

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

philosophe chrétien russe de langues russe et française.

(1936)

CINQ MÉDITATIONS SUR L'EXISTENCE

SOLITUDE, SOCIÉTÉ ET COMMUNAUTÉ

Traduit du russe
Par Irène VILDÉ-LOT

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC

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



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

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

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

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

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

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

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

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

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

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

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de *Antisthène*, Villeneuve sur Cher, France. [Page web](#).

À partir du texte de :

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

Cinq méditations sur l'existence.

Solitude, société et communauté.

Traduit du Russe par Irène VILDÉ-LOT. Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1936, 209 pp. Collection : "Philosophie de l'esprit."

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 8 avril 2019 à Chicoutimi Québec.

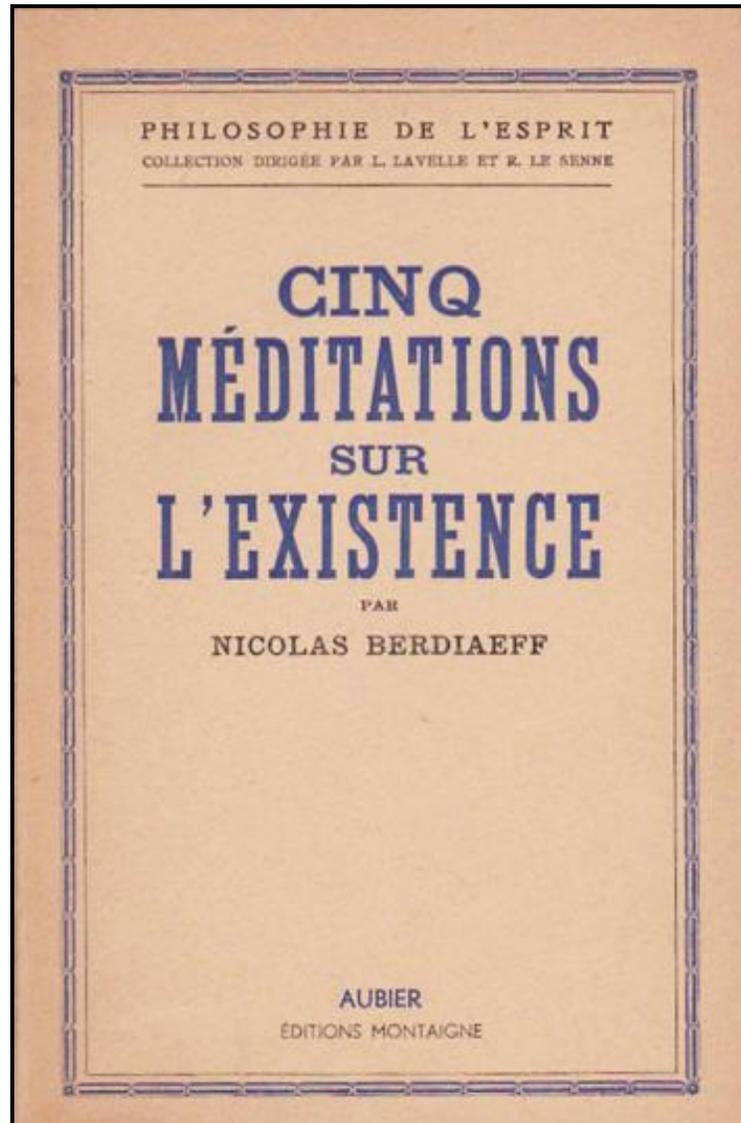


Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

philosophe chrétien russe de langues russe et française.

Cinq méditations sur l'existence.

Solitude, société et communauté.



Traduit du Russe par Irène VILDÉ-LOT. Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1936, 209 pp. Collection : “Philosophie de l’esprit.”

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

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

[4]

DU MÊME AUTEUR

(traduit en français)

Un nouveau Moyen Age. 1927. Le Roseau d'Or. A la librairie Plon.

L'Esprit de Dostoïevski. S.C.E.L.

L'Homme et la Machine. 1933, aux éd. « Je Sers ».

Esprit et Liberté. 1933, aux éd. « Je Sers ».

Problème du Communisme. Desclée, Brouwer et C^{ie}.

Christianisme et réalité sociale. 1934, aux éd. « Je Sers ».

De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale. 1935, aux éd. « Je Sers ».

[5]

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

Collection dirigée par

Louis LAVELLE et René LE SENNE

NICOLAS BERDIAEFF

5

MÉDITATIONS

SUR

L'EXISTENCE

SOLITUDE, SOCIÉTÉ ET COMMUNAUTÉ

Traduit du russe par Irène VILDÉ-LOT

MCMXXXVI

FERNAND AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

[6]

Copyright 1936 by Editions Montaigne.

Droits de traduction et de reproduction réservés
pour tous pays.

[209]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Table des matières

Première Méditation. — La situation tragique du philosophe et les tâches de la philosophie [7]

- I. La philosophie entre la religion et la science. — Conflit de la philosophie et de la religion. — La philosophie et la société. [9]
- II. Philosophie personnelle et impersonnelle subjective et objective. — L'anthropologisme en philosophie. — La philosophie et la vie. [31]

Deuxième Méditation. — Le sujet et l'objectivation [39]

- I. Le sujet connaissant et l'homme. [41]
- II. Le sujet existentiel et l'objectivation. — connaissance et être. — révélation de l'existence dans le sujet. — l'objectivation et le problème de l'irrationnel. [52]
- III. Connaissance et liberté. — Activité de la pensée et essence créatrice de la connaissance. — Connaissance active et passive. — Connaissance théorique et pratique. [75]
- IV. Les degrés de la communauté dans la connaissance. — Extinction du monde des choses et des objets et accès à l'énigme de l'existence. [84]

Troisième Méditation. — Le moi, la solitude et la société [91]

- I. Le moi et la solitude. — solitude et sociabilité. [93]
- II. Le moi, le toi, le nous et le cela. Le moi et l'objet. — La communication des consciences. [111]
- III. Solitude et connaissance. — Transcendement. La connaissance comme communion. Solitude et sexualité. — Solitude et religion. [120]

Quatrième Méditation. — La personne, la société et la communion [131]

- I. Le paradoxe du temps ; sa double signification. — Inexistence du passé. — Transfiguration du temps. — Le temps et le souci. — le temps et l'activité créatrice. [133]
- II. Le temps et la connaissance. — La réminiscence. — Temps, mouvement et changement. — L'accélération du temps et la technique. [145]
- III. Le temps et le destin. — Le temps, la liberté et le déterminisme. — Le temps et la fin. — Le temps et l'infini. [152]

Cinquième Méditation. — Le mal du temps, le changement et l'éternité [163]

- I. Le moi et la personne. — L'individu et la personne. — La personne et la chose. — La personne et l'objet. [165]
- II. La personne et le général. — La personne et l'espèce. — la personne et le suprapersonnel. — Monisme et pluralisme. — L'un et le multiple. [177]
- III. La personne et la société. — La personne et la masse. — La personne et l'aristocratie sociale. — Le personnalisme social. — La personne et la communion. — Communication et communion. [186]
- IV. La personne et le changement. — La personne et l'amour. — La personne et la mort. — Le vieil homme et l'homme nouveau. — Conclusions. [200]

[7]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Première méditation ¹

LA SITUATION TRAGIQUE
DU PHILOSOPHE
ET LES TÂCHES DE
LA PHILOSOPHIE

[Retour à la table des matières](#)

[8]

¹ Le titre de l'original russe de cette traduction est : « *Le moi et le monde des objets* ».

[9]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Première méditation

I

LA PHILOSOPHIE ENTRE LA RELIGION ET LA SCIENCE.
CONFLIT DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA RELIGION.
LA PHILOSOPHIE ET LA SOCIÉTÉ.

[Retour à la table des matières](#)

Tragique, en vérité, est la situation du philosophe : il a le monde presque entier contre lui. Tout au long de l'histoire de la civilisation, et des côtés les plus divers, se manifeste de l'hostilité contre la philosophie. Elle est la partie la moins défendue de la culture. Sa possibilité même est sans cesse remise en question ; et chaque philosophe est obligé de commencer par la défendre, par en montrer le droit et la valeur. Les attaques dont elle est l'objet viennent d'en haut et d'en bas : la religion est son ennemie, la science est son ennemie. Elle ne jouit à aucun degré de ce qu'on appelle le prestige de la popularité, et jamais le philosophe ne donne l'impression qu'il s'acquitte d'une « commande sociale ».

Dans sa théorie des trois âges de l'humanité, Auguste Comte assigne à la philosophie l'âge moyen : la métaphysique y fait la transition de la religion à la science. À la vérité il était lui-même un philosophe : il enseignait une philosophie « positive », ce qui voulait dire scientifique ; mais cette philosophie scientifique marque précisément, d'après lui, dans l'évolution de l'esprit [10] humain, le remplacement du stade de la philosophie par celui de la science ; et c'est l'essence de ce positivisme qu'il rejette la priorité et l'autonomie de la connaissance philosophique pour la soumettre définitivement au joug de la science.

Cette idée de Comte est beaucoup plus profondément ancrée dans la conscience commune qu'il ne paraît si l'on ne considère que le comtisme, ou positivisme, au sens étroit du mot. La dénomination de philosophe était très populaire au temps de la « philosophie des lumières », au XVIII^e siècle ; mais cette philosophie l'a dégradée, tandis qu'elle n'a suscité aucun philosophe de génie.

Le premier et le plus violent assaut que la philosophie ait eu à subir lui est venu de la religion. La lutte se poursuit encore de nos jours, car, en dépit d'Auguste Comte, la religion demeure une fonction éternelle de l'esprit humain. C'est surtout ce conflit qui fait la tragédie du philosophe : le débat entre la philosophie et la science est moins violent. L'acuité de l'antagonisme entre philosophie et religion résulte de ce que la religion a aussi, dans la théologie, une expression cognitive, un champ de connaissance. Les problèmes posés et résolus par la philosophie sont les mêmes qu'a toujours posés et résolus la théologie.

Aussi les théologiens ont-ils toujours opprimé, plus d'une fois persécuté, parfois même brûlé les philosophes. Cela n'a pas été le privilège du monde chrétien ; et l'on connaît la lutte des théologiens arabes musulmans contre la philosophie². Ailleurs, Socrate condamné à la ciguë, Giordano Bruno brûlé, Descartes forcé de s'expatrier en Hollande, Spinoza exclu de la synagogue, voilà assez de témoignages des persécutions et des supplices que des représentants de la religion ont infligés à des philosophes.

[11]

Ceux-ci ne pouvaient se défendre qu'en montrant les deux aspects de la vérité qu'ils enseignaient. Car ce n'est pas dans l'essence même de la religion qu'il faut chercher la cause de ces supplices et de ces persécutions ; elle est, comme nous le verrons par la suite, dans ce fait que la religion s'objective dans une structure sociale. La religion procède de la révélation, mais par elle-même la révélation n'est pas en conflit avec la connaissance. Au contraire, elles se correspondent : dans ma vie la révélation est ce qui m'est découvert, et la connaissance ce que je découvre par mes propres moyens. Comment pourrait-il y avoir conflit entre ce que je trouve, moi-même, par la connaissance et ce qui m'est montré par la religion ?

² Cf. Le baron Carra de Vaux, *Gazali*.

En fait, il arrive que ce conflit éclate et qu'il devienne tragique pour le philosophe puisque celui-ci peut être aussi un croyant et reconnaître la révélation. C'est que la religion, en tant que phénomène social, est complexe, que la révélation de Dieu, qui est l'essence de la religion dans la pureté de son origine, s'y contamine étroitement avec la réaction de la communauté humaine à laquelle il se révèle, avec la manière dont les hommes l'utilisent pour servir des intérêts divers. C'est à cause de cette contamination qu'on peut donner de la religion une interprétation sociologique³. En sa nature originelle, la révélation n'est pas une connaissance, même elle ne renferme rien de cognitif. Elle ne le devient que par ce que l'homme y ajoute, par la réflexion de la pensée humaine sur elle ; car non seulement la philosophie, mais la théologie déjà est un acte, purement humain, de connaissance. Elle ne se confond pas avec la révélation, elle est exclusivement l'œuvre des hommes, non celle de Dieu. Elle exprime la réaction, au contact de la révélation, non de l'intelligence individuelle, mais de [12] la collectivité organisée ; et c'est de cette collectivité que provient le *pathos* de l'orthodoxie.

C'est ici que survient le conflit entre la philosophie et la théologie, c'est-à-dire entre la pensée individuelle et la pensée collective. Car s'il est vrai que la révélation et la connaissance sont de natures différentes, il peut se faire que la révélation soit d'une importance capitale pour la connaissance. Pour la connaissance philosophique, la révélation est une expérience, un fait ; pour elle, la transcendance de la révélation se change en donnée immanente. Car l'essence de la connaissance philosophique est une expérience spirituelle ; l'intuition du philosophe est expérimentale.

Si toute théologie renferme quelque philosophie, la philosophie sanctionnée par la société religieuse, cela est particulièrement vrai de la théologie chrétienne. Celle des docteurs de l'Église contenait une dose très importante de philosophie. La patristique orientale était imprégnée de platonisme ; et sans les formes de pensée, que lui avait fournies la philosophie grecque, elle n'eût pas été en état d'élaborer la dogmatique chrétienne. En Occident, la scolastique a été pénétrée d'aristotélisme ; et sans les catégories de la philosophie aristotélicienne, et notamment la distinction de la substance et des accidents, la doctrine catholique de

³ Chez Marx et Durkheim on trouve beaucoup d'observations sociologiques, qui sont vraies, sur la religion.

l'Eucharistie n'aurait pu être définie. Laberthonnière a pu dire, non sans raison, que dans la scolastique médiévale, ce n'est pas la philosophie qui est la servante de la théologie, mais la théologie, qui est la servante de la philosophie, c'est-à-dire d'une philosophie. C'est ce qui s'est produit chez saint Thomas d'Aquin, chez qui la théologie est strictement subordonnée à la philosophie aristotélicienne.

De là résultent des rapports très complexes entre philosophie et théologie. D'une part, la liberté de la pensée philosophique s'est heurtée précisément aux éléments philosophiques de la théologie, qui y introduisaient le [13] dogmatisme d'une philosophie déterminée. Elle s'y est faite l'ennemie d'elle-même, elle y a été la victime de sa propre raideur. D'autre part, le développement de la science a été entravé par tout ce qu'il se mêle de faussement scientifique à la Bible, astronomie, géologie, biologie, histoire, par les préjugés d'une humanité encore dans l'enfance, tandis qu'elle ne pouvait l'être par la révélation religieuse de la Bible en sa pureté.

On peut purger la révélation religieuse de ces éléments parasites, philosophiques et scientifiques, qui suscitent d'insupportables conflits. Le tragique qui s'attache à la condition du philosophe en est diminué. Il ne faut pas croire qu'il en soit supprimé. Il résulte des prétentions religieuses de la philosophie elle-même, puisque la connaissance s'assigne des fins d'ordre religieux. Les grands philosophes ont toujours cherché la régénération de l'âme par la connaissance ; toujours la philosophie a été pour eux une voie de salut. Ce fut vrai des philosophes hindous comme de Socrate et de Platon, des Stoïciens et de Plotin ; ce l'est encore de Spinoza, de Fichte et de Hegel, de Vl. Solovieff. Plotin était hostile à la religion, qui exige un médiateur pour le salut, tandis que la sagesse philosophique, d'après lui, obtient le salut sans médiation. Entre le « Dieu des philosophes » et le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », il y a toujours eu, non seulement dissemblance, mais conflit. La forme extrême de cette opposition se trouve chez Hegel qui a conçu la philosophie comme une sphère supérieure à celle de la religion dans le développement de l'esprit. Traditionnellement la philosophie a lutté contre les croyances populaires, contre les éléments mythologiques de la religion, contre la soumission pure au passé. Socrate a péri victime de cette lutte. Mais si la philosophie commence par combattre le mythe, elle finit par y revenir comme au couronnement de la connaissance philosophique. Ainsi, chez

Platon, passe-t-on de la connaissance par le concept à la connaissance par le [14] mythe ; il est de même au cœur de l'idéalisme allemand, comme on peut l'y découvrir chez Hegel.

On peut chercher l'origine de cet antagonisme dans la civilisation hellénique. Tandis que la conscience religieuse des Grecs soumettait la vie au destin, leur philosophie la subordonnait à la raison⁴. Elle en a pris une portée universelle, et posé le fondement de l'humanisme européen.

C'est pourquoi il ne faut pas s'attendre à ce que la philosophie renonce jamais à poser et si possible à résoudre les problèmes dont traite la religion, que la théologie considère comme son monopole. La philosophie comporte un aspect de prophétisme ; et ce n'est pas sans raison qu'on a proposé de diviser la philosophie en scientifique et prophétique⁵. C'est précisément la philosophie prophétique qui entre en conflit avec la religion et la théologie, car la philosophie scientifique resterait neutre. Mais le philosophe authentique, l'homme qui est philosophe de vocation, ne veut pas seulement connaître le monde, il désire le modifier, l'améliorer, le régénérer. Comment pourrait-il en être autrement s'il est vrai que la philosophie est avant tout une doctrine sur le sens de notre existence, de notre destinée ? Le philosophe a toujours prétendu, non pas seulement à l'amour de la sagesse, mais à la sagesse même, de sorte que renoncer à la sagesse, c'est renoncer à la philosophie, la remplacer par la science⁶. Certes, la philosophie est avant tout connaissance ; mais c'est la connaissance *totalitaire*, embrassant tous les aspects de l'homme et de l'existence humaine. Il lui est essentiel d'ouvrir les voies à la réalisation du Sens ; et parfois les philosophes [15] ont cédé à un empirisme et à un matérialisme grossiers. Le propre du philosophe qui mérite ce nom, c'est l'amour de l'au-delà, il cherche par delà le monde ce qui le transcende ; et il ne saurait se satisfaire d'une connaissance qui le retienne ici-bas. Il appartient à la philosophie de percer les murs de l'univers empirique, qui nous contraint et nous presse de toutes parts, pour entrer dans

⁴ Dans son livre « *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* » (Paris, Alcan, 1927), L. Brunschvicg a très exactement exprimé l'idée centrale de la philosophie grecque.

⁵ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*.

⁶ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Logos, t. I).

l'univers intelligible, dans le monde transcendant ; et je pense même que c'est la désaffection envers ce qui nous environne, le dégoût de la vie empirique qui engendre l'amour de la métaphysique.

L'être du philosophe, son immersion au sein de l'existence précède son activité de connaissance ; et c'est à l'intérieur de son être, à l'intérieur de l'existence du philosophe lui-même que cette activité s'exerce. Ce n'est pas par le néant que le philosophe peut commencer ; la philosophie ne peut séparer, exiler le philosophe de l'être, car elle ne lui permet pas de déduire l'être de la connaissance et il ne peut que dériver la connaissance de l'être. La tragédie du philosophe se joue au sein même de l'existence ; et seule la participation initiale du philosophe au mystère de l'être lui rend possible la connaissance de l'être. Or qu'est-ce qui est la vie au sein de l'être, la vie révélée à l'homme, sinon la religion ? Comment donc la philosophie pourrait-elle ne pas en tenir compte ? Là est le principe du tragique, comme il atteint le philosophe. D'une part, la philosophie ne peut pas, ne veut pas dépendre de la religion ; de l'autre, dès qu'elle est coupée de l'expérience religieuse, il faut que l'être lui manque et qu'elle s'étiolle.

À vrai dire, c'est toujours à des sources religieuses que la philosophie s'est rafraîchie. Les doctrines présocratiques étaient intimement liées à la vie religieuse des Grecs, le platonisme a été en rapport avec l'orphisme et les mystères. La philosophie médiévale, consciemment, a été chrétienne. On peut trouver aussi des fondements religieux à la pensée de Descartes, de Spinoza [16] et de Leibnitz, de Berkeley, et bien entendu à l'idéalisme allemand. J'incline même à croire, que, si paradoxal que cela puisse sembler d'abord, la philosophie moderne, et particulièrement la philosophie allemande est, par les thèmes et la nature de sa spéculation, plus chrétienne que la philosophie scolastique du Moyen âge, qui était hellénique, platonicienne et aristotélicienne, par les principes de sa réflexion. La pensée n'avait pas encore été pénétrée par le christianisme.

Avec les temps modernes, à commencer par Descartes, le christianisme s'introduit dans l'intimité même de la pensée et il transforme toute la problématique ; conformément à la révolution opérée par le christianisme, l'homme est installé au centre de l'univers. De par sa tendance essentielle, la philosophie hellénique était tournée vers l'objet. Si la philosophie moderne est tournée vers le sujet, c'est une conséquence du christianisme qui a affranchi l'homme en le

soustrayant au pouvoir du monde des objets, de la nature ; et l'on voit apparaître le problème de la liberté que la pensée grecque ignorait.

Cela ne veut pas dire, évidemment, ni que les philosophes allemands aient été de meilleurs chrétiens que saint Thomas d'Aquin et les scolastiques, ni que leur philosophie soit entièrement chrétienne. Personnellement saint Thomas, inutile de le dire, l'était beaucoup plus que Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Mais, tandis que sa philosophie (je ne dis pas sa théologie) aurait été également possible dans un monde qui ne fût pas chrétien, ce n'est que dans une société chrétienne que l'idéalisme allemand pouvait se définir.

Il arrive seulement que le christianisme, en pénétrant plus intimement au cœur de la pensée et de la connaissance, libère l'homme de l'autorité intérieure de l'Église, des limitations imposées par la théologie. La philosophie acquiert de plus en plus de liberté en rompant le lien qui attachait le christianisme à des formes déterminées de philosophie. Mais les théologiens, représentants [17] de la religion en matière de connaissance, ne veulent pas reconnaître cet affranchissement de la connaissance chrétienne ; ils ne veulent pas admettre que le christianisme se fasse immanent à la pensée et à la connaissance humaine. Cette immanence a toujours été un sujet d'inquiétude pour les représentants de la religion. En réalité la philosophie, comme aussi bien la science, peut favoriser la religion par son action purificatrice, elle peut la débarrasser d'éléments de caractère extra-religieux, sans lien nécessaire avec la Révélation, qui sont de provenance sociale, manifestent des formes périmées de savoir ou de société.

La lutte héroïque que le philosophe allait avoir à soutenir devait être d'autant plus rude qu'il allait se heurter à un tout autre ennemi. Il semble en effet, que tout le monde veuille refuser la liberté au philosophe. Il n'a pas encore réussi à s'émanciper de la religion, ou plus exactement de la théologie et de l'autorité ecclésiastique, qu'on lui demande de se soumettre à la science. Affranchi du pouvoir d'en haut, il est assujéti au pouvoir d'en bas. Comprimé entre les deux puissances de la religion et de la science, il peut à peine respirer. Quelques brefs instants seulement ont été laissés au philosophe pour spéculer librement ; et c'est dans ces intervalles qu'ont surgi les sommets de la création philosophique. Même alors le philosophe reste toujours menacé ; jamais il n'est assuré d'une existence indépendante ; il est

l'objet d'un « ressentiment ». L'Université même ne lui donne asile qu'à la condition qu'il divulgue le moins possible sa propre philosophie et qu'il s'enferme d'ordinaire dans l'histoire de la philosophie et les doctrines des autres philosophes.

Car il n'y a pas que la religion ; et la science aussi est fort jalouse. Comme la religion dans la théologie, la science possède une masse de connaissances par laquelle elle prétend faire concurrence à la philosophie. C'est là qu'est le théâtre de la lutte livrée contre elle. Non seulement [18] la compétence de la philosophie est progressivement réduite ; mais à la fin, par sa prétention à l'universalité, la science cherche à l'abolir et à la remplacer. C'est ce qu'on appelle le « scientisme ». Max Scheler le juge une rébellion d'esclaves : c'est la révolte de l'inférieur contre le supérieur⁷. Pourquoi refuser de se soumettre à la religion si l'on consent à se soumettre à la science ? Scheler pense qu'au contraire, en se soumettant à la foi, la philosophie se serait rendue maîtresse des sciences ; mais il faut le souligner, à la foi, non à la théologie, à l'autorité extérieure de l'Église, à la religion en tant qu'institution sociale, puisque la foi, expérience intérieure et spirituelle, régénération de l'âme, ne peut asservir la philosophie, mais doit la nourrir. Si elle s'en est détachée, si elle ne prend plus la foi comme la lumière intérieure de la connaissance, c'est qu'elle a eu à lutter contre la religion autoritaire qui punissait par le bûcher la témérité de la connaissance.

Ces conditions ont rendu tragique la situation du philosophe ; mais peut-être l'est-elle par essence, de façon, non temporaire, mais éternelle ; car le philosophe peut être un incroyant ou un croyant, le tragique demeure. Est-il incroyant ? Son expérience, son horizon se rétrécissent extrêmement, sa conscience se ferme à tous les autres mondes que le sien, sa connaissance s'appauvrit, il fait de ses limites les limites de l'être. *L'absence de tragique est ce qui fait le tragique du philosophe sans foi* : il est l'esclave de sa propre liberté, car ce que nous entendons par foi, c'est l'ouverture de la conscience à d'autres mondes, au sens de l'être. Le philosophe, au contraire, est-il croyant ? Le tragique se retrouve, mais sous une autre forme. Car lui aussi veut être libre dans son activité connaissante, et il se heurte à la structure sociale dans laquelle la foi se fait objet, c'est-à-dire à [19] l'autorité de la

⁷ Max Scheler. *Vom Ewigen im Menschen*.

hiérarchie ecclésiastique, à celle de la théologie qui lui impose des limites, l'accuse d'hérésie et la persécute. Ce heurt manifeste l'éternel conflit entre la foi, en tant que phénomène premier, en tant que relation avec Dieu, et la foi en tant que phénomène second, s'objectivant dans la société, en tant que relation avec la collectivité religieuse.

Mais le tragique le plus profond n'est pas encore là. Comme tout tragique vital, le philosophe le ressent quand il n'est plus en présence d'autrui, mais seul avec lui-même. À l'intérieur même de sa libre activité d'esprit connaissant, refusant toute limitation, toute prohibition extérieure, le philosophe est dans l'impuissance d'oublier sa foi, d'oublier ce qui lui a été révélé par la foi. Il ne s'agit plus ici du problème extérieur des relations entre le philosophe et d'autres hommes, les représentants de la religion ; mais du problème intime du rapport entre la connaissance philosophique du philosophe et sa propre foi, sa propre expérience spirituelle, qui lui ouvre d'autres perspectives.

Saint Thomas d'Aquin a résolu ce problème par un système de degrés hiérarchiques, où chaque degré est en même temps relativement indépendant et subordonné au degré supérieur⁸. La connaissance philosophique s'exerce comme si la foi n'existait pas ; le philosophe chrétien connaît exactement comme Aristote. Mais plus haut est le degré de la théologie, à qui pour les questions dernières, la philosophie est hiérarchiquement subordonnée. Plus haut encore est le degré de la connaissance mystique. Le thomisme réussit ainsi à soustraire le philosophe et la philosophie à toute espèce de tragique, car tout conflit entre la connaissance philosophique et la foi est évité. En apparence le philosophe est libre ; il se trouve en réalité dans un complet asservissement [20] car ce qu'on appelle ici la philosophie, ce n'en est qu'une variété particulière érigée en dogme. — Saint Bonaventure résolvait le même problème autrement puisque d'après lui la foi illumine, transforme l'intellect⁹. Cette opinion me paraît plus juste ; mais il n'en ignore pas moins la tragédie du philosophe, celle de la connaissance.

C'est, en effet, une erreur de croire que l'émotion ne puisse être que subjective, tandis que la pensée serait objective ; une erreur de croire

⁸ Cf. Jacques Maritain : *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*. C'est le dernier mot du thomisme moderne.

⁹ Gilson. *La philosophie de saint Bonaventure*.

que le sujet connaissant n'entre en contact avec l'être que par l'intellect et que l'émotion le maintient dans son univers subjectif. C'est la conception du thomisme, celle du rationalisme ; c'était celle de presque toute la philosophie grecque, qui s'efforçait de passer de la δόξα à l'ἐπιστήμη, de l'opinion à la science ; c'est celle de la majorité des philosophes. Il y a là un vieux préjugé philosophique, dont on commence à avoir raison de nos jours. Max Scheler y a beaucoup contribué ainsi que toute la « philosophie de l'existence ». En réalité, c'est plutôt le contraire qu'il faudrait dire. L'émotion humaine est, pour une part importante, socialement objectivée ; elle n'est pas subjective, à la réserve d'une partie qui reste individuelle. Inversement, la pensée peut être très subjective ; et il arrive souvent qu'elle soit plus individuelle que l'émotion, qu'elle dépende moins de l'objectivation sociale, des groupements sociaux, bien que cela aussi ne soit vrai que partiellement. D'ailleurs, le sens même des termes « subjectif » et « objectif » exige une révision radicale. C'est une grande question de savoir si la connaissance de la vérité est subjective ou objective. Quoi qu'il en soit, une certitude est assurée : la connaissance philosophique est un acte spirituel, et dans cet acte, non seulement opère l'intellect, mais converge la totalité des [21] forces spirituelles de l'homme, son être voulant et son être sentant.

Actuellement, on tend de plus en plus à admettre l'existence d'une connaissance émotionnelle, comme le pensait Pascal, comme l'a affirmé de notre temps Max Scheler, comme l'enseigne Keyserling ¹⁰. C'est un préjugé de penser que la connaissance est toujours rationnelle, qu'il n'y a pas de connaissance irrationnelle. Nous connaissons beaucoup plus par le sentiment que par l'intelligence : il est remarquable que, non seulement la sympathie et l'amour, mais même l'inimitié et la haine puissent être des auxiliaires de la connaissance. Le cœur est au centre de l'homme total. Vérité avant tout chrétienne. Tout le côté appréciatif de la connaissance est affectif ; il exprime « les raisons du cœur ». Les jugements de valeur jouent un rôle extrêmement important dans la connaissance philosophique. Puisque *le Sens* ne peut être connu sans jugements de valeur, la connaissance du Sens est avant tout une connaissance du cœur. C'est l'être total de l'homme qui connaît, dans la connaissance philosophique ; et c'est pourquoi à la

¹⁰ Keyserling. *Méditations sud-américaines*.

connaissance vient nécessairement se joindre la foi. Elle s'introduit dans toute spéculation philosophique, si rationnelle soit-elle ; elle inspirait Descartes, Spinoza, Hegel.

C'est une des raisons qui expliquent l'inconsistance de l'idée de « philosophie scientifique ». Elle est la philosophie des penseurs dépourvus du don et de la vocation philosophiques. Elle a été inventée par ceux qui n'avaient rien à dire en philosophie. Produit par un siècle démocratique dans lequel la philosophie est opprimée, le « scientisme » n'est pas en état de rendre compte du fait même de la science, de la simple possibilité de la connaissance par l'homme, car le fait seul de poser [22] le problème outrepassé déjà les limites de la science. Pour le scientisme tout est objet, et le sujet lui-même n'est qu'un objet parmi les autres.

La philosophie n'est possible qu'à la condition qu'elle possède sa manière propre de connaître, distincte du mode scientifique de connaissance. Une philosophie « scientifique » est la négation de la philosophie, le démenti de sa primauté ¹¹. Au contraire, admettre une connaissance émotionnelle, une connaissance par le sens de la valeur, par la sympathie et l'amour, ce n'est pas nier la raison. C'est la raison elle-même qui exige d'être rétablie dans sa totalité, comme elle était comprise au Moyen-âge, en dépit de l'intellectualisme de la scolastique, car intelligence avait souvent le sens d'esprit. Le devoir de la philosophie, ce n'est pas de nier la raison, c'est seulement de déceler ses contradictions et de faire apparaître, sans sortir de l'immanence, ses limites : de ce point de vue la doctrine de Kant sur les antinomies conserve toute sa valeur.

Il reste que les garanties de la vérité doivent être cherchées, non pas dans la raison, dans l'entendement, mais dans l'esprit, dans l'esprit total. Le cœur et la conscience demeurent les agents suprêmes de l'évaluation et de la connaissance du sens des choses. La philosophie n'est pas la science ; elle n'est pas même la science des essences ; par elle l'esprit prend une conscience créatrice du sens de l'existence humaine. Cela suppose que le philosophe cherchant à connaître porte en lui-même l'expérience des contradictions humaines et que cette tragédie, inhérente au philosophe, lui serve de voie pour entrer dans la

¹¹ Husserl n'est pas un scientifique, car il entend par *science* ce qu'entendaient les Grecs, et non pas la science au sens du XIX^e et du XX^e siècle.

connaissance. Comment le philosophe, qui ignore cette tragédie, ne s'en trouverait-il pas appauvri et diminué dans sa connaissance ?

[23]

Il ne peut y avoir de philosophie qu'où l'on peut reconnaître la présence de l'intuition philosophique. Tout philosophe de valeur, tout philosophe méritant ce nom possède son intuition originelle. L'intuition philosophique ne se déduit de rien d'autre ; elle est première, elle recèle la lumière qui illuminera toute l'opération de la connaissance. A cette intuition ne peuvent se substituer, ni les dogmes de la religion, ni les vérités de la science. La connaissance philosophique dépend de l'ampleur de l'expérience vécue, elle suppose l'expérience essentiellement tragique de toutes les contradictions de l'existence humaine. *A la source de la philosophie est l'expérience de l'existence humaine dans sa plénitude.*

Dans cette expérience on ne peut séparer la vie intellectuelle et la vie affective de la vie volitive. La raison est indépendante de toute autorité du dehors, extérieurement autonome ; elle ne l'est pas intérieurement, par rapport à la vie totale du philosophe engagé dans la connaissance. Elle ne se laisse pas séparer de ses sentiments et de sa volonté, de ses amours et de ses haines, de ses jugements de valeur. C'est dans son être même, dans son existence intime qu'elle trouve son fondement ontologique ; elle change suivant que le philosophe est un croyant ou un incroyant ; elle varie d'après la croyance, suivant que la conscience se dilate ou se rétrécit. La Révélation la transforme.

À cet égard, la doctrine de la catholicité de la raison est erronée ¹². Les *a priori* sont mobiles et changeants. Car il ne faut pas confondre la révélation de Dieu et du monde des choses invisibles avec leur appréhension par la connaissance. Celle-ci vient de l'homme : c'est lui qui connaît la révélation de Dieu et du monde invisible. Mais sa raison devient autre quand Dieu se révèle à lui : [24] elle subit un ébranlement, se transforme intérieurement, aperçoit nettement ses contradictions et ses limites. Cependant, dans l'accueil même par lequel l'homme reçoit la révélation, se trouve déjà, ne serait-ce qu'à l'état embryonnaire, quelque philosophie. La Révélation fournit les réalités, les données

¹² Sur l'universalité de la raison insistent par exemple des théoriciens de la science, comme Meyerson : cf. *De l'explication dans les sciences*.

d'ordre mystique ; mais l'attitude de la pensée à l'égard de ces réalités et de ces données n'a rien à voir avec la révélation elle-même, car c'est déjà telle ou telle philosophie définie.

Il n'est pas d'homme qui puisse être pleinement dégagé de toute philosophie, si primitive, enfantine, naïve, inconsciente soit-elle. Chacun pense, parle, use de notions, de catégories, de symboles, de mythes, prononce des appréciations. À la foi la plus puérile est toujours liée quelque philosophie puérile. Ainsi l'adoption sans critique de la science biblique, qui était la science de l'humanité dans l'enfance, implique l'usage de certaines catégories de pensée, comme par exemple de la création à un instant du temps.

C'est que la connaissance est une opération, elle ne consiste pas dans une réception toute passive des choses, elle donne un sens à ce que fournit l'objet, elle marque toujours l'établissement d'une similitude, d'une commune mesure entre le sujet connaissant et l'objet connu. Cela est vrai en premier lieu pour la connaissance de Dieu. *La connaissance est une humanisation*, au sens profond, ontologique, du mot. Cette humanisation peut comporter différents degrés. La plus profonde s'opère dans la connaissance religieuse. Ceci s'explique par le fait que l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu et que par conséquent Dieu contient en lui l'image et le modèle de l'homme, l'humanité dans sa pure essence. Après elle vient la connaissance philosophique : elle est aussi humanisation, connaissance du mystère de l'être en l'homme et par l'homme, connaissance du sens de l'existence en tant qu'elle est commensurable avec l'existence humaine, avec la destinée humaine. Où l'humanisation [25] tombe à son minimum, c'est dans la connaissance scientifique, particulièrement dans les sciences physico-mathématiques¹³. La physique contemporaine nous montre la déshumanisation de la science : elle est en train d'abandonner définitivement l'univers humain, c'est-à-dire l'univers physique, familier à l'homme. Mais les physiciens ne voient pas que ce sont les progrès mêmes de la physique déshumanisée, qui forcent à reconnaître la puissance de la connaissance humaine, et plus ils sont rapides, plus ils manifestent l'originalité de l'homme en face des mystères de la nature et son humanisation. C'est que toute

¹³ Léon Brunschvicg voit dans la connaissance mathématique une spiritualisation.

connaissance est plongée au sein de l'existence humaine, manifeste l'efficacité de l'homme en tant qu'être total, dont la puissance se retrouve jusque dans les contradictions et les conflits, au sein de la tragédie du philosophe et de la philosophie.

