours qu'un manque dans le réel, qu'une fantaisie dans la pensée.

Toutefois, le développement de la théologie devait fatalement conduire la réflexion religieuse à l'hypothèse d'une « pure nature ». Car, si la grâce est un don gratuit et spécial, il faut bien qu'elle n'ait pas été exigée par l'être naturel ; il faut bien qu'il y ait eu au moins une possibilité que l'homme ne soit pas élevé au-dessus de sa nature propre sans pour cela être privé de tout bonheur et de toute fin. Rien de plus logique, de plus légitime et de plus conforme à la foi. Les difficultés commencent, cependant, lorsqu'on s'avise d'analyser ce concept de pure nature qui n'est qu'une limite. Pour le comprendre, il faut feindre de le rencontrer dans l'existence. Or nous sommes dans un monde où la grâce est partout. On utilisera donc l'abstraction. Le naturel sera ce qui reste lorsque le surnaturel est retranché. Quelque chose de très pauvre et de très artificiel : la nature privée d'une grâce à laquelle, dans le réel, elle est positivement ordonnée. Mais on se comportera comme si cet être tronqué était cette pure nature qui possède une fin, un bonheur, une suffisance naturelle. Ayant deux idées, même si l'une d'elles n'est qu'un possible, on s'imaginera atteindre deux choses. Cela est tellement plus simple, plus selon la pente de l'intelligible, qui, faute de pouvoir réduire le monde à sa logique, entreprend de substituer ses idées aux êtres.

D'ailleurs, tout semble aller pour le mieux, tout devient clair. Il n'y a plus de confusion entre la nature et la surnature, entre la théologie et la philosophie. L'homme, procédant de deux principes, la nature et la surnature, est capable de deux fins. L'une est donnée par la philosophie, source de la religion naturelle, et l'autre par la révélation, source de la religion surnaturelle ; l'une est obtenue par la lumière de la raison et l'autre par la vision béatifique. Les deux fins sont saturantes selon leur genre. Chacune a son inquiétude propre et son repos qui est absolu à sa façon. Mais voilà que la nature pure de certains théologiens ressemble étrangement à l'homme naturel de l'humaniste, du déiste, de l'humanitariste. C'est que, si les intentions sont différentes, les méthodes sont identiques : on cherche l'homme naturel à la limite de l'appauvrissement du Christianisme. De part et d'autre, on s'efforce de reconstruire un homme qui se suffit, qui peut se passer de la grâce. Car si le rationaliste veut chasser le mystère, le théologien lui vient en aide, lorsque, pour montrer la gratuité du don divin, il compose une philosophie non seulement autonome, mais suffisante et sans inquiétude ultime. Sans doute, du côté du théolo-

gien, on se croit en cela fidèle à la tradition de saint Thomas, qui, le premier chez les penseurs chrétiens, a distingué nettement le philosophique du théologique. Mais on oublie, peut-être, que le problème, pour le docteur angélique, était beaucoup moins de justifier une séparation que d'éviter une confusion. Saint Thomas est avant tout un théologien ; il utilise la philosophie, il ne s'y consacre pas ; s'il l'a fait avancer, c'est à l'occasion de questions théologiques. Pas plus que ses prédécesseurs ou ses contemporains il ne se préoccupera de construire une philosophie pure. Cependant, s'il s'était livré à une telle entreprise, on peut prévoir que ses résultats auraient été tout différents de ceux qu'on s'efforce souvent de lui attribuer. Saint Thomas est un réaliste non seulement par sa théorie de la connaissance, mais aussi par son attitude à l'égard de l'existence concrète, de l'expérience. Or, la philosophie pure, c'est-à-dire une sagesse pleinement achevée dans son ordre, ne peut exister que dans l'imagination. S'il n'y a pas de pure nature, il n'y a pas davantage de pure philosophie. Si la première n'est qu'une hypothèse passée, quelque chose qui aurait pu être mais ne sera jamais, la seconde n'est même pas un souvenir, tout au plus une rêverie. Loin de nous la pensée qu'on ne puisse tirer une philosophie cohérente de l'œuvre admirable de l'Aquinat. Toutefois, cette philosophie ne sera valide que si elle demeure fidèle à la vision d'ensemble dont elle a été détachée. Or cette vision s'achève dans le théologique. Certes, on pourra d'autant mieux se donner l'illusion d'y découvrir une philosophie absolument indépendante que le saint docteur ne s'est jamais soucié de nous en fabriquer une. En effet un certain nombre de problèmes qui ont une face naturelle (le désir insatisfait de connaître Dieu, la béatitude, les suites du péché originel, le mal) se règlent chez saint Thomas au plan de la théologie. Or, si l'on supprime ces conclusions théologiques et avec elles les problèmes philosophiques qu'elles impliquent, on obtiendra sans doute un thomisme apparemment autonome et parfaitement rationnel au prix, toutefois, d'une mutilation du réel, en le privant de cet aspect tragique qui en exprime le dynamisme mystérieux mais fondamental.

Mais alors sera-t-il encore possible de philosopher pour le chrétien si, par sa seule raison, il ne peut s'offrir de l'univers qu'un schéma plus ou moins arbitraire ? Faudra-t-il que la philosophie chrétienne ne soit qu'une explication de la foi ? Bien au contraire. Si quelqu'un est en mesure de donner à la philosophie son

maximum de contenu, c'est bien le chrétien. Car sa foi lui montre, pour ainsi dire, les limites extrêmes de la raison : il saura ne pas s'arrêter trop tôt. Surtout, sachant que la nature et la raison sont finalisées par un ordre qui les comprend mais les dépasse et nous échappe, il n'hésitera pas à reconnaître dans le réel terrestre cette part de mystère et de paradoxe qui est son aboutissement naturel. Car ce qui est un tout aux yeux de la raison n'est au fond que la partie visible d'un ensemble qui ne prend tout son sens que par une réalité supérieure et cachée.