Trois facteurs concourent à la connaissance : l'homme lui-même, Dieu et la nature ; elle résulte de l'action réciproque de la culture humaine, de la grâce divine et de la nécessité naturelle ; et la tragédie du philosophe provient de ce que l'on prétend restreindre sa connaissance, tantôt en invoquant la grâce divine, tantôt en universalisant la nécessité naturelle. La philosophie doit entrer en conflit avec la religion d'une part, avec la science de l'autre, si elle se donne pour objet Dieu et la nature ; mais son domaine, c'est par excellence l'existence humaine, la destinée humaine, le sens humain. C'est de l'homme que le philosophe connaît Dieu et la nature ; mais il ne le peut sans se heurter aux formes objectivées de la connaissance de Dieu et de la nature qui se prétendent des vérités dernières. Il accepte la révélation et la foi, mais il ne doit pas plus souffrir les interprétations naturalistes de la révélation et de la foi que les prétentions [26] du naturalisme universalisé de la science. Car devant ce naturalisme, le philosophe ne se trouve en présence ni de la foi ni de la science ; mais seulement d'une philosophie, du plus bas degré et à dépasser.

Dans le conflit entre la religion et la philosophie, la vérité est du côté de la religion quand la philosophie prétend se substituer à elle, en tout ce qui touche au salut et à la vie éternelle ; mais la vérité est du côté de la philosophie quand celle-ci revendique son droit à une connaissance plus élevée que le savoir constitué par les éléments de connaissance naïve qui se mêlent à la religion. Tout au contraire, c'est là que la philosophie peut servir à purifier la religion en la protégeant contre l'objectivation et la naturalisation des vérités religieuses. Dieu vivant, auquel l'homme adresse ses prières, est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non le Dieu des philosophes, l'idée de l'Absolu ; mais le problème est plus complexe que ne l'entrevoit Pascal, car le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ce n'était pas seulement Dieu qui est, Dieu vivant et personnel, c'était aussi le Dieu d'une tribu primitive de nomades, abaissé au niveau intellectuel et social de cette tribu. L'esprit qui s'éveille à la connaissance entre toujours en conflit avec les esprits assoupis dans le sommeil de la tradition : la philosophie ne s'accommode pas de l'esprit grégaire.

Les philosophes n'ont jamais formé dans l'humanité qu'un groupe restreint. Aussi n'est-il que plus surprenant que si peu de personnes aient été et soient l'objet d'une telle inimitié ! Philosophes et philosophie ont contre eux les hommes de religion, théologiens, membres du clergé et simples fidèles, les savants et tous les spécialistes, les hommes politiques et les organisateurs sociaux, les hommes d'État, conservateurs ou révolutionnaires, les ingénieurs et les techniciens, les artistes, enfin la foule. Les philosophes doivent donc être, à ce qu'il semble, les hommes les plus faibles de l'État et de la société, ceux qui n'ont aucune importance dans la vie [27] politique et économique. Pourtant, les hommes qui détiennent ou qui briguent le pouvoir, ceux qui jouent comme ceux qui veulent jouer un rôle dans l'État et l'économie sociale, semblent toujours leur en vouloir d'on ne sait quoi ; ils ne peuvent pardonner à la philosophie de leur paraître inutile, injustifiée, faite seulement pour quelques esprits, comme un vain jeu de la pensée. L'est-elle ? On ne comprend plus pourquoi ce jeu sans réalité ni raison d'une poignée d'hommes sans importance suscite tant de malveillance et un mécontentement presque universel.

Il y a là un problème psychologique complexe. S'il est vrai que la philosophie est étrangère à la plupart des hommes, il l'est aussi que tout homme, à son insu, est, en un certain sens, un philosophe. On ignore l'appareil technique de la philosophie, mais on n'hésite pas à employer le terme de philosophie comme une expression de moquerie ou de blâme. Dans l'usage courant, le mot de métaphysique est presque une injure. On a fait du métaphysicien un personnage comique. Il arrive qu'il le soit, mais il n'en est pas moins vrai que tout homme, de son aveu ou non, résout des questions d'ordre métaphysique, et que les problèmes de mathématiques ou de physique sont beaucoup moins familiers à la grande masse des hommes que les problèmes philosophiques qui ne sont, au fond, étrangers à aucun. Partout il existe une philosophie courante, caractéristique de tel ou tel groupe social, classe ou profession, comme il existe une politique courante. Le même homme qui éprouve de l'aversion envers la philosophie et qui méprise les philosophes, a sa philosophie privée. S'il n'en était ainsi de l'homme d'État, du révolutionnaire, du savant spécialiste, de l'ingénieur et du technicien, ils ne tiendraient pas le philosophe pour inutile.

Que l'insécurité soit la condition ordinaire de la philosophie et du philosophe, c'est ce que l'expérience oblige à constater. Non seulement

le philosophe ne remplit [28] aucune « commande sociale », mais même il met sa dignité à s'élever au-dessus des devoirs que la société prescrit. La philosophie n'a pas une destination sociale, elle est faite pour la personne. Tandis que la religion et la science, par nature si différentes l'une de l'autre et parfois si hostiles l'une à l'autre, sont toutes deux socialement protégées, qu'elles ont un rôle social, que derrière elles se tiennent des communautés toujours prêtes à courir à leur secours, la philosophie est désarmée, seule. Il ne se trouve personne pour prendre la défense du philosophe. Même en matière économique il est sans soutien. Car ce n'est pas en scrutant la raison d'autrui qu'il doit mettre au jour la vérité, c'est dans la sienne propre qu'il doit trouver la révélation du supra-humain et du divin. La société ne lui sert de rien pour sa connaissance. En tout philosophe il y a toujours quelque chose de Spinoza et de son destin.

Par cette insécurité sociale, la personnalité de sa pensée, la situation du philosophe le rapproche de la vocation prophétique. Le prophète n'est pas plus protégé que lui ; et il est d'autant plus sujet à la persécution, qu'il se préoccupe davantage des destinées de la société et du peuple. C'est pourquoi de tous les types de philosophie, c'est celle de type prophétique qui est la plus désarmée, la moins tolérée, la plus isolée. Quand il se rattache à une tradition le philosophe a conscience d'appartenir à une famille philosophique ; par exemple à la famille platonicienne ou kantienne. Même, la tradition philosophique peut se cristalliser autour d'une culture nationale, constituer une école, qui pourront défendre le philosophe contre les attaques, le protéger. Mais cela ne sera pas vrai de l'intuition philosophique à son origine, de la connaissance philosophique dans sa genèse, de l'acte de création au sens propre du terme. Déjà la philosophie académique est une institution sociale et elle bénéficie des moyens de protection dont dispose la société. De même les fondateurs de religions, les prophètes, [29] les apôtres, les saints, les mystiques, les penseurs religieux originaux sont désarmés ; puis la religion se socialise, s'objective et profite désormais des forces sociales.

C'est que, comme tout acte créateur, l'acte de connaissance demande à l'homme de choisir entre deux attitudes. Ou l'homme se met face au mystère de l'être, face à Dieu ; et dans ce cas se forme la connaissance initiatrice, originale, la philosophie authentique, l'homme reçoit l'intuition et la révélation. Ou bien il se tourne face à autrui et à

la société ; et par ce mouvement la connaissance philosophique, comme la révélation religieuse, s'adapte à la nature de la société et s'objective. C'est alors que l'homme est le mieux défendu ; mais il achète trop souvent cette protection en faussant sa conscience par le mensonge socialement utile. Devant les autres, devant la société, tout homme devient un acteur car c'est déjà l'être, que d'écrire. On joue un rôle parce qu'on occupe une place dans la société. L'acteur dépend des autres, du public ; aussi sa fonction est protégée par la police. Au contraire, l'homme qui pour connaître se tient face à Dieu, non seulement parle peut-être dans le désert, mais il est exposé aux attaques de la religion et de la science, devenues des institutions sociales. Ainsi le veut la nature de la philosophie à sa naissance, ainsi la tragédie du philosophe.

On peut classer diversement les espèces de philosophies ; mais il est au moins une distinction que l'histoire entière de la philosophie permet de reconnaître. Elle manifeste à la fois la dualité des principes fondamentaux et son influence qui, pénétrant la philosophie tout entière, intervient dans la solution de tous les problèmes importants. En choisissant entre eux, indépendamment de toute contrainte objective, les philosophes attestent la personnalité de la philosophie. Voici, à commencer par les principes, les deux séries de thèses qui définissent ces deux philosophies :

[30]

1. primat de la liberté sur l'être ;	primat de l'être sur la liberté ;
2. primat de l'existence subjective sur le monde objectif ;	primat du monde objectif sur l'existence subjective ;
3. dualisme ;	monisme ;
4. volontarisme ;	intellectualisme ;
5. dynamisme ;	statisme ;
6. activisme ; et sentiment de la création ;	passivité ; contemplation ;
7. personnalisme ;	impersonnalisme ;
8. anthropologisme ;	cosmologisme ;
9. philosophie de l'esprit.	naturalisme.

Ces principes peuvent être diversement composés pour former les divers systèmes ; pour ma part, j'opte entre eux, et j'opte résolument pour la première série de thèses qui découle du primat de la liberté sur l'être ; mais dès qu'on admet l'opposition fondamentale et déterminante entre la liberté et la nécessité, l'esprit et la nature, le sujet et l'objet, la personnalité et la société, l'individuel et le général, on adopte une philosophie du tragique, car si l'affirmation du primat de l'être sur la liberté l'exclut, celui de la liberté sur l'être l'entraîne. C'est l'impossibilité d'atteindre l'être par la voie de l'objectivation, de réaliser la communion entre les hommes en les réduisant à la condition d'êtres sociaux qui suscite le tragique en jetant dans le conflit éternel entre le moi et l'objet, puis de là dans le problème gnoséologique de la solitude, qui intéresse à la fois le philosophe et la connaissance philosophique. C'est à ce problème que ce livre est consacré. Il se rattache à la distinction entre une philosophie à plusieurs plans et une philosophie à un seul plan de l'existence humaine.

[31]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Première méditation

II

PHILOSOPHIE PERSONNELLE ET IMPERSONNELLE,
SUBJECTIVE ET OBJECTIVE. — L'ANTHROPOLOGISME
EN PHILOSOPHIE. — LA PHILOSOPHIE ET LA VIE.

[Retour à la table des matières](#)

Kierkegaard insiste avec une force particulière sur la subjectivité, la personnalité de toute philosophie, c'est-à-dire sur la présence vivante du philosophe au cours de toute spéculation. Par son opposition à Hegel, par sa révolte contre la philosophie de la raison universelle et objective, contre « le général », il rappelle plus d'une fois Biélinisky ¹⁴, dont l'influence se sent dans la dialectique de Ivan Karamazov chez Dostoïevski. Certes Kierkegaard mérite bien plus que Dostoïevski le nom de philosophe ; mais la philosophie, je le demande, peut-elle ne pas être personnelle et subjective ? Est-il possible de confondre vérité et objectivité ou impersonnalité ? A l'examen de cette question, la méditation suivante sera spécialement consacrée ; mais dès maintenant il est indispensable de dissocier délibérément vérité et objectivité. Même quand elle aspire à l'objectivité, la [32] philosophie ne peut pas ne pas être personnelle. Toute philosophie de valeur porte la marque de la personnalité de son auteur. Ce n'est pas vrai seulement des philosophies très individualisées de saint Augustin ou de Pascal, de Kierkegaard, de Schopenhauer ou de Nietzsche, car ce ne l'est pas moins de celles de Platon et de Plotin, de Spinoza, de Fichte et de Hegel.

¹⁴ Se reporter au très intéressant ouvrage : *Le socialisme de Biélinisky*, publié sous la direction de Sakouline, où sont recueillies les lettres de Biélinisky à Botkine.

La personnalité du philosophe se manifeste déjà dans le choix des problèmes et dans la préférence pour l'un des types de philosophie distingués plus haut, puis dans la nature des intuitions prédominantes, dans la répartition de l'attention, dans l'ampleur de l'expérience spirituelle.

En admettant qu'aucune philosophie ne peut être que l'œuvre du moi, on ne veut pas dire que la philosophie l'enferme en lui-même ; au moins est-il vrai, puisque la vraie philosophie, celle qui saisit quelque chose du réel, n'est pas celle qui scrute l'objet, mais celle que tourmente le sens de la vie et du destin personnel, qu'elle commence par la réflexion du philosophe sur sa propre destinée, comme le montre même la philosophie toute géométrique et objective de Spinoza ¹⁵. On ne saurait trop le répéter. Ce qui connaît, ce n'est pas l'esprit universel, ou la raison universelle, ni le sujet impersonnel, la « conscience en général » ; c'est le moi, l'homme comme existence concrète, la personne ; et le problème fondamental de la connaissance, c'est celui de ma connaissance, de la connaissance personnelle de l'homme lui-même. Toute pensée créatrice est intimement individuelle, non que l'individu y soit emprisonné en lui-même, limité ; les rayons lumineux sortent d'un unique foyer, mais la manière dont ils sont recueillis varie d'homme à homme.

Il ne faut pas croire les philosophes quand ils prétendent leurs pensées pures de toute affectivité. C'est [33] encore par le sentiment que connaît « le plus objectif » et « le plus impersonnel » d'entre eux. Il est certain que Descartes a dû, pour arriver au *cogito*, passer par l'émotion, il a éprouvé sa découverte dans une extase d'ordre émotionnel ¹⁶. Qu'il ait usé de la réflexion pour s'assurer de son existence, cela ne signifie nullement que ce soit par la réflexion pure qu'il y soit parvenu ; cette réflexion était à ce moment pour lui une émotion intense. L'*Éthique* de Spinoza, en dépit de la méthode géométrique, est toute saturée de sentiments ; *l'amor Dei intellectualis* trahit une violente émotivité. L'« intellectualisme » lui-même peut exprimer une émotion personnelle et l'objectivité n'être qu'un nom qui masque la passion d'un homme, de sorte qu'en un sens la philosophie

¹⁵ Cf. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*. (Paris, Alcan, 3^e édition, 1923).

¹⁶ Cf. J. Maritain, *Le songe de Descartes*. (Paris, Edit. R. A. Corrèa, 1932.)

de Hegel n'est pas moins subjective que celle de Nietzsche. Il ne reste comme proprement « objective » et impersonnelle que la philosophie dépourvue de toute originalité et que n'inspire aucun souffle créateur.

C'est toujours d'une manière subjective que doit être découverte la Lumière originale, c'est-à-dire celle qui émane de la source première ; tandis qu'objectivement, impersonnellement, ne peut être découvert que ce qui est second, réfléchi, terni. Il n'en résulte pas, naturellement, qu'il faille se forcer à l'originalité : pareil effort précisément en serait dépourvu et ne ferait qu'en accuser l'absence. Mais il faut rompre délibérément avec ce préjugé qu'être personnel et subjectif, c'est rester emprisonné en soi-même, être incapable de sortir dans les vastes espaces du monde, exclu de la communion avec le divin. Ce sont plutôt l'impersonnel et l'objectif qui enferment et prohibent toute percée du dedans au dehors.

Il convient de ne pas confondre la personnalité de la connaissance avec l'égoïsme. Celui-ci est la réclusion sans issue, l'étouffement, la folie de soi, le péché originel ; [34] la personnalité au contraire est la voie vers Dieu puisqu'elle est à son image et ressemblance. Aussi est-ce toujours la personne qu'intéresse la connaissance et la spéculation philosophique, qui est empirique en ce qu'elle est attachée à l'expérience vécue, dépend de l'ampleur et de la richesse de cette expérience. C'est l'homme vivant, total, qui pense dans sa philosophie, avec lui personnelle et humaine. Il n'est pas séparable de la philosophie, car le philosophe, sujet de la connaissance, se trouve plongé dans l'être, il existe lui-même avant de connaître l'être et l'existence, et c'est de cette condition que dépend la qualité de sa connaissance. C'est parce qu'il est lui-même être qu'il connaît l'être.

Aucun philosophe, certes, ne dispose que d'un horizon étroit ; la plénitude de l'être ne lui est pas octroyée ; il ne lui est pas donné de recevoir la lumière totale, et c'est ce qui détermine les divergences entre les courants philosophiques. Sur chaque conscience la lumière ne laisse tomber que quelques-uns de ses rayons ; et de l'originel, le philosophe n'aperçoit que ce qui lui est découvert. En dehors de cela, il n'y a que remaniement d'idées reçues, apports livresques, quand il y a encore quelque chose. Derrière toute philosophie se cache le tourment de la vie, du *Sens*, de la destinée ; et la philosophie est avant tout doctrine de l'homme, la doctrine de l'homme intégral par l'homme intégral. Mais

il n'y a que la philosophie à pouvoir la faire, car elle n'est ni biologique, ni psychologique, ni sociologique.

Il n'est pas possible d'affranchir la philosophie de l'anthropocentrisme et de l'anthropologisme. Par désir de surmonter le péché originel d'égoïsme, les philosophes l'ont souvent tenté, car c'est précisément en tant qu'égoïsme que l'anthropocentrisme devient faux et coupable. Il n'en est pas moins vrai que toutes les tentatives pour éliminer de la philosophie le philosophe en tant qu'homme, et en même temps, le thème, [35] fondamental pour elle, de l'humanité, sont chimériques et illusoire. L'ambiguïté de l'anthropocentrisme vient de ce que l'homme, tout en portant au fond de lui-même l'énigme de l'être, tout en étant l'image et la ressemblance de ce qu'il y a de plus haut, de ce qu'il y a de divin dans l'être, est en même temps limité à son propre thème, et réduit tout être, et l'être le plus divin, à sa propre imperfection. Aussi ne faut-il pas chercher à débarrasser la philosophie de toute espèce d'anthropocentrisme ; mais à épurer, à élever cet anthropocentrisme, à faire transparaître dans le philosophe en tant qu'homme cette image de l'être le plus haut qui est incluse en lui. La philosophie ne peut pas être autonome, si l'on veut dire par là qu'elle serait détachée de l'homme total et de son expérience vitale, indépendante du sujet connaissant immergé dans l'être. Elle ne pourrait y prétendre qu'en s'aveuglant. La philosophie est anthropologique ou n'est pas. Si elle connaît l'être, c'est dans l'homme et par l'homme ; et tout le problème c'est d'élever la qualité de cet anthropologisme, afin de faire apparaître ce que j'appellerais *l'homme transcendantal*, à condition de ne pas le confondre avec la « conscience transcendantale », qui, elle, n'a rien d'humain.

La philosophie est nécessairement anthropologique en ce sens encore qu'elle ne saurait être détachée de la vie, qu'elle ne peut être exclusivement théorique. Elle doit être action, servir à l'amélioration de l'existence, être pratique, comme l'ont toujours cherché les grands philosophes, ceux du moins qui n'ont pas rompu avec la sagesse. L'aversion à l'égard de cette vie quotidienne, fastidieuse, incessamment recommencée, de sa laideur, de ses injustices, suscite, soit l'évasion dans un autre monde, dans la contemplation, métaphysique ou mystique, du monde des idées ou de la cité divine, soit l'activité créatrice qui s'emploie à transformer ce monde, à édifier un monde nouveau. La vraie philosophie, celle qui est sagesse, ne peut

demeurer une philosophie [36] d'école. Quand l'élite philosophique est coupée de la vie, elle se trouve dans une situation fautive qui ne peut se maintenir. Il faut que la philosophie se rapproche de la pratique, comme il faut que la langue philosophique se rapproche de la langue commune. Elle est solidaire de la totalité de la vie et de l'esprit, dont elle n'est qu'une fonction. Comment connaîtrait-elle le mystère de l'être si elle ne plongeait dans la destinée humaine, n'en déplorait le malheur, si elle s'en détournait ? La philosophie est un acte de vie. Ce sont les métaphysiciens d'autrefois qui, ne sachant rien de la vie, des hommes, du monde, faisaient retraite dans un monde tout abstrait et idéal de concepts. Quoi d'étonnant si la figure du métaphysicien a pu devenir un objet de curiosité et de moquerie. On en venait à voir en lui, non pas un sage, mais un homme complètement ignorant de la vie. Tout au contraire s'il peut y avoir une métaphysique, c'est comme connaissance de la vie, de la réalité concrète, de l'homme et de son destin. Elle doit se nourrir d'expérience vivante ; et les philosophes, prendre part au mouvement créateur de la vie, à son drame.

Marx, qui aimait à se réclamer de l'idéalisme allemand, de Fichte et de Hegel, a exprimé l'idée que la philosophie ne peut plus désormais se contenter de la connaissance du monde, qu'elle doit le changer, en créer un nouveau. Il pensait que la pensée théorique et abstraite de Fichte devait prendre corps dans la pratique. Cette idée de Marx a revêtu une forme monstrueuse et caricaturale chez les marxistes, surtout chez les communistes, puisqu'elle s'y est alliée, de façon surprenante et illogique, à une philosophie, non de l'activité, mais de la passivité, le matérialisme. En elle-même, elle renferme une grande part de vérité. Chez nous elle a été exprimée, d'une manière tout à fait différente, par N. Fedorof, pour qui la philosophie est « projective », et doit changer le monde.

Cela signifie-t-il que la philosophie est vouée à l'exécution [37] des « commandes sociales » ? Assurément non, puisqu'elle en deviendrait passive. Ce n'est pas la philosophie qui doit dépendre de la société, c'est la société qui doit dépendre de la philosophie. Il y avait une grande vérité dans le passage de la philosophie de Hegel à l'anthropologisme de Feuerbach, puisqu'il représentait le passage inévitable de l'esprit universel et général à l'homme. La déviation de Feuerbach vers le matérialisme a défiguré cette vérité, puisque le matérialisme est impuissant à apercevoir l'homme total et concret. Mais il était

impossible d'en rester au mystère hégélien du concept, à la dialectique du concept, qui était pour Hegel un drame mystérieux.

La philosophie hellénique estimait que la connaissance philosophique doit être la connaissance du général, non du particulier et de l'individuel, par ambition d'atteindre, au-delà de l'expérience sensible, mobile, de la multiplicité, le monde des idées. Aussi s'en est-elle tenue là : elle n'a pas compris l'individuel, elle n'a pas eu la catégorie de la personnalité, elle n'a pas conçu la liberté. Cette limitation de la philosophie grecque s'est transmise à la philosophie scolastique qui a été étouffée sous les universaux. Elle se poursuit, bien que d'une manière atténuée, par le nominalisme, jusque dans la philosophie moderne. Cependant l'expérience chrétienne, la révélation chrétienne ouvrait des perspectives absolument nouvelles : le mystère de la personnalité et celui de la liberté étaient dévoilés.

Ce que j'appelle *philosophie personnelle* n'a rien à voir avec ce que la pensée des temps modernes appelle *subjectivisme, individualisme, empirisme, nominalisme*, ou autrement. La catégorie du général, qui s'oppose à celle de l'individuel ou du particulier, est une catégorie erronée ; elle doit être dépassée. Le général n'a pas d'existence ontologique, comme nous le verrons dans l'examen du problème de la personnalité et de la société. Car l'universel, c'est aussi l'individuel, et non pas le [38] général. Dieu est universel, il n'est pas général, mais individuel. Le général est un compromis, une erreur, survenus au stade de la connaissance apophatique, c'est-à-dire de la connaissance en train de se détacher de toutes les notions et déterminations, de tout ce qui est fini. Le domaine du général, exclusif du personnel et de l'individuel, est celui du monde objectivé, socialisé, qui n'est pas la réalité authentique, le monde divin et existant. Nous verrons que le général est avant tout de provenance sociale, résulte d'interprétations sociologiques. Dans le général, l'homme est solitaire, et le philosophe en même temps. C'est donc à la philosophie personnelle qu'il appartient de percer le général pour arriver à l'existence authentique. Ce n'est certes pas au général que pensait Spinoza, lorsque, par son *amor Dei intellectualis*, il voulait sortir de la solitude et parvenir à la béatitude. Toute philosophie personnelle est une aspiration à sortir, par la

connaissance, de la solitude et à franchir les frontières de l'individualité.

[39]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Deuxième méditation

LE SUJET
ET L'OBJECTIVATION

[Retour à la table des matières](#)

[40]

[41]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Deuxième méditation

I

LE SUJET CONNAISSANT ET L'HOMME

[Retour à la table des matières](#)

L'idéalisme allemand a porté à l'objectivisme de la philosophie grecque et scolastique un coup dont il ne peut se relever. C'est une erreur de croire que l'idéalisme allemand, Kant en tête, ait mis en question l'être même. Son doute a porté sur cette affirmation du réalisme naïf que le monde des objets ne ferait qu'un avec l'être absolu et que l'être absolu ne ferait qu'un avec le monde des objets. Le travail avait été commencé par Descartes ; mais le rationalisme pré-kantien n'avait pas posé le problème assez radicalement. Il fallut transférer de l'objet au sujet le centre de gravité de la philosophie ; et c'est dès lors dans le sujet qu'on est allé chercher la clef du problème de l'être. Le monde des réalités objectives, des objets, est descendu du premier au second rang, en devenant le monde des phénomènes. Car si Kant a eu tort d'opposer ceux-ci à la chose en soi, refusée, comme le nom même l'indique, à l'expérience et à la connaissance, il a eu raison de les distinguer, car l'activité du sujet se trouvait ainsi découverte.

La théorie de la connaissance a toujours été édifiée sur l'opposition du sujet et de l'objet ¹⁷. Encore faut-il [42] déterminer ce qu'est le sujet. Dans quel rapport le sujet pur de la connaissance, le sujet *gnoséologique* se trouve-t-il avec l'homme, avec moi-même, le sujet

¹⁷ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Il rompt avec l'idéalisme kantien, mais s'en tient à l'opposition du sujet et de l'objet.

exerçant la connaissance ? Au problème enveloppé par l'homme considéré comme sujet concret, l'idéalisme allemand a substitué celui que pose le sujet pur, la conscience transcendantale de Kant, le moi non-individuel et non-humain de Fichte, l'esprit universel de Hegel. Par cette substitution, la connaissance cessait d'être une connaissance propre à l'homme, elle devenait une connaissance divine, appartenant à la raison ou à l'Esprit universel ; et l'homme cessait d'être le sujet connaissant.

Il en résultait que la philosophie devait se dépersonnaliser. Mais on avait beau taxer une philosophie personnelle de psychologisme, imputer au psychologisme l'homme, le moi humain, la personne humaine, l'incertitude fondamentale demeurait : quel rapport y a-t-il entre la conscience transcendantale, la raison, le sujet gnoséologique et l'homme lui-même, sa personnalité ? Car, en définitive, c'est bien l'homme lui-même qui connaît. En ce qui concerne la conscience transcendantale, le sujet pur, Kant surmonte le scepticisme au moyen de ses formes *a priori* ; mais l'homme qui connaît en est-il plus avancé ? Comment la conscience transcendantale s'enracine-t-elle dans la conscience humaine, individuelle ? Comment fonde-t-elle la validité de la connaissance ? Pour employer le langage idéaliste, quelle est la relation du logique au psychologique ?

Ce qu'il y a au fond de ce débat, c'est l'erreur suivant laquelle on rejette tout l'humain dans le psychologique, on considère la conscience humaine comme toute psychologique, tandis qu'on rend la conscience logique et transcendantale, étrangère à la conscience humaine. Aussi est-on conduit à voir dans l'homme lui-même un obstacle à la connaissance philosophique. On veut affranchir la philosophie de « la présence subjectiviste [43] de l'homme ». C'est de même que les théologiens prétendent souvent que l'homme est un obstacle à la Révélation, comme si ce n'était pas pour l'homme que la Révélation se produit. En fait, la philosophie a toujours été inconsciemment anthropologique et anthropocentriste ; et si son devoir est de lutter contre le psychologisme, la philosophie, en combattant l'anthropologie, se suiciderait. Psychologisme signifie relativisme. Le vrai problème, qui porte au delà, est de savoir ce qu'est l'homme, quelles possibilités de connaissance sont incluses dans la nature humaine. Le problème de l'homme n'a pas été posé par l'idéalisme allemand, là est sa principale déficience.

Elle résultait de sa tendance au monisme. Plus d'une fois j'ai déjà exprimé l'idée paradoxale que les grands idéalistes allemands sont unis à Luther par un lien de parenté. Elle demande quelque explication. Qu'y a-t-il, en effet, de commun entre Fichte, Hegel d'une part, et de l'autre Luther ? Tout est, semble-t-il, à l'opposé. Luther excommunait la raison, niait la philosophie, jugeait la nature humaine ruinée par le péché. Tout au contraire, Hegel glorifiait la raison, divinisait la philosophie et, pour le péché, n'en avait qu'un sens très affaibli. Mais rien de plus mystérieux que les influences spirituelles, elles sont souterraines et surprenantes. Luther attribuait tout à la grâce, à l'action de Dieu ; rien à l'homme, à sa liberté ¹⁸. Il n'admettait pas la réciprocité d'action entre les deux natures, la divine et l'humaine. Que fait l'idéalisme allemand, sinon poursuivre cette tendance moniste ? Il a sécularisé, appliqué à la connaissance, la grâce luthérienne, considérée comme source unique de tous les biens ; la conscience transcendantale, la raison universelle, l'esprit universel ne sont pas autre chose que cette grâce sécularisée ; et c'est elle et non [44] l'homme qui est la source de la connaissance. Chez Hegel notamment, il apparaît en toute évidence que c'est Dieu lui-même, sa raison, son esprit qui connaît, jamais l'homme. C'est ainsi que la grâce qui servait d'abord à rendre la philosophie superflue, est finalement appelée à contribuer à sa gloire et même à sa déification.

Toute la difficulté provient ici de ce que *l'on ne reconnaît pas l'action réciproque des deux natures de l'homme*. Le sujet pur, dans l'idéalisme allemand, est aussi actif qu'il est possible puisqu'il va jusqu'à créer le monde, de sorte que l'homme lui-même n'a pour ainsi dire rien à fournir à l'opération de la connaissance ; et une fois engendré par l'activité constructive de la connaissance, ce monde lui-même ne laisse plus de place à l'activité créatrice de la conscience. La question de la contribution de la liberté humaine, — je dis humaine et non divine, — à l'acte de connaissance, n'est même pas posée. Tandis que l'activité du sujet gnoséologique est enflée à l'extrême, l'homme, au sein de la connaissance, reste passif, n'est jamais actif : il ne fait qu'exécuter les ordres de la conscience transcendantale. Si cela n'apparaît pas encore en pleine clarté chez Kant, qui n'est pas parvenu jusqu'au monisme,

¹⁸ Cf. le génial ouvrage de Luther : *De servo arbitrio*.

c'est tout à fait clair chez Fichte, chez le Schelling de la première période, enfin chez Hegel.

Ces réflexions nous amènent aux sources et aux fondements religieux de la théorie de la connaissance. Ces sources et ces fondements se trouvent dans l'idée théandrique, c'est-à-dire dans l'idée de l'action réciproque de deux natures, soit encore de la liberté, de l'activité, de l'efficacité créatrice qu'il faut reconnaître à la nature humaine aussi bien qu'à la nature divine. C'est la condition indispensable de la possibilité même d'une philosophie personnelle, de toute philosophie de la personne humaine. Il est vrai que la conscience objective le monde ; à l'origine, au principe de cette objectivation, elle est active, pour être passive ensuite, en tant qu'elle [45] dépendra du monde objectivé. Mais elle pourra, à nouveau, faire preuve d'activité en s'affranchissant de sa sujétion à son égard. L'emploi du terme d'*objet* n'impliquera jamais de ma part que ce qui est connu soit quelque chose d'indépendant du sujet ; ce ne sera qu'une manière particulière d'entendre la connaissance et l'être. *Objectivité* ne signifiera jamais pour moi *vérité, indépendance à l'égard des états du sujet* ; tout au contraire, ce mot indiquera la dépendance de ce qui sera dit objectif à l'égard des états subjectifs, des rapports entre les hommes. De même, *objectivation* ne sera jamais identifiable à *manifestation, révélation et incarnation*.

Il semble que le problème de l'homme devrait être posé dans la philosophie existentielle de Heidegger et de Jaspers. L'ontologie de Heidegger, comme elle s'exprime dans *Sein und Zeit*, est une ontologie de l'existence humaine. Pour lui, le « souci », la crainte, l'assujettissement de l'homme à la banalité du « on » (*das Man*), la mort, la déchéance du monde, sont du domaine, non de la psychologie, mais de l'ontologie. — De même, chez Jaspers la situation-limite (*die Grenzsituation*) a une signification métaphysique, au même titre que le problème de la communication entre les personnes. — Pourtant, ni Heidegger, ni Jaspers ne posent véritablement le problème de l'homme, et ils ne font pas de l'anthropologie philosophique le fondement de la philosophie tout entière. Ils fournissent beaucoup de matériaux à la construction d'une doctrine philosophique de l'homme ; mais ils n'y travaillent pas eux-mêmes. Ils laissent entière la question : qu'est-ce que l'homme ? Pourquoi est-ce exclusivement dans son existence et son destin que se découvre la structure de l'être ? Ils n'expliquent pas non

plus d'où vient à l'homme la vertu de sa connaissance. Jaspers se distingue de Heidegger en ce qu'il ne croit pas à la possibilité d'une métaphysique et d'une ontologie objectives sur le modèle de la science ; il considère la métaphysique comme plus subjective et plus [46] personnelle et y voit une sorte de lecture de symboles : c'est un psychologue extrêmement subtil. Mais ce n'est pas par scepticisme et par manque de foi qu'il faut défendre la subjectivité et la personnalité de la métaphysique, c'est parce que cela ouvre la voie à une connaissance plus haute. Tout se ramène au problème de l'homme, que, si étrange que cela paraisse, les philosophes n'ont guère posé, car ce fut plutôt le fait de la théologie ou, au moins, d'une philosophie essentiellement religieuse.

Une tentative intéressante pour surmonter toute espèce d'anthropocentrisme dans la connaissance est la philosophie de Brunschvicg ¹⁹. C'est un idéalisme mathématique, dont le type remonte à Platon. Pour Brunschvicg, toute philosophie à tendance biologique est anthropocentrique, tandis qu'une philosophie d'inspiration mathématique est absolument désintéressée et pure de toute contamination avec l'homme. C'est pourquoi les vérités mathématiques intéressent la vie spirituelle, plus que le problème du sens de la vie, auquel l'homme est encore mêlé. La connaissance mathématique est une spiritualisation. La philosophie doit s'affranchir définitivement de tout vestige du mythe chrétien de l'homme et de sa position au centre de l'univers. Cette conception manifeste un esprit parent de celui de Spinoza, qui combattait les formes grossières de l'anthropocentrisme et de l'anthropomorphisme. — En fait, le problème de l'homme, comme centre de l'être, est un problème chrétien par excellence ; et toute philosophie anthropologique est une philosophie chrétienne. La pensée grecque, qui n'a pas posé dans toute sa profondeur et sa plénitude le problème de l'homme, n'a discerné en lui que la raison, sans voir ce qu'il comporte de central et de problématique.

¹⁹ Cf. *Spinoza et ses contemporains. Les étapes de la pensée mathématique. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.*

[47]

C'est que l'homme est à l'intérieur de l'être. Il est, avant de connaître ce qui est ; et la possibilité de sa connaissance est en raison de ce qu'il y a d'être en lui. C'est dans sa qualité même d'être que réside ce qui rend sa connaissance possible, car si le transcendant existe, il n'est nullement *objectif* et autoritaire ; et s'il importe à l'existence humaine, c'est qu'il lui est aussi immanent. Ce qui est premier, ce n'est pas la conscience ou le sujet en face de l'être, ou la sensation et la perception comme éléments séparés, mais l'homme total, l'homme ancré au cœur de l'être. Il ne faut pas le confondre avec l'homme que la psychologie et la sociologie étudient, car celui-ci appartient au monde objectif, tandis que l'homme réel est l'homme donné dans son existence intime. Comme c'est de la Renaissance que date la découverte et la réhabilitation de la nature, c'est sous son influence qu'il a commencé à se reconnaître comme une partie de la nature. C'était, lui semblait-il, s'affranchir. A présent, le temps est venu de découvrir et de réhabiliter l'homme, *non plus à titre de fragment de la nature et du monde objectif, mais comme être en soi, hors du monde des objets et des choses, dans son existence intime*. Dès lors, ce ne sera plus comme l'opposition du sujet et de l'objet que se posera le problème de la connaissance, mais comme l'opposition de la connaissance et de l'être.