Sans doute, le philosophe non-croyant peut aboutir à des conclusions identiques à celles du penseur chrétien, et certes il vient buter à cette fissure qui laisse l'univers, la pensée et la vie comme inachevés et inachevables. Cela est au cœur de l'expérience la plus commune, au sein même de la nature. On n'évite pas, par exemple, le paradoxe de l'homme qui, cherchant l'être et l'éternité, ne progresse que pour mourir. On ne peut ignorer davantage ce drame étrange d'un homme qui, en marche vers le bonheur, n'engendre surtout que du mal et des ténèbres où il se désespère. Mais le philosophe non-croyant, s'il sent tout cela, n'en sera pas moins tenté de résister au réel sur ce point. Car s'il n'y a que la raison et la nature, on ne voit pas pourquoi l'une n'épuiserait pas l'autre. Mais pour obtenir cette équation il faudra bien faire subir quelques changements à la figure du monde, en particulier, la débarrasser de ces énigmes qui embrouillent son contour. Car c'est la réalité elle-même qui est paradoxale. En effet, elle rapproche des termes et des faits apparemment incompatibles, en tous les cas dont les liens nous seront à jamais inconnus : il y a la loi morale et cette impossibilité pratique d'y être fidèle ; il y a l'esprit qui vise à l'éternel mais lié à l'histoire : au vieillissement de son passé, à la logique insaisissable et irrationnelle de son avenir ; il y a le goût du bonheur et de la plénitude et cette vie chargée de misère, de routine et de mort ; il y a Dieu, fin dernière de tous les hommes mais inconnu à la majorité ; il y a l'intelligence faite pour la vérité et toujours incertaine. Pour éliminer ces paradoxes et retrouver le pur rationnel, on supprimera l'un des termes de l'opposition. Alors, il s'imposera à l'esprit de choisir entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'homme, entre l'éternité et le temps, comme s'il était impossible d'accorder l'être à un ordre sans dépouiller l'autre de sa valeur ontologique. Chez Platon et Aristote, c'est le divin (le monde des idées et le système des natures) qui absorbe

tout. La valeur du temps et de l'individuel est ici réduite au minimum. Platon considère l'âme comme mystérieusement égarée dans une matière illusoire et fuyante d'où elle s'évade pour aller se fondre dans un monde d'idées générales et immuables ; Aristote pense que l'individu humain ne se survit que par l'espèce ou la forme universelle qui seule échappe à la corruption du devenir. S'il y a une béatitude, elle est uniquement pour Dieu. Il n'y a pas, en effet, de béatitude pour l'homme si ce n'est accidentellement, pour quelques aristocrates adonnés à la pensée, et qui dérobent au divin un reflet de sa joie. Sans doute, tous sont appelés à cette félicité que l'on obtient par la pratique de la vertu, qui est fidélité à la nature. Mais ce bonheur n'est rien de personnel, rien que l'on possède comme un objet ; il réside presque entièrement, pour la plupart, dans la contribution apportée à la réalisation d'une idée : l'ordre politique, image de la richesse et de l'impassibilité de Dieu. Ce qui compte surtout dans ces théories c'est beaucoup moins l'homme que le système où il prend place. Certes, nous pouvons contempler cet univers intelligible et nous comprendre en lui, mais nous ressemblons, alors, beaucoup plus à la divinité qu'à nous-mêmes, qui n'avons pas de fin si ce n'est dans cet autre nous-mêmes que nous imitons et que nous ne serons jamais : notre idée, notre forme. On rencontre quelque chose de semblable chez Spinoza, mais en beaucoup plus rigoureux puisqu'il s'agit de vaincre ces paradoxes de la nature que le christianisme vient de confirmer en les surmontant. Pour l'auteur de l'*Éthique*, l'immortalité et la joie éternelle ne sont pas quelque chose d'individuel et dont le prix ultime est la mort, mais un effort pour nous soustraire dès maintenant au devenir, en nous dépouillant de notre individualité. Nous nous évaderons, par la pensée, de cette existence fortuite et sans signification, pour retrouver notre essence éternelle et universelle au sein d'une vaste déduction conceptuelle où le temps et la corruption ne troublent pas l'immortalité des idées.

Au contraire, lorsque l'on accepte le devenir, lorsqu'on découvre pour la retenir toute l'importance du péché, de la vie concrète, du destin personnel, c'est le sens et la valeur de l'éternité et du divin qui deviennent improbables. Et l'on conclura que l'homme ne se conquiert que par une sorte de détachement triste et désespéré ; se croyant enfermé dans un devenir sans issue, on se résignera à l'absurdité de l'existence ; ou encore, se confiant à quelque évo-

lution immanente, on attendra le bonheur d'un progrès social et indéfini. La stoïcien recherche la volonté vide et indifférente qui nous ouvre à un déterminisme cosmologique, lequel, à la fin, nous emporte dans le rythme infini de la matière ; l'épicurien prêche une sorte de dépouillement ascétique qui nous arrache à la douleur mais pour nous placer en face de notre néant. L'existentialisme moderne nous installe dans un désespoir d'autant plus aigu qu'il traîne derrière lui le reniement tragique d'une amitié infinie, que l'antiquité ignorait. D'autres acceptent le mal et le temps, mais en pensant se guérir du premier par le second et par là acquérir une destinée et éviter le désespoir. C'est encore la philosophie des lumières qui s'imagine retrouver la nature en sa bonté à l'intérieur et par la vertu d'un parcours historique ; c'est le matérialisme social qui confie au futur le soin de lui fournir un homme privé de son malheur séculaire.