C'est qu'en effet le sujet, tel que l'entend la théorie de la connaissance, n'est pas l'être, mais l'opposé de l'être. Au contraire, l'homme est être. En tant et pour autant qu'il est jeté dans le monde, il est asservi par l'objet, se range lui-même parmi les objets. Mais au dedans de soi, il fait l'épreuve de son être, de sa destinée propre. C'est seulement en tant que tel que l'homme, quand nous posons le problème de la connaissance, nous intéresse. La nature du sujet n'y apparaît plus comme subjective et psychologique, elle est ontologique. Certes, l'esprit n'est jamais objet, il est toujours sujet ; mais [48] c'est en un sens plus profond que ne l'affirme la gnoséologie. Le sens de la vie ne peut se découvrir à moi objectivement ; rien d'objectif n'a jamais d'autre sens que celui qui lui est conféré dans le sujet, à l'intérieur de l'esprit. C'est dans le moi, dans l'homme que tout sens se révèle : il est commensurable au moi. Quand, au contraire, il se présente sous une forme objectivée, comme un donné extrinsèque, émis par les choses mêmes, le sens est affecté d'un caractère social, et révèle toujours de quelque façon l'asservissement de l'esprit. Husserl professe que la

vérité est dans le face-à-face de l'existence avec l'être ; mais comme il affirme aussi que la connaissance n'est pas une sensation subjective, qui ne serait que le reflet de l'être, c'est véritablement que, selon lui, l'être se révèle dans la conscience. C'est signifier que le sujet connaissant est déjà être par lui-même et que c'est en tant qu'être qu'il fait face au monde.

À l'encontre de ce que soutiennent la plupart des théoriciens de la connaissance, Kierkegaard affirme que c'est dans la subjectivité que se trouvent vérité et réalité. Il faut bien qu'il ait raison puisque l'objet ne possède par lui-même aucun critère de vérité. Il ne peut s'en trouver que dans le moi, dans ma conscience intellectuelle et morale. Objectiver le critère de vérité, ce n'est d'ordinaire que le transférer dans la conscience d'autrui, ce qui ne diminue pas, mais accroît la difficulté. Il est vrai que la communion avec la vérité implique toujours que le moi s'évade de son confinement en lui-même. *La connaissance, c'est l'égoïsme dépassé.* Elle n'est pas égocentrique, elle est personnelle ; car ce n'est pas de la personne, c'est seulement du moi que l'égoïsme et l'égoïsme procèdent, et c'est lui qui doit être sacrifié, tandis qu'au contraire la personne doit être réalisée. Le passage du moi à Dieu, cette évasion qui est précisément le triomphe définitif de l'homme sur le péché d'égoïsme, s'effectue conjointement avec autrui, il ne s'effectue pas au moyen d'autrui, de [49] sorte qu'aucun des autres hommes ne peut être l'origine de mon attitude envers Dieu. S'il en est autrement, c'est qu'on est passé sur un plan subordonné, celui de l'objectivation sociale. La connaissance est un acte avant de devenir l'objet d'une théorie de la connaissance, puisque le seul fait de se donner la connaissance pour objet est déjà un acte de connaissance. Est seconde, partout et toujours, l'objectivation qui se produit dans la phase moyenne de la conscience et se l'assujettit ; mais c'est avant ou après cette objectivation qu'il faut chercher l'originalité de la connaissance et de la réalité.

Ce n'est que dans son rapport avec l'objet, avec le monde objectivé et en vue de cette objectivation, que la théorie de la connaissance a fait de l'homme un sujet. Considéré sans rapport avec cette objectivation, indépendamment de son opposition à un être objectivé, le sujet est homme, personne, être vivant, habitant au sein de l'être. La vérité est bien dans le sujet, mais ce n'est pas dans un sujet qui soit vis-à-vis de l'objet et par suite se détourne de l'être, c'est dans le sujet en tant

qu'existant. Dans le monde objectif, dans le monde des choses, ne se trouve ni critère, ni source de vérité. Grec ou scolastique, l'intellectualisme expose une conception du sujet qui le fait tout passif en ne lui laissant qu'à percevoir l'être par l'intelligence, par la pensée. Il en résulte que les produits de la pensée risquent facilement d'être pris pour l'être, comme si la pensée, qui ne cesse pas d'être active, pouvait n'être qu'un pur miroir. Ma pensée commence par se trouver devant un chaos ; mais elle est faite pour être claire, pour porter la lumière dans les ténèbres, elle est faite pour introduire le sens dans le monde du non-sens ; et par l'acte de connaître les ténèbres et le monde du non-sens, j'apporte la lumière et le sens.

La connaissance est par essence active parce que l'homme est actif. Dès que le thème de la connaissance part de la relation entre la connaissance et l'être, elle [50] ne saurait admettre que la connaissance ne fasse que réfléchir passivement l'être, qu'il la détermine entièrement comme le ferait un monde dont la création serait achevée. La connaissance qui emprunte à la libre activité de l'homme, n'est pas pur reflet, c'est une transfiguration créatrice. Encore ceci doit-il être entendu autrement que ne le font Kant et Fichte. Il est vrai que, pour eux, le sujet, la conscience transcendantale, le moi, en quelque sorte, crée le monde, mais dans cette création, rien ne vient de la liberté humaine ; en lui, rien d'humain. Dans cette création du monde par le sujet, l'homme lui-même n'exerce aucune activité de connaissance. Qu'en fait le monde ne soit pas l'œuvre du sujet, mais l'œuvre de Dieu, assurément. Encore, cette œuvre n'est-elle pas achevée et l'homme doit y collaborer. Partout sa liberté créatrice doit s'étendre, et jusque dans la connaissance sa tâche est de poursuivre la création du monde.

Le monde ne pénètre pas en moi sans que mon activité soit sollicitée, car il dépend de mon attention, de mon imagination, de l'intensité de ma conscience ; et cette intensité ne lui vient pas du dehors, mais du dedans. C'est la preuve que le monde qui est proposé au sujet dépend de lui en tant qu'homme, en tant qu'être, en tant qu'existant, que la connaissance est relation de l'être avec l'être, acte créateur au sein de l'être. Suivant que les choses sont vues du sujet ou de l'objet, de l'esprit ou de la nature, de la personnalité ou de la société, elles diffèrent du tout au tout. Autant de mondes tout différents, car il n'y a pas de monde de l'objectivité absolue, il n'y a que des degrés divers dans l'objectivation.

L'Absolu ne réside pas dans ce qui est objectivé. Il se situe sur un autre plan, celui de l'esprit avant objectivation, de l'existence que l'objectivation n'a pas naturalisée. Si l'homme recourt à la connaissance, c'est qu'il a à se défendre contre la multiplicité d'aspects du monde [51] qui l'opprime, en se fermant aux uns, en s'ouvrant aux autres, souvent en méprisant et condamnant ce qui lui est fermé. Il doit sans cesse en connaissant se transcender, car en tant que sujet il est impuissant à embrasser toute la plénitude de l'être, et sa connaissance en reste toujours partielle.

En se portant vers la plénitude, il avance dans la création. Déjà au cours de l'objectivation même, par exemple dans les prodigieuses créations de mathématiques, son activité créatrice se manifeste ; mais elle apparaît bien plus nettement encore si l'objectivation est dépassée, dans la métaphysique qui pénètre jusqu'à l'essentiel et à l'existential ; et si la conscience n'arrive pas à être absolue, c'est que, comme l'a vu Renouvier, sa nature la fait relation.

Comment donc l'homme introduit-il dans la connaissance quelque chose de sa liberté ? Voilà le problème qui se représentera à nous. C'est le problème de l'activité et de la passivité de la connaissance. La théorie de la connaissance laisse subsister une énigme, cette question : « Comment se fait-il que l'objet, qui est matériel et irrationnel, se reflète sous forme de connaissance dans le sujet, qui est au contraire immatériel et rationnel ? » On ne le résoudra pas si l'on persiste à entendre par *connaissance* la simple réflexion de l'objet dans le sujet, à considérer l'être comme un objet et à en bannir le sujet.

[52]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Deuxième méditation

II

LE SUJET EXISTENTIEL ET L'OBJECTIVATION.
— CONNAISSANCE ET ÊTRE. — RÉVÉLATION DE
L'EXISTENCE DANS LE SUJET. — L'OBJECTIVATION
ET LE PROBLÈME DE L'IRRATIONNEL

[Retour à la table des matières](#)

Quand la théorie de la connaissance, en opposant le sujet et l'objet, amène à les priver de l'être aussi bien l'un que l'autre, l'être disparaît et devient impossible à connaître. Opposer la connaissance à l'être, c'est l'exclure de l'être. Car tandis que le sujet connaissant n'est plus l'être, il le voit s'opposer à lui en qualité d'objet à connaître, mais ne communiant plus avec le mystère de l'être, n'y résidant pas, ce qu'il voit se dresser en face de lui devient quelque chose d'absolument étranger. C'est qu'en effet l'objectivé, c'est ce qui est *étranger*. Sur l'objet on forme des concepts ; mais on ne peut entrer en communion ou, comme dit Lévy-Bruhl, en « participation ²⁰ » avec lui. Dans l'objet, rien ne se retrouve de ce qu'il y a d'irréductiblement original dans l'individu, car on n'y peut saisir que du général ; et l'hétérogénéité persiste entre l'individu et cet objet dans lequel il s'est aliéné.

[53]

L'être, quand il s'est objectivé, n'est déjà plus l'être, c'est de l'être élaboré par le sujet aux fins de connaissance. C'est précisément parce que le sujet se fait, en cet objet, autre que soi, qu'il y trouve l'expression qui convient le mieux à sa structure cognitive. La connaissance est en

²⁰ Cf. Lévy-Bruhl, [Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures](#).

terme propre une aliénation ; mais cette aliénation est l'œuvre du sujet lui-même, de l'esprit connaissant lui-même. Le sujet de la connaissance, privé de toute existence interne, est sans point d'appui dans l'être ; son existence est exclusivement relative à l'objectivation qu'il a projetée devant lui. Dans son rapport avec elle, l'acte de connaissance n'est pas un événement qui intéresse l'être et lui soit intérieur ; il est au contraire absolument extrinsèque à lui ; il est de nature logique et nullement spirituelle.

Ainsi se joue la tragédie de la connaissance, comme l'a révélée la théorie de la connaissance de l'idéalisme allemand, qui atteint à son expression extrême dans les courants néo-kantiens. Il est vrai que l'opposition de la connaissance à l'être, l'expulsion du sujet hors de l'être, relève d'une vieille tradition philosophique ; mais la philosophie allemande d'après Kant possède l'immense supériorité d'avoir pris la conscience critique de l'objectivation et d'y avoir reconnu l'œuvre du sujet connaissant ; tandis que, dans la philosophie pré-kantienne, particulièrement dans la philosophie scolastique, elle fait la matière d'un réalisme naïf par lequel le sujet prend les produits de la pensée, ceux mêmes qui manifestent son pouvoir de produire l'objet, pour l'être en soi. Toute la métaphysique naturaliste, avec sa doctrine de la substance, et de la hiérarchie de l'être, en résulte. C'est pourquoi Kant et l'idéalisme allemand doivent être considérés comme formant un événement capital dans l'histoire par laquelle l'homme prend conscience de soi.

C'est un événement libérateur. On a découvert la route qui doit affranchir du pouvoir oppressif et asservissant [54] du monde des objets. Prendre la conscience critique de la production de l'objet par le sujet, c'est se délivrer de la domination que celui-ci accordait à celui-là en acceptant naïvement le monde matériel comme s'il s'imposait à lui du dehors. Après l'œuvre accomplie, à la suite de Descartes et de Berkeley, par Kant et l'idéalisme allemand, il n'y a plus de retour possible à l'antique métaphysique de type substantialiste qui cherchait l'être dans l'objet. Désormais l'être ne peut plus être cherché que dans le sujet et celui-ci en reçoit, dans l'intimité de son existence, un caractère ontologique. Les successeurs de Kant, par exemple Fichte, Schelling, Hegel, ont bien édifié une métaphysique, non plus de l'objet supposé extrinsèque, mais du sujet même ; malheureusement, ce fut en traitant le sujet comme s'il était un objet et par suite en le destituant de

toute existence interne. De là suivit qu'ils tendirent à un universalisme sans réserves et qu'ils méconnurent le problème de la personnalité, celui de l'homme. Comme ils l'entendent, le sujet n'est pas humain, n'est pas personnel. A la suite de Kant et de Fichte, la philosophie hégélienne, abstraction faite des éléments irrationnels ²¹ qu'elle renferme aussi, s'est avérée dans son ensemble comme un nouveau rationalisme objectif. Actuellement, ce n'est pas par un retour aux métaphysiques d'avant Kant que l'on parviendra à surmonter la tragédie de l'idéalisme, c'est en allant de l'avant, vers ce que l'on appelle aujourd'hui l'*Existenzphilosophie*, la philosophie de l'existence.

C'est Kierkegaard qui, s'opposant à l'universalisme hégélien au sein duquel l'individu est étouffé, dégagea le premier le principe d'une philosophie existentielle. Ce n'est pas qu'en son fond la pensée de Kierkegaard doive être tenue pour particulièrement neuve, car elle est très simple ²² : ce n'est qu'un cri de douleur arraché [55] par le drame personnel de sa vie ²³. Ce drame l'a amené à reconnaître et à souligner le caractère existentiel du sujet connaissant, le fait initial de son immergence dans le mystère de l'existence. Ne compte que la philosophie qui sait exprimer ce caractère existentiel ; et les philosophes oublient trop aisément que le philosophe, en même temps que connaissant, est existant, et que c'est son existence que sa philosophie traduit. On pourrait dire, bien que Kierkegaard ne se soit pas exprimé lui-même en ces termes, que le philosophe considéré dans son existence se trouve en dehors du monde de l'objectivation, c'est-à-dire à l'intérieur de l'être. Le sujet est lui-même être et communie au mystère de l'être.

Au nombre des philosophes existentiels on doit citer saint Augustin, Pascal, en partie Schopenhauer et Feuerbach ; et déjà dans la seconde moitié du XIX^e siècle, Nietzsche et Dostoïevski, qui est aussi un philosophe. De cette philosophie existentielle, Kierkegaard reste l'une des expressions les plus significatives. Moi-même, il y a longtemps déjà, dans la *Philosophie de la liberté*, écrite il y a plus de vingt ans,

²¹ Cf. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*.

²² Cf. en particulier S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*.

²³ Il en est de même chez Chestov, dont la philosophie consiste dans la négation de la philosophie par elle-même.

j'ai, sans employer le terme même, défini la philosophie existentielle comme une philosophie qui *est* par elle-même quelque chose, qui est une manifestation de l'être, de l'existence, à la différence de la philosophie qui *traite* de quelque chose, de l'objet.

Cela revient à dire qu'à mon avis, suivant une conception qui se rapproche de celle de Jaspers, la philosophie existentielle est un mode de connaissance soustrait à l'objectivation. Dans l'objet, au cours du processus qui le produit, le mystère de l'existence, de l'être concret s'évanouit. Il n'y a pas de pire aberration que l'identification de l'objectif et du réel. On parle toujours comme si connaître c'était objectiver, autrement [56] dit rendre étranger. Au contraire connaître, connaître effectivement, c'est rendre proche, en un autre terme subjectiver, rapporter à l'existence qui se révèle dans le sujet. Il faut donc rejeter la conception naturaliste, *objective* de l'être et la remplacer par celle de l'existence, de l'existant, de l'« étant ». On peut comprendre même la phénoménologie comme la connaissance d'une expérience qui s'étend au-delà de l'objet. La communion avec les hommes, les animaux, les plantes, les minéraux n'est pas du domaine de l'objectivation, et ici se révèle la possibilité de voies nouvelles pour la connaissance.

Dans la pensée contemporaine, ce sont Heidegger et Jaspers qui représentent principalement la philosophie existentielle. Heidegger part de la distinction entre l'existence-en-soi et l'existence-jetée-dans-le-monde, l'être-là, le *Dasein*. L'être-dans-le-monde, le *Dasein* est assujetti au « souci », à la crainte ; la temporalité est sa condition ; il est condamné à devenir « l'on », das Man. La banalité de l'existence quotidienne émousse le tragique de la mort qui résulte de la condition finie de l'être-dans-le-monde ; mais il devient très intense lorsque l'existence rentre en elle-même. L'existence est l'être avec lequel le *Dasein*, l'existence-dans-le-monde entretient telle ou telle relation ; l'étant, le *Seiende*, c'est moi-même et ce qui est mien. La philosophie de Heidegger a pour originalité de mettre l'accent sur l'*In-der-Welt-sein*, l'Être-dans-le-monde, la condition de l'être qui y est jeté : c'est un être déchu. Ce qui constitue la substance de l'homme, c'est pour lui l'existence. Ce qui importe à l'être, c'est l'existence et pas seulement son essence, sur laquelle l'existence a la primauté. Aussi sa philosophie n'est plus une philosophie des essences, mais des existences. Le *Dasein* lui apparaît sous la forme du souci, il est effrayant et l'effroi est le

monde lui-même, car le fait seul d'être dans le monde est déjà une déchéance puisque le *Dasein* est tombé dans la banalité de *l'On* ; cette déchéance fait partie de la constitution ontologique de l'être-dans-le-monde. [57] La conscience morale exige de l'homme, qui est dans le monde, qu'il sorte de cette détresse où il est livré à l'objectivité. Le *Dasein* est culpabilité. Tout ce qui fait son souci est inanité.

La difficulté, dans cette philosophie, c'est de comprendre d'où vient la voix de la conscience. Heidegger est antiplatonicien ; et l'esprit est absent de sa philosophie. Par son pessimisme, c'est moins la philosophie de l'existence que celle de l'être-dans-le-monde. Pour reprendre son expression, son ontologie est l'ontologie « d'un néant qui néantit ». Ce qu'est l'existence en tant qu'elle n'est pas jetée dans le monde, il ne nous le découvre pas. Encore reste-t-il vrai que la philosophie de Heidegger se propose d'être une philosophie de l'existence, que les problèmes dont elle s'occupe, comme la crainte, la banalité de tous les jours, la déchéance, la mort sont tout différents de ceux dont la philosophie a traité d'ordinaire, et qu'ils sont suivant lui de nature non psychologique, mais ontologique.

Ce sont les mêmes problèmes qui se retrouvent chez Jaspers ²⁴, dont je me sens plus près que de Heidegger. Celui auquel il s'intéresse le plus vivement, c'est la situation-limite de l'homme, le problème de la communication entre chaque moi et les autres. Il insiste particulièrement sur le fait que le moi, en lui-même, c'est-à-dire en sa qualité d'existant, est autre chose que l'être universel. Je ne suis pas un objet pour moi-même parce que l'existence n'est jamais objet ²⁵. Sur ce point capital Jaspers s'exprime bien plus nettement que Heidegger. Il montre que le moi existentiel, à la différence du moi empirique, est transcendant au temps, car l'existence dans le temps est plus que le temps. De première importance [58] est chez Jaspers l'idée du transcendant. Elle domine la métaphysique qui pour lui n'est pas une science, elle est seulement fonction du langage dont le rôle est de faire entrer dans l'intelligibilité ce qu'il y a de transcendant dans la

²⁴ Karl Jaspers. 1^{er} Bd. *Philosophische Weltorientierung* ; II^e Bd. *Existenzerhellung* ; III^e Bd. *Metaphysik*.

²⁵ On trouve des idées très voisines de celle-ci dans le *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel. Cf. notamment l'appendice qui traite tout le problème de l'objectivation.

conscience de l'existence. C'est pourquoi il accorde tant d'importance au chiffre, aux symboles : il faut déchiffrer l'écriture des signes.

On voit l'originalité de cette philosophie existentielle de Heidegger et de Jaspers, tragique et pessimiste parce qu'elle met l'homme devant l'abîme. Tandis que presque toute la philosophie moderne, de Descartes et des cartésiens par Kant et les néo-kantiens aux positivistes, qui était sous la dépendance du développement scientifique et de ses découvertes, renfermait une forte dose de naturalisme, la philosophie de l'existence le surmonte. C'est là son grand et indiscutable mérite ; mais, comme elle le tient de Kierkegaard, son originalité s'en trouve affaiblie et elle renvoie à ce qu'il pensait lui-même.

Exister, voilà ce qui intéresse celui qui existe, dit Kierkegaard ²⁶. Qu'est-ce donc qu'exister ? L'existence est d'abord tout autre chose que la pensée. Elle n'est pas dans l'espace, elle est, comme l'a montré aussi Bergson, dans le temps. En opposition avec la logique, qui est immobile, c'est un mouvement. Quand le penseur se pense lui-même il ne le peut qu'en supprimant son existence. Il doit y avoir antagonisme entre la pensée abstraite et l'existence parce que celle-ci, étant contradiction, n'admet pas de médiation. Exister, c'est être intérieurement à soi. Plus profond que *le général*, est le particulier, car l'existence ne réside pas dans la pensée éternelle, elle se trouve dans la nostalgie, le désespoir, le frémissement, l'insatisfaction, à l'encontre de ce qu'enseigne la tradition platonicienne. La contradiction [59] est plus riche que l'identité. Nul mystère dans la pensée objective, il remplit la pensée subjective. C'est dans le devenir qu'est l'existence. Il peut y avoir un système logique ; mais un système de l'être n'est pas possible. Objectivement c'est des choses qu'on traite ; mais du sujet et de la subjectivité, ce ne peut être que subjectivement car, en tant qu'on s'intéresse à la vérité objective, cet intérêt même est subjectif. Nous touchons ici au centre de la pensée de Kierkegaard : *le sujet connaissant est un sujet existant* ; la pensée subjective a pour tâche de manifester son caractère existentiel. Le christianisme du « *paradoxe* » que Kierkegaard enseigne est une rupture avec l'immanentisme. Pour lui l'intérieur n'est pas l'immanent. Ce qu'il entend par phénomène, c'est ce qui se révèle ; or, ce qui se révèle, c'est le transcendant. — On peut à ce propos et en passant rappeler la distinction établie par N. Lossky

²⁶ S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*.

entre ce qui est immanent à la conscience et ce qui est immanent au sujet conscient.

Quelque parenté qu'il y ait entre Kierkegaard d'une part et de l'autre Heidegger et Jaspers, il faut marquer une différence essentielle entre eux. Kierkegaard veut que la philosophie elle-même *soit* existence, au lieu de seulement *traiter* de l'existence. Or la philosophie comme la font Heidegger et Jaspers n'est jamais qu'une philosophie *de, sur* l'existence, car malgré tout ces philosophes demeurent dans les traditions d'école. Ce qu'ils veulent, Heidegger particulièrement, c'est élaborer avec l'existence des catégories philosophiques, mettre en catégories le souci ou la crainte de la mort. La tentative de Heidegger pour s'arracher à l'emprise de la connaissance rationalisée et objectivée est certes tout à fait remarquable, et elle est à beaucoup d'égards novatrice. Encore reste-t-il vrai qu'il n'y a que le *Dasein*, l'existence-jetée-dans-le-monde, c'est-à-dire l'être objectivé, ou aussi l'être complètement abstrait et vidé de tout contenu, qui soit susceptible d'être connu par concepts et [60] catégories. *Le concept n'est jamais relatif qu'à l'objet* et ce n'est que par l'imagination, le symbole et le mythe, comme l'admet Jaspers plus nettement que Heidegger, que l'on peut accéder à l'existence en soi elle-même, c'est-à-dire à l'être premier. Le résultat de l'objectivation, ce que la fabrication de concepts relatifs aux objets a pour effet, c'est d'hypostasier les catégories mêmes de la pensée. Dès lors la connaissance s'attache à des essences, à des substances, à des choses, de Dieu lui-même elle fait une chose, tandis que la connaissance qui se garde de l'objectivation atteint l'existence : elle est la connaissance de la personne par la personne. À cause de la manière dont il procède Heidegger est plus fort lorsqu'il traite du *Dasein* que lorsqu'il se tourne vers l'existence même ; mais, s'il considère l'objectivation comme une chute, il est lui-même le responsable de cette objectivation.

C'est qu'en effet, si la philosophie de l'existence est une ontologie de l'existence, c'est une ontologie qui ne peut être construite comme les autres, être édifiée avec les concepts et les catégories ordinaires. *Le concept est toujours à propos de quelque chose, il n'est jamais quelque chose* : l'existence lui est refusée. VI. Soloviev fait une distinction intéressante entre l'être abstrait, qui est le prédicat, et l'être concret, qui est le sujet de l'être. Exemple de l'être abstrait : cette pensée est ; exemple de l'être concret : je suis. Le malheur, c'est qu'on hypostasie

les prédicats, comme si l'être concret qui ne peut pas être prédicat, ne se distinguait pas de l'être pensé ²⁷. VI. Soloviev semble avoir voulu, au delà de l'être abstrait, parvenir d'emblée à l'existence concrète ; et c'est de ce point de vue qu'il fait la critique de l'idéalisme allemand. Pourtant sa philosophie n'est pas vraiment une philosophie existentielle, il reste sous l'empire [61] de la métaphysique rationaliste et quand il parvient à exprimer sa propre existence, ce n'est pas dans sa philosophie, mais dans sa poésie. Le jugement d'existence n'est pas simplement un jugement sur l'existant, c'est aussi un jugement porté par un sujet existant. L'existence ne se déduit pas du jugement, c'est elle qui est première et l'être logique est déjà l'effet d'une opération intellectuelle, qui a consisté à produire l'objet.

C'est pourquoi aussi la phénoménologie de Husserl, bien qu'à en juger historiquement celle de Heidegger en soit issue, ne mérite pas non plus le nom de philosophie existentielle. Selon Husserl, on trouve les objets réels sans médiation dans les essences et l'évidence n'est pas un état de conscience, mais la présence même de l'objet. C'est la conscience pure qui est décrite par la phénoménologie, et ce qu'elle donne, c'est la vision des essences (*Wesenheiten*) ²⁸. Mais la vision des essences ne révèle pas le mystère de l'existence.

Ce n'est pas davantage une philosophie existentielle que celle de N. Hartmann, avec son « transobjectif », si intéressante que soit d'ailleurs sa conception ontologique des rapports entre le sujet et l'objet ²⁹. Dilthey en est plus proche quand, se refusant à remplacer la vie de l'âme par ses éléments, à l'atomiser, il l'étudie comme un tout dans ses aspects synthétiques ³⁰.

Je passe maintenant à ma conception personnelle du sujet et de l'objectivation. — La théorie de la connaissance s'engage dans une impasse quand elle oppose sujet à objet et connaissance à être, car elle ne peut le faire sans enlever le sujet à l'être et objectiver celui-ci. Voilà du même coup le sujet destitué d'existence et l'être confondu avec

²⁷ VI. Soloviev. *La critique des principes abstraits* et *Les principes philosophiques de la connaissance intégrale*.

²⁸ Cf. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

²⁹ N. Hartmann, *Metaphysik der Erkenntnis*.

³⁰ Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, etc. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*.

l'objet comme si celui-ci n'était pas le produit, [62] non existentiel et *ontique*, de ce sujet lui-même. Comment cette voie n'aboutirait-elle pas à enfermer la connaissance dans une tragédie sans dénouement possible ? Elle est condamnée à se mouvoir dans une région extérieure à l'être. Faut-il donc revenir à la théorie primitive de la connaissance, au réalisme naïf ? Elle ne valait pas mieux puisque, ignorante de toute critique, elle prenait le monde des objets, résultat de l'objectivation, pour l'être même, pour la réalité première. Il ne faut donc pas revenir avant la critique de la connaissance, avant l'œuvre de Kant, mais au contraire faire avancer la théorie de la connaissance d'un pas de plus en admettant que *la connaissance est la connaissance de l'être par l'être*, que le sujet connaissant, au lieu de s'opposer à l'être comme à son objet, *est* lui-même : c'est ce que nous appellerons *tenir le sujet pour existentiel*. C'est l'existentialité du sujet qui permet d'accéder, comme l'une des voies de l'esprit, à la découverte du mystère de l'être existant ; et par suite la connaissance n'est plus mise en face de l'être, elle s'opère au plus intime de lui-même et conjointement avec lui. Pour reprendre l'idée juste de l'*Aufklaerung*, que le XVIII^e siècle a dégradée et faussée, la connaissance est une illumination de l'être.

En reconnaissant dans l'acte de connaissance un acte existentiel, on dépasse le plan de l'être abstrait pour atteindre à l'existence concrète. Hegel déjà a senti la nécessité de s'élever de l'être, presque équivalent par son abstraction au non-être, à l'être concret, c'est-à-dire à l'existence, qui est chez lui l'unité de l'être et du non-être. Cette unité, il l'appelle déjà le Dasein ³¹. Bien que ce soit en un autre sens que Heidegger, c'était poser le [63] problème de la connaissance concrète et tenter de s'arracher à l'opposition du sujet et de l'objet, comme en affirmant le caractère ontologique de la logique.

Quelle relation peut-il y avoir entre le sujet et l'objet si le sujet est extérieur à l'être et l'être rien de plus qu'un objet pour lui, voilà le problème fondamental. On a bien tenté de le résoudre en affirmant l'identité de la pensée et de l'être, du sujet et de l'objet. Par là la pensée identifiée à l'être récupère sa dignité ontologique ; mais cela ne résout toujours pas la question de la connaissance. Ce n'est pas assez de dire que la pensée s'identifie à l'être ; il faut encore préciser ce que

³¹ Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*. I^{er} Teil. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*.

représente cette pensée à l'intérieur de l'être. Ce qu'il faut montrer, c'est que la connaissance est un acte de création dans l'intimité de l'être, un jaillissement de lumière spontanée, un passage des ténèbres à la clarté. Connaître, ce n'est pas seulement projeter de la lumière sur l'être ; la connaissance n'est pas seulement l'éclairement *de* l'être, elle est lumière au sein de l'être, intérieure à lui. Ce n'est pas l'être qui est immanent à la connaissance, c'est la connaissance qui est immanente à l'être ; et en supposant l'identité de l'être et de la pensée, on ne tient pas compte de l'irrationalité de l'être, on lui substitue un être déjà rationalisé.

Il y a dans l'être un tréfonds obscur, auquel la pensée ne s'identifie pas, que sa tâche est d'éclairer, où la connaissance doit projeter la lumière. La connaissance est au bord du gouffre obscur de l'être ; mais elle doit être elle-même claire et lucide. Il est vrai qu'elle est immanente à l'être ; mais c'est aussi, il faut le dire, un *transcendement* qui s'opère à l'intérieur de l'être et avec lui, une plongée dans les grandes profondeurs au-delà de tout être donné. La connaissance ne reflète pas, elle ajoute quelque chose par elle-même. Au-delà de tout être donné se trouve encore un être plus profond : le transcendement est le passage jusqu'à lui. La notion de transcendant, statique et morte, doit être remplacée par celle [64] de transcendement ; et Simmel ³² voit avec raison dans le pouvoir de transcender une propriété de la vie.

L'*intentionnalité* de la conscience peut aussi chez Husserl être interprétée comme un transcendement du sujet ; mais si cette connaissance est entendue comme être, comme s'opérant dans et avec l'être, comme transcendement de l'être s'accomplissant au sein de l'être, cela n'est possible qu'à la condition que le sujet connaissant soit existentiel, que si sa connaissance est immergée dans le mystère de l'existence, dans les profondeurs de l'être, au lieu de ne faire que refléter l'être objectivé. La participation du sujet connaissant à l'existence précède sa connaissance. Mon expérience existentielle est antérieure à ma connaissance. C'est pourquoi la connaissance est réminiscence.

La philosophie commence par le doute sur la réalité du monde visible, du monde des objets et des choses ; elle passe toujours par la critique du réalisme. La critique de la connaissance ne peut pas en rester

³² Cf. *Lebensanschauung*.

non-plus au stade de l'idéalisme. Il faut qu'elle pousse plus profondément et parvienne jusqu'à l'existence située hors de l'objectivation, hors de l'opposition du sujet et de l'objet, hors du monde des choses visibles. Ce n'est pas la chose en soi, qui n'est qu'un produit de la connaissance, le concept-limite de la pensée, qui habite cet au-delà ; ce ne sont pas non plus les choses, les réalités objectives qui se révèlent à la connaissance ; c'est la vie première, l'existant et l'existence. Si le terme d'*existence* est ici préféré à celui de *vie*, c'est seulement parce que la vie est une catégorie biologique, comme on le voit chez Nietzsche et chez Bergson, tandis que l'existence est une catégorie ontologique. Exister, c'est pour l'homme habiter en soi, dans son monde authentique, et non être jeté dans le monde biologique et social. A la différence [65] de toute philosophie de la vie, comme celle de Klages par exemple, la philosophie de l'existence est une philosophie, non pas biologique, mais ontologique ; et par son sommet comme par ses profondeurs elle est liée à la philosophie de l'esprit ³³. C'est la philosophie de la destinée, de l'intimité et de son rapport avec l'universel concret. Jamais elle ne se réduit à la considération du général, de ce qui est devenu objet et appartient comme tel au monde des choses, car c'est avant tout au sujet qui pense et à son existence que la pensée philosophique doit s'attacher. Au contraire, la pensée objective fait comme si elle ne s'y intéressait pas ; et c'est pourquoi, souvent même à son insu, elle objective le subjectif, et par suite l'existence humaine ; voilà donc comment nous sommes amenés au problème fondamental : « Qu'est-ce que l'objectivation ? De l'objectivation comment revenir à l'existant, à l'existence ? » De ce problème dépend la destinée future, la possibilité même de la philosophie.

Il faut reconnaître d'abord que le monde produit par l'objectivation est un monde déchu, un monde ensorcelé, le monde des phénomènes, et non des êtres existants. L'objectivation a pour effet d'*aliéner* et de disjoindre. Elle met la société et le général à la place de la communauté et de la communion, le royaume de César à la place du royaume de Dieu. Dans l'objectivation, pas de participation, car, comme nous le verrons plus précisément dans la méditation suivante, dans la connaissance comme partout ailleurs, l'objectivation, en même temps

³³ Cf. N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*.

qu'elle laisse l'homme à sa solitude, le contraint de s'agréger et de s'enchaîner à autrui et à ce qui lui est étranger. Bien que l'objectivation soit un événement de l'esprit, il y perd sa liberté, car le monde de l'objectivation n'est pas le monde spirituel. La réalité telle qu'elle [66] s'offre dans son originalité est de l'ordre de l'existence interne, de la communion et de la communauté intérieures, tel qu'est l'ordre de l'esprit ; mais de cet ordre elle se dégrade dans un autre par l'objectivation et la socialisation contraignante. Bien que nous ne considérions encore l'objectivation que dans son rapport à la connaissance, nous pouvons dire dès maintenant que ce monde objectivé n'enveloppe plus le mystère de la vie spirituelle.

Peut-on dire que la connaissance objectivée soit par elle-même déficiente et pécheresse, qu'il faille voir en elle, comme le soutient Chestov, la cause de la déchéance du monde ? Ce serait commettre une grave confusion. *C'est à l'être lui-même, et non à la connaissance, qu'il faut imputer l'état de péché, la déficience, la déchéance.* La connaissance ne fait qu'appréhender dans la misère de sa déchéance un être déjà déchu. Même la connaissance objectivée, malgré sa rupture avec l'existence intime et le monde spirituel, reste encore une connaissance, quelque chose de réel se révèle en elle. Il est vrai que l'objectivation consiste à s'enraciner dans le monde déchu, à s'y aliéner et à s'y enchaîner ; il n'en est pas moins vrai que la connaissance de ce monde déchu est possible.