Bien sûr, il n'est pas au-dessus des forces de la raison de saisir l'homme dans sa nature et Dieu dans son existence, de construire une éthique et une théologie. Mais le lien qui attache la créature au Créateur est mystérieux. Si Dieu est tout l'être, comment concevoir qu'il ait pu susciter ce devenir dont il n'avait pas besoin et qui ne pouvait que décevoir ? Car s'il était impossible à ce Dieu, qui ne peut que se vouloir, de ne pas tout attirer à Lui, il Lui était également impossible de se donner à cet esprit fini qui ne vivait que pour Lui, mais toujours impuissant à Le contenir. Or, la raison se soumet difficilement à ces paradoxes. Elle préfère substituer à la totalité du réel une unité arbitraire mais sans surprise. Si Dieu est, le monde est une illusion ; si le monde est, c'est Dieu qui est un mensonge. Les Grecs, en rattachant le devenir à un principe qui échappait à Dieu, évitaient l'aspect dramatique de la condition humaine. Au sein de l'être, ils ne rencontraient nulle part ce temps par lequel le néant est en nous pour faire de notre vie une inquiétude. L'existentialisme, au contraire, s'attardant à ce monde déçu que l'expérience nous impose, n'y voit qu'un néant qui vient prendre conscience de son vide. Après s'être enfermé dans les limites du terrestre l'existentialiste n'ose plus imposer à un Dieu un univers dont il n'a retenu que les haines, les petitesesses, les illusions.

Le penseur chrétien, lui, est mieux protégé contre ces tentations de l'esprit. Il n'a pas peur des paradoxes de la nature car il sait où se résoudront ces mystères. Mais, sachant cela, c'est sa

raison elle-même qui est rendue plus docile et moins prompte à défigurer le réel chaque fois qu'il lui offre un élément qui ne se justifie que dans l'inconnu.

IV. AU NIVEAU DE LA NATURE
L'INQUIÉTUDE NE S'ACHÈVE PAS PAR UN REPOS,
MAIS PAR UNE ESPÉRANCE.

Au terme de cette étude il semble assez évident que, à l'intérieur de la nature, l'homme, s'il triomphe de la déception, ne se libère jamais entièrement de toute attente. C'est que cette attente, au plan du naturel, est la condition même de notre bonheur.

Toutes nos activités accusent une insuffisance qui devient l'ouverture par laquelle nous accueillons notre Créateur. Car il y a un don de nature et c'est proprement l'objet de la philosophie de nous le découvrir. Mais cette nature, par elle-même, n'est pas destinée au repos : satisfaite elle se diminue beaucoup plus qu'elle ne s'épanouit. En effet, si la vision de Dieu était naturellement sa fin, elle ne pourrait la posséder sans se faire Dieu à côté de Dieu, par conséquent sans renier Dieu. Il n'y a pas de proportion entre Dieu et l'homme. En créer une, c'est faire tort à Dieu, être impie et se diminuer soi-même dans la mesure où, pour se le rendre accessible, on défigure Celui qui est l'auteur, le modèle et la fin de l'humanité. C'est pourquoi il n'y a pas de béatitude pour l'homme en tant que tel. Certes, on tentera d'échapper à ce scandale en lui en proposant une que l'on déclarera imparfaite. Mais à vouloir retenir dans la béatitude la satisfaction sans la plénitude, on obtient pour l'homme une fin naturelle privée justement de ce qui en aurait fait la grandeur et la joie : sa puissance d'accueil. En effet, c'est le sentiment de cette distance infinie qu'il y a entre l'homme et Dieu qui est à l'origine de l'attitude religieuse. C'est dans la mesure où nous ne sommes jamais satisfaits de notre science de Dieu, et cependant toujours prêts à confesser notre impuissance à l'épuiser, que nous sommes fidèles à notre destinée. Notre fin, au plan de la raison, n'est point un repos mais un dynamisme ; non point un achèvement, mais la conscience d'une limite, d'une ouverture, d'une attente. Cela n'est pas quelque chose de négatif, mais le fondement le plus positif de notre meilleur amour des hommes, de notre intelligence la plus compréhensive

de l'univers, car c'est l'expression de notre amour le plus vrai en face du mystère de Dieu.

Dieu n'est pas la cause suprême qu'il nous suffit de nommer pour retourner en paix à nous-mêmes et aux choses. Dieu n'est pas celui dont on use pour se fabriquer une suffisance. Il est l'Être dont nous avons tout reçu et rien ne peut nous venir que par Lui. Voilà pourquoi c'est nous retourner contre nous-mêmes que de ne pas recommencer toujours à tout attendre de Lui. Notre chemin est de conquérir l'espérance par l'humilité. Nous ne sommes rien sinon un espoir dont l'objet est une bonté infinie. Or, en réalité, cette attente est aussi le poids d'un appel divin. En y répondant, l'homme a découvert sa seule fin, qui est au delà de la nature. S'il s'en est détourné il a choisi de préférer son néant à l'Être et de vivre éternellement de cette mort. « Mais à ceux qui l'ont reçu, Il leur a donné de devenir enfants de Dieu ¹. »

1. Saint JEAN, I, 1-14.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GÉNÉRAUX

- ARISTOTE, *Métaphysique*, 2 vol., trad. J. TRICOT, Paris, Vrin, 1933.
— *Physique*, 2 vol., trad. H. CARTERON, Paris, « Les Belles Lettres », 1927.
- Saint AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 3 vol., trad. L. MOREAU, Paris, Garnier, 1929.
— *Les confessions*, trad. Joseph TRABUCCO, *ibid.*, 1937.
- BERGSON (Henri), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1937.
- BLONDEL (Maurice), *L'action* (1893), Paris P. U. F., 1950.
— *La pensée*, 2 vol., Paris, Alcan, 1934.
— *L'être et les êtres*, *ibid.*, 1935.
— *L'action*, 2 vol., *ibid.*, 1936 et 1937.
- P. BRUNNER (Auguste, S. J.), *La connaissance humaine*, Paris, Aubier, 1943.
- DEVAUX (Philippe), *De Thalès à Bergson, introduction historique à la philosophie*, Paris, Vrin, 1949.
- DE FINANCE (Joseph, S. J.), *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, Beauchesne et fils, 1945.
- GILSON (Étienne), *Le thomisme*, 5^e éd., Paris, Vrin, 1944.
— *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944.
— *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1939.
- GUITTON (Jean), *L'existence temporelle*, Paris, Aubier 1949.
— *La justification du temps*, Paris, P. U. F., 1941.
- HARTMANN (Nicolai), *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, 2 vol., trad. de Raymond VANCOURT, Paris, Aubier, 1945.
- HÖFFDING (Harald), *La relativité philosophique*, trad. de J. DE COUSSANGE, Paris, Alcan, 1924.
- LACROIX (Jean), *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, P. U. F., 1950.
- LAVELLE (Louis), *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion, 1948.
- LE SENNE (René), *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1946.
— *Introduction à la philosophie*, 2^e éd., Paris, P. U. F., 1947.
- MARÉCHAL (Joseph, S. J.), *Le point de départ de la métaphysique*, cahier 5, 2^e éd., Paris, Desclée, 1949.
- MARITAIN (Jacques), *Les degrés du savoir*, 4^e éd., Paris, Desclée-De-Brouwer, 1946.

- PLATON, *The dialogues of Plato*, trad. de B. JOWETT, 6^e éd., New-York, Random House, 1937.
- ROBIN (Léon), *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1948.
- *Aristote*, Paris, P. U. F., 1944.
- SERTILLANGES (A.-D., O. P.), *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1940.
- *Le Christianisme et les philosophies*, 2 vol., Paris, Aubier, 1941.
- Saint THOMAS D'AQUIN, *In metaphysicam Aristotelis*, éd. M.-R. Cathala, O. P., Taurini (Turin), P. Marietti, 1915.
- *Summa Contra Gentiles*, Romae, apud sedem Commissionis Leoninae et apud Liberiam Vaticanam, Desclée et C. Herder, 1934.
- *Somme théologique* (texte et traduction), Société Saint-Jean, l'Évangéliste, Desclée et Cie, Paris, Tournai, Rome.
- *L'être et l'essence (de ente et essentia)*, trad. de Sœur Catherine Capelle, O. P., Paris, Vrin, 1947.

OUVRAGES SPÉCIAUX, PAR CHAPITRE

Introduction

- CAYRE (F.), *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, 2^e éd., Paris, Desclée de Brower et Cie, 1946.
- DAWSON (Christopher), *Christianity and the New Age*, dans *Essays in Ordre*, New-York, Sheed & Ward, 1940.
- GILSON (Étienne), *La philosophie de saint Bonaventure*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1943.
- *Introduction à l'étude de saint Augustin*, *ibid.*, 1943.
- *Christianisme et tradition philosophique*, dans *Chercher Dieu*, Les éditions de l'Abeille, Paris, 1943.
- GUITTON (Jean), *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Boivin et Cie, 1933.
- DE LUBAC (Henri, S. J.), *Catholicisme*, 4^e éd., Paris, Éditions du Cerf, 1947.
- La recherche de l'homme nouveau, *Études*, octobre 1947, Paris.
- MARITAIN (Jacques), *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947.

L'inquiétude humaine

- CARROUGES (Michel), *La mystique du surhomme*, Paris, Gallimard, 1945.
- FOLLIET (Joseph), L'avènement des masses et les révolutions du XX^e siècle, *Les semaines sociales de France*, Paris, 1947, XXXIV^e session.
- GILSON (Étienne), *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.

- DE GREEF (Étienne), *Notre destinée et nos instincts*, Paris, Plon, 1945.
- HEGEL (G. W. E.), *La phénoménologie de l'esprit*, 2 vol., trad. de Jean HYPPOLITE, Paris, Aubier, 1941.
- *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, trad. de J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1945.
- *Morceaux choisis*, trad. de Henri LEFEBVRE et N. GUTERMAN, Paris, Gallimard, 1939.
- HEIDEGGER (Martin), *Qu'est-ce que la métaphysique?* trad. de Henry CORBIN, Paris, Gallimard, 1938.
- HYPPOLITE (Jean), *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1948.
- *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de HEGEL*, Paris, Aubier, 1946.
- LAVELLE (Louis), *Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier, 1945.
- DE LUBAC (Henri), *Le drame de l'humanisme athée*, 3^e éd., Paris, Spes, 1945.
- NIEL (Henri), *La médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945.
- PASCAL (Blaise), *Les Pensées*.
- DE WAELHENS (A.), *La philosophie de Martin Heidegger*, réimpression, Louvain, 1946.