Au cours de l'objectivation, la connaissance comporte des degrés. La plus objectivée est la connaissance scientifique du monde naturel, détaché de l'existence intime de l'homme, la forme de connaissance propre aux sciences physico-mathématiques. À ce degré, l'objet de la connaissance est posé en séparation complète d'avec l'existence interne du sujet et la connaissance reste entièrement étrangère à l'homme. Sans doute les mathématiques sont-elles une création et une conquête de l'esprit et par suite impliquent-elles, comme aussi toute connaissance, une spiritualisation, conformément à l'idée centrale de Brunschvicg. C'est une forme de connaissance de haute valeur, en qui comme en toute connaissance [67] se reflète le *Logos*. Néanmoins l'esprit y est toujours comprimé par l'objectivation qui ferme tout accès au mystère intérieur de l'être ; et en ce sens la science n'est pas ontologique comme le voulait Meyerson. — À un autre degré, la connaissance du monde social est aussi une connaissance objectivée. Elle a l'avantage d'éclairer

le processus entier de l'objectivation qui est par essence socialisation, car nous verrons que *la connaissance objectivée est de l'ordre de la société, en opposition à celle de l'existence qui est de l'ordre de la communion.*

À quelque degré que ce soit, la connaissance objectivée est toujours détachée du sujet existentiel, c'est-à-dire de l'homme. Il est indiscutable que le sujet existentiel habite l'être, mais ce n'est pas l'être objectivé parce que c'est lui-même qui détermine l'objectivation du fait de son séjour dans le monde déchu. En aucun cas ce sujet existentiel ne saurait être confondu avec un sujet biologique, sociologique ou psychologique, comme l'envisage la connaissance objectivée. Le naturalisme n'est rien de plus qu'un produit de celle-ci. À un certain échelon de l'objectivation il comporte sa part de vérité ; mais, s'il prétend à une valeur universelle, il devient mensonger, en représentant toute variété de l'être à l'imitation du matériel. Il s'introduit même en théologie et y joue un rôle excessif en amenant à concevoir Dieu comme un objet et à Le connaître par analogie avec les objets et les choses de la nature. Si pourtant mon existence peut entrer en contact avec l'existence divine, c'est bien parce que Dieu n'est pas objet et n'appartient pas au monde des objets. S'il en était autrement, je ne pourrais pas Lui appartenir. Certes la connaissance philosophique contient toujours des éléments d'objectivation ; mais elle vise à se désobjectiver, sans quoi elle ne serait pas capable de rechercher le sens de l'être. *C'est à l'esprit qu'il appartient de découvrir le sens de la matière elle-même.*

[68]

Il faut donc admettre que la métaphysique naturaliste qui opérait avec des substances n'était qu'une objectivation de la connaissance philosophique. S'efforçant d'être extrinsèque à l'existence humaine, elle objectivait Dieu, l'esprit, l'âme, le sens. Aujourd'hui nous assistons au déclin de ce naturalisme philosophique, car mon existence ne peut trouver aucune signification dans ce monde de la nature et de l'objectivation. C'est ce qu'ont toujours reconnu les grands philosophes, même quand leur pensée s'est exprimée dans le langage d'une métaphysique de la nature. C'est vers l'intimité du moi que Socrate, saint Augustin, Descartes, Spinoza ont tourné leur attention. Kant, plus que tout autre, par sa distinction entre l'ordre de la nature et l'ordre de la liberté, s'est approché d'une philosophie de l'existence. En

distinguant l'existence interne, qui est de l'ordre de la liberté, et l'existence naturelle et externe, il a contribué grandement à ruiner le réalisme naïf et le rationalisme objectif. Cependant il n'est pas parvenu jusqu'à la nouvelle philosophie existentielle. Son phénoménisme est erroné.

Pourtant Plotin déjà s'efforçait de dépasser les objets et les choses et au-delà d'apercevoir la liberté³⁴. Dépasser en philosophie le naturalisme objectif, c'est en même temps dépasser la métaphysique des concepts³⁵, puisque c'est sur l'objet que se forme le concept et que l'objectivation consiste justement dans l'élaboration conceptuelle. Ce dépassement entraîne la ruine de l'idée erronée d'après laquelle la pensée pourrait être séparée du sentiment. Bien loin d'être une connaissance de l'être en soi, la connaissance objective n'est qu'une rationalisation de l'être irrationnel. Comme Jaspers l'a compris mieux que personne, il n'y a que les symboles et les [69] métaphores qui puissent approcher le mystère de l'être. Aucun des concepts relatifs au monde des objets ne fera connaître le sens de la vie, ni les valeurs. Ce mystère de l'existence où se révèle le *sens* est où s'identifient le sujet et le prédicat. Je *suis* ; mais le moi d'autrui *est*, Dieu *est*, le monde de Dieu *est*. Le royaume de l'existence est aussi le royaume du personnel. Rien en lui qui soit général, rien qui soit abstrait. Ce n'est pas dans l'objet, c'est dans le sujet existentiel qu'il se révèle, comme c'est dans le sujet et non dans l'objet que Dieu agit. Le monde objectivé est un monde d'où Dieu et l'homme sont ensemble absents, de sorte qu'objectiver Dieu, c'est faire de Lui une chose, qui n'est ni divine ni humaine. Le royaume de la civilisation est encore le royaume de l'existence, bien que derrière elle se tienne le sujet existentiel et créateur. C'est pourquoi la civilisation n'est pas la réalité dernière : elle est promise à la mort et au jugement dernier. Même la perception artistique de l'objet relève encore de l'objectivation, car elle ne réalise pas encore cette union avec l'objet dans laquelle l'objet n'existe plus comme tel.

La civilisation n'est donc que le plus haut degré de l'objectivation, au-dessus de la nature et de la société. Encore reste-t-elle sous l'empire

³⁴ Cf. Bréhier, *La philosophie de Plotin*.

³⁵ Windelband et Rickert le voient bien ; mais ils ont tort de chercher une issue pour la philosophie dans le normativisme.

de celle-ci, qui est l'objectivation par excellence. Par elle l'acte créateur de l'homme est tiré vers le bas et assujéti à la loi, comme l'a bien marqué Jaspers. Aussi à tous ses degrés l'objectivation est-elle, en opposition avec le royaume de la grâce, le royaume de la loi. C'est là sa justification religieuse ; mais la religion elle-même, comme, cela va sans dire, la théologie, est, en tant que phénomène social, encore une objectivation. La vie religieuse des hommes a pour fin de leur faire franchir les limites de l'objectivation, du royaume de la loi, de la nécessité sociale et naturelle ; mais la religion historique n'en est pas moins toujours soumise à l'objectivation et à la socialisation : c'est pourquoi elle se rationalise, c'est pourquoi elle [70] substitue à la communion la société, c'est pourquoi elle obéit à l'État, c'est pourquoi encore elle devient susceptible d'interprétation sociologique.

Il en résulte que la religion n'est pas le dernier mot, qu'elle ne se confond pas avec la Révélation même, l'existence de l'homme en Dieu ; et de ce point de vue il y a beaucoup de vérité dans l'enseignement de Karl Barth. Au sein du domaine religieux, l'élément prophétique constitue comme une trouée au travers de l'objectivation. Quant à l'Église, elle est à la fois, d'une part objectivation et société, de l'autre communion et existence interne. D'où la difficulté du problème : elle scinde en deux toute vie et toute connaissance humaines. En même temps que la connaissance est objectivation, elle est prise de conscience de l'objectivation, et conduit, en dehors d'elle, au royaume de l'esprit et du *sens*. Le dualisme est la vérité fondamentale de la philosophie, il n'en est pas encore la vérité dernière.

On confond souvent connaissance et rationalisation, parce que la rationalisation tient souvent une large place dans la connaissance ; c'est un tort, car la rationalisation non seulement objective et aliène, mais en outre elle mène au général au lieu de servir la communion et la participation. On a plus d'une fois signalé que ce qu'il y a d'individuel et de singulier dans l'être échappe à la connaissance rationalisée. Si, comme nous l'avons vu, l'objectivation est désunion, cette désunion se vérifie dans la généralité même.

C'est la connaissance même qui pose le problème de l'irrationnel, auquel elle se heurte inévitablement. C'est la philosophie allemande qui l'a abordé avec le plus de vigueur : elle fut une tentative de connaissance rationnelle de l'irrationnel. Il faut certes que le mystère irrationnel soit illuminé par la raison ; mais cela ne veut pas dire que la

raison agisse par rationalisation, car la raison ne se limite pas à la *ratio*, elle comporte aussi le *logos*. Quand on reconnaît les limites de la raison en [71] présence de l'être irrationnel, quand on avoue le paradoxe et la contradiction de sa nature, on n'accuse pas seulement l'infirmité de la raison et de la connaissance, on révèle aussi leur force ; mais c'est leur faiblesse qui se trahit dans la rationalisation, car le rationalisme résulte de l'impuissance à transcender, et la raison s'y montre impuissante à dépasser ses propres limites, à se hausser au-dessus d'elle-même. C'est dans le *transcendement* que consiste la force de la raison, la plus haute réalisation de la connaissance, la *docta ignorantia*, la « connaissance apophatique ³⁶ ». La connaissance présente nécessairement un aspect d'immanence et un aspect de transcendance ; mais l'acte de transcendance est immanent à la connaissance, est un acte de connaissance.

Objectiver, c'est rationaliser en ce sens qu'on prend les produits de la pensée, substances, universaux et le reste, pour des réalités. Quand elle objective et rationalise, la pensée reste en deçà de l'irrationnel et de l'individuel, c'est-à-dire de l'existence et de l'existant. Aussi importe-t-il par-dessus tout de distinguer deux types de connaissance : l'une, objectivation et rationalisation, qui ne dépasse pas les frontières de la raison, n'appréhende que le général, l'autre, la connaissance identique à l'être et à l'existence, où la raison atteint l'irrationnel et l'individuel en transcendant le général, la connaissance en tant que *communauté* et participation. L'un et l'autre type de connaissance se sont toujours retrouvés dans l'histoire de la pensée humaine. La connaissance peut être considérée sous deux perspectives différentes : celle de la société, de la communication entre les hommes par l'objectif et le général, et celle de la communauté par laquelle se réalise la communion avec l'existence, la pénétration au cœur de l'individuel.

J'atteins ici au centre de ma réflexion. La connaissance [72] objective, qui refuse de connaître le sujet existentiel, est toujours une socialisation de la connaissance, et nous verrons que son essence qui est d'être universellement valable est de nature sociale et dépend du degré de communauté. La sociologie de la connaissance est encore à

³⁶ Nicolas de Cuse : *De la Science du non-savoir*.

faire ³⁷ ; mais c'est une sociologie qu'il faut comprendre tout autrement que ne l'a fait ou ne le fait le positivisme, car c'est une discipline métaphysique qui fait du problème de la société, de la communion et de la communauté le problème final de l'être. L'être se présente, soit comme communion et participation, soit comme société et communication. L'idée que toutes les sphères de la vie doivent être rationalisées et socialisées est une idée erronée et absolument antichrétienne. On y parvient en tirant la science vers le scientisme, qui universalise des degrés et des formes de la connaissance dont la valeur n'est que restreinte.

Ce n'est pas par le moyen d'un savoir conçu à l'imitation de la science et des formes organisées de la société qu'il est possible d'atteindre à l'unité, au monisme ; et, si l'on y parvenait, on n'accéderait qu'à une unité extérieure au mystère de l'existence humaine, située au sein de l'existence définitivement jetée dans le monde, définitivement objectivée et aliénée. Obtenir l'unité finale, qui résout toutes les contradictions et les antinomies de la pensée et de la communauté humaine n'est possible qu'apophatiquement, par la voie de la connaissance apophatique de l'absolu qui donne la communion avec Dieu et le Royaume de Dieu. Ici-bas toute spéculation sur Dieu demeure cataphatique ; sous le régime de la société objectivée persiste toujours le dualisme, la lutte des deux principes, la contradiction, le tragique. Tout le [73] problème est de savoir si l'unité finale, l'harmonie, la communauté n'est réalisable qu'au stade supérieur qui est apophatique ; ou si elle peut être aussi obtenue aux stades inférieurs, cataphatiques, comme le prétendent rationalisme, positivisme, scientisme, communisme.

Problème de la connaissance et problème de la société sont ici étroitement solidaires. Marx avait raison de le penser. Jusqu'à présent la philosophie n'a pas été suffisamment attentive à la liaison des deux problèmes, à la correspondance entre les degrés de la connaissance et les degrés de la communauté ; ou encore elle ne s'y est attachée que sous la forme du positivisme sociologique et du matérialisme historique, accordant à la sociologie la valeur d'une science universelle.

³⁷ L'ouvrage de Max Scheler, *Die Wissenschaft und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens* a de la valeur et pose bien le problème ; mais il ne me paraît pas satisfaisant. Important également est le livre de Simmel.

Elevons donc au plus haut, au rang métaphysique, la sociologie de la connaissance. Puisque la connaissance est liée aux degrés de la conscience, qui sont eux-mêmes liés aux degrés de la communauté, son progrès élargit la communauté ; mais l'authentique communauté ne s'obtient qu'au sein de l'existence authentique, c'est-à-dire où elle s'assimile, non plus seulement à la société objectivée, mais à la communion. La communion est du royaume de l'Esprit, non du royaume de la nature. Par sa vertu la connaissance est transformée, car l'homme ne se comporte pas de la même manière à l'égard de son prochain si, au lieu de le considérer comme un objet, il connaît son existence intime, le connaît lui-même comme un moi ou un toi ; et à mesure que la connaissance apprend à le voir ainsi, la communauté aussi se transfigure.

À vrai dire c'est toujours à l'homme, dans son existence intérieure, que la philosophie a affaire et par suite elle doit tout connaître du point de vue de l'homme. Le sens de l'existence ne nous est donné ni par les choses, ni par les objets qui s'offrent à nous, car il est homogène au sujet connaissant et réside dans l'existence. C'est pourquoi la connaissance du *sens* est étrangère à la [74] rationalisation en tant qu'elle produit des objets : elle émane du tréfonds de l'être et participe de l'existence. Malheureusement l'être déchu est livré à l'objectivation, qui lui ferme l'accès de l'existence ; et désormais ce n'est plus d'en haut, mais d'en bas que l'existence se révèle à lui, sous les espèces de la faim, de l'économique, comme à Marx, de la libido, du désir sexuel, à Freud, du *souci* et de l'effroi, à Heidegger, au lieu de se manifester d'en haut comme esprit.

Aussi, puisque la connaissance, de par son essence même, est immatérielle, n'y a-t-il pas de plus grande énigme de la connaissance que la possibilité qu'elle appréhende la matérialité des choses et des objets. Dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, ce problème est celui de l'intellection. Il ne peut être résolu que si l'on admet que la connaissance est *ontique*, participe de l'être, illumine ses profondeurs obscures, peut intégrer le monde objectif dans l'esprit. La foi dans l'immutabilité des lois naturelles, qui remonte à la géométrie grecque, n'est que la foi dans l'inhérence de la raison à la nature qui manifeste la spiritualité. Encore celle-ci y est-elle comme opprimée par l'objectivité ; et faut-il nous convertir de l'extérieur à l'intérieur de notre existence, pour comprendre que la spiritualité est notre destinée.

Ce qu'on appelle les lois naturelles, ce n'est pas autre chose que le destin de l'homme.

Quand donc nous employons l'expression de *sujet existentiel*, nous en restons encore au vocabulaire de la théorie courante de la connaissance. Ce n'est pas la terminologie définitive. L'existence n'atteint à sa souveraineté qu'où l'on passe du sujet à la personne humaine. La philosophie existentielle est une philosophie personnaliste ; le sujet de la connaissance, c'est la personne humaine. Nous voilà donc amenés à la question : « La connaissance est-elle un acte créateur de la personne humaine et suppose-t-elle sa liberté ? »

[75]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Deuxième méditation

III

CONNAISSANCE ET LIBERTÉ. — ACTIVITÉ DE LA PENSÉE
ET ESSENCE CRÉATRICE DE LA CONNAISSANCE.
— CONNAISSANCE ACTIVE ET PASSIVE.
— CONNAISSANCE THÉORIQUE ET PRATIQUE.

[Retour à la table des matières](#)

On ne saurait admettre l'absolue passivité du sujet dans la connaissance ; il ne peut être en face de l'objet comme un simple miroir. L'objet ne pénètre pas dans le sujet comme on entre dans une chambre par la porte ouverte. Un réalisme de cette sorte ne saurait être conséquent avec lui-même et pousser jusqu'au bout ; car si le sujet demeurerait entièrement passif dans la connaissance, que celle-ci ne fût que la réflexion passive de l'objet auquel serait réservée toute l'activité, on ne comprendrait pas, dans le cas où l'objet est une chose matérielle, qu'il pût se convertir dans le sujet en connaissance, c'est-à-dire en un événement intellectuel et spirituel. Du fait seul que le sujet est, dans la connaissance, capable de transformer l'objet lui-même en perception intellectuelle, il est déjà actif. La connaissance découvre le sens derrière le non-sens, l'ordre derrière le désordre, le cosmos derrière le chaos. Elle ne peut se borner à doubler la réalité car un tel doublage n'aurait ni sens ni raison. Au contraire elle ajoute à la réalité ; grâce à elle [76] le sens du monde grandit. Elle est création et organisation ; par elle l'homme se rend maître du chaos et des ténèbres ; elle soumet le monde à l'homme, théoriquement et pratiquement, à son action créatrice et à son labeur.

Dans deux directions différentes se manifeste l'activité du sujet connaissant. L'une est l'objectivation, qui est l'œuvre du sujet. C'est une des voies que peut prendre le sujet habitant le monde, le monde plongé dans les ténèbres, car c'est au moyen de l'objectivation que le sujet s'oriente dans ce monde déchu. Dans ce domaine il ne se produit pas de révélation du mystère de l'existence ; mais, par contre, c'est ici que le sujet se soumet le monde. La technique est par excellence le résultat de cette connaissance objectivée. C'est précisément à cause de cette objectivation qu'on ne saurait admettre la pénétration de l'objet dans le sujet au cours de laquelle le sujet serait passif. Le monde de l'objectivation ne peut donc être, comme on le prétend souvent, un monde objectif. Il est pourtant réel car il possède une réalité d'un certain degré ; c'est un certain mode de l'être ; et, quel que soit l'être, son identification manifeste l'activité du sujet créateur et enveloppe toujours l'action réciproque du sujet connaissant et de l'objet connu.

La seconde voie par laquelle le sujet peut s'orienter dans le monde est celle de la philosophie existentielle. Ici plus d'objectivation : ce que le sujet humain connaît, ce n'est pas l'objet, c'est l'existence même de l'homme se révélant à lui, et, par l'homme, l'existence du monde et de Dieu. Sur cette voie la connaissance est également active et créatrice, mais elle l'est tout autrement. C'est de là qu'elle peut projeter la lumière sur le monde objectivé lui-même, là que se trouve révélé le *sens*, le sens de l'existence de l'homme et du monde par l'existence de Dieu ; or, toute révélation du sens, quelle qu'elle soit, résulte de l'activité de l'esprit, mais c'est l'activité de la raison plénière et non pas d'une raison fragmentaire. [77] Connaître l'existence, c'est assurer la direction et accroître la lumière de cette existence, illuminer l'être et par suite le régénérer et l'enrichir de ce qui n'était pas encore.

Ce n'est donc pas de la même manière que la connaissance est active et créatrice dans les sciences de la nature et dans celles de l'esprit ³⁸. Dans les sciences de la nature, son activité se manifeste par l'objectivation et par la soumission de la connaissance à la mathématique ; tandis que dans les autres elle s'exerce en pénétrant dans le sens de l'existence. W. James a dit avec raison que la connaissance n'est pas le résultat d'un acte, mais un acte. Comment ne serait-ce pas vrai puisque la connaissance procède de l'esprit et que

³⁸ Cf. sur cette distinction l'ouvrage déjà cité de Dilthey.

l'esprit est acte ? Il est aussi actif quand il se détache du monde par la contemplation que lorsqu'il transfigure le monde. Ce ne sont que deux modes de sa puissance créatrice, car l'activité de l'esprit suppose qu'il s'est fortifié dans la contemplation, qu'il s'est enraciné dans l'éternité, mais la contemplation à son tour suppose qu'il ait créé. De même que chez Plotin l'âme organise l'inférieur du fait qu'elle contient le supérieur, de même la contemplation n'est pas une réflexion passive de l'être.

En aucune façon nous ne pouvons concevoir que l'objet de la connaissance et de la contemplation cognitive possède exclusivement l'activité, car Dieu même cesse d'être actif en devenant objet. L'activité n'appartient qu'au sujet, et c'est en tant que sujet que Dieu est acte, puisqu'elle est l'essence de l'esprit qui est sujet et se révèle au cœur du sujet. Ce n'est pas arbitrairement que la connaissance a été rattachée à la magie ; la science en est issue. C'est que la connaissance a toujours un caractère de rapt, de virilité conquérante. Notre technique, c'est notre magie ; comme la magie primitive [78] était la technique des primitifs. Mais, si la magie est une activité, c'est une activité qui s'exerce par le moyen de l'objectivation, elle suppose que le sujet s'aliène dans les choses, elle est faite pour satisfaire l'esprit de domination et porte l'empreinte du naturalisme. C'est par là qu'elle se distingue de la mystique, qui est spiritualiste par essence, et de la religion, qui, malgré ce qu'elle peut contenir d'objectivation, n'est pas rapt, mais piété et vénération.

On ne peut réfléchir sur l'activité créatrice de la connaissance sans s'interroger sur l'intuition et la création. Faut-il voir dans l'intuition, considérée comme la forme la plus haute de la connaissance, un acte créateur, ou n'est-ce qu'une réception passive de la réalité. Telle qu'elle se présente dans la philosophie contemporaine chez Husserl, Bergson, Lossky³⁹, l'intuition serait passive. Pour Husserl, l'intuition, c'est la vision des essences (Wesenheiten) que le sujet connaissant comme détaché de son humanité, laisse entrer en lui ; pour Bergson il y a activité dans la connaissance qui fabrique l'univers spatial, ce que j'appelle l'objectivation, mais la pénétration intuitive dans la durée est passive ; enfin, pour Lossky, opérant une restauration critique du réalisme naïf, les réalités entrent directement dans la connaissance.

³⁹ Cf. N. Lossky, *De l'intuitivisme*.

À mon avis, au contraire, l'intuition n'est pas passive mais active. Elle est par excellence création au cœur de la connaissance et suppose l'inspiration créatrice. Si déjà, dans les sciences de la nature, l'intuition est active, à plus forte raison doit-elle l'être dans les sciences de l'esprit. L'intuition est la création du sens, l'irruption du sens dans les ténèbres, l'éclair traversant la nuit. C'est la pensée grecque qui avait tendance à mettre la pensée passivement en face du monde objectif des idées [79] et la conception de l'intuition n'est pas sortie des cadres de la pensée hellénique. La scolastique l'a héritée d'elle.

Bien qu'il tienne l'intuition pour passive, Bergson fait une distinction tranchée entre la connaissance plongée dans la durée active et créatrice et celle des réalités solidifiées dans lesquelles cette durée s'est congelée⁴⁰. L'acte créateur du sujet connaissant en tant qu'il participe de l'être et de l'existence, le dynamisme, la vie de cet être et de cette existence, c'est une novation dans l'être et pas, seulement, une vue nouvelle sur lui. Comme tout le monde est prêt à en convenir, la connaissance ajoute à l'être une valeur qu'il ne possédait pas avant elle, et cela témoigne du pouvoir créateur de la connaissance. D'où cette activité tire-t-elle son origine, comment expliquer que la connaissance puisse produire cet accroissement de lumière et de valeur dans l'être ? La connaissance resterait inintelligible si l'on n'admettait que le sujet existentiel comporte quelque liberté.

La connaissance unit deux aspects. En tant qu'elle est une activité créatrice, elle révèle dans le sujet existentiel de la liberté, indépendante de tout objet, ne subissant aucune détermination de l'être connu, préexistant à l'être, absolument originelle ; mais, dans la connaissance, la liberté s'allie au Logos. Celui-ci est de Dieu ; la liberté, de l'abîme préexistant à l'être. La connaissance n'est donc pas seulement le reflet de l'être en soi dans le sujet réduit à la connaissance spéculative ; elle est nécessairement aussi la réaction créatrice sur l'être de sa liberté illuminée d'en haut et par suite une modification de l'être.

Dans la connaissance, c'est du Logos que la liberté reçoit la lumière qui l'éclaire ; mais elle n'est pas liée seulement au Logos, elle l'est aussi à l'Eros. Une connaissance absolument détachée de l'amour se dégrade [80] en volonté de puissance et tourne alors au démoniaque. Car tout devient démoniaque sans l'amour, même la foi ; et il en va de

⁴⁰ Cf. le beau livre de Jankélévitch, *Bergson*.

même sans la liberté. On peut dire que la connaissance est d'essence cosmogonique. Assurément elle doit faire preuve d'une extrême docilité envers le réel, faire peser sur les choses un regard pénétrant : c'est le pathos moral qui inspire la connaissance de la vérité et anime les savants véritables. Mais grâce à la liberté, fécondée par le Logos, elle transfigure la réalité. La nature de la connaissance est conjugale, mâle et femelle, elle est la rencontre et la conjonction des deux principes, la possession de l'élément féminin par le sens viril.

Puisque la connaissance procède d'une liberté pré-ontique, elle est, dans sa source même, irrationnelle. Ce sont les métaphysiciens allemands dérivés de Bœhme qui ont le mieux compris que la connaissance rationnelle a un fond qui ne l'est pas. C'est encore un des aspects de l'activité créatrice de la connaissance qu'elle est à des degrés divers une humanisation de l'être. C'est au moins le cas pour la connaissance cataphatique, où cette humanisation peut parfois aussi être tournée vers le mal. Car c'est seulement dans la connaissance apophatique que l'humanisation cesse : l'être créé est alors surmonté et divinisé.

En reconnaissant l'apport de liberté que le sujet existentiel fournit à la connaissance, on adhère au type de philosophie qui affirme le primat de la liberté sur l'être ; on préfère à l'intellectualisme le volontarisme, sans que ce terme doive être pris en son sens absolu puisque la volonté n'existe jamais à l'état pur. Qu'il soit aristotélicien ou platonicien, l'intellectualisme entraîne toujours la négation de la liberté dans la connaissance et par suite il la dépouille de son caractère de création.

Dans tout système intellectualiste, on procède du haut vers le bas, et, de détermination en détermination, l'être rationnel et objectif détermine entièrement la connaissance, [81] la voie suivant laquelle le sujet connaît. L'intellectualisme est forcé d'en arriver à nier que le sujet existe et qu'il soit engagé dans le mystère de l'existence. *Le sujet ne peut être existentiel sans être libre.* Comme c'est le primat de la liberté sur l'être, du sujet existentiel sur l'objet qui engendre nécessairement le tragique de la connaissance elle-même, ce tragique est inintelligible à l'intellectualisme. L'intellectualisme pur est incapable de rendre compte du mensonge et de l'erreur puisque pour lui la vérité se découvre par la vertu de la nécessité. Pour expliquer la possibilité de l'erreur, Descartes devait recourir à la volonté et au libre arbitre ; mais l'intellectualisme dominait encore sa pensée. C'est ce qu'il y a de

liberté dans la connaissance qui, non seulement la fait créatrice, mais est aussi la source de ses erreurs, de ses égarements, de ses contradictions insurmontables, qui ne sont réductibles que dans l'ordre de la grâce.

Il ne faut pas, en affirmant que la connaissance est créatrice, réduire le rapport de créateur à créature au rapport de causalité, puisque ce serait substituer la nécessité à la liberté. Ce qui est vrai seulement, c'est que la liberté et la nécessité ont des degrés qui correspondent aux divers types de la connaissance. Ces degrés diffèrent, suivant que le sujet existentiel est plus ou moins ouvert ou fermé aux degrés hiérarchiques de l'être. La structure de la conscience n'est pas immuable, elle est susceptible de se modifier ⁴¹. La connaissance du monde objectivé, de la nature, se tourne vers la nécessité dans une bien plus large mesure que la connaissance métaphysique, orientée vers l'existence non objectivée et vers l'esprit.

C'est d'abord dans la science de la nature que la liberté s'est manifestée, elle a d'abord tourné son attention [82] vers le monde qui n'est que le monde déchu. La connaissance scientifique du monde naturel révèle l'activité de la connaissance par son efficacité pratique, technique sur la nature ; mais c'est dans l'esprit même du savant qui fait les découvertes qu'elle opère et elle doit opérer en toute liberté. C'est l'esprit qui organise la matière, mais par degrés descendant de lui aux choses, il subit la dégradation progressive de sa liberté. C'est pourquoi l'on doit parler des divers degrés de la liberté, des métamorphoses de la liberté même. Au degré le plus haut est l'inspiration créatrice ; au degré inférieur, au plus près de la matière, la liberté s'appelle le travail.

C'est ce qui rend la philosophie du travail si importante, non seulement du point de vue social et moral, mais même du point de vue cognitif. C'est de la sociologie de la connaissance que relève l'étude des rapports existant entre les formes de la connaissance et celles du travail ⁴². L'homo sapiens ne fait qu'un avec l'*homo faber*, le sujet ne peut connaître sans agir et travailler. A sa source comme à son sommet,

⁴¹ Cf. N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*. (Trad. franç. aux éditions *Je sers*, Paris, 1933.)

⁴² Sur ces rapports on trouve beaucoup d'indications précieuses chez Max Scheler et dans la *Sociologie* de Simmel.

la connaissance est création ; mais elle ne peut être création sans être travail et par suite elle est liée aux formes sociales de travail, comme l'a vu Marx ; mais il a dégradé cette vérité par son matérialisme parce qu'il n'a pas compris la nature spirituelle du travail. Il n'est pas de l'ordre de la matière, mais de l'esprit. C'est le caractère existentiel du sujet qui détermine cette liaison entre la connaissance et le travail, l'activité vitale. Elle suffit à révéler ce qu'il y a d'anormal dans la philosophie et la science quand elles se confinent dans des sphères académiques, toutes d'abstraction, dans une atmosphère de cabinet, exclusivement livresque. Il doit en résulter l'altération de la connaissance. En s'éloignant de la vie, de l'existence dans sa totalité, comme l'a vu chez nous N. Fedorof, la [83] connaissance philosophique se pervertit. L'être connaissant, en sa qualité de sujet existentiel, réunit nécessairement la pensée et la volonté, la contemplation et le travail, le théorique et le pratique. C'est le prix de la philosophie existentielle qu'elle soit à la fois théorique et pratique ; elle a la mission d'étudier la corrélation qui unit la connaissance et la communauté des hommes, de faire reconnaître le caractère social du lien logique ; c'est pourquoi l'objet principal du présent ouvrage est celui des rapports entre la connaissance en tant qu'elle se met au service de la société objectivée et de la connaissance qui ne se comprend que par et pour la communion existentielle.

[84]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Deuxième méditation

IV

LES DEGRÉS DE LA COMMUNAUTÉ DANS LA CONNAISSANCE. EXTINCTION DU MONDE DES CHOSES ET DES OBJETS ET ACCÈS A L'ÉNIGME DE L'EXISTENCE.

[Retour à la table des matières](#)

La théorie de la connaissance n'a pas encore mis suffisamment en lumière ce qu'il y a d'indiscutablement social dans la connaissance. La connaissance fait communiquer les hommes, elle établit un lien entre eux et permet leur compréhension mutuelle. Par la connaissance l'être qui serait confiné en lui-même s'évade de soi. Le monde est dissocié par l'espace et le temps, la connaissance surmonte cette rupture. C'est, dans les conditions de notre univers, ce qui me transporte dans un passé lointain et à l'autre bout du monde. Entre ce qui est brisé et rendu étranger, la connaissance noue des liens ; et suivant ces liens l'opération qui remédie à la rupture comporte toute une variété de degrés. C'est en tant que sociale que la connaissance est universellement valable, *allgemeingültig* ; et il n'est pas jusqu'à la logique, indispensable à la communication de la pensée et de la connaissance, qui n'ait un caractère social. *Logiciser* la pensée, l'assujettir aux lois de la logique, c'est du même coup la socialiser. A l'origine de la connaissance, [85] l'intuition est intimement personnelle ; elle met l'homme au centre du mystère même de l'être ; mais les résultats auxquels cette connaissance conduit sont sociaux, faits pour la société, à communiquer aux hommes,

puisque le seul fait de publier une découverte scientifique ou d'écrire un livre est social, se propose la communication.

Les degrés de communication atteints par la connaissance dépendent des degrés de communauté existant parmi les hommes. Puisque, comme nous l'avons vu, l'objectivation propre à la connaissance est en même temps une socialisation, cette objectivation doit différer avec les divers groupements sociaux. En raison de la diversité de leurs structures, les divers groupes réfractent à leur manière l'objectivité et l'universalité des résultats de la connaissance ; car si jusqu'à présent la connaissance scientifique a été l'œuvre de savants spécialisés, d'universitaires, ses produits, surtout ceux des sciences exactes, physico-mathématiques, sont utilisés comme moyens de communication entre tous les hommes, si complètement étrangers soient-ils les uns aux autres. La connaissance scientifique, dont le type pur est dans les sciences mathématiques et physiques, permet aux hommes de communiquer universellement, mais elle n'institue aucune communion véritable. La communauté humaine y est à son plus bas degré. Sur le terrain des vérités mathématiques et physiques peuvent s'accorder des hommes tout à fait différents par la spiritualité, les croyances religieuses, la classe sociale, la nationalité et la culture.

Aussi, avec son caractère d'universalité, mais d'universalité abstraite, la science n'est-elle que le mode de connaissance propre au monde objectivé et socialisé où la communication ne se réalise que dans des conditions de désunion. Il faut bien pour qu'elle puisse se faire, pour que les acquisitions de la connaissance puissent être communiquées, qu'une certaine communauté, qui [86] se marque déjà dans le symbolique du langage ⁴³, existe entre les hommes ; mais ce degré de communauté peut coexister avec la désunion. C'est cela même qui constitue le problème de la sociologie de la connaissance. Des deux perspectives sous lesquelles la connaissance peut être considérée, celle de la société et celle de la communion personnelle, celle-là est le plus généralement obligatoire, connaît la plus large diffusion, mais elle ignore l'existence interne et la communion. La seconde au contraire participe au mystère de l'être, à l'esprit qui en est la faite, mais elle ne se présente pas comme universellement obligatoire, elle n'est pas utilisée comme moyen de communication entre les hommes.

⁴³ Cf. Delacroix, *Le langage et la pensée*.

Déjà les vérités philosophiques supposent un bien plus haut degré de communauté spirituelle que les vérités physico-mathématiques ; mais le degré suprême revient aux vérités religieuses. D'une part elles se présentent comme absolument *subjectives*, indémonstrables, sans preuves, incapables de fonder une communauté universelle ; mais qu'on se mette à l'intérieur de la communauté spirituelle, ou, comme on dit, de l'Église, les voilà plus universelles que toutes, plus que les vérités mathématiques elles-mêmes : c'est qu'elles supposent la foi et l'unanimité des croyants. Au temps de la plus large objectivation du christianisme, au moyen âge, l'humanité chrétienne constituait une communauté pour laquelle les vérités du christianisme étaient d'une valeur universelle, tandis que les vérités scientifiques n'étaient pas encore socialisées, n'avaient aucune force de conviction, même scandalisaient les esprits. Il en va différemment suivant les époques. De notre temps, ce sont les résultats de la connaissance scientifique qui sont le plus objectivés et socialisés ; et le mode de communication qui y est lié est le plus répandu ; au contraire les vérités [87] d'ordre religieux apparaissent comme *subjectives*. Aussi ne faut-il pas perdre de vue ce que ce terme a d'arbitraire.

La manière dont les hommes peuvent communiquer est en rapport avec les divers degrés de communauté. Dans les conditions de notre monde, c'est le maximum d'objectivité sociale, qui fonde l'universalité de la communication ; mais c'est que ce monde est déchu, désuni par le péché. Non certes que cette déchéance et désunion résultent de l'objectivation produite par la connaissance scientifique ; elle appartient à la constitution même de l'être. Dans ce monde désuni, la science, malgré son objectivation, possède une valeur positive, une universalité comparable à celle du droit. Cette validité universelle ne peut pas appartenir à la philosophie comme elle a été entendue plus haut, à la philosophie de l'existence, puisque le monde qu'elle révèle n'est pas objectif. Ne peut apparaître comme objectif ce qui n'est pas lié à l'objectif ; ce ne peut donc être que subjectif et s'il est vrai qu'ici la subjectivité n'est pas opposée à la vérité, n'est pas synonyme d'erreur, puisqu'au contraire elle peut atteindre au maximum de vérité, du moins elle ne possède pas ce caractère d'être universellement valable, qui est la condition de la communication.

Cela suppose que la communauté spirituelle, la communion, peut n'être qu'une assez mauvaise condition de communication entre les

hommes. Voilà bien un des paradoxes essentiels de la connaissance au sein du monde déchu. Ces moyens de communication entre les hommes, qui font violence à l'espace et au temps, ils utilisent la connaissance objectivée et ne supposent pas de communauté véritable ; ce qui les fonde, c'est la mathématique, ce n'est pas la connaissance de l'être et de l'existence humaine elle-même. À vrai dire, ce qu'on appelle *religion* et qui signifie *lien*, a bien servi, non seulement comme moyen de communion, mais aussi comme truchement [88] entre les hommes, elle a été utilisée pour organiser la vie sociale ; mais si cela put être, c'est que les vérités de la Révélation ont été socialisées, objectivées, mêlées à la société ; et, de ces communications, établies par la religion, toute communauté véritable était absente ⁴⁴. C'est seulement dans la vie de l'esprit que s'évanouit l'objectivation ; et les vérités qui s'y révèlent ne se présentent nullement comme universellement valables.

L'objectivation ne se rencontre pas au même degré dans le monde physique, dans le monde organique et dans le monde social ⁴⁵. Il est important de noter que, bien que l'objectivation soit par essence une socialisation, la connaissance proprement sociale jouit d'une moindre universalité que la connaissance scientifique définie sans restriction. On voit pourquoi : la connaissance sociale n'est pas indépendante de la situation sociale des hommes, du groupe auquel ils appartiennent, est limitée par la psychologie propre de chacun d'eux. Elle dépend donc, pour beaucoup, des groupements sociaux ; et c'est pourquoi la science physico-mathématique atteint à une universalité, à une socialisation beaucoup plus larges que la connaissance sociale. La théorie de classe du marxisme elle-même a plus de peine à déceler un caractère de « classe » dans la connaissance physico-mathématique que dans la connaissance sociale.