Sensation et appétit sensible

- ARISTOTE, *De l'âme*, trad. de J. TRICOT, Paris, Vrin, 1944.
- ALLPORT (Gordon-W.), *Personality*, New-York, Henry Holt & Co., 1937.
- DIEL (Paul), *Psychologie de la motivation*, Paris, P. U. F., 1948.
- DELACROIX (Henri), *Les grandes formes de la vie mentale*, Paris, P. U. F., 1947.
- FREUD (Sigmund), *Introduction à la psychanalyse*, trad. de J. JANKELEVITCH, Paris, Payot, 1945.
- *The basic writings of Sigmund Freud*, trad. de Dr A.-A. BRILL, New-York, The Modern Library, 1938.
- *Essais de psychanalyse*, trad. de J. JAMKELEVITCH, Paris, Payot, 1948.
- *Introductory lectures on psycho-analysis (new)*, New-York, W. W. Norton & Co., Inn., 1933.
- DE GREEF (Étienne), *Les instincts de défense et de sympathie*, Paris, P. U. F., 1947.
- GUILLAUME (Paul), *Introduction à la psychologie*, Paris, Vrin, 1946.
- HÉDON (E.), *Précis de physiologie*, 12^e éd., Paris, G. Doin et Cie, 1939.
- HEILBRUNN (L.-V.), *An outline of general physiology*, 2^e éd., Philadelphia, W.-B. Saunders Co., 1943.
- JAMES (William), *Précis de psychologie*, trad. de E. BAUDIN et C. BERTHIER, 10^e éd., Paris, Marcel Rivière & Cie, 1946.

- KOFFKA (K.), *The growth of the mind.*, trad. de R. MORRIS OGDEN, 2^e éd., Londres, Kegan Paul, 1931.
- KOHLER (Wolfgang), *Gestalt psychology*, New-York, Liveright, 1929.
- MINKOWSKI (E.), *Le temps vécu*, Paris, Collection de l'évolution psychiatrique, 1933.
- MORGAN (Clifford-T.), *Physiological Psychology*, New-York, McGraw-Hill, 1943.
- MOUNIER (Emmanuel), *Traité du caractère*, Paris, Ed. du seuil, 1946.
- NOGUÉ (Jean), *La signification du sensible*, Paris, Aubier, 1936.
- ODIER (Charles), *Les deux sources (consciente et inconsciente) de la vie morale*, 2^e éd., Neuchatel, La Baconnière, 1947.
- PESCH (Edgar), *Pour connaître la pensée de Freud*, Paris, Bordas, 1946.
- PIAGET (Jean), *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 2^e éd., Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1948.
- *La construction du réel chez l'enfant*, *ibid.*, 1937.
- *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, P. U. F., 1948.
- PRADINES (Maurice), *Traité de psychologie générale*, t. I., Paris, P. U. F., 1943.
- SCHULER (Max), *Nature et formes de la sympathie*, trad. de M. LEFEBVRE, Paris, Payot, 1950.
- SCHOEN (Max), *Human Nature*, New-York, Harper & Bros., 1930.

Invention du signe et vie consciente

- ANGYAL (Andras), *Foundations for a Science of Personality*, New-York, The Commonwealth Fund., 1941.
- DAWSON (Christopher), *Progress and Religion*, New-York, Sheed & Ward, 1938.
- LACHANCE (Louis), *Philosophie du langage*, Montréal, Le lévrier, 1943.
- LAPORTE (Jean), *Le problème de l'abstraction*, Paris, P. U. F., 1940.
- LAVELLE (Louis), *La présence totale*, Paris, Aubier, 1934.
- MEYERSON (Ignace), *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, Vrin, 1948.
- PARAIN (Brice), *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942.
- PIAGET (Jean), *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1945.
- *Le langage et la pensée chez l'enfant*, 3^e éd., *ibid.*, 1948.
- *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, P. U. F., 1947.
- PRADINES (Maurice), *Traité de psychologie générale*, t. III, Paris, P. U. F.
- RABEAU (Gaston), *Species, Verbum, l'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas*, Paris, Vrin, 1938.
- SARTRE (Jean-Paul), *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1948.

- THIÉRY (A.), *Commentaire du Traité de l'âme d'ARISTOTE* (traduction française du texte latin de saint THOMAS d'AQUIN commentant le *Traité de l'âme d'ARISTOTE*), Louvain, 1932.
- URBAN (Wilbur, Marshall), *Langage and Reality*, Londres, Allen & Unwin, 1939.

La science

- BACHELARD (Gaston), *Les intuitions atomistiques*, Paris, Boivin, 1933.
- *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Paris, Vrin, 1932.
- *Essai sur la connaissance approchée*, *ibid.*, 1927.
- *La formation de l'esprit scientifique*, *ibid.*
- *Le rationalisme appliqué*, Paris, P. U. F., 1949.
- *La philosophie du non*, *ibid.*, 1940.
- *La dialectique de la durée*, *ibid.*, 1950.
- *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P. U. F., 1946.
- BADAREU (D.), *L'individuel chez Aristote*, Paris, Boivin et Cie, 1950.
- BAVINK (Bernhard), *Conquêtes et problèmes de la science contemporaine*, trad. de René SUDRE, Neuchatel, La Baconnière, 1948.
- BAUER (Edmond), *L'électromagnétisme hier et aujourd'hui*, Paris, Albin Michel, 1949.
- BLANCHÉ (Robert), *La science physique et la réalité*, Paris, P. U. F., 1948.
- BLANSHARD (Brand), *The Nature of Thought*, 2 vol., Londres, Allen & Unwin Ltd., 1939.
- BOLL (Marcel) et CANIVET (P.-A.), *Précis de chimie*, Paris, 1927.
- BRIDGMAN (P.-W.), *The logic of modern physics*, New-York, 1938.
- *The nature of physical theory*, Princeton University Press, 1936.
- DE BROGLIE (Louis), *Continu et discontinu*, Paris, Albin Michel, 1941.
- *Matière et lumière*, *ibid.*, 1937.
- *Physique et microphysique*, *ibid.*, 1947.
- *La physique nouvelle et les quanta*, Paris, Flammarion, 1937.
- BRUNSCHWIG (Léon), *Les étapes de la philosophie mathématique*, 3^e éd., Paris, P. U. F., 1947.
- *L'expérience humaine et la causalité physique*, 3^e éd., *ibid.*, 1949.
- COLLIN (Remy), *Message social du savant*, Paris, Albin Michel, 1941.
- *Les deux savoirs*, *ibid.*, 1946.
- CORDEBAS (René), *Les lois de l'esprit ou la science des principes*, Paris, André Lesot, 1946.
- DARBOIS (André), *La philosophie des mathématiques*, Paris, P. U. F., 1949.
- DAUJAT (Jean), *L'œuvre de l'intelligence en physique*, Paris, P. U. F., 1946.
- DAUVILLIER (A.), *Genèse, nature et évolution des planètes*, Paris, Herman et Cie., 1947.
- DEWEY (John), *Logic*, New-York, Enry Holt & Co, 1949.

- DUBARLE (D.), BOULIGAND (G.), etc : *Rencontres scientifiques*, Paris, Éd. du Cerf., 1948.
- DUHEM (Pierre), *La théorie physique*, 2^e éd., Paris, 1914.
- EINSTEIN (Albert) et INFELD (Léopold), *L'évolution des idées en physique*, trad. de M. SOLOVINE, Paris, Flammarion, 1948.
- FRANK (Philippe), *Le principe de causalité et ses limites*, Paris, 1937.
- GONSETH (F.), *Les mathématiques et la réalité*, Paris, 1936.
- *Philosophie mathématique*, Paris, Hermann et Cie., 1939.
- GRISON (Michel), *Témoignage de l'univers*, Paris, Beauchesne, 1948.
- HAISSINSKY (H.), *L'atomistique moderne et la chimie*, Paris, 1932.
- LECOMTE DU NOUY, *L'homme devant la science*, Paris, Flammarion, 1946.
- LEWIS (Irving-Clarence), *Mind and the world-order*, New-York, Scribner's & Sons, 1929.
- LUPASCO (Stéphane), *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Paris, P. U. F., 1941.
- MARITAIN (Jacques), *La philosophie de la nature*, 3^e éd., Paris, Pierre Téqui.
- MAUGÉ (Francis), *L'esprit et le réel perçu*, Paris, Alcan, 1937.
- MERCIER (Gustave, L.-S.), *Le dynamisme ascensionnel*, Paris, P. U. F., 1949.
- MILHAUD (Gaston), *Les philosophes géomètres de la Grèce*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1934.
- OGDEN et RICHARDS, *The Meaning of Meaning*, 8^e éd., New-York, Harcourt Brace & Co., 1948.
- OSTWALD (W.), *L'énergie*, Paris, 1910.
- *L'évolution d'une science : la chimie*, Paris, 1916.
- PELLETIER (Jean-Louis), *L'âge d'or des mathématiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1949.
- DE RAEYMAEKER (Louis), MUND (Walter) et LADRIÈRE (Jean), *La relativité de notre connaissance*, Louvain, 1948.
- RENOITRE (Fernand), *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, Louvain, 1947.
- REY (Abel), *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, Paris, 1907.
- *L'apogée de la science technique grecque*, Paris, Albin Michel, 1946.
- RIDEAU (Émile), *Philosophie de la physique moderne*, Paris, Éd. du Cerf, 1938.
- ROUSSEAU (Pierre), *Histoire de la science*, Paris, Arthème Fayard, 1945.
- SERTILLANGES (A.-D.), *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945.
- *L'avenir de la science*, en collaboration, Paris, Plon, 1941.
- SESMAI (Augustin), *Systèmes de références et mouvements (physique classique)* : t. VII, *L'esprit de la science classique* ; *Systèmes de référence et mouvements (physique relativiste)* : t. VII, *Essai critique sur la doctrine relativiste*, Paris, Hermann & Cie., 1937.
- DE SOLAGES (Mgr), *Dialogues sur l'analogie*, Paris, Aubier, 1946.

- VENDRYÈS (Pierre), *L'acquisition de la science*, Paris, Albin Michel, 1946.
- WAVRE (Rollin), *L'imagination du réel*, Neuchâtel, La Baconnière, 1948.
- WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, 1929.

L'art

- ALAIN, *Système des beaux-arts*, 10^e éd., Paris, Gallimard, 1941.
- *Vingt leçons sur les beaux-arts*, 7^e éd., Paris, Gallimard, 1931.
- DENIS (Maurice), *Théories*, Paris, Rouart & Watelin, 1920.
- DILTHEY, *Le monde de l'esprit*, 2 vol., Paris, Aubier, 1947.
- GOUHIER (Henri), *L'essence du théâtre*, Paris, Plon, 1943.
- DE GREEF (Étienne), *Aux sources de l'humain*, Paris, Plon, 1949.
- HEGEL (C.-W.-F.), *Esthétique*, 4 vol., trad. de J.-G., Paris, Aubier 1944.
- LALO (Charles), *L'art loin de la vie*, Paris, Vrin, 1939.
- LHOTE (André), *Écrits sur la peinture*, Paris, éd. Lumière.
- MAGNY (Claude-Edmonde), *Histoire du roman français*, t. I., Paris, Éd. du seuil, 1950.
- MALRAUX (André), *Psychologie de l'art*, Paris, Skira, 1947-50, 3 v.
- PAULHAN, *L'esthétique du paysage*, Paris, Alcan, 1913.
- *Le mensonge de l'art*, Paris, Alcan, 1907.
- PRADINES (Maurice), *Traité de psychologie générale*, t. II, Paris, P. U. F., 1946.
- SÉAILLES (G.), *L'origine et les destinées de l'art*, Paris, Alcan, 1925.
- SEGOND (J.), *Traité d'esthétique*, Paris, Aubier, 1947.
- DE WULF (Maurice), *Art et beauté*, 2^e éd., Louvain, 1943.