Il faut donc le reconnaître ici. Une théorie concrète de la connaissance doit examiner la connaissance dans sa connexion avec les relations sociales, elle doit nécessairement s'annexer une sociologie de

⁴⁴ Cf. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*. (Trad. franç. aux éditions *Je Sers*, Paris, 1935) et Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. (Paris, Alcan, 1932).

⁴⁵ Une connaissance existentielle du monde social est possible. Par exemple les idées de Marx sur le capitalisme qu'il considère du point de vue des rapports sociaux ont un caractère existentiel. Par contre son matérialisme est une forme extrême de l'objectivation.

la connaissance. [89] Celle-ci éclaire jusqu'à la connaissance religieuse, car l'Église est aussi une catégorie sociologique et une gnoséologie de l'Église peut rentrer dans la sociologie de la connaissance. Encore reste-t-il définitivement vrai que la théorie de la connaissance objectivée et socialisée, cette socialisation comportant tous les degrés de communauté, depuis celle du groupe le plus restreint jusqu'à la communauté universelle, ne reçoit de lumière véritable que de la philosophie de l'existence, que si elle est vue, non de l'objet, de la chose, mais du sujet existentiel. Quand se révèle le mystère de l'existence, celui de l'esprit, actif en ses profondeurs et sur ses sommets, indépendant de toute nature objectivée, s'évanouit le monde objectif, le monde de la chose, solide et pesant, le monde où l'universalité n'est que sociale.

Nous allons rester dans le même problème en étudiant le rapport de la société et de la solitude du moi.

[90]

[91]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Troisième méditation

LE MOI, LA SOLITUDE,
LA SOCIÉTÉ

[Retour à la table des matières](#)

[92]

[93]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Troisième méditation

I

LE MOI ET LA SOLITUDE. — SOLITUDE ET SOCIABILITÉ.

[Retour à la table des matières](#)

Le moi est primitif ; il ne se déduit de rien et ne se réduit à rien. Quand je dis *je*, je n'énonce ni n'avance aucune doctrine philosophique. Je, le moi, ce n'est pas la *substance* de la métaphysique ou de la religion. Ce qui fait l'erreur du *cogito, ergo sum*, c'est que Descartes prétendait déduire l'existence du moi, à partir de quelque chose d'autre, la déduire de la pensée ; mais, en réalité, ce n'est pas parce que je pense que j'existe, au contraire je pense parce que j'existe. Ce qu'il faut dire, ce n'est pas : « Je pense, donc je suis », mais : « J'existe, environné des ténèbres de l'Infini, donc je pense. » Le moi est d'abord existant, il appartient au domaine de l'existence.

Le moi avant toute objectivation est, de par sa nature existentielle, liberté. Amiel dit justement que le fond du moi ne peut pas être fait objet ⁴⁶. Précisément parce qu'il est le moi, le moi n'est pas un des objets du monde. Dès qu'il s'objective il n'est déjà plus le moi. Il est par nature initial et primitif ⁴⁷. Conscience et inconscient ne [94] s'opposent que comme ses propriétés. Ce qui est premier, ce n'est pas, comme le pensent beaucoup de philosophes, la conscience ; c'est le moi immergé dans l'existence. Quand on commence par la conscience, on

⁴⁶ Amiel, *Fragments du Journal intime*.

⁴⁷ Cf. J. Chevalier, *Bergson*.

part déjà d'un certain degré d'objectivation. Que la conscience de l'effort soit, comme le professe Maine de Biran, l'aurore de la personnalité, cela est sans doute d'une importance considérable, ce n'est pas ce qu'il y a de primordial. On a dit encore que la conscience de soi est création de soi ⁴⁸. Certes, mais cela présuppose l'existence de quelque chose d'antérieur à la conscience.

L'apparition de la conscience est un événement extrêmement important dans la destinée du moi. La conscience divise et isole, mais elle fait aussi effort pour réunir et pour surmonter l'isolement. Car si le moi est liberté, liberté d'abord, il est vrai en même temps que la conscience aiguë du moi est inséparable d'un sentiment de servitude et de dépendance à l'égard du non-moi. Originellement le moi et le tout, le tout et le moi, ne se distinguent pas ; c'est seulement plus tard que se découvre le non-moi, et que, à son contact, le moi contracte une sensibilité particulièrement aiguë et douloureuse. La distinction qui a été faite entre je et le moi, entre *anima* et *animus*, est déjà seconde et relative à la croissance spirituelle du moi ⁴⁹. Ainsi part-on de l'unité indifférenciée du moi et du monde, en passant par le dualisme du moi et du non-moi, pour atteindre à l'unité concrète de tout moi avec le toi, dans laquelle la multiplicité est conservée, mais transfigurée.

C'est du moi que la philosophie part, non de l'objet : elle naît avec le doute sur l'objet. Le philosophe n'est pas l'homme de la conscience collective, *générique* ; il ne saurait donc partir de l'état où le moi est objectivé [95] dans la conscience collective. Jadis les hommes vivaient enfermés dans un espace restreint, où ils se sentaient bien, où ils étaient préservés du sentiment de l'isolement. Aujourd'hui en général ils commencent à vivre dans l'univers, au sein de l'immensité du monde, avec un horizon mondial, ce qui avive le sentiment de solitude et d'abandon. Le philosophe a toujours vécu dans l'universel, a toujours eu pour horizon le monde entier, il ne connaît pas de cercle restreint ; et c'est pourquoi, initialement, il est seul, au même degré que le prophète quoique autrement que lui. Cette solitude, le philosophe la surmonte ; mais ce n'est pas par la vie dans la conscience collective, c'est par la connaissance. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

⁴⁸ Louis Lavelle, *La conscience de soi*.

⁴⁹ Cf. Henri Brémond, *Prière et poésie*.

Le moi se définit, d'une manière antinomique, comme l'immuable en train de changer. Il ne pourrait changer dans le temps, s'actualiser, s'il n'y avait quelque support du changement, si ce sujet qui change ne demeurerait et persistait lui-même. Sans cesse le moi se dédouble, change de visage ; mais il reste lui-même un et unique. Il peut se rétrécir ou se dilater ; chacun de nous comprend un moi plus étroit et un moi plus vaste. Mais le moi en soi peut être défini comme l'unité permanente sous tous les changements, le noyau extra-temporel, qui ne peut recevoir aucune détermination d'autre chose que de soi. Les changements éprouvés par le moi peuvent être déterminés extrinsèquement ; mais lui-même ne peut être déterminé du dehors, par le non-moi. Il n'est déterminable que du dedans et à toute action extrinsèque, il répond activement, en se déterminant lui-même.

Tout moi ressemble à tout autre en tant que moi pur ; mais chacun n'en est un qu'en ce que précisément il est différent des autres. Chaque moi est un monde à part, supposant l'existence des autres, mais ne ressemblant ni ne s'identifiant à eux. Ce que j'appelle le moi, c'est uniquement le moi non socialisé, non objectivé. Mon existence, [96] l'existence du moi précède son insertion dans le monde ; mais elle est inséparable de l'existence de l' « autre » et des autres.

La conscience de soi est nécessairement la conscience des autres : en sa nature métaphysique, elle est sociale. L'existence de l'homme, en tant qu'on la considère comme la pure existence du moi suppose l'existence des autres hommes, du monde, de Dieu. L'isolement absolu du moi, la suspension de tout contact avec autrui, avec un *toi*, équivaldrait à la destruction du moi par soi. Il cesse d'exister quand, à l'intérieur de sa propre existence, ne lui est pas donnée l'existence d'un autre moi, d'un *toi*. Amiel dit justement que l'analyse de son moi lui ouvre une perspective sur le mystère du monde. Au contraire le moi de Fichte n'en est pas un : il n'est pas individuel, mais universel et ne connaît aucun autre moi, ne connaît pas le toi, mais seulement le non-moi. C'est comme produit de son activité propre que le moi s'appréhende ; mais cette activité n'est possible qu'avec l'existence, non pas seulement de ce moi actif, mais de quelque chose et de quelqu'un d'autre ; et ce dont je veux parler ici ce n'est pas de l'existence des objets pour le moi, c'est, comme nous aurons encore à le voir par la suite, de l'existence d'un autre moi, d'un toi.

Dans ce qui me constitue comme moi, entrent non seulement mon âme, mais mon corps. C'est une théorie absolument stérile que celle du dualisme, du parallélisme de l'âme et du corps. En moi et en autrui, le corps n'appartient pas seulement au monde objectivé, il relève de l'existence intérieure ; et en moi et en autrui l'existence interne ne dépend pas seulement de sa projection dans le monde, elle manifeste l'intimité de l'être même. C'est précisément dans ce domaine autre que celui que nous appelons la vie-dans-le-monde que se pose le problème du moi et de ses rapports, soit avec les autres, soit avec l'objet.

Il est surprenant de constater que le sentiment d'exister, [97] et en particulier la conscience de soi enveloppent souffrance et vulnérabilité, déchirement et dédoublement. Cette souffrance est en rapport avec ce que certains philosophes, Simmel, Tillich, Jaspers, appellent « la situation-limite de l'homme ». Il est vrai que le moi est jeté dans le monde, habite le monde, est soumis à son action ; et pourtant il est vrai en même temps qu'il n'appartient pas uniquement au monde. Ma vie se transcende incessamment elle-même ; mais ce transcendement, pour autant que je demeure dans le monde, rend mon existence douloureuse et tourmentée. Le moi n'existe que dans la mesure où il se transcende, il périt s'il reste en lui-même sans issue : voilà l'énigme fondamentale du moi.

Pour qu'il soit lui-même, deux conditions s'imposent au moi : il faut qu'il soit soustrait à l'objectivation et à la socialisation du moi et il faut qu'il se dépasse ; dans la mesure où il y réussit, par la force de son existence intime, il sort de soi pour aller à *l'autre* et aux autres, au toi, à son prochain, au monde de Dieu. Il n'y a rien de si répugnant et de si funeste qu'un moi qui se plonge égocentriquement en soi et en ses propres états, un moi oublieux des autres, du monde, du multiple et du tout ; bref, un moi qui ne se transcende pas. Il en est ainsi de certaines femmes hystériques. Seul le poète lyrique a le pouvoir de faire avec leur ignominie de la beauté, parce que la création poétique est déjà une manière de transcender.

La réflexion qui éclaire le plus profondément l'existence entière du moi, est la réflexion sur la solitude, si peu étudiée jusqu'à présent avec un esprit philosophique, quoique la connaissance elle-même, avec son ambiguïté, pourrait être considérée comme intéressant la solitude, permettant de la dépasser de telle sorte que ce soit justement par là que s'obtienne la lumière intérieure. — Tant que le moi ne peut dire *nous*,

il éprouve un sentiment poignant, lancinant de solitude. C'est au [98] cœur de cette phase de solitude que la personnalité naît en prenant conscience d'elle-même ⁵⁰. La masse de l'humanité qui vit dans la naïveté primitive, d'une vie collective, générique, ignore ce sentiment de solitude ; il accompagne, au contraire, l'effort pour sortir de cette vie de l'espèce et naître à la personnalité. C'est quand je suis seul, que je me sens seul, de façon douloureuse et aiguë, que j'éprouve ma personnalité, mon originalité, ma singularité, mon irréversibilité, ma différence de qui que ce soit et de quoi que ce soit au monde. A l'extrême acuité de ce sentiment de solitude, tout me semble devenir étranger et hétérogène. Je ne me sens plus chez moi, dans mon pays natal ; en ce monde qui me paraît étranger, je ne suis pas dans la patrie de mon esprit.

Ce sentiment du dépaysement de l'âme dans le monde où elle est envoyée, s'exprime dans la conception orphique de l'origine de l'âme.

*Et longuement elle languit dans ce monde,
Consumée d'un désir merveilleux ;
Et les tristes chansons de la terre
Ne pouvaient lui remplacer la musique céleste.*

(LERMONTOV.)

Tant que je ne me sens pas chez moi, que je ne suis pas dans le monde de mon existence propre, tant que les hommes sont ressentis par moi comme appartenant à un monde autre, étranger, qui n'est pas le mien, le monde et les hommes sont pour moi des objets, font partie du monde objectivé, auquel je suis non seulement rattaché, [99] mais enchaîné. Le monde objectivé ne me sort jamais de ma solitude. Devant l'objet, devant tout objet, et quelles que soient ses attaches avec lui, le moi est toujours seul. C'est là une vérité fondamentale.

Au sein de ma solitude, dans mon existence enfermée en soi-même, je ne me borne pas à ressentir et reconnaître avec acuité ma

⁵⁰ Sur la solitude et la communion, on peut se reporter à un intéressant chapitre de L. Lavelle dans [la Conscience de soi](#).

personnalité, mon originalité et ma singularité ; en outre, j'éprouve la nostalgie de l'évasion hors de ma solitude, la nostalgie de la communion, non pas avec l'objet, mais avec l'*autre*, le *toi*, le *nous*. Le moi a soif de sortir de sa réclusion en soi-même pour aller à un autre moi ; mais en même temps il reste sur ses gardes car il appréhende une rencontre qui pourrait lui faire éprouver la brutalité d'un objet.

L'homme possède un droit sacré à la solitude et à la sauvegarde de sa vie intime. Il serait erroné de confondre la solitude avec le solipsisme ; au contraire, il ne peut y avoir de solitude qui n'implique l'existence de l'*autre* et des autres, comme l'existence du monde étranger et objectif. Ce n'est pas tant dans son existence propre que le moi est solitaire qu'en face et au milieu des autres, dans le monde où il s'est *aliéné*. La solitude absolue n'est pas concevable, elle ne peut être que relative à l'existence des autres et de l'autre.

Absolue, la solitude serait l'enfer et le non-être : comme telle, elle ne peut être pensée positivement et ce n'est rien de plus qu'une négation. Relative, la solitude est une infirmité, placée sous un signe négatif ; mais elle n'est pas seulement cela, car elle doit être aussi considérée comme positive quand elle décèle une condition plus haute du moi, s'élevant au-dessus du monde commun, générique, objectif. Dans ce cas elle nous sépare, non de Dieu et du monde de Dieu, mais du traintrain social de tous les jours, qui n'est lui-même qu'un monde dégénéré. Elle révèle la croissance de l'âme.

Quand il se détache de la banalité quotidienne et sociale, le moi cherche à accéder à une existence plus [100] profonde, à l'existence authentique. Il éprouve comme un rythme alternatif qui le fait osciller de l'action quotidienne et dans la société, à la solitude. Quand Kierkegaard exprime la pensée que l'Absolu, c'est ce qui désunit et non ce qui unit, cela n'est juste qu'à la condition de considérer l'union et la désunion dans le monde social du quotidien. L'espace et le temps, conditions du monde des objets, provoquent à la fois la solitude et l'illusion de surmonter la solitude ; ils amènent et la désunion des hommes et leur union, non dans l'existence réelle, en une communion vraie, mais seulement dans l'objectivité, qui est la matière quotidienne du social. Rien de plus important pour le moi que le fait qu'il se meut dans l'espace et dans le temps. S'évader hors des données de l'espace et du temps, c'est en quelque sorte s'évader hors d'une solitude fixée, stabilisée. Or, la solitude suppose toujours un besoin, une nostalgie de

communion. En me reconnaissant comme une personne et en voulant réaliser en moi, la personnalité, je reconnais à la fois l'impossibilité de rester confiné en moi-même et toute la difficulté que j'éprouve à me quitter pour rencontrer « l'autre » et autrui.

La solitude est toujours, en un certain sens, un phénomène social : elle suppose toujours la conscience d'une connexion avec *l'autre*, avec l'être étranger. La plus cruelle solitude, c'est la solitude dans la société, c'est la solitude par excellence. Il n'y a que dans le monde et dans la société, c'est-à-dire dans le monde des objets, dans le monde objectivé que la solitude soit possible. Quand on ne sort de soi que pour rencontrer le non-moi, le monde objectif, on ne dépasse nullement la solitude. A chaque instant, sans cesse, l'être solitaire accomplit ce mouvement ; pourtant sa solitude, loin de s'atténuer, ne fait que s'accroître. C'est une vérité indiscutable que nul objet ne peut remédier à la solitude.

Celle-ci ne peut être surmontée que sur le plan de l'existence, au contact du moi, non pas avec le non-moi, [101] mais avec le toi qui est lui aussi un moi, à la rencontre, non de l'objet, mais d'un sujet. Une fois détaché de la vie collective originelle et après avoir éprouvé le mal de la conscience, du dédoublement, de la solitude, le moi ne peut plus s'acquérir l'intégrité, l'harmonie, la communauté avec autrui par un retour à la vie collective dans le monde objectif. Il lui faut sortir du monde des objets : aucune relation avec un objet ne fait la communauté et la communion. La solitude est contradiction. D'après Kierkegaard, le tragique, c'est la contradiction qui souffre, le comique, la contradiction qui ne souffre pas. La solitude est tragique : le moi veut surmonter ce tragique, mais en même temps il ne cesse d'en éprouver l'impossibilité ; de là une contradiction douloureuse de plus entre l'impossibilité de surmonter le tragique de la contradiction et la nécessité de le faire.

Il y a bien des voies par lesquelles le moi s'efforce de vaincre la solitude : par celle de la connaissance, par la vie sexuelle, par l'amour et l'amitié, par la vie sociale, par les actes moraux, au moyen de l'art, et autrement. Il serait inexact de prétendre que la solitude n'en soit aucunement diminuée ; mais on ne saurait pas non plus soutenir qu'elle soit définitivement surmontée ; car toutes ces voies conduisent à l'objectivation, et le moi, au lieu d'atteindre un autre moi, un toi, dans

un acte de communion intérieure, ne rencontre jamais que l'objet, la société.

La solitude n'est pas une expérience simple et uniforme. Il en existe diverses formes et divers degrés. Il est remarquable que des événements sociaux tels que la dispute, la lutte, même la haine, permettent souvent de surmonter ou d'amortir le sentiment de la solitude. Mais après, celle-ci n'en paraît que plus grave. Il arrive aussi que la solitude soit ressentie comme l'effet de l'incompréhension, de l'infidélité du reflet renvoyé au moi par l'autre. Au sein du moi vit le profond besoin d'être exactement réfléchi par l'autre, d'en recevoir sa propre [102] affirmation et confirmation. Le moi aspire à être entendu, à être regardé. Le narcissisme vient de plus profondément qu'on ne croit : il est lié à l'essence même du moi. Le moi se regarde dans le miroir et cherche son reflet dans l'eau, afin de confirmer son existence dans de *l'autre* ; mais en réalité ce n'est pas dans le miroir, ce n'est pas dans l'eau qu'il veut être réfléchi, c'est dans un autre moi, dans un toi, en un acte de communion. Il aspire à trouver un autre moi, quel qu'il soit, un ami, quel qu'il soit, non un objet, qui l'adopte définitivement, le confirme, le voie dans sa beauté, l'entende ; bref, le reflète. Là est le sens profond de l'amour. Le narcissisme en représente l'échec, c'est la réflexion du moi dans l'objet ; le sujet continue à rester en soi-même, sans s'évader de soi. L'objet, quel paradoxe ! c'est justement ce qui laisse le sujet à l'intérieur de soi, ne le conduit pas à autrui, en sorte que *l'objectivité se trouve être la forme extrême de la subjectivité*.

La soif de connaître, c'est le désir de surmonter la solitude. La connaissance constitue une issue hors de soi vers *l'autre* et les autres, une dilatation extraordinaire du moi et de la conscience, une victoire sur la division produite par l'espace et le temps. Mais, tant qu'elle reste objective, la connaissance ne permet pas de s'évader réellement de la solitude puisque tout objet est toujours quelque chose d'étranger pour le moi qui, en face de cela, demeure reclus en soi-même. Nulle objectivation, soit de la connaissance, soit de la nature, soit de la société ne peut venir à bout des contradictions tragiques du moi ; la seule connaissance qui puisse vaincre efficacement la solitude est celle qui s'opère sous la perspective, non de la société, mais de la communion. Dans la perspective de la société, de la connaissance socialisée et, comme telle, valable universellement, connaître, c'est *obtenir le commun*, non entrer en communauté.

Ontologiquement, la solitude est l'expression de la [103] nostalgie de Dieu, de Dieu comme sujet et non comme objet, de Dieu en tant que toi et non en tant que soi ⁵¹. Il n'y a qu'en Dieu que peut se trouver ce qui surmonte toute solitude, que je peux acquérir le proche et l'intime, un sens commensurable avec mon existence. Ce à quoi seul je peux appartenir et me fier absolument, me donner sans réserves, c'est cela qui est Dieu et Dieu seul. Dieu ne peut être pour moi un objet, et l'objectivation, la socialisation de mes rapports avec Dieu me le rend extérieur, fait de lui pour moi une autorité.

On pourrait dire que la solitude n'est pas de l'ordre ontologique de l'être et qu'elle n'existe que subjectivement. Ce qui existe subjectivement ne peut être surmonté que par un sujet existant en contact avec le fond de l'être, qui ne se révèle pas objectivement mais subjectivement. Le rapport du moi avec le monde est double. D'une part, il éprouve le sentiment de la solitude, ressent l'étrangeté du monde, se sent dépaycé dans un monde qui ne lui paraît pas être du tout le sien ; d'autre part, au contraire, le moi découvre que l'histoire du monde n'est pas autre chose que son assise la plus profonde, que tout ce qui arrive lui arrive personnellement, appartient à sa destinée ⁵². Tantôt, en effet, tout m'apparaît comme étranger et lointain ; tantôt, au contraire, tout se présente comme formant ma propre expérience.

C'est qu'il n'est pas contradictoire que ce qui m'arrive puisse m'être étranger. Puisque la société est pour moi un objet, la socialisation, une objectivation, la société n'est pas existentielle et la vie dans la société, la vie qui nous projette en elle est quelque chose qui, bien qu'en moi-même, m'est étranger et ne peut dissiper ma solitude. Rien de plus important cependant pour le destin du moi, puisque être précipité dans le quotidien de [104] nature sociale est un fait de son existence interne, est la déchéance du moi, que cette déchéance appartient bien à son existence. Dans ce monde de la désunion, le lot du moi, c'est précisément la vie en société. On peut donc dire en un certain sens que la société est intérieure au moi. Carus pense que la conscience est liée au particulier, à l'individuel et l'inconscient, au général, au supra-

⁵¹ Cf. Martin Buber : *Ich und Du*.

⁵² Cf. Berdiaeff, *Le sens de l'histoire*. Essai d'une philosophie de la destinée humaine.

individuel ⁵³. C'est vrai en ce sens que c'est dans ses couches inconscientes que le moi contient l'histoire entière du monde et de la société, tout ce que la conscience éprouve comme étranger et lointain, puisque dans la conscience le moi ne découvre qu'en partie son contenu.

Une fois retranché des profondeurs de l'existence et venu en contact avec la société objectivée, le moi doit s'en défendre comme d'un ennemi. Dans la société, l'homme préserve son moi en jouant tel ou tel rôle où il n'est plus lui-même. Dans quelque condition sociale où il se trouve, il joue toujours un personnage, celui de roi, d'aristocrate, de bourgeois, d'homme du monde, de père de famille, de fonctionnaire, de révolutionnaire, d'artiste, et ainsi de suite. Dans *le quotidien social*, au sein de la société objectivée, le moi n'est pas du tout le même que dans son existence intérieure : c'est le thème fondamental de l'œuvre artistique de Tolstoï. C'est pourquoi il est si malaisé de percer jusqu'au moi véritable de l'homme, de lui retirer tous ses voiles ⁵⁴. Dans la société, l'homme est toujours en scène, il se conforme à ce qui est reçu dans sa condition sociale ⁵⁵ ; et lorsqu'il est trop bien entré dans son rôle, il a lui-même peine à parvenir jusqu'à son propre moi. Ainsi considéré, l'instinct scénique est une des voies de l'objectivation. L'homme [105] vit dans plusieurs mondes à la fois ; en chacun il joue un personnage différent, il s'objective d'une manière différente. Cela a été bien montré par Simmel. Ce qui est particulièrement saisissant, c'est de voir que c'est précisément l'objectivation produite par lui, dans laquelle il s'aliène à lui-même et qu'il ressent comme étrangère, qui provoque en lui le sentiment de sa solitude. Le moi semble, en quelque sorte, se poser à lui-même sa propre extériorité.

Le romantisme, tel qu'il est apparu dans l'histoire de l'esprit européen, présente beaucoup d'intérêt pour le problème de la solitude du moi. Le romantisme est l'expression du sentiment de la solitude, c'est-à-dire de la rupture entre l'objectif et le subjectif, il apparaît quand le moi s'est détaché de l'ordre hiérarchique objectif qui paraissait éternel. Il vient toujours après le dédoublement, quand l'âme a ressenti comme étranger l'ordre hiérarchique de l'objet, le *cosmos* de saint

⁵³ Cf. Bernoulli, *Die Psychologie von Karl Gustav Carus*.

⁵⁴ Carlyle dans *Sartor resartus* a une philosophie remarquable du vêtement.

⁵⁵ Cf. Tarde, [*Les lois de l'imitation*](#).

Thomas d'Aquin et de Dante. Le moi romantique est un moi qui suppose déjà la scission du sujet et de l'objet ; il a nié qu'il appartînt à l'ordre objectif des choses.

Cette scission a été préparée par le système astronomique de Copernic et par la philosophie de Descartes comme par la réforme de Luther. Il suppose de nouvelles idées scientifiques sur l'univers, de nouvelles idées philosophiques sur l'activité du moi dans la connaissance, de nouvelles idées religieuses sur la liberté de la conscience religieuse, la liberté du chrétien. Les conséquences romantiques de cette transformation dans la conscience n'apparurent pas immédiatement, elles n'en résultèrent qu'après diverses répercussions.

Quand le monde objectif fût devenu étranger au sujet, qu'il eût cessé d'être le cosmos hiérarchique où le sujet avait sa résidence organique et se sentait chez lui, l'homme commença à chercher une issue à sa solitude et à son délaissement, à se chercher une *proximité*, une intimité dans le monde subjectif : ce qui amena le développement [106] de la vie affective. Le sentiment cosmique des romantiques, leur sentiment panthéistique de l'univers émanent du sujet. Leur cosmos n'est pas une donnée objective, comme le cosmos du Moyen âge dans la pensée scolastique. C'est justement par leur subjectivité que les rapports romantiques avec la nature conduisent à la fusion de l'homme avec elle : ce que les rapports objectifs, étant hiérarchisés, n'ont jamais fait. Ressentant la solitude, le moi romantique se fondait avec le cosmos.

Si le romantisme n'a pas trouvé d'issue, il fut du moins un moment important dans l'affranchissement du moi à l'égard du monde objectif et socialisé. Il lui a ouvert l'infini, il l'a délivré des chaînes qui le rivaient au fini, à une place déterminée dans l'ordre hiérarchique. Sa faiblesse a été, tout en affranchissant le moi de l'objectivité, tout en révélant la puissance créatrice, la puissance de la *fantaisie* du moi, de ne pas l'avoir rendu apte à prendre conscience de sa personnalité, à s'en forger une. La philosophie romantique n'est pas personnaliste, ni l'individualité romantique, une personnalité. Le moi se perd dans l'infini cosmique, s'y dissout ; sa consistance s'évanouit. La vie affective, atteignant peut-être pour la première fois à la liberté de son développement, inonde le contenu entier du moi ; la connaissance est subordonnée à l'imagination créatrice.

Les formes que le romantisme peut revêtir, sont bien diverses : il en est d'optimistes à l'extrême, avec le dogme de l'innocence de la nature humaine et la fusion avec la vie de l'univers ; d'autres sont pessimistes à l'extrême, avec la solitude du moi, l'infortune et le tragique du sort de l'homme. Ce que pourtant le pessimisme accuse, ce dont il est la conscience, ce n'est pas l'état de péché où sa nature maintient l'homme, c'est son malheur, le tragique insoluble de l'être.

On peut présenter encore le romantisme comme un changement d'horizon. Pendant l'enfance, les espaces les plus restreints, le coin, la chambre, le couloir, la voiture, [107] le creux de l'arbre, constituent un monde immense et mystérieux. Dans la conscience des adultes, ce sentiment s'affaiblit et disparaît presque. L'univers est moins mystérieux pour nous que le coin sombre ou le couloir pour la conscience enfantine. À nouveau, le romantique montre le côté mystérieux des choses, il change l'horizon ; mais cet horizon romantique ne peut être maintenu, car il entraîne la dissolution de la personnalité dans l'infinité cosmique, il la noie dans l'océan de l'affectivité. Le moi doit surmonter la solitude ; mais ce ne peut être ni par le moyen de l'objectivation, en retombant dans l'esclavage du monde des objets, ni non plus par la subjectivité romantique : c'est uniquement par la conquête de la spiritualité au cœur de son intimité, en se confirmant comme une personne, qui, tout en sortant de soi, doit demeurer elle-même.

On peut donc distinguer quatre types de la relation entre la solitude du moi et l'instinct social :

1° L'homme ignorant de la solitude et absorbé par la société, voilà le type le plus élémentaire et le plus répandu. Dans cette condition, le moi est pleinement adapté au milieu social ; la conscience est au maximum objectivée et socialisée. Le moi n'a pas encore vécu la scission et la solitude. L'homme se sent chez lui dans *le quotidien social*, il peut y occuper une situation élevée et même s'y montrer éminent. Elle n'appelle qu'une réserve : ce qui prédomine dans ce type, ce sont les imitateurs, les hommes sans originalité, moyens, vivant du fonds « commun », devenu tradition, que cette tradition soit conservatrice, libérale ou révolutionnaire.

2° L'homme sans expérience de la solitude, mais indifférent à la société. En ce cas encore, le moi est adapté au milieu social, il se sent d'accord et en harmonie avec la vie collective et sa conscience est socialisée ; mais il ne partage pas les intérêts sociaux, il ne fait preuve d'aucune activité sociale, est indifférent aux destinées de la société et du peuple dont il fait partie. C'est un [108] type extrêmement répandu. De lui comme du premier, tout conflit est absent : il se multiplie aux époques de vie sociale stabilisée et il a beaucoup de peine à se maintenir aux époques révolutionnaires, aux époques de crise.

3° L'homme familier avec la solitude, mais sans préoccupation sociale. Ce type, ou n'est pas, ou n'est que très faiblement adapté à la vie sociale ; il est divisé par des conflits, ce n'est pas un type harmonisé. Sa conscience est très peu socialisée et il n'est pas porté à s'insurger contre la collectivité environnante, puisque cela révélerait un intérêt et une émotivité tournés vers la société. Aussi se contente-t-il de s'isoler du milieu social, de protéger contre lui sa vie spirituelle et créatrice. C'est ce que font le poète lyrique, le penseur solitaire, l'esthète déraciné. Les hommes de ce type vivent souvent leur solitude en constituant de petites élites. Ils se plient facilement, quand le souci de leur existence le demande, à des compromissions avec le milieu social, parce qu'ils manquent d'ordinaire de toutes croyances et convictions en cette matière, conservateurs aux époques conservatrices, révolutionnaires aux époques révolutionnaires, mais indifférents aussi bien à l'esprit conservateur qu'à l'esprit révolutionnaire. Ce ne sont pas des lutteurs ni des initiateurs.

4° Vient enfin l'homme qui vit dans la solitude sans se désintéresser de la société. Ce cas peut, à première vue, sembler assez singulier, puisque la solitude ne paraît guère compatible avec la sociabilité. C'est pourtant ce que montre le type prophétique dont les prophètes de l'Ancien Testament offrent le prototype éternel. Ce type prophétique ne se trouve pas que dans le domaine religieux, puisqu'il comprend tous les initiateurs, les créateurs, les novateurs, les réformateurs, les révolutionnaires de l'esprit. Le prophète est toujours en conflit avec la collectivité religieuse ou sociale, il n'est jamais d'accord avec le milieu, avec l'opinion publique. [109] Il est, comme on sait, toujours méconnu, et on lui jette des pierres. Est-ce un prophète religieux, il est en conflit avec le prêtre, le pontife, expression de la collectivité religieuse. Le

prophète ressent d'une manière aiguë sa solitude, son abandon ; il peut être exposé à la persécution de tous ceux qui l'entourent.

Cependant, ce qu'il est le plus difficile de soutenir, c'est que l'homme du type prophétique soit indifférent à la société. Tout au contraire, il est tourné tout entier et en toute circonstance vers les destinées du peuple et de la société, vers l'histoire, vers son avenir personnel et vers l'avenir du monde. Il dénonce les vices de son peuple et de sa société, il les juge, mais il ne cesse pas de s'intéresser à leur destinée. Il ne s'occupe pas de son propre salut, de ses sentiments et états de conscience ; mais il regarde vers le royaume de Dieu, vers la perfection de l'humanité et même de l'univers entier. On retrouve ce type semblable à lui-même, hors du domaine religieux, dans la vie sociale, dans la connaissance qui n'est pas sans élément prophétique, et dans l'art.

De ces quatre types la distinction, comme il arrive dans toute classification, est toute relative ; et les rapports de l'un à l'autre ne doivent pas être compris en un sens statique, mais dynamique. Les deux premiers ont pour caractère commun de s'accorder avec le milieu social, les deux derniers de s'opposer à lui. Il importe beaucoup de comprendre que le révolutionnaire médiocre dans l'ordre social n'est pas moins en harmonie avec le milieu, que sa conscience peut être entièrement socialisée et qu'il ignore les conflits inséparables de la solitude.

Ainsi donc, la réflexion sur la solitude me paraît-elle liée à ce qu'il y a de plus profond dans le problème philosophique ; c'est le nœud auquel se rattachent les problèmes du moi, de la personnalité, de la société, de la communion, de la connaissance ; à ses extrêmes confins, le problème de la solitude devient le problème de la [110] mort. Passer par la mort, c'est passer par l'absolue solitude, rompre avec le monde entier. La mort est la rupture avec la sphère entière de l'être, l'interruption de tous les liens et de tous les contacts, l'isolement complet. Si au terme ultime du mystère de la mort, la mort était encore partagée, si le contact était encore maintenu avec l'*autre* et les autres, ce ne serait plus la mort. Ce qui fait la mort, c'est justement que tout lien, que tout contact sont coupés, que la solitude est absolue. Avec la mort, le commerce de l'homme avec le monde des objets prend fin.

Ce qu'il reste à se demander, c'est si cette solitude est définitive et éternelle, ou si ce n'est qu'un moment dans la destinée de l'homme, du monde, de Dieu. Toute la vie de l'homme doit être employée à préparer des liens, des contacts avec les autres hommes, l'univers et Dieu tels qu'ils puissent surmonter l'absolue solitude de la mort. A proprement parler, la mort ne doit pas être l'anéantissement complet du moi, car on anéantirait plus facilement le monde que lui. La mort ne doit donc être qu'un moment pendant lequel le moi est complètement isolé, et par la rupture de tous les liens et contacts, séparé d'avec le monde de Dieu. Tout le paradoxe de la mort provient de ce que cet isolement, cette rupture, cette séparation résultent de l'existence dans un monde déchu, dans l'objectivation, dans la société de tous les jours. Les liens établis dans l'objectivation mènent irrévocablement à la mort. Ainsi sommes-nous conduits à nous interroger sur les rapports de corrélation entre le moi et l'objet et entre le moi et le toi, à aborder le problème de la communication des consciences.

[111]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Troisième méditation

II

LE MOI, LE TOI, LE NOUS ET LE CELA.
LE MOI ET L'OBJET.
LA COMMUNICATION DES CONSCIENCES

[Retour à la table des matières](#)

Un philosophe religieux, juif, Martin Buber, dans un livre remarquable, *Ich und Du, Moi et toi*, établit une distinction fondamentale entre le *Ichsein*, le *Dusein* et le *Essein*, le moi, le toi et le cela. La relation première entre le moi et le toi est pour lui la relation entre l'homme et Dieu. Cette relation est dialogique ou dialectique. Le moi et le toi sont en présence l'un de l'autre, face à face. Le toi n'est pas un objet, n'est pas une chose pour le moi. Lorsqu'il se change en objet, il devient le *Essein*, cela. On peut dire aussi, en combinant ma terminologie avec celle de Buber, que le *Essein*, cela, est le résultat de l'objectivation. Tout ce qui est objectivé est *Essein*, Dieu objectivé devient *Essein*. Le toi est disparu et il n'y a plus de rencontre possible, plus de face à face. Le sujet à la troisième personne, *lui*, s'il n'est pas le *toi*, devient *cela*. Pour moi, le toi n'est jamais objet. Mais tout est susceptible de devenir objet suivant un processus auquel nous assistons dans la vie religieuse. L'objet, c'est *cela*, le *Es* de Buber. Dans la mesure où elles sont objectivées, la nature et la société se transforment pour [112] nous en *cela* ; mais dès que dans la nature nous rencontrons un toi, le monde objectif s'évanouit et le monde de l'existence se révèle à nous. Buber pense justement que le moi n'existe pas en dehors de ses relations avec l'autre en tant que toi ; mais pour lui la relation entre le

moi et le toi, c'est uniquement celle de l'homme avec Dieu, celle dont traite la Bible. La relation entre les consciences humaines, celle du moi et du toi, entre deux hommes, celle qu'enveloppe la multiplicité humaine n'est pas étudiée par lui. Il ne se pose pas le problème de la métaphysique sociale humaine, celui du *nous*.