La société

- ARON (Raymond), *Introduction à la philosophie de l'histoire*, 2^e éd., Paris, Gallimard, 1948.
- BOUTHOU (Gaston), *Traité de sociologie*, Paris, Payot, 1946.
- CUVILLIER (Armand), *Manuel de sociologie*, 2 vol., Paris, P. U. F., 1950.
- DABIN (Jean), *La philosophie de l'ordre juridique positif*, Paris, Recueil Sirey, 1929.
- DAUPHIN-MEUNIER (A.), *La doctrine économique de l'Église*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1950.
- DELOS (J.-T., O. P.), *La nation*, 2 vol., Montréal, L'arbre, 1944.
- DILTHEY (Wilhelm), *Théorie des conceptions du monde*, trad. de Louis SAUZIN, Paris, P. U. F., 1946.
- *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, P. U. F., 1942.
- DUPRÉEL (Eugène), *Sociologie générale*, Paris P. U. F., 1948.
- *Essais pluralistes*, Paris, P. U. F., 1949.
- DURAND (Paul) et JOUSSAND (R.), *Traité du droit du travail*, Paris, Librairie Dalloz, 1947.

- EDMAN (Irwin), *Fountainheads of freedom*, New-York, Reynald & Hitchcock, 1941.
- FOLLIET (Joseph), *L'avènement de Prométhée*, Lyon, Chronique sociale de France, 1950.
- FRANCK (Louis), *Histoire économique et sociale des États-Unis*, Paris, Aubier, 1950.
- FRIEDMAN (Georges), *Où va le travail humain ?*, Paris, Gallimard, 1950.
- GURVITCH (Georges), *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, Librairie de Médecis, 1950.
- *Éléments de sociologie juridique*, Paris, Aubier, 1940.
- JOUSSAIN (André), *La loi des révolutions*, Paris, Flammarion, 1950.
- *La sociologie*, *ibid.*, 1945.
- *Les classes sociales*, Paris, P. U. F., 1949.
- LACHANCE (Louis), *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, 2^e éd., Montréal, Éditions du lévrier, 1948.
- *La philosophie du communisme*. Rapport d'une semaine d'étude de l'académie pontificale de saint Thomas (traduit de l'italien), Montréal, Section des relations industrielles de l'Université de Montréal, 1951.
- LASKI (Harold J.), *Le libéralisme européen du moyen-âge à nos jours* trad. de Simone MARTIN-CHAUFFIER et Solange FOURNIER, Paris, Éditions Émile-Paul, 1950.
- LECLERCQ (Jacques), *Leçons de droit naturel*, t. II : *L'État ou la politique*, Louvain, 1946.
- *Ibid.*, t. IV : *Les droits et les devoirs individuels*, 2^e partie : *Travail, propriété*.
- MARCHAL (Jean), *Cours d'économie politique*, Paris, Librairie de Médecis, 1950.
- MARITAIN (Jacques), *Principes d'une politique humaniste*, New-York, 1944.
- *La personne et le bien commun*, Paris, Boivin, 1947.
- MIRAUX (Émile), *Philosophie du libéralisme*, Paris, Flammarion, 1950.
- NÉDONCELLE (Maurice), *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942.
- PERROUX (François), *Capitalisme et communauté de travail*, Paris, Recueil Sirey, 1938.
- RIDEAU (Émile), *Séduction communiste et réflexion chrétienne*, Paris, Éditions de la proue, 1947.
- RIPPERT (Georges), *Aspects juridiques du capitalisme moderne*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1946.
- *Le déclin du droit*, *ibid.*, 1949.
- *Le régime démocratique et le droit civil moderne*, 2^e éd., *ibid.*, 1948.
- ROMMEN (Henri), *Le droit naturel*, Paris, Egloff, 1945.
- ROUBIER (Paul), *Théorie générale du droit*, Paris, Recueil Sirey, 1946.
- Semaines Sociales de France : La communauté nationale*, Lyon, Chronique sociale de France, 1947.
- *Réalisme économique et progrès social*, *ibid.*, 1949.

- SOROKIN (Pitrim A.), *The reconstruction of humanity*, Boston, The Beacon Press, 1948.
- *Society, Culture and Personality*, New-York, Harper Brothers, 1947.
- TONNIÉS (Ferdinand), *Communauté et société*, trad. de J. LEIF, Paris, P. U. F., 1944.
- TOYNBEE ARNOLD (J.), *A study of History*. Résumé des vol. I-VI, par D.-C. SOMERSELL N.-Y., Oxford University Press, 1947.
- VANCOURT (R.), *Marxisme et pensée chrétienne*, Paris, Bloud & Gay, 1947.
- WALINE (Marcel), *L'individualisme et le droit*, Paris, Éditions Donat, 1945.

La vie spirituelle

- BLONDEL (Maurice), *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 vol., Paris P. U. F. 1944 et 1946.
- DONNELLY (Philip, J.), *Discussions on the supernatural order*, *Theological Studies*, numéro de juin 1948, Baltimore, U. S. A.
- GUARDINI (Romano), *Pascal*, Paris, Éd. du seuil, 1951.
- DE LUBAC (Henri), *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946.
- LONERGAN (Bernard, J.-F.), *The natural desire to see God*. *Proceedings of the eleventh annual convention at the Jesuit Philosophical Association*, Boston, 1949.
- MARITAIN (Jacques), *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Pierre Téqui, 1949.
- PEGIS (Anton G.), *Nature and spirit : some reflexions on the problem of the end of man*, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, held at Boston, April 19 and 20, 1949 Washington, 1949.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
INTRODUCTION.....	7
I. — La méthode.....	7
II. — Cette méthode dans l'histoire.....	8
III. — L'actualité de cette méthode.....	23
CHAPITRE I. — L'inquiétude humaine.....	27
I. — L'évasion.....	29
II. — L'homme pris comme fin	37
III. — Dieu, centre de la vie humaine.....	49
CHAPITRE II. — Sensation et appétit sensible.....	52
I. — Le besoin et le réflexe.....	57
II. — L'affectivité.....	63
III. — Le plaisir et la douleur.....	66
IV. — L'instinct	68
V. — Les sens.....	75
CHAPITRE III. — Invention du signe et vie consciente	81
I. — Le signe.....	91
II. — La qualité et l'image.....	93
III. — Le mot, le concept et l'être.....	96
CHAPITRE IV. — La science	111
I. — Le scientisme.....	113
II. — Science et métaphysique.....	121
III. — La substance scientifique.....	131
IV. — Les limites de la science.....	140
CHAPITRE V. — L'art	147
I. — Création et symbolisme.....	152
II. — L'idéal dans l'art.....	157
III. — Les limites de l'art.....	166
CHAPITRE VI. — La société.....	170
I. — La société et l'inquiétude.....	176
II. — L'histoire comme limite du social.....	183
CHAPITRE VII. — La vie spirituelle	199
I. — Insuffisance de l'homme.....	201
II. — L'alternative : pour ou contre Dieu	205
III. — L'inquiétude et le surnaturel	209
IV. — Au niveau de la raison l'inquiétude n'a pas de fin	216

BIBLIOGRAPHIE	219
I. — Ouvrages généraux	219
II. — Ouvrages spéciaux par chapitre :	
1. — Introduction	220
2. — L'inquiétude humaine	220
3. — Sensation et appétit sensible	221
4. — Invention du signe et vie consciente	222
5. — La science	223
6. — L'art.....	225
7. — La société	225
8. — La vie spirituelle	227
TABLE DES MATIÈRES	229

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

OEUVRES DE PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

- | | |
|---|--|
| A. FOREST : Du consentement à l'être. — Consentement et création. — La vocation de l'esprit. | E. MINKOWSKI : Vers une cosmologie. |
| H. GOUIER : Le Théâtre et l'existence. | E. MOROT-SIR : La pensée négative. — Philosophie et mystique. |
| J. GUITTON : Essai sur l'amour humain. — L'Existence temporelle. | M. NÉDONCELLE : Vers une philosophie de l'amour. — La Réciprocité des consciences. |
| P. LACHIEZE-REY : Le moi, le monde et Dieu. | J. NOGUÉ : La signification du sensible. |
| L. LAVELLE : La présence totale. — De l'être. — De l'acte. — Du temps et de l'éternité. — De l'âme humaine. | J. PALIARD : Théorème de la connaissance. |
| R. LE SENNE : Obstacle et valeur. | M. PRADINES : Esprit de la religion. |
| Geddes Mac GREGOR : Les frontières de la morale et de la religion. | P. RICŒUR : Philosophie de la volonté. |
| Gabriel MARCEL : Être et avoir. — Homo viator. — Le mystère de l'être (2 vol.). | R. RUYER : Le monde des valeurs. |
| | C. SCHUWER : La signification métaphysique du suicide. |
| | F. WALDER : L'existence profonde. |

TRADUCTIONS

- | | |
|--|---|
| N. BERDIAEFF : Cinq méditations sur l'existence. — Esprit et réalité. — De l'esclavage et de la liberté de l'homme. — Essai de métaphysique eschatologique. — Le sens de l'histoire. | G. W. F. HEGEL : Phénoménologie de l'esprit, 2 vol. in-8. — Esthétique 4 vol. in-8. |
| BERKELEY : Alciphron ou le pense-menu. | S. KIERKEGAARD : Crainte et tremblement. |
| Franz BRENTANO : Psychologie du point de vue empirique. | Josiah ROYCE : Philosophie du Loyalisme. |
| Maître ECKHART : Traités et sermons. | Max SCHELER : Le sens de la souffrance. — La situation de l'homme dans le monde. — Mort et survie. — La pudeur. |
| J. G. FICHTE : La destination de l'homme. — Initiation à la vie bienheureuse. — Discours à la nation allemande. | Michele-F. SCIACCA : Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine. |
| N. HARTMANN : Les principes d'une métaphysique de la connaissance, 2 vol. in-8. | A. N. WHITEHEAD : Le devenir de la religion. |

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

- | | |
|--|---|
| Leslie J. BECK : La méthode synthétique d'Hamelin. | J. HYPPOLITE : Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. |
| G. BERGER : Le cogito de Husserl. | Gabriel MARCEL : La métaphysique de Royce. |
| H. DUMÉRY : La philosophie de l'Action. | A. MATTÉI : L'homme de Descartes. |
| J. GÉRARD : La métaphysique de Paul Decoster. | H. NIEL : De la médiation dans la philosophie de Hegel. |
| J. GUITTON : Pascal et Leibniz. | |

PHILOSOPHES ITALIENS

- | | |
|---|--------------------------------------|
| M. F. SCIACCA : L'Existence de Dieu. | A. GUZZO : La philosophie de demain. |
| L. STEFANINI : Itinéraires métaphysiques. | |

ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR
TAPPIN-LEFORT. IMPRIMEUR
A LILLE, POUR M. F. AUBIER,
ÉDITIONS MONTAIGNE, A PARIS
— EN MARS MCMLIII —
Imp. n° 75-12-52
N° d'ordre 755
— D. L. 2^{er} trimestre 1953 —

1835
VAF

660 fr. (b. c.)

660 fr. (b. c.)

JACQUES
LAVIGNE

INQUIÉTUDE
HUMAINE

GRUBER

ÉDITIONS

QUÉBEC