Car il n'y a pas que le moi, le toi et le cela, il y a aussi le *nous*. Le *nous* peut se changer en *cela*, comme il arrive dans la socialisation qui est une objectivation, par exemple dans l'œcuménisme de l'Église considérée comme institution sociale. Le *nous* objectivé, c'est la collectivité sociale, donnée à chaque moi du dehors ; mais il existe encore autrement, comme communauté et communion des personnes, dans laquelle chacune est un toi, et non un cela. La société, c'est le *cela*, et non le *nous*. Où elle est objectivée, chacun de ses membres y est objet. Ce sont des *voisins*, non des *prochains*, des amis, puisque un ami n'est jamais un objet. Dans la société, il y a les nations, les classes, les diverses couches sociales, les partis, les concitoyens, les camarades, les supérieurs, mais point de moi, ni de toi ; et le nous ne s'y trouve que sous une forme socialisée, détachée de la personne concrète.

Il y a une autre sorte de communion des consciences : leur participation au *nous*. Le *nous*, pour le moi, n'est pas le cela, l'objet, n'est pas une donnée extérieure. Le *nous* est un contenu qualitatif immanent au moi, car tout moi enveloppe toujours une relation, non seulement avec le toi, mais aussi avec la multiplicité humaine. C'est sur cette relation que se fonde l'idée de l'Église, prise en sa pureté ontologique, de l'Église, non objectivée ou socialisée, appartenant à l'ordre ontologique, [113] car où il arrive que l'Église elle-même se change en objet, en cela, le *nous* ne contient plus rien d'existentiel.

Aussi bien que dans le moi en effet, l'existence se révèle dans le toi et dans le nous : il n'y a que dans l'objet qu'elle ne se révèle jamais. Freud, en dépit de sa naïveté philosophique, qui confine parfois au matérialisme, distingue entre le moi et le *soi* ⁵⁶. Il y a dans l'homme un fond impersonnel, le *soi* qui peut prendre le dessus sur le moi.

À l'*Essein* de Buber, correspond en partie *l'on* (das Man) de Heidegger. Le *Essein* coïncide aussi avec ce que j'appelle le monde de l'objectivation, en qui d'ailleurs ne se résume pas tout le problème

⁵⁶ Cf. Freud, [Essais de psychanalyse](#). III. Le moi et le soi.

social. Le monde du *Dasein*, de l'être-situé, de Heidegger est le *Mitwelt*, *le monde de la coexistence avec autrui*. Mais Heidegger ni ne pose ni par suite n'approfondit le problème de la sociologie métaphysique. C'est plutôt chez Jaspers qu'on le trouverait traité.

Si non seulement le moi et le toi, mais aussi le nous sont immédiatement donnés ⁵⁷, il n'en est pas moins vrai que c'est le moi qui est primitif ; mais je ne puis pas dire moi, sans énoncer et poser déjà par ce seul acte le toi et le nous. Ainsi entendue, la sociabilité est une propriété du moi constitutive de son existence intime. Il faut distinguer radicalement entre le toi et le nous d'une part et de l'autre le non-moi, car tandis que le non-moi se confond avec l'objectivation, le toi et le nous sont existentiels. Le toi, c'est un autre moi, et le nous, le propre contenu du moi. Quant au non-moi, il est toujours hostile au moi, constitue toujours une opposition, un obstacle au moi. Tout au plus le moi peut-il voir dans le non-moi la moitié, l'autre moitié de l'être, il ne peut y trouver la multiplicité des autres hommes, ses semblables, et c'est évident, puisque, le non-moi étant [114] objet, n'étant pas un toi, nul moi ne s'y décèle.

Jusqu'à présent, le problème des rapports entre le moi, le toi, le nous, le cela n'a pas été posé avec assez d'ampleur dans la philosophie, qui ne s'est occupée que de la question de la réalité du moi d'autrui et de la manière dont il est connu. Cette réalité du moi d'autrui nous est-elle donnée et la connaissons-nous ? — Suivant l'ancienne théorie, nous n'aurions de perception immédiate que du corps d'autrui ; et de la vie de l'âme, nous serions réduits à inférer par analogie. Cette théorie est complètement erronée et doit être immédiatement rejetée. De fait, nous connaissons très mal le corps d'autrui, nous ignorons absolument ce qui s'y passe et n'en percevons que la surface, tandis que la vie psychique d'autrui nous est, au contraire, mieux connue, que nous la saisissons, y pénétrons d'une manière immédiate. L'intuition de la vie mentale d'un autre moi n'est pas niable, car l'intuition ne saurait s'appliquer à un autre être, une autre existence, considérés en tant qu'objets, elle n'est possible que si l'on tient cet être, cette existence pour un moi, pour un toi. Car en face d'un objet, je reste toujours seul et sans pouvoir sortir de moi ; au contraire, en présence d'un autre moi qui m'est un toi, je

⁵⁷ Cf. S. Frank, *Les fondements spirituels de la société*.

sors de la solitude et accède à la communion. *L'intuition de la vie spirituelle d'un autre moi est une communion avec ce moi.*

Le fait de percevoir le visage d'autrui, l'expression de ses yeux nous livre souvent le secret de son âme. Les yeux, les gestes, les paroles nous font connaître l'âme de quelqu'un infiniment mieux que son corps. Nous connaissons même et percevons la vie d'autrui, non seulement à l'aide de ce qu'il nous découvre, mais aussi de ce qu'il nous voile. Cette méthode pour connaître autrui par ses réticences a même été l'objet de grands abus de notre temps, à la suite de la découverte de l'inconscient. Sans doute, la psychanalyse freudienne atteste-t-elle la possibilité de connaître la vie psychique et non la vie [115] physiologique d'autrui, car précisément de son point de vue la *libido*, la sexualité relèvent, non de la vie organique, mais de la vie spirituelle. Il n'y en a pas moins erreur à croire que la méthode analytique soit seule à nous renseigner profondément sur la vie intérieure d'un autre, en d'autres termes sur son véritable moi. Quand on veut faire du moi un *objet* de connaissance, il se dérobe en son fond. Au contraire, il existe une appréhension immédiate de l'âme d'autrui ; mais elle est affective, sympathique, *érotique*, c'est-à-dire de l'ordre de l'amour. Si elle ne perce pas le mystère du moi d'autrui qui est impénétrable, encore ne faut-il pas conclure, comme on le fait à tort trop souvent, de la réalité de ce mystère à l'impossibilité totale de rien connaître de l'âme d'autrui ⁵⁸.

On n'a pas prêté, jusqu'ici, une attention suffisante au problème de la communication des consciences. C'est un des problèmes fondamentaux de la philosophie ⁵⁹. Il est indispensable *de distinguer entre communication et participation*. La participation est réelle, c'est la pénétration dans la réalité première. Au contraire, la communication n'est, pour une grande part, que symbolique, elle présuppose la symbolisation, c'est-à-dire l'emploi de signes extérieurs traduisant au dehors la réalité interne. La symbolique propre aux communications est précisément ce qui, de l'ordre intérieur de l'existence, transparait dans le monde objectivé, c'est-à-dire disjoint. De cette symbolique, notre connaissance, notre art sont pleins : en même temps qu'elle trahit l'état de désunion, elle établit des communications. C'est bien, dans une large

⁵⁸ Cf. l'intéressant ouvrage de Max Picard, *Das Menschengesicht*.

⁵⁹ Le problème est posé par Jaspers dans le tome II de sa *Philosophie : Existenzerhellung*.

mesure, grâce aux signes et aux symboles, que nous connaissons la vie intérieure d'autrui ; mais ces communications qui s'établissent dans la vie humaine impliquent [116] toujours la désunion, supposent qu'on ne trouve pas d'issue au mystère de l'existence : c'est pourquoi elles n'ont qu'une valeur symbolique.

C'est le cas pour les coutumes, les usages, l'imitation, la politesse, l'amabilité. Toutes les communications qui constituent la vie de l'État ont ce caractère et elles ne supposent pas la moindre communion entre les personnes. En particulier, le caractère conventionnel est le propre de tous les signes qui servent aux relations pécuniaires où l'objectivation atteint à sa forme extrême. Mais le moi ne se satisfait pas de ne communiquer avec les autres que par l'intermédiaire de la société et de l'État, par les institutions, qu'au moyen de signes de convention. Ce à quoi il aspire, ce n'est plus à une communication, c'est à une communion avec les autres, ce qu'il veut, c'est se quitter pour accéder à l'existence authentique. Les communications conventionnelles ne permettent pas de sortir du monde des objets, elles maintiennent en rapport avec eux ; tandis que l'élan qui nous porte vers la communion, mène, au delà de l'objectif, jusqu'à l'existence réelle. Toujours la symbolique des communications est à proportion des différents degrés de l'objectivation.

La communion comporte la réciprocité : il ne peut y avoir de communion unilatérale ; dans l'amour non partagé, il n'y a pas communion, car dans la communion, le toi et le moi sont tous deux actifs, tandis qu'avec l'objet, puisqu'il n'y a de possible qu'une communication d'ordre symbolique, aucune réciprocité n'est exigée. Le moi ne peut communier qu'avec un moi qui soit pour lui un toi et un toi actif pour que la communion soit bilatérale, c'est-à-dire sur le plan, non de l'objectivité, mais de l'existence. Tant que le moi n'est relié qu'à l'objet, par la communication, il reste seul, et la solitude ne peut être surmontée que par la communion des personnes, du moi et du toi, à l'intérieur, non de la société objectivée, mais du *nous*.

[117]

La conscience, de par sa nature, est sociale, elle présuppose que les autres hommes existent et sont en rapports, elle implique des frères en humanité. Mais il arrive souvent qu'elle contrarie la communion, en

laissant l'homme à sa solitude, car elle a été socialisée, c'est-à-dire adaptée aux communications symboliques qui constituent le règne de la société, au lieu d'être tournée vers la réalité de la communion dans l'existence authentique. Socialisée, la conscience est livrée à la vie collective de tous les jours. Dans l'extase mystique, les barrières de la conscience tombées, tout obstacle à l'union disparaît. Il arrive à l'homme d'aspirer à l'évanouissement de sa conscience afin de pouvoir étancher sa soif de communion. Dans l'originalité créatrice, personnelle, comme dans l'extase suprapersonnelle, le quotidien social, avec ses barrières et ses normes, se dissipe. Ce n'est pas que la pensée personnelle, originale, proche de la source première, soit la négation de la communauté et de la communion ; elle ne nie que la sujétion de la pensée au quotidien social, à la société faite objet. *Ce que la pensée personnelle condamne, ce n'est pas la communauté, c'est la généralité.* Jaspers professe avec raison qu'il n'y a pas de moi sans communication avec autrui, sans lutte dialectique. Dès qu'il se dégrade dans la condition de sujet pur de la connaissance, le monde est déjà objectivé, et ce qu'il peut dorénavant obtenir, ce n'est plus la communauté intérieure, c'est seulement une communication, contraignante et fondée sur le général.

Puisque la conversion de qui que ce soit en objet constitue évidemment une rationalisation, c'est dans la vie affective que le moi se révèle le mieux. Elle comporte une objectivation moindre de la connaissance, si toutefois les émotions n'ont pas été socialisées de manière à masquer la vie intérieure du moi. Ces difficultés n'empêchent pas que la connaissance de communion, avec laquelle un moi pénètre dans l'intimité d'un autre moi, [118] ne soit une connaissance émotionnelle. Ce serait donc une erreur de croire que la communion, victorieuse de la solitude, ne soit possible que d'homme à homme, soit réservée à l'*amitié* humaine. Elle peut aussi pénétrer dans le règne animal, même dans le règne végétal, ou minéral, qui possèdent aussi leur existence interne. On peut, comme saint François d'Assise, communier avec la nature, avec l'océan, la montagne, la forêt, les champs, le fleuve. L'exemple le plus frappant de ce genre de communion affective nous est fourni par les relations de l'homme avec le chien, véritable ami de l'homme. Il s'y accomplit la réconciliation de l'homme avec la nature aliénée et objectivée, où l'homme rencontre, non plus un objet, mais un sujet, un ami. Les relations de l'homme avec

le chien ont une valeur métaphysique car, par une percée au travers de l'objet, l'existence authentique est atteinte.

On sait, d'après la théorie de Freud sur le narcissisme, dont déjà j'ai eu l'occasion de dire qu'il posait un problème des plus profonds, que le moi s'y prend lui-même pour objet de la *libido*. Le narcissisme consiste en un dédoublement du moi, et c'est pourquoi le moi devient son propre objet, se fait lui-même une partie du monde objectivé. Le narcissisme ne se surmonte qu'à condition que le moi cherche son reflet, non plus en soi, mais en quelque autre moi. Ce phénomène du narcissisme se rencontre également dans le domaine de la connaissance.

L'instinct le plus profond pour Freud est l'instinct de la mort ; s'il pense ainsi, c'est qu'il ignore le mystère de la communion, de l'issue du moi dans le toi et le nous. L'instinct sexuel, comme tel, ne conduit pas à la communion et à la pénétration dans l'autre moi. Il y a en lui un élément démoniaque et destructif. C'est lui au contraire qui nous jette dans le monde objectivé et nous y enchaîne. C'est pourquoi, à côté de l'instinct sexuel, l'instinct de la mort apparaît à Freud, qui n'en connaît pas de troisième, comme le plus profond.

[119]

L'évasion hors du quotidien social, qui désunit et enchaîne, par la communion extatique dans le supra-personnel, apporte une solution au problème de la solitude par l'abolition, la négation de la personnalité. Le masque dans les cultes antiques, dans le culte dionysien par exemple, symbolisait la victoire sur la solitude et la participation au divin. Mais le problème de la communication de moi à moi, de personne à personne n'en subsiste pas moins. Il ne peut être résolu que par l'amour, l'amour-érotique et l'amour-amitié, car l'amour est indissolublement lié à la personne et constitue toujours une sortie du moi hors de soi vers l'autre moi, et non plus vers l'impersonnel, vers le soi collectif. Il reste que le moi, ce n'est pas encore la personne. Il faut qu'il le devienne : c'est à quoi concourt la communion avec le toi et le nous. Dans la communion où chacun sort de soi vers l'autre, la personne s'affermi.

Car la réserve intérieure du moi ne fait qu'exprimer son isolement, sa solitude. C'est une manière dont il se défend contre le monde objectivé et socialisé. Le moi ne demanderait qu'à s'ouvrir au toi, mais ce qu'il rencontre, au lieu du toi, ce sont les choses. Il préserve alors sa

conscience de leur contact brutal. Pourtant, si la solitude est une phase dans le développement par lequel la personne prend conscience d'elle-même, elle doit être dépassée ; et comme elle ne peut l'être par l'objectivation qui n'engendre qu'un monde impersonnel, on est amené au problème de la personne, qui sera examiné plus loin.

[120]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Troisième méditation

III

SOLITUDE ET CONNAISSANCE.
— TRANSCENDEMENT.

LA CONNAISSANCE COMME COMMUNION.
SOLITUDE ET SEXUALITÉ. — SOLITUDE ET RELIGION.

[Retour à la table des matières](#)

Il est incontestable que la connaissance parvient à surmonter la solitude puisqu'elle nous fait sortir de nous-même, de l'espace et du temps, tels qu'ils nous sont donnés pour nous conduire à un autre espace et à un autre temps, qu'elle nous amène dans l'autre, dépasse l'isolement. C'est une des issues possibles à la solitude, une issue vers l'autre moi, vers le monde, vers Dieu. Celui qui connaît sort de sa réclusion, il cesse de vivre uniquement en et avec soi. — Il n'est pas niable non plus que la connaissance porte une marque sociale, qu'elle fasse communiquer les hommes entre eux. Évidemment sociaux, la communauté logique, l'appareil logique de la connaissance, les concepts, les normes et les lois, la langue ⁶⁰. La langue est le plus puissant instrument de la constitution de la société et de l'établissement de communications entre les hommes, mais elle est elle-même liée à la pensée et à l'élaboration des notions qui permettent [121] l'institution d'une communauté d'ordre intellectuel entre les hommes. Les noms

⁶⁰ Il y a de ce point de vue beaucoup de choses justes chez les sociologues comme Durkheim et Lévy-Bruhl.

recèlent une véritable magie sociale ⁶¹. Les résultats, les réalisations pratiques de la connaissance dépendent du degré de communauté entre les hommes, des groupements sociaux, de leur coopération laborieuse, bref de la manière dont ils dépassent la solitude. Tous ces faits posent dans toute sa complexité la question des rapports entre connaissance et solitude.

Si le caractère social de la connaissance marque l'établissement de communications entre les hommes, il ne suit pas encore de là qu'il marque la réalisation de la communion, c'est-à-dire que la solitude soit ontologiquement dépassée. Puisque la socialisation est identique à l'objectivation et que l'objectivation dans la connaissance masque le mystère de l'existence qui seul permet de surmonter la solitude et d'établir la communion, des deux perspectives sous lesquelles la connaissance peut être considérée, celle de l'objectivité et celle de l'amitié avec un soi, il n'y a que la seconde qui guérisse de l'isolement.

Ainsi la connaissance comporte deux aspects. Son sens premier est dans la relation du connaissant à l'être ; en ce sens la solitude est surmontée quand la participation du connaissant au mystère de l'existence est obtenue. Le second sens de la connaissance réside dans les rapports du connaissant avec autrui, avec la multiplicité des hommes, avec la société. Si, de ce second point de vue, on prétend surmonter la solitude en se servant de la socialisation, comme celle-ci reflète la chute du moi dans le monde des objets, le succès qu'elle permet reste superficiel, et ne peut être obtenu sans que le sentiment et la conscience de soi soient émoussés.

La communion par laquelle la solitude est surmontée ne se réalise donc que par le passage, non du moi à l'objet, [122] mais du moi au toi, tel qu'il s'opère dans l'amour et l'amitié. Cela vaut entièrement pour la connaissance. Ni le contact du moi avec l'objet, ni la société ne peuvent abolir la solitude. Cela ne se peut que par le toi, la communion à l'intérieur du *nous*, non du social. Puisque la connaissance objectivée n'a jamais affaire qu'au *général*, elle fabrique des abstractions, atteint aux universaux, mais, dans le général et les universaux, l'individuel, le singulier, le personnel ne sont plus. Au contraire, dans la connaissance en tant que communion, en tant qu'elle permet au moi de rejoindre le

⁶¹ Gundolf parle fort bien de la magie contenue dans le nom de César. Cf. son ouvrage *Cesar*.

toi, si l'universalité des résultats de la connaissance est précieuse, c'est parce qu'elle sert à atteindre l'individuel, le singulier, le personnel. Ce n'est pas dans la généralité abstraite, mais dans l'universel concret que l'individuel se trouve affirmé.

Quand donc l'universel et le général oppriment, anéantissent le particulier et le singulier, la solitude est surmontée ; mais elle ne l'est que par la suppression totale du moi, donc du toi, qui n'est qu'un autre moi. Quand, au contraire, la connaissance est considérée comme philosophie de l'existence, elle a toujours affaire au moi et au toi, elle est par essence personnaliste. Ce qui importe, en effet, ce n'est pas de noyer la solitude dans la généralité impersonnelle, c'est de la dépasser par la personnalité. En s'affranchissant du joug de la société, de la communauté logique socialisée, la connaissance rendrait la pensée supra-logique.

Certes, dépasser la solitude, c'est toujours opérer *un transcendement* du moi, dans la pensée ou dans la vie émotionnelle. Mais se transcender en allant vers l'objet et le général est une chose, se transcender vers le toi, vers l'autre moi, vers l'existence authentique, en est une autre, tout à fait différente. Assurément, il y a une valeur positive dans l'acte par lequel le moi se dépasse, se délivre en connaissant l'objet, en instituant la société, en élaborant la généralité et les concepts indispensables [123] à la communication, mais le monde à l'intérieur duquel il s'accomplit est encore le monde déchu, divisé, enchaîné. Jusque dans le général de la connaissance objectivée, transparait la lumière du *Logos*, encore n'est-ce que dans un milieu obscurci, qui reflète la servitude du moi humain.

Ainsi la connaissance aboutit à des contradictions et à des antinomies insurmontables. La connaissance en tant qu'elle dépasse la solitude et obtient la communion, le temps, la personne, autant de problèmes d'où sortent des contradictions. L'objectivation ne supprime ces contradictions qu'en apparence ; et même elles ne font que se multiplier par le progrès de la connaissance objective. De toutes ces contradictions, qui deviennent parfois intolérables, la solution n'a qu'un nom, c'est Dieu. Dieu signifie précisément la *coincidentia oppositorum*, pour reprendre la géniale définition de Nicolas de Cuse.

La connaissance est par nature *conjugale* : elle suppose une dualité ; elle ne peut être produite, ni par l'objet seul, ni par l'activité propre et

exclusive du sujet. C'est pourquoi la solitude ne se trouve surmontée que si, dans l'opération de la connaissance, s'accomplit l'union véritable qui est l'union par amour, puisqu'il n'y a pas d'union possible avec le général, qu'il n'y en a qu'avec un autre moi, un toi.

L'essence conjugale de la connaissance ne fait qu'une avec son essence théandrique. Dans la connaissance, il y a la part de l'homme et la part de Dieu. L'objectivation semble les éliminer du savoir et leur substituer l'impersonnalité et la généralité. La difficulté de la connaissance, c'est de transpercer cette impersonnalité et cette généralité pour réaliser l'union conjugale des personnes. Mais il peut arriver que sur la voie de la connaissance le moi ne réussisse pas à bannir la solitude et qu'il se mette à chercher l'union par d'autres voies. Par connaissance, j'entends ici non seulement la connaissance des savants et des philosophes, étrangère à la plupart des [124] hommes, mais aussi la connaissance commune, fournie par la vie de tous les jours, qui est asservie au général et résulte de l'imitation.

Une des principales causes de solitude humaine est le sexe. L'homme est un être sexué, c'est-à-dire une moitié d'être ⁶², un être scindé, incomplet, qui aspire à être complété. Le sexe lèse profondément le moi qui est bisexuel, qui dans son intégrité et sa plénitude serait mâle et femelle, androgyne. Aussi la première manière de s'évader de la solitude dans la communion concerne la solitude sexuelle, l'isolement dans un sexe : elle aspire à la réunion dans l'intégrité sexuelle. De par le seul fait de son existence, le sexe est séparation, manque, nostalgie, désir de s'ouvrir à autrui.

L'union physique des sexes, qui met fin au désir sexuel, ne suffit pas par elle-même pour surmonter la solitude, et celle-ci peut se faire sentir ensuite plus violemment. Même, l'union sexuelle peut amener la chute du moi dans le monde objectivé, car pour autant qu'elle est un événement de la nature, la vie sexuelle relève du monde des objets. Son résultat se trouve socialisé dans le mariage et la famille. Comme fait biologique et social, la sexualité est objective ; or, dans l'objectivité, la solitude n'est pas surmontée, elle n'est qu'amortie.

C'est pourquoi, bien que l'union biologique des sexes et l'institution familiale puissent assoupir, apaiser le sentiment de la solitude, elles ne

⁶² Le mot russe signifie à la fois *sexe* et *moitié*. (N. d. T.)

peuvent en avoir raison définitivement, et il existe un véritable démonisme du sexe, qui apparaît dans le refoulement aussi bien que dans les manifestations sexuelles. Quand la sexualité est démoniaque, elle devient destructive et meurtrière.

Il n'y a que l'amour et l'amitié pour apporter à [125] l'homme la grande promesse que la solitude peut être dépassée. L'amour, c'est précisément ce qui supprime la solitude, ce qui mène le moi à l'autre, la réflexion du moi dans l'autre et de l'autre dans le moi. C'est une communion où la personne s'unit avec la personne. Un amour impersonnel, qui ne s'adresserait à aucune image individuelle ne s'appellerait pas amour : « Amour en verre », dit Rozanoff. Ce ne peut être qu'une corruption du christianisme. L'amitié, de même, est personnaliste et participe de l'*érotique*.

Comment n'y aurait-il pas un lien profond entre la personne et l'amour, puisque *l'amour est ce qui fait du moi la personne* ? Ce n'est que par l'amour que l'un peut se fondre totalement avec l'autre et que la solitude est dépassée. Ce n'est possible dans la connaissance que si celle-ci est amour. Encore ce qu'il y a de partiel et de démoniaque dans la sexualité peut-il passer jusque dans l'amour. Quand l'existence humaine est jetée dans le monde objectif, l'amour s'y fait tragique, et il y est lié à la mort. Le monde objectivé ne reconnaît pas l'amour authentique, il ne l'aime pas, il n'en connaît que l'aspect biologique et social ; de son côté l'amour ignore les lois du monde objectif et social, il doit en franchir les bornes afin de surmonter la solitude ; et c'est pourquoi il est si intimement lié à la mort.

Nous voilà ramené à la même dualité. La communication sexuelle peut s'enfermer dans la société, rester dans le cadre des institutions sociales, et l'objectivation empêche la communion réelle, de sorte que la solitude persiste ; ou au contraire les sexes s'unissent, non plus dans la société mais par la communion de l'amour, et la solitude est surmontée ; tandis que dans le monde objectif, cette union engendre une destinée tragique et se lie mystérieusement à la mort.

Dans les limites de notre monde, le dualisme est insurmontable ; mais en connexion avec lui est le transcendement, qui est le principe de la vie authentique, et [126] en faisant franchir les limites de la vie bornée, permet d'accéder à une sphère plus haute. L'essence de l'amour est de transcender. L'homme y est poussé de force par le sentiment

poignant de son abandon et le monde glacé des objets lui fait chercher autrui et désirer la réunion. Mais le mystère métaphysique de la sexualité est si grand et si profond que, même à l'extrémité de l'amour, comme dans celui de Tristan et Iseult, la solitude et la nostalgie sexuelles ne sont pas complètement supprimées. Chez les amants, il y a un élément démoniaque d'inimitié. Dans le dépassement définitif se réaliserait l'image de l'androgyme parfait ; mais ce serait la transfiguration de la nature. Au moins reste-t-il vrai que c'est dans le domaine de la sexualité que se révèle le plus nettement le besoin de dépasser la solitude.

Dans le communisme, ce problème disparaît. La solitude est définitivement surmontée par la dissolution du moi par la collectivité publique, par la substitution de la conscience collective au moi personnel. L'existence du moi s'objective définitivement et s'enracine dans le processus du constructivisme social. La vie sexuelle s'assujettit définitivement à la collectivité, aux exigences de la construction sociale. De là l'importance attribuée à l'eugénique, de là la mécanisation et la technicisation du sexe : l'amour personnel est totalement nié. On compte sur ce système d'élevage pour étouffer la nostalgie sexuelle et le sentiment de solitude qui en est connexe. *L'érotique* est sacrifié à l'économique et au technique. Même tentative dans le racisme allemand.

C'est vouloir résoudre au moyen de l'objectivation et de la socialisation une question, dont le propre est de nous conduire au delà de toute espèce d'objectivation et de socialisation jusqu'à la communion et à l'union existentielle. Cela n'est pas neuf : chez les docteurs de l'Église, nous trouvons la même négation de l'amour personnel, la même conception de la vie sexuelle considérée comme une institution sociale. Il est vrai que [127] par un de ses aspects, la sexualité plonge dans l'existence intérieure du moi, intéresse le destin de l'homme, de la personne, en tant qu'étrangère au monde des objets, sans pourtant cesser d'être jamais en conflit tragique avec lui, d'être engagée dans le conflit de la famille et de la société. Il en est de même pour la volonté de puissance, le besoin de pouvoir, qui précipite l'homme dans le monde des objets et de la société, tout en étant inséparable du destin de l'homme intime. Le pouvoir et la puissance ne surmontent pas la solitude, puisqu'ils ne peuvent s'exercer que sur des objets ; aussi le destin d'un Jules César et d'un Napoléon est-il tragique.

Religion signifie lien. C'est en vertu de sa définition même que la religion amène le moi à dépasser son isolement, à sortir de soi, à se desceller, à conquérir une communauté, une *familiarité*. Par essence, elle associe au mystère de l'être, à l'être même. Ce n'est pourtant pas du fait de la religion que la solitude est surmontée, car la religion n'est que relation, et comme telle, seconde et transitoire : la solitude ne peut être surmontée que par Dieu. C'est en lui précisément qu'elle est dépassée, la plénitude obtenue, le sens de l'existence découvert. On oublie souvent que c'est Dieu qui est premier et que la religion peut même gêner la communication entre lui et l'homme ⁶³. À l'intérieur de la religion telle qu'elle se révèle dans l'histoire, dans la vie sociale de l'humanité, la relation de l'homme avec Dieu n'est pas indépendante de l'objectivation et de la socialisation. Avec cette religion objective et socialisée, le sentiment de la solitude s'amortit, par suite de la chute du moi dans le monde des objets et de la société, dût ce monde s'appeler l'Église ; mais il n'est pas ontologiquement surmonté.

[128]

Il ne peut l'être que si la relation du moi avec Dieu est de l'ordre de l'existence intime, de la vie originelle de l'Église-communauté et non de l'Église-société ; de sorte que nous retrouvons pour la religion ce que nous avons trouvé à propos de la connaissance, de la vie sexuelle, partout, la même dualité, les deux mêmes perspectives, de l'Esprit et de la nature, de la liberté et de la nécessité, de l'existence ou vie première et de l'objectivité. Assurément, la religion est une institution sociale, elle est quelque chose de second, d'objectivé, de projeté-dans-le-monde ; mais elle est aussi la révélation, la voix de Dieu, l'incarnation de Dieu, et par là elle est première et indépendante du monde des objets, du monde socialisé ⁶⁴.

Cela ne veut pas dire que même dans ce cas la religion ne soit qu'un événement individuel et le privilège d'âmes isolées. Au contraire la religion, en même temps qu'elle me relie et m'unit à Dieu, est nécessairement ce qui me relie et m'unit à autrui, à mon prochain, elle

⁶³ C'est ce qu'aperçoit nettement Karl Barth, et c'est le côté positif de sa théologie. Il est plus fort dans sa *Römerbrief* que dans sa dogmatique.

⁶⁴ Cf. le livre déjà cité de Bergson où se trouve exprimée une idée voisine de l'idée principale de mon livre : « [De la destination de l'homme](#) » (trad. franç. éd. *Je Sers*, 1935).

est communauté et communion. Cette union révèle un autre ordre que l'ordre objectivé de la société, où chacun pour chacun, où Dieu lui-même est un objet et non un toi. Le mystère du christianisme est le mystère du dépassement du moi dans le Christ, Homme-Dieu, dans sa nature théandrique, dans le *Corpus Christi*. Mais pour dépasser la solitude, ce n'est pas assez de confesser d'une manière toute formelle la foi du Christ, d'appartenir formellement à l'Église, car il se peut que le dépassement n'y soit qu'apparent et superficiel, au lieu de s'opérer en profondeur. Dans le christianisme purement social, l'amour ne pourrait avoir qu'un caractère conventionnel, symbolique, irréel. La solitude ne peut être [129] effectivement surpassée que par l'amour réel, qui est le sommet de la vie.

C'est qu'appartenir par pure forme aux confessions chrétiennes, c'est s'en tenir à un degré d'objectivation. Le moi qui n'est sorti de soi que pour entrer dans l'objet ne s'est point libéré de la solitude, car avec l'objet pour lequel il a pu se quitter, il n'y a pas eu, réellement, ontologiquement, d'union. C'est pourquoi, à l'intérieur même de l'Église, la solitude peut encore être ressentie d'une manière aiguë, poignante, particulièrement douloureuse. Au dedans d'une même paroisse, avec des coreligionnaires, on peut se sentir infiniment seul, plus seul qu'avec des hommes de croyances et de convictions tout à fait différentes, et n'entretenir avec eux que des relations exclusivement objectives, ne voyant en chacun d'eux qu'un objet, et non un toi. C'est un état extrêmement douloureux, voire tragique, et qui atteste la dualité foncière de la vie religieuse. Un accroissement de spiritualité peut entraîner une aggravation de la solitude, car il peut s'accompagner d'une rupture totale avec les relations sociales du monde objectivé. Les douloureuses ruptures ne sauraient être évitées sur la voie du progrès spirituel.

Néanmoins, c'est uniquement sur le plan spirituel que la solitude peut être surpassée, uniquement dans l'expérience mystique où toutes choses sont en moi et où je suis en elles ⁶⁵. C'est la voie diamétralement opposée à celle de l'objectivation, qui met en communication ce qui est absolument extrinsèque, étranger, sans parenté aucune. Communications et relations, dans le christianisme même, présentent trop souvent un caractère de convention purement verbale, *rhétorique*,

⁶⁵ Cf. Berdiaeff, *Esprit et liberté* (trad. franç. éd. *Je Sers*, Paris, 1933).

comme peut être la symbolique des communications et des relations. [130] Toute la vie de la société repose sur une « rhétorique » imitative.

À cela s'oppose la réalisation de la vraie vie, spirituelle et mystique. Sans doute, la mystique elle-même peut devenir une rhétorique conventionnelle, auquel cas elle devient objectivation, est abaissée vers le quotidien social. Mais ce n'est pas là qu'est son sens véritable. En ses profondeurs, l'existence humaine, mon existence à moi, est d'ordre spirituel, elle n'appartient pas au monde objectivé de la contrainte, elle n'y a point ses racines. C'est seulement au sein de cette profondeur qu'est surpassée la solitude, qui souvent la décèle. Tout au contraire, l'objectivation finale supprime l'anxiété de la solitude. Reconnaisant qu'il appartient à l'objet, à la société, le moi ne se sent pas seul ; mais il n'y a rien là qui signifie la victoire sur la solitude, même quand cette insertion du moi dans le monde des objets et la société objectivée serait d'ordre religieux, car cet état ne s'éprouve pas après, mais avant l'éveil de la solitude, en tant que révélation de la profondeur. C'est là que se reconnaît toute la complexité du problème de la solitude, comme il se retrouve dans tous les domaines, que ce soit celui de la connaissance, de la sexualité, de la vie sociale ou de la vie religieuse.

Avec le mal de la solitude, nous venons de considérer un des problèmes principaux de la philosophie de l'existence, conçue comme la philosophie de la destinée humaine. En est solidaire le problème, non moins angoissant, que nous allons aborder, le mal du temps.

[131]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Quatrième méditation

LE MAL DU TEMPS,
LE CHANGEMENT
ET L'ÉTERNITÉ.

[Retour à la table des matières](#)

[132]

[133]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Quatrième méditation

I

LE PARADOXE DU TEMPS ; SA DOUBLE SIGNIFICATION.
— INEXISTENCE DU PASSÉ. — TRANSMUTATION
DU TEMPS. — LE TEMPS ET LE SOUCI.
— LE TEMPS ET L'ACTIVITÉ CRÉATRICE.

[Retour à la table des matières](#)

Le problème du temps est le problème fondamental de l'existence humaine. Ce n'est pas un hasard si deux des philosophes les plus considérables de l'Europe contemporaine, Bergson et Heidegger, l'ont placé au cœur de leur philosophie ⁶⁶. Pour la philosophie de l'existence, le problème du temps se pose tout autrement que pour la philosophie mathématique et naturaliste. Elle voit en lui le problème du destin de l'homme. Les concepts élaborés par la philosophie mathématique : l'infinité potentielle et actuelle, l'infini, l'indéfini, le « transfini », etc..., ne l'intéressent que très indirectement ⁶⁷. Le destin de l'existence humaine s'accomplit dans le temps, est placé sous le signe du temps. Le réalisme naïf se [134] trompe quand il conçoit le temps comme un cadre où elle serait enfermée et qui en déterminerait les changements. En fait, ce n'est pas le changement qui est produit par le temps ; c'est le temps qui est produit par le changement. Le temps existe parce qu'existe l'activité, l'action créatrice, le passage du non-être à l'être.

⁶⁶ Cf. Bergson, [Essai sur les données immédiates de la conscience](#), et Heidegger, *Sein und Zeit*.

⁶⁷ Cf. Bertrand Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, et Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*.

Seulement alors cette activité, cette action créatrice, est déchirée, privée de son intégrité, elle n'est pas établie dans l'éternel. Le temps résulte du changement qui s'opère dans les réalités, les êtres, les existences, et ce n'est pas le changement qui est conditionné par le temps. C'est pourquoi il peut être surmonté. Le temps déchu, le temps de notre monde, est la conséquence de la chute survenue au sein de l'existence. Le temps déchu est le produit de l'objectivation, d'un état où tout est universellement devenu objet et extrinsèque, c'est-à-dire où tout se trouve rompu, désuni, et lié, enchaîné.

On ne saurait prétendre que rien n'existe que dans le temps. C'est une conception naïve. Le temps n'est qu'un état des choses. Il en est un autre, qui mène à l'évanouissement du temps. Le double sens du temps pour l'existence humaine tient à ce que, d'une part, il résulte de l'activité créatrice de nouveau, d'inédit, mais d'autre part est engendré par la rupture, par la perte de l'intégrité, à ce qu'il est crainte et souci. Bergson, dans la durée, découvre plutôt le sens positif du temps. Heidegger, avec le souci, en décèle surtout le sens négatif.

Le temps peut être également qualifié de subjectif et d'objectif. Ce qui signifie qu'il est le produit de l'objectivation éprouvée par le sujet. Le temps est objectif dans un autre sens que ne l'entendait le réalisme naïf. En effet, l'objectivité est un produit de l'objectivation, et non, comme on la conçoit ordinairement, une réalité donnée du dehors. De même pour le temps. Pour Heidegger, le fondement ontologique du *Dasein*, c'est-à-dire de l'*existence-jetée-dans-le-monde*, ou encore, selon ma [135] terminologie, de l'objectivation, est fourni par la « temporalisation ». Selon lui le souci a pour effet de « temporaliser » l'être. Le temps est le sens du souci. Mais ce n'est là qu'un des aspects de la « temporalisation ». Non seulement le souci et la crainte « temporalisent », mais aussi le changement engendré par l'activité créatrice. C'est dans le temps que ce qui n'était pas encore, accède à l'être. La philosophie de Heidegger n'est, au fond, que la philosophie du *Dasein*, non celle de l'Existence, la philosophie du souci, non la philosophie de la création, et c'est pour cela qu'il ne découvre dans le temps qu'un seul aspect. L'attitude à l'égard de l'avenir, c'est-à-dire du changement temporel, se définit non seulement par le souci, mais aussi par l'activité créatrice ; non seulement par la crainte, mais aussi par l'espoir. C'est là que réside le double sens du temps. Ce n'est pas seulement la crainte, qui est liée au temps, c'est aussi l'activité

créatrice. Cette dualité du temps, que Bergson et Heidegger n'aperçoivent pas suffisamment, gît dans l'égale impossibilité d'admettre et l'immutabilité de la nature humaine, qui serait la négation de l'éternel renouvellement, du changement créateur, et sa perpétuelle mutabilité, qui serait la négation de l'éternel dans la nature humaine. Une telle dualité est inhérente à la structure même de la personne, définie comme la jonction de l'immuable et du muable.

Le temps est un changement dans deux sens différents : dans le sens de l'élévation de la vie, et dans le sens de la mort. Dans cette portion de lui-même qu'on appelle avenir, le temps est crainte et espoir, angoisse et joie, souci et délivrance. C'est là un paradoxe qui ne peut être compris que par sa dualité. Le temps est irréel, illusoire, il est vanité et représente une défection à l'égard de l'éternel : c'est ce que professent la philosophie hindoue, Parménide, le platonisme, Eckhardt. Le temps possède une valeur ontologique, il nous donne la révélation du Sens : c'est la conception du christianisme [136] et le fondement du dynamisme ⁶⁸ de l'histoire ; c'est aussi la conception de l'évolutionnisme dynamique. Les uns tiennent le changement pour vain et illusoire, et ne regardent comme ontologiquement réel que l'immuable et l'immobile. Les autres voient dans le changement une réalité et pensent que l'action créatrice, l'activité, réalisent une innovation et un gain positifs, contribuent à accroître le sens de l'être. Une authentique philosophie de l'existence humaine ne peut tenir que pour le second point de vue.

Saint Augustin, dans ses *Confessions*, émet des idées remarquables sur le temps ⁶⁹. Il aperçoit parfaitement le caractère paradoxal du temps et son mirage apparent. Le temps se décompose en passé, présent et avenir. Or, le passé n'est plus, le futur n'est pas encore, et le présent qui se dissocie en passé et avenir est insaisissable. Saint Augustin conclut qu'il existe trois temps : le présent des choses passées, le présent des choses présentes, et le présent des choses futures. Le temps serait, en quelque sorte, l'éternité désagrégée dont tous les morceaux, passé, présent ou avenir, seraient également insaisissables. Le destin de l'homme se réalise dans cette éternité décomposée, dans cette effrayante réalité du temps, et dans le mirage du passé, du présent et de

⁶⁸ Cf. Berdiaeff, *Le sens de l'histoire*.

⁶⁹ Saint Augustin, *Confessions*, livre XI.

l'avenir. D'où l'instabilité de la destinée humaine. Bergson distingue le temps de la durée. Pour lui, c'est la durée qui nous livre l'existence véritable. Il comprend fort bien la dualité du monde. Le monde que j'appelle objectif, qui est le lieu de l'existence déchu, Bergson l'appelle le monde spatial. Et c'est au fond le même que le monde « temporalisé » de Heidegger. L'éternité décomposée dégénère en temps objectif, où passé, présent et avenir sont dissociés. Aussi est-il indispensable d'approfondir [137] ce que signifient, dans de telles conditions, le passé, le présent et l'avenir pour la destinée du moi, ce que signifie ce changement dans l'existence qui tantôt tombe et tantôt s'élève. Et la première question en présence de laquelle nous nous trouvons est de savoir si le passé est quelque chose de réel, s'il a été, et ce qu'il représente pour notre existence.

Le passé n'est plus. Tout ce qui en lui était réel, existentiel, est passé dans le présent. Le passé et l'avenir, en ce qu'ils ont d'existant, entrent dans la constitution du présent. Toute l'histoire de notre vie, l'histoire entière de l'humanité s'incorporent dans notre présent, et existent seulement à ce titre. Le paradoxe fondamental du temps est le suivant : mon destin s'accomplit dans le temps, décomposé en passé et en avenir, le temps est lui-même la réalisation de mon destin, et cependant ce passé et cet avenir, indispensables réalisateurs de mon destin, n'existent qu'à l'intérieur de mon présent. Il y a deux passés : le passé qui a été et qui est aboli, et le passé qui dure encore pour nous comme partie intégrante de notre présent. Ce dernier passé, subsistant dans la mémoire du présent, est déjà un tout autre passé, un passé transfiguré, devenu transparent, auquel nous avons imprimé notre action créatrice qui seule lui a permis de s'intégrer à notre présent. La mémoire n'est pas la conservation ou la résurrection du passé : elle est toujours innovation, transfiguration du passé ; elle est créatrice. Le paradoxe du temps réside encore en ceci que, au fond, dans le passé, le passé n'a jamais existé : ce qui existait hier était alors du présent, un autre présent, le passé n'existe comme tel que dans le présent d'aujourd'hui. Mais passé et présent existent d'une façon absolument différente. Le présent du passé est autre chose que le passé dans le présent, vu du présent. Il y a deux attitudes possibles à l'égard du passé, des choses et des êtres qui ont péri : l'attitude conservatrice qui garde le passé et retourne à lui, qui est fidélité à la tradition ; [138] l'attitude active et transfiguratrice, qui intègre le passé à l'avenir et à l'éternel, qui ressuscite les choses et

les êtres défunts. Seule cette deuxième attitude est en accord avec le présent qui existait dans le passé, tandis que la première répond au présent actuel, mais qui vit dans le passé.

Le problème des rapports entre le présent et le passé est double : comment faire que le passé pécheur, mauvais, douloureux, ne soit plus ? Et comment faire que ce qui, dans le passé, était beau, bon, aimé, et a pris fin, continue d'exister ? Attitude à l'égard du passé et attitude envers l'avenir sont ici étroitement solidaires. Nous voulons éterniser le présent qui nous est cher, nous tremblons lorsqu'il nous quitte, nous nous attristons en le voyant mourir. Au contraire, nous voulons la disparition d'un présent douloureux, difforme. Le présent qui nous est cher et précieux devrait être éternel, il ne devrait pas y avoir d'avenir qui fût de lui le passé. L'avenir a précisément pour effet de rendre le présent passé ; tel est le lien meurtrier qui unit le passé au futur. Le temps est un mal, une maladie mortelle. Et dans ce mal du temps gît une mortelle tristesse. L'écoulement du temps est désespérément triste, triste le regard de l'homme sur le temps qui s'enfuit. Il est significatif qu'un écrivain d'une valeur et d'une originalité telles que Proust ait fait de la capture du temps qui fuit, de la restauration du passé dans le souvenir artistiquement récréé, le thème fondamental de son œuvre. Proust pensait avoir, à la fin de sa carrière créatrice, retrouvé et reconstitué le temps perdu, et dans le deuxième volume du *Temps retrouvé*, il s'élève presque jusqu'à un *pathos* religieux. Le problème du temps est devenu essentiel pour la philosophie comme pour l'art. Pour la religion, et particulièrement le christianisme, il l'a toujours été. Le mystère de la pénitence et de l'absolution, le mystère de la mort et de la résurrection, le mystère de la fin dernière et le mystère de l'Apocalypse, ne sont autre chose [139] que le mystère du temps, le mystère du passé, du présent et de l'avenir ⁷⁰.

Où réside le mal du temps avec la mortelle tristesse qui l'accompagne ? Il réside dans l'impossibilité d'éprouver la plénitude de la joie du présent, d'un présent qui toucherait à l'éternité, dans l'impossibilité de se délivrer dans le moment présent, si plein et si heureux qu'il soit, du poison du passé et de l'avenir, de la tristesse du

⁷⁰ Cf. Eberhard Grisebach, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*. Grisebach, sous l'influence de Kierkegaard et de la théologie dialectique, pose le problème du « présent », mais autrement que moi.

passé et de la crainte de l'avenir. Il ne nous est pas donné de vivre la joie de l'instant comme la plénitude de l'éternité, cette joie est toujours gâchée par le temps avec sa fuite impétueuse. Comme partie du temps qui passe, l'instant porte en soi tout le déchirement, toute la cruauté du temps avec son éternelle scission en passé et avenir. Seul l'instant comme participant à l'éternité possède une autre qualité. Il y a une profonde mélancolie à penser que tout est instable et passager. On ne pense pas l'avenir et le passé sans mélancolie, ni même sans effroi. Cette mélancolie, cet effroi s'évanouissent non dans la réflexion sur l'avenir, mais uniquement dans l'activité créatrice et présente à qui l'avenir n'apparaît plus comme un fatum ou comme une détermination.

Nous accomplissons notre destin, nous réalisons la plénitude de notre personnalité dans le temps, et d'autre part nous haïssons le temps qui n'est que rupture et que mort. Carus parle du principe prométhéen qui prévoit et du principe épiméthéen qui se souvient. Mais le principe prométhéen n'est pas seulement prévoyant : c'est avant tout un principe héroïque, doué d'une activité créatrice, qui triomphe de la mélancolie, de l'effroi d'un avenir envisagé sous la forme de la nécessité et de la prédestination. La mémoire est le principe ontologique [140] le plus profond dans l'homme, qui cimente et maintient l'unité de la personne. Mais, vivant dans un monde déchu, l'homme ne pourrait exister sans l'oubli, la perte du souvenir à l'égard d'un grand nombre de choses. La mémoire intégrale, la mémoire du passé et de l'avenir, détruirait l'homme, il ne serait pas en état de la porter. Et l'oubli qui survient alors est une délivrance, un allègement. L'homme constamment désire s'oublier, oublier le passé, oublier l'avenir. Il n'y réussit guère que pour de brefs instants ; mais par lui-même déjà ce besoin d'oublier atteste le mal mortel du temps.

Il y a les hommes du passé, les hommes de l'avenir, les hommes de l'éternel. La plupart des hommes vivent dans telle ou telle partie morcelée du temps, et seul un petit nombre se frayent la voie jusqu'à l'éternité, autrement dit surmontent le mal du temps. Les prophètes regardent l'avenir, mais ils ne le percent que parce que, en esprit, ils franchissent le temps, ils sont dans l'éternité et de là ils jugent le temps sur le plan de l'esprit. Alors le temps change de dimensions, le temps s'évanouit et fait place à l'éternité. Une erreur très répandue consiste à prendre le passé pour l'éternel. De fait, dans le passé, il y avait de l'éternel, une participation partielle à l'éternité ; et cette part d'éternité

passe dans le présent et dans l'avenir. Mais, dans le passé, lorsqu'il était un présent, entrait beaucoup de périssable, de passager, beaucoup plus de mal que d'éternité. Éléments qui peuvent disparaître dans le souvenir transfiguré, mais que la conscience conservatrice, dans son présent idéalisant le passé, prend pour de l'éternel. Mais, non moins erroné est le sentiment qui voudrait que le passé ne participât point de l'éternité, et que l'éternel ne se dévoilât que dans l'avenir. Ni le passé, ni l'avenir, tous deux membres disjoints du temps infirme, n'ont de prérogatives à l'égard de l'éternité. Le sacré réside dans l'instant communiant à l'éternité et non dans ces élaborations sociales, objectivées, que sont le passé et [141] l'avenir. L'avenir possède la supériorité de nous laisser la liberté, de pouvoir être créé activement. Par là, en ce qui concerne l'avenir, le déterminisme, toujours lié au passé, se trouve surmonté. Mais il est également nécessaire de faire paraître la liberté par rapport au passé, c'est-à-dire la possibilité d'une inversion du temps ⁷¹. Problème qui se pose à la conscience religieuse comme le problème de la résurrection. C'est le problème de la *Philosophie de l'œuvre commune* de Fédorof. Le temps en son caractère meurtrier est ici vaincu. Le « temps retrouvé » ne peut être rien d'autre que la victoire sur le mal du temps, et non pas un mouvement vers le passé ou vers l'avenir. Le temps guéri devient l'éternité. Aussi l'activité créatrice, innovatrice, doit-elle être tout entière tendue, non vers l'avenir qui implique le souci et la crainte et ne surpasse pas définitivement le déterminisme, mais vers l'éternité. Mouvement qui serait l'inverse de l'accélération du temps. Il se distingue et de cette accélération du temps, produite par la technique, et de la mélancolie et tristesse attachées à l'accueil passivement émotionnel du temps meurtrier. C'est la victoire de l'esprit.

Ontologiquement il n'y a ni passé ni avenir, il n'y a qu'un présent incessamment créé. Avec la création, notre attitude à l'égard du temps change du tout au tout. Si, d'après Heidegger, le souci « temporalise » l'être, l'activité créatrice par contre peut l'affranchir du joug du temps. Les produits de l'acte créateur sont tirés vers le bas et rapportés à l'une quelconque des divisions du temps : passé, présent, ou avenir. Mais l'envol créateur lui-même sort du temps, « extra-temporalise »

⁷¹ Voir le curieux livre de V. Mouravleff, *La conquête du temps*, influencé par les idées de N. Fédorof.

l'existence. Le temps lui-même et tout ce qui se déroule dans le temps ne forment qu'une projection du vécu dans l'instant, qui est étranger au temps. L'avenir est la [142] projection ou du souci, effet de la déchéance du monde, ou de l'acte créateur dont les produits retombent vers le monde déchu. La projection dans le temps, la « temporalisation », comme la projection dans l'espace, la spatialisation de l'existence, est une objectivation. Le monde objectivé est temporel et spatial. Aussi, dans le destin interne de l'existence humaine, le temps a-t-il une autre signification que dans le monde objectivé. La dépendance à l'égard du temps, qui nous paraît caractériser la destinée humaine ne vient qu'en second lieu. A l'origine, c'est le temps qui dépend de la destinée humaine, des changements et événements vécus en elle. La doctrine théologique de la création du monde dans le temps constitue déjà une démarche d'objectivation, et ne révèle pas la vérité première. C'est le point de vue du réalisme naïf. La Chute ne s'est pas produite dans le temps, c'est le temps qui est une conséquence de la Chute. La création représente pour la pensée une antinomie : le monde n'a pu commencer dans le temps, mais le monde ne pouvait pas non plus être éternel.

Cette antinomie, comme toujours, naît de l'objectivation. Nous pensons la création du monde du point de vue de l'objet, du monde objectivé, du temps objectivé. Mais, lorsque le monde pénètre dans l'existence intérieure, dans l'esprit, tout change de face. Alors, la création du monde cesse d'apparaître comme soumise à la catégorie du temps. La création est éternelle. Le temps est une déchéance dans le destin du monde. Cependant, il ne serait pas juste d'y voir seulement cela. Le temps est aussi un produit du mouvement, de l'activité, de la création, mais quand on les amoindrit et quand on les tire vers le bas. Le temps appartient au plan interne de l'existence, et le penser comme objectivé, ce n'est que projeter au dehors des événements intérieurs. La plus profonde tragédie de l'existence humaine réside en ceci, que l'acte accompli dans l'instant présent nous lie pour l'avenir, pour la vie entière, peut-être pour l'éternité. [143] Effrayante objectivation de l'acte accompli, qui par lui-même n'a pas en vue cette objectivation. A quoi se rattache le problème du serment de fidélité : vœux monastiques, serment conjugal, vœux prononcés dans les ordres chevaleresques ou dans les sociétés secrètes. C'est le problème du destin projeté dans l'avenir. Nous y reviendrons encore.

Eprouver la divine plénitude de l'instant est le plus grand rêve de l'homme et sa plus haute conquête. Toute la sagesse de Goethe, toute la portée de son destin sont liés à ce don d'éprouver la plénitude de l'instant, à sa faculté de reconnaître le tout divin dans la plus infime parcelle de la vie de l'univers. Ainsi trouvait-il le moyen de surmonter le mal du temps.

Le temps, pour mon existence, vient avant l'espace, qui précisément présuppose le temps. Aussi la théorie scientifique qui fait du temps une quatrième dimension de l'espace n'a-t-elle pas de valeur métaphysique. Elle ne vaut que pour le monde objectivé. On peut sans doute avancer que les événements n'ayant pas où se dérouler avec les trois dimensions de l'espace, en impliquent une quatrième. Mais pour la philosophie de l'existence, c'est le temps qui est antérieur ; c'est seulement ensuite que l'espace s'y joint ; il consiste dans une génération d'événements, d'actes, qui s'opèrent au sein de l'être avant toute objectivation. Mais l'acte premier lui-même ne suppose ni temps ni espace, c'est lui qui engendre temps et espace. Tout de même l'acte premier dans l'existence humaine exclut la détermination, le conditionnement causal. Toute détermination, toute relation causale sont les fruits de l'objectivation, n'appartiennent qu'au monde des objets ; il n'y a point de détermination ni de causalité dans le sujet en train de créer.

Nous verrons plus loin, que le problème ultime lié au temps est le problème de la mort. La mort est inséparable du temps et elle a lieu dans le temps. La crainte de l'avenir est avant tout crainte de la mort. La mort est un événement [144] qui se produit à l'intérieur de la vie elle-même et la mort est le terme de la vie. Mais la mort n'est que l'effet extrême de l'objectivation. Elle a lieu dans le temps, dans l'objet, non dans le sujet et dans son existence intérieure, où elle n'est qu'un moment de son destin éternel. Le passé, avec toute la suite des générations mortes, n'apparaît comme privé d'existence que lorsqu'il est accueilli comme un objet et que nous-mêmes nous nous comptons au nombre des objets. La mémoire est le signe émané de l'existence intérieure que nul être et que nulle existence n'appartiennent exclusivement au monde des objets, mais aussi à un autre ordre. La tradition est une lutte contre l'empire du temps, une communion avec le mystère de l'histoire. Mais le retour du passé et son éternisation du seul fait qu'il a été, ne sont rien moins qu'un triomphe sur la mort, qui reste souveraine dans le monde objectivé et ne font que marquer le

pouvoir du temps. Aussi la plus effrayante vision de cette souveraineté invaincue du temps de l'être « temporalisé », est-elle la vision, que nous trouvons chez Nietzsche, du *Retour Éternel*.

[145]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Quatrième méditation

II

LE TEMPS ET LA CONNAISSANCE. — LA RÉMINISCENCE.
— TEMPS, MOUVEMENT ET CHANGEMENT. —
L'ACCÉLÉRATION DU TEMPS ET LA TECHNIQUE.

[Retour à la table des matières](#)

La connaissance est liée au temps. Elle nous fait sortir du temps donné. Platon enseignait que la connaissance est réminiscence. C'est dire qu'elle constitue une victoire sur l'empire du temps. Cette liaison de la connaissance avec le temps apparaît dans l'exemple de l'histoire. L'histoire est la science de ce qui n'est pas, de ce qui n'appartient pas à la réalité, de ce qui ne se rencontre plus nulle part. L'histoire non seulement de l'homme, mais de l'univers entier, est la science de ce qui fut et n'est plus. Ce qui fait la réalité de l'objet de la science historique, c'est que ce passé, qui n'est plus, a jadis existé. La possibilité de la connaissance historique est déterminée par le fait que des vestiges du passé subsistent dans le présent, que quelque chose du passé entre dans la constitution du présent. Mais ces monuments du passé, présents actuellement, n'ont aucun rapport avec ce qui fut. Redisons-le ici : il n'y a jamais eu de passé dans le passé. L'expérience ontologiquement réaliste du passé est liée à la mémoire et la réminiscence. La mémoire est ce qui résiste ontologiquement au temps. Seule elle connaît le mystère intérieur du passé. [146] Elle est l'action de l'éternité dans le

temps. La conscience du moi est liée à la mémoire ⁷², et c'est la mémoire en son fond métaphysique qui nous révèle toute l'histoire du passé comme notre aventure personnelle, ensevelie au cœur le plus intime de notre être. L'histoire, comme tout le reste, peut être envisagée sous deux aspects. D'une part l'histoire est une objectivation, et la science historique étudie le passé comme un objet. Comme la nature, l'histoire est rapportée au monde objectif. D'autre part, elle appartient au monde de l'existence intérieure, elle est un événement de l'esprit. Et l'histoire, en tant qu'existence interne, n'est connaissable que grâce à la mémoire ontologique, grâce à une communion avec le passé dans une active réminiscence. Pour cela il faut que je connaisse le passé en tant que mon propre passé, en tant que la préhistoire de mon esprit. C'est alors que le passé s'intègre à mon présent, autrement dit que la rupture des moments du temps est surmontée.

La connaissance est réminiscence quand elle porte sur une réalité qui n'est pas donnée dans une expérience sensible immédiate, c'est-à-dire quand elle porte sur une expérience qui ne tient pas dans cette division du temps morcelé que nous nommons le présent. C'est parce que cette expérience présente n'exprime qu'une petite part de notre connaissance que l'activité de notre esprit s'attache à la réminiscence. Et la mémoire étant un fait premier de la personne auquel est suspendue l'unité du moi, la conscience dans la réminiscence absorbe le monde entier et l'histoire entière dans l'existence intérieure de mon moi. L'histoire du monde doit être présente à ma mémoire, s'il est vrai qu'elle est mon histoire. La connaissance ne saurait être l'effet de l'ignorance, ne saurait naître d'elle par un développement évolutif. La connaissance implique l'existence d'un savoir [147] initial à priori, intemporel, d'une science ancienne remémorée. La connaissance est communion avec le Logos. Mais ce n'est qu'un de ses aspects, l'aspect platonicien. Il y en a un autre. La connaissance n'est pas seulement réminiscence, elle est création. Et là encore intervient le problème du temps. La connaissance est aussi un événement dans l'être, une transformation, une illumination de l'être. La connaissance du passé est paradoxale, puisque le passé n'est pas et qu'elle est donc la connaissance de ce qui n'est pas. Mais le futur n'est pas davantage. La connaissance envisagée comme le changement de l'être est tournée vers

⁷² La question est traitée excellemment par Bergson.

l'avenir, soit, encore une fois, vers ce qui n'est pas. Si la connaissance de l'histoire du monde, de ce qui n'est plus, est mystérieuse, la connaissance de l'avenir, c'est-à-dire de ce qui n'est pas encore et ne sera peut-être jamais, l'est à plus forte raison. L'avenir peut ne pas être. Si la connaissance du passé, actuellement inexistant, est possible grâce à une réminiscence intérieure, celle de l'avenir, également inexistant, est possible grâce à l'esprit prophétique. Mais la prophétie ne doit pas être confondue avec la prévision scientifique. Celle-ci ne se produit que quand l'avenir est lui-même considéré, ainsi que le passé, comme immobile, objectivé, entièrement déterminé. Au contraire, la prophétie prise dans un sens plus étendu que le sens proprement religieux représente le mystère du dépassement du temps, l'affranchissement à l'égard de son joug, la conquête de l'éternel présent et la communion avec lui. Elle nous fait pénétrer dans le mystère de l'existence, dans l'avenir pour autant qu'il lui est intégré. C'est là un présent qui n'est pas immobile, mais incessamment créé et toujours hors du temps disjoint.

Parménide est à l'origine de toutes les doctrines qui tiennent l'essence de l'être pour immobile et tout mouvement, tout changement pour illusoire : et cette conception a passé dans la théologie chrétienne. Mais à vrai dire, de ce point de vue la connaissance reste inexplicable. [148] La connaissance est une innovation dans l'être, elle est mouvement, changement, création, elle atteste l'impossibilité qu'il y a à penser l'être comme immobile, la connaissance étant un événement de l'être, un changement intérieur à l'être. La victoire remportée sur le temps, dans la connaissance, comme dans les autres actes de l'esprit, ne marque nullement le passage à une intemporalité immobile et immuable. Notre monde est un monde inachevé, dont la création se poursuit. Pour qui le considère dans son existence intérieure, le monde n'évolue pas : il se crée. Le changement évolutif du monde est déjà quelque chose de second, un changement toujours déterminé, l'évolution appartient au monde de l'objectivation. L'existence intérieure ne connaît point l'évolution, mais la création, ni la détermination, mais la liberté, ni la causalité naturelle, mais l'activité de l'esprit. L'évolution se déploie dans le temps et est subordonnée au temps. Mais les actes premiers de l'esprit engendrent le temps lui-même. Il y a des changements qui ne sont pas conditionnés par le temps, mais qui le conditionnent. Le temps avec l'évolution déterminée qui se

déroule en lui n'est que la projection, l'objectivation des changements créateurs qui surgissent au sein de l'existence. Le temps est en quelque sorte une chute hors de l'éternité, et d'autre part le temps est intérieur à l'éternité. Le mouvement, le changement prennent leur source non dans le temps, mais dans l'éternité. C'est dans l'éternité que la création du monde a lieu, et cette création n'est pas une détermination. La détermination n'apparaît que dans le monde objectivé, qui est un monde second. Le monde objectivé, est au pouvoir du temps, du temps décomposé en passé, présent et avenir, au pouvoir de ce qui, en réalité, n'est pas. En ce monde l'éternité elle-même est conçue comme une infinité de temps. Qu'il n'y ait point de fin en elle, cela le fait paraître dans notre monde temporel comme un temps sans fin.

[149]

Le monde objectivé est le monde du temps mathématique, de l'infini mathématique. Le temps mathématique est un temps mesurable, compté par la montre, le calendrier. Temps tout autre que le temps du destin intérieur de l'homme. Mais ce destin se trouve jeté dans le monde et objectivé, et soumis par suite au temps divisible de la mathématique, de la montre, du calendrier. C'est dans l'esprit seulement que le temps numérique s'évanouit. La dualité du temps apparaît en pleine lumière dans l'instant. L'instant a deux significations absolument différentes. L'instant est une petite fraction du temps, mathématiquement petite, divisible à son tour, intercalée dans le cours du temps entre le passé et l'avenir. C'est le premier aspect de l'instant présent, qui ne peut nous mener jusqu'à l'instant indivisible et affranchi du nombre. Mais il y en a un second. Il y a l'instant qui n'appartient plus au temps numérique, divisible : l'instant indécomposable en passé et avenir, et appartenant au présent intemporel, l'instant indivisible, partie intégrante de l'éternité. Tel est l'« Augenblick » de Kierkegaard. De nos jours, dans ce siècle de technique, le problème acquiert une acuité particulière. La caractéristique d'une époque de technique est la vitesse. Le temps subit une accélération effrénée. Et la vie de l'homme obéit à ce temps accéléré. Nul instant n'a de prix ni de plénitude en soi-même, on ne saurait s'y tenir, il faut qu'il cède la place le plus vite possible à l'instant qui le suit. Chaque instant n'est qu'un moyen pour l'instant qui suit. Chaque instant est indéfiniment divisible et dans cette indéfinie divisibilité il n'y a moyen de rien retenir qui vaille par soi. L'ère de la technique est entièrement tendue vers l'avenir, mais vers un avenir

totallement déterminé par un développement dans le temps ⁷³. Emporté par le torrent du temps, le moi n'a pas [150] le loisir de se reconnaître pour le libre créateur de l'avenir. Tout cela marque l'avènement d'un nouvel âge. La vitesse engendrée par la mécanisation et le machinisme est meurtrière pour le moi, destructrice de son unité, de sa concentration intérieure. La mécanisation et le machinisme constituent la forme extrême de l'objectivation de l'existence humaine, sa projection au dehors, dans un monde étranger et glacé. Ce monde est l'œuvre de l'homme, mais l'homme ne se retrouve pas en lui. Le moi se décompose et s'émiette dans ce temps accéléré, comme le temps lui-même et chaque instant du temps. L'intégrité et l'unité du moi sont liées à l'intégrité et à l'unité de l'indécomposable présent, de l'instant en sa valeur plénière, qui n'est plus un moyen pour l'instant suivant. Mais c'est dire que l'intégrité, l'unité et l'approfondissement du moi supposent la contemplation, car l'instant dans sa valeur plénière, l'instant indécomposable, est l'instant de la contemplation qui se refuse à être un moyen pour l'instant suivant, qui est communion avec l'éternité. Le moi implique l'activité, la création, sans lesquelles il n'est pas de moi : c'est là un de ses caractères constitutifs. Mais il suppose la contemplation sans laquelle il n'y a pas de concentration, d'approfondissement, d'intégrité du moi, sans laquelle il est projeté hors de son activité et objectivé, ce qui est pour lui se départir de sa propre existence. La contemplation, tout autant que l'activité créatrice, est nécessaire pour faire du moi la personne. L'existence du moi est mouvement et changement, activité et création de nouveau, d'inédit ; mais elle est aussi contemplation, approfondissement, concentration, affranchissement du temps, absorption dans l'instant. Sans la contemplation le moi se perdrait dans l'infini de l'univers. Mon existence, jetée dans le monde, est engagée dans l'univers infini, dans le mouvement de toutes ses parties, partout elle est la proie de l'infinité (infinité qui n'est pas l'éternité) ; elle ne trouve nulle part où se reposer et s'isoler. Dans cette [151] dépendance de mon existence à l'égard de l'infini de la vie cosmique, le XIX^e siècle voyait le fondement du déterminisme. Aujourd'hui la science et la philosophie voient les choses autrement. Elles inclinent plutôt à voir dans cette action permanente de l'infinité cosmique, dans ce mouvement de toutes les parties du monde, une source d'indétermination. La science actuelle

⁷³ Cf. Berdiaeff, *L'homme et la machine*, éd. *Je Sers*.

incline à une conception statistique des lois naturelles, elle tend à accepter le rôle du hasard ⁷⁴. La destinée est produite par des hasards, et non déterminée par les lois naturelles. Mais l'indéterminisme auquel tend la physique actuelle, qui n'est pas loin de reconnaître le libre arbitre des atomes, n'allège nullement la destinée humaine. Cet indéterminisme peut n'être pas moins fatal à l'homme que le déterminisme. La théorie de la relativité apporte un grand bouleversement à la conception physique du monde et ruine l'ancien déterminisme scientifique. Mais elle ne fait que confirmer la tristesse de l'existence humaine livrée au monde objectivé. Le mal du temps dont souffre le monde déchu trouve sa confirmation dans toutes les théories scientifiques, physico-mathématiques, du temps. A mesure que la vie devient plus technique et plus mécanique, le mal du temps accroît sa virulence. Tout ceci ne peut être compris que du dedans, par la philosophie de l'existence humaine.

⁷⁴ Cf. Emile Borel, *Le Hasard*.

[152]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Quatrième méditation

III

LE TEMPS ET LE DESTIN. — LE TEMPS, LA LIBERTÉ
ET LE DÉTERMINISME. — LE TEMPS ET LA FIN.
— LE TEMPS ET L'INFINI.

[Retour à la table des matières](#)

Le temps est inséparable du destin, nous le ressentons comme notre destin. Le problème du temps devient finalement le problème eschatologique. À la différence de la conception du monde propre à l'Inde et à la Grèce, la conception chrétienne prête au temps une signification positive. Le sens du temps c'est le sens de l'histoire, de mon histoire et de l'histoire du monde. L'existence appartient à l'éternité, mais, comme remarque justement Jaspers, c'est le temps qui lui donne un sens. Ainsi le temps n'est intelligible que par la destinée humaine. En le resserrant en un seul point qui étend les effets de chaque acte particulier à toute l'éternité, le christianisme a prodigieusement intensifié le temps. À cette intensification [153] du temps s'oppose la doctrine de la réincarnation des âmes, où le temps est dilué, où le temps, et non l'éternité, répond pour le temps. L'intensification du temps marque la possibilité dans l'instant, à l'intérieur du temps, d'un accès à l'éternité, à ces événements dont le sens n'est pas seulement temporel, mais éternel. Mais la responsabilité à jamais, pour l'éternité, d'actions accomplies dans une quelconque fraction du temps, cette fraction dût-elle représenter toute notre vie, d'un bout à l'autre, serait certes une injustice. Dans une fraction du temps, prise isolément, l'homme ne possède jamais la plénitude d'expérience et de connaissance, la largeur

d'horizon, qui pourrait le rendre consciemment responsable non pour le temps, mais pour l'éternité. Il ne saurait y avoir de responsabilité jusqu'à la fin des siècles pour un seul moment dans le temps, que si ce moment représente non une fraction du temps, mais une participation à l'éternité, s'il sort du temps. L'homme ne peut faire tenir l'éternel dans une fraction du temps, car l'éternel est hors du temps.

Dès lors le problème se pose tout à fait autrement. Se représenter la destinée de l'homme, son eschatologie, à travers l'optique d'un temps se prolongeant dans l'éternité, où la totalité des temps, où l'éternité répondraient pour une seule fraction de temps, c'est objectiver la destinée humaine, c'est l'extérioriser, la rejeter des profondeurs à la surface. C'est une naturalisation de l'eschatologie. Cette objectivation et cette naturalisation caractérisent la doctrine eschatologique traditionnelle. Le temps est nécessaire pour atteindre l'éternité, non le temps de l'objectivation qui connaît seulement l'infini et ignore l'éternité intemporelle, mais le temps réintégré dans l'éternité. Réintégration qui s'accomplit précisément dans l'instant qui est non plus une fraction de temps, non plus interchangeable avec l'instant suivant, mais qualitativement original et indivisible. Une telle expérience de l'instant ne peut pas être objectivée pour [154] l'avenir, pour un temps infini. Il y a deux manières possibles d'éprouver le temps : on peut éprouver le présent sans penser et sans réfléchir à l'avenir et à l'éternel, et l'on peut éprouver le présent comme éternel. La première attitude a pour condition l'oubli, le relâchement de la mémoire en tant qu'elle forme l'être même de la personnalité. S'oublier dans l'instant, telle est la définition qu'on en donne parfois. Au surplus, cet instant dans lequel on s'oublie peut être dépourvu de toute valeur particulière, indiquer par exemple que l'homme est en état d'ivresse ou possédé par quelque passion, ce qui moins que tout peut le conduire à l'éternité. La seconde attitude surmonte le mal du temps et nous mène à l'éternité. L'instant dont il s'agit alors n'est pas l'instant où l'homme s'oublie, c'est au contraire un instant d'une plénitude particulière, qui représente non une portion de notre vie isolée, mais cette vie dans sa totalité illuminée par la mémoire : un instant d'une valeur plénière. Ainsi la crainte, l'effroi de l'avenir peuvent être vaincus également par la légèreté et par la profondeur d'esprit. L'expérience du mal vécu dans l'espace d'une fraction de temps n'est pas une expérience de la plénitude, ne s'applique pas à la plénitude de la destinée humaine ; ce

n'est jamais qu'une expérience partielle et séparée, qui isole la partie du tout. Mais c'est précisément à cause de ce particularisme et de cet isolement qu'il n'y a pas ici la solution décisive de la destinée humaine. Le moment dans lequel le mal est produit reste au pouvoir du temps, ne conduit pas à l'éternité, quoiqu'on lui donne le nom d'Enfer. Si le passé et l'avenir ont un caractère de fatalité, c'est uniquement du fait que nous objectivons le temps, que nous nous représentons le passé et l'avenir comme des objets auxquels nous serions subordonnés. En fait, ainsi objectivés, le passé et l'avenir n'ont pas d'existence ontologique, passé et avenir sont « subjectifs » et forment seulement un élément de l'existence intérieure. La doctrine [155] traditionnelle de l'enfer et du paradis est entièrement tributaire de l'objectivation.

Le passé nous apparaît comme déterminé, et c'est seulement en ce qui concerne le passé qu'on peut parler de détermination. Or la détermination du passé est une objectivation, un rejet au dehors de ce qui s'accomplit au-dedans. Quand les actes produits intérieurement sont objectivés, ils nous apparaissent comme constituant un enchaînement nécessaire, une évolution déterminée. Mais de l'avenir on ne peut absolument pas dire qu'il soit déterminé. L'avenir peut être éprouvé comme notre liberté ou comme notre destin. Le destin n'est pas un déterminisme, il comprend aussi ma liberté. La science, la physique modernes, comme je l'ai dit plus haut, avec la théorie des quanta et du discontinu, en arrivent à l'indéterminisme et à la négation des lois naturelles telles qu'on les entendait au XIX^e siècle ⁷⁵. Un rôle immense dans la vie est réservé au hasard, qu'on ne peut faire rentrer dans aucun enchaînement déterminé. Le hasard est infiniment plus près de la liberté que les lois naturelles ⁷⁶.

Le moi éprouve le hasard soit comme la liberté de l'arbitraire, soit comme le destin, le fatum. Une rencontre fortuite dont l'effet s'étendra sur la vie entière peut apparaître comme le fait soit de la liberté, soit du fatum, soit encore comme la manifestation d'une raison d'être suprême, comme un signe émané d'un autre monde, mais jamais comme l'effet

⁷⁵ Cf. dans la collection « Les Cahiers de la Nouvelle Journée », le recueil « Continu et discontinu » qui contient les articles de Louis de Broglie, Vialleton, E. Le Roy, etc. Cf. également : Juvet, *La structure des nouvelles théories physiques*.

⁷⁶ Cf. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*.

d'un déterminisme. Ici paraît la liaison du temps et de la liberté, liaison que l'évolutionnisme déterministe ne soupçonnait pas. Le temps existe parce que le changement existe. Or le changement est toujours une opération s'effectuant [156] à l'intérieur de l'être, que seule l'objectivation peut faire apparaître comme l'effet d'un enchaînement déterminé, d'une évolution ou d'une involution. Mais ce changement est-il une trahison, une trahison par rapport à l'éternité ? C'est une opinion répandue, spécialement chez ceux qui entendent conserver leur foi dans l'ordre immuable de la nature et de la société. Mais un tel ordre n'existe pas, il ne représente qu'une phase de l'objectivation, que les actes créateurs peuvent dissiper et faire disparaître. Le changement n'affecte pas l'éternité, n'est donc pas, de par sa nature, une trahison. Le changement porte non sur le temps éternel, mais sur le temps passé, qui donne l'illusion d'être éternel. La transfiguration du monde, le nouveau ciel et la nouvelle terre seront sans doute le changement le plus profond, un changement radical. Pressentiment qui atteste précisément l'inexistence d'un ordre éternel dans le temps.

Le rapport de la personne avec le temps est paradoxal : la personne est changement, création perpétuelle, et en même temps la personne est immuable, sous tous les changements elle persiste dans son unité, dans son unicité. Ainsi, d'une part, elle est liée au temps, elle se réalise dans le temps, le temps lui est nécessaire pour cette réalisation, mais, d'autre part, elle ne tolère pas le temps, le temps, comme toute objectivation, lui porte atteinte. Le changement de la personne dans son existence suppose son transcendement, un acte par lequel elle se transcende. L'expérience du transcendant à l'intérieur de l'existence est un acte de transcendement, et non une transcendance objective, donnée extérieurement. Cette transcendance extérieure n'existe que sur le plan second, sur celui de l'objectivation, et non sur le plan premier. Le transcendant n'est concevable que comme un mystère auquel le moi communique par une opération immanente. Cette communion est un acte de transcendement qui n'a besoin du temps que dans le monde objectivé, mais qui, au sein de l'existence, plonge [157] dans l'éternité. Ainsi sommes-nous amenés à poser le problème de l'Apocalypse comme un problème de temps.

Si l'Apocalypse est si difficile à comprendre et si toutes les interprétations qui en sont tentées restent si peu satisfaisantes, c'est parce qu'elle est précisément une révélation sur le paradoxe du temps,

comme il en est d'ailleurs de toute eschatologie. Elle marque le heurt du temps et de l'éternité engendrant d'insurmontables contradictions. L'Apocalypse s'interprète en deux sens : sous l'angle de l'avenir, soit du temps, et sous l'angle de l'éternité, soit de l'intemporel et du supra-temporel. Lorsque nous posons le problème de la fin des choses, de la fin du monde, de la fin de l'homme, il y a lieu de se demander si cette fin se rapporte au temps, c'est-à-dire à l'avenir, ou si elle situe les choses, la destinée du monde, et l'homme, hors de la perspective du temps, en dehors de l'avenir. Le paradoxe du temps dans l'Apocalypse peut se formuler de la manière suivante : cette fin qui viendra pour le temps, pour les temps, ce moment où le temps ne sera plus, prendra place dans le temps, dans l'avenir. Aussi tout ce que nous révèle symboliquement l'Apocalypse concerne à la fois l'ici-bas et l'au-delà, se situe dans l'histoire et au-delà de l'histoire, dans notre temps et dans le supra-temporel, dans l'éternité. Il n'est pas possible d'exprimer le passage du temps à l'éternité, à la fin des temps. La fin des temps se rapporte pour nous à ce morceau de notre temps brisé que nous appelons l'avenir. Le temps finira dans l'avenir. Mais ceci ne peut pas être pensé d'une manière conséquente, d'une manière qui ne soit pas contradictoire. La fin du temps est aussi l'abolition de toute espèce de futur, de toute possibilité de futur. Cet avenir qui précédera la fin du temps est encore l'avenir objectivé habituel de notre temps. Mais en aucun point de cet avenir n'est pensable l'arrêt et la fin du temps, le passage au supra-temporel, l'avènement de la fin des temps. La fin des temps n'aura plus lieu dans l'avenir, [158] dans le temps, mais sur un autre plan. La perspective du futur est toujours une objectivation, mais la fin du temps ne peut pas être conçue comme objectivation. La fin des temps met fin précisément à l'objectivation, elle est le passage à l'existence interne, à la vie de l'esprit.

L'eschatologie chrétienne se crée d'insurmontables difficultés, qui ne peuvent être que dissimulées, dans la rationalisation et dans l'objectivation propres au dogme. On ne comprend toujours pas ce que devient l'homme de sa mort à la fin du monde. Comment concilier la fin et la résurrection individuelles de l'homme avec la fin et la résurrection du monde entier ? C'est toujours là le paradoxe fondamental du temps, le paradoxe de l'avenir, de l'avenir objectivé. Ce que nous appelons la vie éternelle n'est nullement une vie future. Pour Heidegger la « temporalisation » de l'être est définie par le souci,

la catégorie du *Dasein* a son fondement dans le caractère fini du temps, dans l'être voué à la mort (Sein-zum-Tode). Et le souci exprime la nature de cet être voué à la mort. La mort est l'être « orienté-vers-la-fin ». Il semble que chez Heidegger l'« Existenz » n'ait pas d'autre perspective. D'où le profond pessimisme de sa philosophie. Il ignore l'éternité. Il en est de même, d'ailleurs, pour Bergson, en dépit du caractère optimiste de sa philosophie : la « durée » ce n'est pas l'éternité ⁷⁷.

L'éternité s'oppose également au cauchemar du temps fini et au cauchemar du temps infini. Le temps, comme nous l'avons déjà vu, est le rapport d'une réalité à d'autres réalités, et suppose un changement dans ces réalités comme dans leurs rapports. La fin c'est la mort. Elle est liée au temps et à l'espace. Mais si la fin prend la forme de la mort, c'est précisément parce que le temps n'a pas de fin. Si le temps prenait fin, ce qui serait contradictoire [159] dans les termes, puisqu'il est infini précisément pour que ce soit l'être qui puisse prendre fin, la mort n'existerait plus. Il y a deux infinités : une infinité quantité et somme, et une infinité qui est qualité. L'infinité tout entière peut être pensée de ces deux manières. L'infinité quantitative porte avec soi la mort et affirme un temps qui ne finit pas. L'infinité qualitative porte la victoire sur la mort, affirme le caractère fini du temps, la guérison du mal du temps. Certains philosophes, comme Renouvier, considèrent que tout ce qui est parfait est fini et que l'infini est une imperfection. C'est la conception de la philosophie antique, qui est juste si on l'applique à l'infinité quantitative, mais qui ne l'est pas si on l'applique à l'infinité qualitative. L'éternité, qui est cette infinité qualitative, représente la solution du paradoxe du temps, la guérison du mal du temps. Or l'éternité se situe en dehors de l'objectivation. Dans le monde objectivé ne se manifestent que l'infinité quantitative, le temps divisible, qui se compte en unités mathématiques. Le temps non-objectivé qui règne à l'intérieur de l'existence n'est pas un temps numérique. L'intensité de notre vie intérieure modifie le caractère du temps, lui prête une nouvelle mesure. Là-dessus chacun est instruit par son expérience personnelle. Les heureux ne comptent pas les heures. Une vive souffrance est ressentie comme l'éternité d'un supplice infernal. Chacun sait comme le temps s'accélère ou se ralentit selon l'intensité de vie, selon les

⁷⁷ Voir le livre récemment paru de A. Eggenspieler, *Durée et instant*.

événements qui remplissent l'existence humaine. Le caractère mathématique du temps perd alors toute signification et l'existence humaine se libère de la montre et du calendrier. Si habituellement nous tenons tant à l'observation des heures, c'est que nous ne sommes guère heureux, c'est que nous sommes trop souvent misérables. L'inspiration créatrice elle aussi ignore le temps numérique. C'est toujours la marque de l'irruption de l'éternité [160] dans le temps, dont elle règle le cours. Tout ce qui n'est pas éternel, tout ce qui n'a pas l'éternité pour origine et pour fin, est dépourvu de toute valeur et destiné à disparaître ; l'avenir lui réserve la mort, la fin dans le temps, par opposition à la fin du temps. D'une part le temps qui ne participe pas à l'éternité est une défection à l'égard de l'éternité. D'autre part le temps est un moment de l'éternité, et c'est en elle seulement qu'il trouve sa justification. Tel est le paradoxe à double tranchant du temps, paradoxe qui, dans la catégorie du temps, est impensable sans contradiction.

Deux problèmes tourmentent l'homme, qui sont également importants pour la compréhension de tous les autres : le problème de l'origine, de la source, du fondement, et le problème du futur, de l'issue, de la fin. Ils sont tous deux indissolublement liés au temps et attestent que le temps n'est pas autre chose que le destin intérieur de l'homme, dont l'aspect objectivé extérieurement n'est qu'une apparence. Mais le commencement et la fin, l'origine et l'issue, franchissent le temps. L'existence humaine n'est dans le temps qu'à la suite d'une chute, et elle doit sortir du temps ; elle appartient au temps seulement par le milieu de son cours. En cette région moyenne elle est sujette au mal du temps, mal mortel. C'est pour cela que le temps engendre la nostalgie et la tristesse du passé, la nostalgie et la tristesse de l'avenir. La crainte de l'avenir se prolonge dans la crainte de la mort, laquelle se prolonge en crainte de l'enfer. Mais c'est toujours une crainte provoquée par l'élément temporel de notre destinée, par l'absence de fin dans le temps, c'est-à-dire la crainte d'une objectivation sans issue, sans fin. Ce que nous redoutons dans l'avenir ce n'est pas l'acte, mais l'objet, ce n'est pas ce que nous pouvons créer, mais ce que nous avons à subir. L'avenir nous inspire soit l'espérance, soit la crainte, l'effroi. Tout homme vit son apocalypse intérieure, à [161] laquelle s'applique le même paradoxe fondamental du temps et de l'éternité, du fini et de l'infini. Cette apocalypse, c'est la révélation que nous recevons sur les voies de

la réalisation de notre personnalité. Nous arrivons ainsi au problème final de la personne.

[162]

[163]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Cinquième méditation

LA PERSONNE,
LA SOCIÉTÉ ET
LA COMMUNION

[Retour à la table des matières](#)

[164]

[165]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Cinquième méditation

I

LE MOI ET LA PERSONNE.
— L'INDIVIDU ET LA PERSONNE.
LA PERSONNE ET LA CHOSE.
— LA PERSONNE ET L'OBJET.

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de la personne est le problème fondamental de la philosophie existentielle⁷⁸. Je dis « moi » avant de m'être reconnu pour une personne. Le moi est premier et indifférencié ; il ne suppose pas une doctrine de la personne. Le moi est *posé* initialement ; la personne est *proposée*. Le moi a la tâche de réaliser en soi la personne, et cette réalisation est une lutte incessante. La reconnaissance en soi de la personnalité et sa réalisation sont douloureuses. La personnalité est souffrance, et beaucoup, incapables d'endurer cette souffrance, préfèrent perdre leur personnalité. L'idée même de l'enfer est inséparable de la conservation de la personne : l'être impersonnel ne connaît pas l'enfer. La personne n'est [166] pas identifiable à l'individu⁷⁹. L'individu est une catégorie d'ordre naturel, biologique. Non seulement l'animal et la plante, mais la pierre, le verre, le crayon

⁷⁸ Mon livre était déjà prêt pour l'impression quand j'ai eu connaissance du nouvel ouvrage de N. Hartmann : *Das Problem des geistigen Seins*, dont la première partie est intitulée : *Der personale Geist*. Le livre contient beaucoup de choses intéressantes. Mais mon point de vue sur l'objet et l'objectivation se distingue foncièrement de celui de Hartmann. Je n'admets pas l'existence de l'esprit objectif ; jamais l'esprit ne peut être objet.

⁷⁹ Maritain, du point de vue thomiste, oppose l'individu comme partie à la personne comme tout. Cf. *Du régime temporel et de la liberté*.

sont des individus. La personne au contraire est une catégorie non pas naturelle, mais spirituelle, elle est l'œuvre de l'esprit s'emparant de la nature. Point de personne sans travail de l'esprit sur la constitution physique et psychique de l'homme. Un homme pourvu d'une brillante individualité peut être dénué de personnalité. Des hommes pleins de talent et d'originalité peuvent être en même temps impersonnels, incapables de la résistance, de l'effort qu'exige la réalisation de la personnalité. On peut dire de tel ou tel qu'il n'a pas de personnalité, mais on ne peut pas lui refuser l'individualité. Maine de Biran et Ravaisson professaient la liaison de la personnalité avec l'effort. Effort auquel est toujours attachée la douleur. Cet effort échappe à toute détermination du milieu extérieur. La personne est autre chose que la nature, comme Dieu est autre chose que la nature ; et la personne est dans une étroite dépendance de Dieu, puisqu'elle est l'image et la ressemblance de Dieu en l'homme. La personne suppose l'existence du suprapersonnel. Point de personne s'il n'y a rien au-dessus d'elle, auquel cas elle se vide de son contenu qui est corrélatif du suprapersonnel. La personne est avant tout une « catégorie axiologique » : c'est la manifestation du Sens de l'existence. Au contraire l'individu ne suppose pas nécessairement une telle manifestation du Sens, une telle révélation de la valeur de l'existence.

La personne n'est nullement une substance. Une telle conception de la personne est une conception naturaliste, étrangère à la philosophie existentielle. Plus justement Max Scheler définit la personne comme l'unité [167] de nos actes et leur possibilité à la fois⁸⁰. La personne peut se définir comme l'unité dans la diversité, comme une unité complexe embrassant esprit, âme et corps. Une unité spirituelle abstraite, sans diversité ni complexité, n'est pas une personne. La personne est totalitaire, elle réunit en elle et l'esprit, et l'âme et le corps. Le corps lui aussi fait partie intégrante de la personne, il a sa part même dans la connaissance ; le corps ne se réduit pas à la matière.

La personne est aussi la conservation de l'intégrité et de l'unité, la permanence, sous le changement, la création, à travers une activité incessamment renouvelée, d'une forme constante, unique, irremplaçable. Dans le total renouvellement de sa composition matérielle, l'individualité du corps demeure identique. La personne

⁸⁰ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

suppose l'existence d'un principe ténébreux, violent, irrationnel, l'aptitude aux fortes émotions et affections de l'âme, mais aussi une constante victoire sur ce principe. Par ses assises elle repose sur l'inconscient, mais elle exige une conscience de soi acérée, la conscience de sa propre unité sous tous les changements. Elle doit s'offrir à tous les souffles de la vie cosmique ou sociale, se prêter à toutes les expériences, mais ne jamais se dissoudre dans l'univers ou dans la société. Le personnalisme est opposé au panthéisme, cosmique ou social. Mais la personne humaine n'en a pas moins une base et un contenu matériels. La personne ne peut pas être une partie de quelque tout, cosmique ou social ⁸¹ : elle est douée d'une valeur autonome et ne saurait être convertie en moyen. Axiome d'ordre éthique et par lequel Kant a exprimé, quoique d'une manière purement [168] formelle, une vérité éternelle. A la considérer du point de vue naturaliste, la personne n'est qu'une petite, qu'une infime partie de la nature, et du point de vue sociologique elle n'est qu'une infime partie de la société. Mais du point de vue de la philosophie de l'existence et de la philosophie de l'esprit, la personne ne saurait être entendue comme du particulier et de l'individuel par opposition au « général » et à l'universel. Cette opposition, caractéristique de la vie naturelle et sociale, ne s'applique plus à l'homme en tant que personne. Ici c'est le suprapersonnel qui construit la personne et le « général » qui en fonde la particularité, et pour ce suprapersonnel et ce « général » la personne n'est jamais un moyen. Tel est le mystère de la personne : une coexistence des contraires. L'universalisme qui fait de la personne une partie de l'organisme du monde, est absolument erroné et implique précisément une conception tout à fait inorganique de la personne elle-même. Les théories parallèles de la société sont toutes antipersonnalistes et réduisent la personne à n'être qu'une fonction d'un organisme. Pour comprendre la personne, ce n'est pas d'un point de vue naturaliste qu'il faut envisager le rapport de la partie et du tout, c'est d'un point de vue *axiologique*. La personne est toujours, non une partie, mais un tout, donné non dans le monde extérieur de la nature, mais dans le monde intérieur de l'existence. Elle n'est pas un objet, elle n'appartient pas au monde objectivé qui ne la connaît pas. La personne, peut-on dire, n'est pas de ce monde : en elle ce n'est pas un objet, c'est un « toi » que je

⁸¹ Sur les rapports de l'individu avec la collectivité dans les sociétés primitives, voir l'excellent ouvrage de Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*.

rencontre. Non seulement elle n'est pas un objet, une chose, une substance naturelle ; elle n'est pas davantage la forme objectivée de la vie psychique, qui fait l'objet de la psychologie. Et lorsque le visage de la personne triomphera dans le monde, il n'y aura plus d'objectivation ni d'objectivité. La personne est un « visage », possède une forme concrète ; or un visage est un tout, et jamais [169] une partie. La personne c'est la réalisation, à l'intérieur de l'individu naturel, de son *idée*, du dessein de Dieu à son égard. Elle suppose donc une action créatrice et la conquête de soi. La personne est esprit, et par suite opposée à la chose et au monde des choses, opposée aux phénomènes naturels. En elle se révèle non le monde des choses, mais le monde des hommes, des êtres vivants, concrets dans leur liaison et communion existentielle. La personne suppose la discontinuité du monde et ne souffre pas le monisme. Elle n'est pas une conscience enchaînée à une structure psychophysique, elle est ancrée dans un autre ordre. La personne a une biographie une et singulière, une « histoire ». L'existence est toujours « historique ».

L'opposition de la personne et de la chose est le fondement de la philosophie personaliste de W. Stern, qui par ailleurs est rationaliste et ne mérite pas l'appellation de philosophie existentielle. W. Stern propose de substituer au vieux problème « esprit et matière », le problème « personne et chose » (Person und Sache)⁸². Il définit la personne, par opposition à la chose, comme un existant susceptible de former, malgré la multitude de ses parties, *une unité originale et possédant une valeur*, de constituer malgré la multitude de ses fonctions particulières *une unité indépendante et douée de finalité*. Cette opposition vaut et pour le physique et pour le psychique. C'est son caractère d'*unitas multiplex* qu'il considère comme essentiel pour la définition de la personne. La personne est un tout, non une somme. Elle est une fin en soi, alors que la chose est une fin pour un autre. La faculté de se poser librement des fins et l'indépendance des actes est ce qui constitue la personne. [170] L'entéléchie est ce qui se donne une fin, le mécanisme n'est qu'une entéléchie vue par le bas. Stern édifie tout un système de hiérarchies de personnes qui s'enveloppent l'une l'autre.

⁸² Un résumé succinct de cette doctrine se trouve dans *Grundgedanken der personalistischen Philosophie*. L'ouvrage principal de Stern s'intitule *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*.

Ainsi il considère aussi la nation comme une personne ⁸³. C'est par là que pèche principalement son système : la nation est un individu, et non pas une personne. Stern, il faut le reconnaître, a su discerner toute une série de propriétés distinguant la personne de la chose. Mais sa définition, comme d'ailleurs la plupart des définitions, reste rationnelle, sa doctrine de la personne ne peut être dite existentielle. L'essence de la personne se dérobe toujours. Son personnalisme n'est pas spécifiquement humain, la catégorie de la personne se trouvant appliquée à des objets et à des collectivités où ce n'est pas l'homme qui est en jeu.

Une autre propriété, qui est peut-être sa propriété principale, distingue encore la personne de la chose : c'est qu'elle est susceptible d'éprouver la souffrance et la joie. Elle possède à cet effet une sensibilité qui manque aux réalités supra-personnelles : le sentiment d'un destin unique, indivisible, lui est essentiel. C'est là l'aspect absolument irrationnel de l'existence de la personne, alors que l'adoption autonome d'une fin en est l'aspect rationnel. Ce qui importe, ce n'est pas qu'elle se conforme à une fin, mais qu'elle représente une destinée douloureuse, qu'elle allie antinomiquement liberté et prédestination inéluctable.

Chose curieuse, en latin le mot *persona* signifie « masque » et se rapporte à la représentation théâtrale. La personne est avant tout masque. Par le masque l'homme s'entr'ouvre au monde, mais aussi se protège contre la « distraction » causée par le monde. C'est pourquoi le jeu, la « représentation » ne dénotent pas seulement [171] le désir de jouer un rôle dans la vie, mais aussi le besoin de se préserver du monde environnant, de rester soi dans son for intérieur ⁸⁴. L'instinct scénique possède une double signification. D'une part il est l'effet de la condition de l'homme toujours placé en présence de la multitude de ses semblables parmi lesquels la personne aspire à jouer un rôle, à occuper une situation. L'instinct scénique est d'essence sociale. Mais il se présente aussi autrement : le moi passe dans un autre moi, se réincarne, la personne revêt un masque. Et ceci indique toujours que, dans la

⁸³ Cf. G. Gurvitch, *L'idée de droit social*. Gurvitch défend une doctrine anti-individualiste où il n'y a pas de subordination hiérarchique. Doctrine qu'il puise chez Krause et chez Proudhon.

⁸⁴ Cf. l'ouvrage cité plus haut d'Evreinoff.

société, dans le commerce naturel avec les hommes, la personne ne parvient pas à sortir de sa solitude ; dans ce rôle qu'il joue, sous ce masque qu'il porte, l'homme reste toujours seul. Dans les orgies des cultes dionysiaques la solitude n'était surmontée que par l'anéantissement de la personnalité. Ce n'est pas dans la société, au sein de la multitude des hommes, monde objectivé, que la solitude peut être vaincue : c'est par la communion, dans le monde spirituel. Dans la communion authentique, la personne ne représente qu'elle-même, joue soi, et non autrui, et, au lieu de se réincarner dans un autre moi, s'unit au « toi » en demeurant elle-même. Au milieu de la multitude humaine, considérée comme objet, la personne aspire constamment à jouer un rôle autre que le sien, à se réincarner dans autrui : elle cesse d'être une personne pour devenir un personnage. Avoir une situation dans la société, c'est généralement jouer un rôle, prendre un masque, incarner un personnage imposé du dehors. Mais sur le plan de l'existence, hors de toute objectivation et socialisation, la personne veut être elle-même, l'homme aspire à trouver un miroir dans un autre visage humain, fût-il unique, dans un « toi ». Ce besoin d'être réfléchi véridiquement est inhérent à la personne, à son [172] « visage ». Le visage cherche un miroir qui ne soit pas déformant. Le narcissisme est, dans un certain sens, essentiel au visage. Ce fidèle miroir, c'est, nous l'avons déjà vu, le visage de celui qui aime. Le visage veut une communion véridique. Il y a quelque chose de pénible dans la photographie, où le visage ne se reflète pas dans le visage aimant, mais dans un objet indifférent, où, en d'autres termes le visage est objectivé et soustrait à sa véritable existence.

Rien au monde n'est plus significatif, ne rend plus sensible le mystère de l'existence, que le visage humain ⁸⁵. Le problème de la personne est lié en premier lieu au problème du visage. Le visage se présente toujours comme quelque chose qui rompt et interrompt le monde objectivé, comme un rayon échappé du monde mystérieux de l'existence humaine, qui porte le reflet de l'existence divine. C'est avant tout grâce au visage que la personne entre en communion avec la personne. La perception du visage ne ressemble aucunement à la perception d'un phénomène physique, elle est une pénétration dans l'âme et dans l'esprit. Le visage est le témoignage que l'homme est un

⁸⁵ Cf. M. Picard, *Das Menschengesicht*.

être intégral, et non pas dédoublé en chair et esprit, âme et corps. Il signifie la victoire de l'esprit sur la résistance de la matière. C'est par là que se définit le corps, selon Bergson. Cela est vrai d'abord du visage. L'expression des yeux n'est pas objet, n'appartient pas au monde physique objectivé ; c'est une pure manifestation de l'existence, l'apparition de l'esprit sous une forme concrète. D'un objet on ne peut que disposer, avec un visage on ne peut que communier. L'être de la personne, comme dit justement Stern, est un être « métapsychophysique ».

Le moi peut réaliser la personne, devenir une personne. Cette réalisation suppose toujours une limitation [173] de soi, une libre subordination de soi au supra-personnel, la création de valeurs suprapersonnelles, l'évasion hors de soi et la pénétration dans autrui. Mais le moi peut aussi rester égocentrique, affirmateur de soi, plein de soi, incapable de s'ouvrir à autrui. L'égocentrisme détruit la personnalité ; c'est le plus grand obstacle que rencontre la personne dans sa réalisation. Ne pas être accaparé par soi-même, regarder toujours du côté du « toi » et du « nous », telle est la condition fondamentale pour que la personne puisse exister. A la limite de l'égocentrisme l'homme est un être complètement privé de personnalité, qui a perdu le sens des réalités et ne se nourrit plus que de phantasmes, d'illusions, de mirages. La personnalité suppose le sens des réalités et l'aptitude à s'ouvrir à elles. Un individualisme poussé à l'extrême aboutit à la négation de la personnalité. La personne, métaphysiquement, est sociale : elle a besoin de communier avec autrui. Aussi l'éthique personnaliste combat-elle l'égocentrisme ⁸⁶. L'égocentrisme ne marque rien moins que le maintien de l'identité, de l'unité de la personne. Tout à l'encontre, il peut être la ruine de cette identité, sa désagrégation en instants qui s'affirment eux-mêmes sans être reliés par le fil de la mémoire. La mémoire, qui est tellement essentielle pour l'identité et l'unité de la personne, peut faire complètement défaut chez l'égocentrique. La mémoire est spirituelle, elle est un effort de l'esprit pour résister à l'effritement de l'être dans le temps. Le mal est la désagrégation de l'unité de la personne en morceaux qui mènent une existence indépendante. Mais le mal n'a pas le pouvoir de créer une personnalité intégrale à lui seul. Aussi reste-t-il

⁸⁶ Cf. Berdiaeff, [*De la destination de l'homme*](#).

toujours un peu de bien chez l'homme. La lutte pour la personne est une lutte contre l' « égoïsmie », contre la « folie de son moi ». L'aliénation mentale est toujours [174] un cas de cette « folie de son moi » et la perte du sens de la réalité. La femme hystérique est généralement folle de son moi et dévorée par lui ; mais par-dessus tout c'est la personnalité qui est détruite en elle. Le dédoublement de la personnalité est le résultat de l'égoïsme. Le solipsisme, qui philosophiquement n'est qu'un jeu de l'esprit sans profondeur, est psychologiquement l'extrême négation de la personnalité. Si le moi est tout, et s'il n'existe rien hors de lui, il ne peut être même question de personnalité, le problème ne se pose même pas. L'égoïsme peut être terre à terre, trivial, comme il peut être élevé, idéaliste. Mais cette dernière forme d'égoïsme n'est pas plus propice à la personnalité. L'idéalisme philosophique, tel qu'il apparaît dans la philosophie allemande au début du XIX^e siècle, mène à l'impersonnalisme, ne contient aucune doctrine de la personne. Cela apparaît particulièrement dans la doctrine de Fichte sur le Moi, qui n'a rien de la personne humaine. Cet impersonnalisme est particulièrement néfaste chez Hegel, dans la doctrine hégélienne de l'État.

Avec le personnalisme n'est compatible aucune espèce de monisme. L'idée même de personnalité implique un dualisme. La doctrine moniste du moi universel n'a rien à voir avec une doctrine de la personne. Le personnalisme est rare dans la philosophie ⁸⁷ ; la pensée rationaliste a toujours tendu au monisme. Il semble que l'énigme de la personne soit la plus impénétrable de toutes pour la pensée philosophique et celle qui ait plus que toute autre besoin de la révélation, de se nourrir de la révélation. La personne n'est pas, comme l'individu, un phénomène naturel ; elle n'est pas donnée dans l'ordre de la nature, dans le monde objectivé. La personne est l'image et la ressemblance de Dieu et n'existe [175] qu'à ce titre ; elle appartient à l'ordre de l'esprit, elle se révèle dans la destinée de l'existence. L'anthropomorphisme dans la connaissance, qui peut être absolument faussé et dénaturé, n'en reste pas moins étroitement solidaire du destin de la personne, de la ressemblance entre le visage de Dieu et le visage

⁸⁷ Le P. Laberthonnière tenait le personnalisme pour la seule philosophie chrétienne. Cf. Pages choisies du P. Laberthonnière. La philosophie personnaliste sort de Maine de Biran.

de l'homme. Et c'est là que se trahit le plus fortement l'opposition de la personnalité et de l'égoïsme.

Le christianisme voit le noyau ontologique de la personne humaine dans le cœur ; il voit en lui, non un élément différencié de la nature humaine, mais un tout. Mais c'est aussi la vérité la plus profonde de la connaissance philosophique de l'homme. Ce noyau de la personne humaine ne saurait être constitué par l'intelligence. D'ailleurs la psychologie et l'anthropologie contemporaines elles-mêmes rejettent la division classique de la nature humaine en éléments intellectuels, volitifs et affectifs. Le cœur n'est nullement l'un de ces éléments séparés. Le cœur recèle la sagesse, il est l'organe de la conscience morale, laquelle est l'organe suprême de toute évaluation.

Il importe beaucoup encore à une doctrine de la personnalité de distinguer, entre les deux sens différents inclus dans la notion de personne. La personne est un être à part original, qui ne ressemble à aucun autre. L'idée de la personne est aristocratique en ce sens qu'elle ne souffre aucune promiscuité, qu'elle exprime toujours une sélection, une hausse, une élévation qualitatives. Alors le problème de la personne en général devient le problème de la personne pourvue d'une vocation spéciale, d'une destination dans le monde, jouissant d'un don créateur, de la personnalité éminente, puissante, géniale. La démocratisation de la société peut être néfaste à la personne, amener un nivellement général, ramener tous les hommes à un niveau moyen, élaborer des personnalités « impersonnelles ». On pourrait être tenté de conclure de là que toute la raison d'être [176] de l'histoire et de la culture tient dans l'élaboration d'un petit nombre de personnalités émergeant de la masse, qualitativement originales, remarquables, munies de dons créateurs ; la grande masse de l'humanité serait alors vouée à l'impersonnalité, à l'anonymat. Cette solution du problème serait la plus vraisemblable dans une conception naturaliste du monde et de l'homme. Mais ce n'est point une manière de voir chrétienne. Tout homme est appelé à devenir une personne, et la possibilité doit lui en être fournie. Toute personne humaine jouit d'une valeur intrinsèque et nulle ne peut être considérée comme un moyen. Tous les hommes sont égaux devant Dieu et appelés à la Vie Eternelle dans le Royaume de Dieu. Ce que ne dément nullement la profonde inégalité des hommes en dons et en qualités, en vocations et en mérites. C'est que, quand il s'agit de personnes, l'égalité est une égalité hiérarchique fondée sur l'originalité et la diversité des

qualités. Ce qui détermine l'inégalité ontologique entre les hommes, c'est, non leur position sociale, qui est une perversion de la hiérarchie véritable, mais la réalité de leurs qualités, de leurs dons et de leurs mérites. Ainsi la doctrine de la personne réalise l'alliance du principe aristocratique et du principe démocratique. Par elle-même une métaphysique démocratique méconnaît le problème de la personne, ce qui est une erreur, non politique, mais spirituelle.

[177]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Cinquième méditation

II

LA PERSONNE ET LE GÉNÉRAL. — LA PERSONNE
ET L'ESPÈCE. — LA PERSONNE ET LE SUPRAPERSONNEL.
— MONISME ET PLURALISME. — L'UN ET LE MULTIPLE.

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de la personne est également lié au problème traditionnel du réalisme et du nominalisme, au problème du général et du particulier. On admet couramment que le nominalisme est favorable à la personnalité, tandis que le réalisme lui est contraire. Les courants individualistes de la pensée européenne se sont toujours rattachés au nominalisme. La pensée grecque ne comprenait ni le problème de la personne ni le problème de l'individu. Le platonisme professant que l'être devient individuel par adjonction du non-être, et que l'élimination du non-être le rend universel, semble ne pas reconnaître la possibilité pour le non-être de passer à l'être. Le plus souvent le problème du « général » en philosophie a été mal posé, parce qu'on ne se rendait pas compte que ce problème ne provient que de l'objectivation et de la socialisation. Le général en effet n'est [178] pas existentiel, n'a pas d'existence, il est, dans une notable mesure, d'origine sociologique. Le général qu'on oppose à l'individuel n'a de réalité que dans la mesure où il est lui-même individuel et unique. Quant au général non-individuel, il est d'ordre non ontologique, mais logique, et sa signification logique est déterminée par le degré de communauté qui peut exister entre des consciences ne communiant pas entre elles, autrement dit il est de nature essentiellement sociologique.

L'objectivation, comme nous l'avons maintes fois répété, est une socialisation. Le « général » est le fruit de la « socialité », qui n'est pas une communion. Le général fonde la ressemblance, rend possible la communication. Mais la « familiarité » et la communauté intérieure ne rappellent en rien la ressemblance et la généralité. Et c'est cela qui détermine le problème de la personne. L'objectivation et la socialisation marquent l'avènement du nombre. C'est le nombre qui mesure tout le domaine du général. Dans la société règne la loi du plus grand nombre. Cette loi vaut aussi pour la connaissance qui s'assortit à la société, c'est-à-dire se socialise. Là où gouverne le nombre, là où nous rencontrons la partie et le tout, nous rencontrons l'objet, et tout accès à l'« existence », c'est-à-dire à l'esprit, nous est fermé. La vie spirituelle ignore le nombre, elle ne connaît que l'unicité, elle ignore le tout et la partie, l'individuel et le général. Kierkegaard dit que, du point de vue religieux, l'individu prime l'espèce. Ce qui serait juste à condition de remplacer « individu » par « personne », l'individu et l'espèce étant deux notions corrélatives et de même ordre. C'est un fait extrêmement important pour définir l'essence de la personne, qu'elle soit un tout, et qu'elle ne soit ni ne puisse devenir une partie. La personne n'est jamais quelque chose de particulier par opposition à quelque chose de « général ». Elle ne peut apparaître comme partie de la société ou de quelque autre ensemble général que quand elle est objectivée, quand [179] son existence est projetée au dehors. Mais dans son existence intrinsèque la personne n'est jamais la partie d'un genre quelconque, comme la nature ou la société. La personne est esprit et appartient au monde spirituel, qui ignore une telle corrélation de la partie et du tout, de l'individuel et du général.

La solitude de la personne naît précisément de la compression qu'elle subit dans le monde naturel et dans le monde social, de sa conversion en objet. Mais au sein de la vie sociale et de la vie cosmique la personne est appelée à créer. Spirituellement la personne n'est jamais seule, elle implique l'existence d'autrui, du « toi » et du nous, mais n'est jamais convertie en partie et en moyen. La solitude du moi paraît avec l'objet, elle n'est possible que dans un monde d'objets. Ce qui prouve le mieux l'impossibilité d'appliquer la catégorie du nombre à l'existence de la personne c'est le fait, par exemple, qu'une seule *personne* humaine peut être plus que deux hommes, qu'un grand nombre d'hommes, que toute une société ou toute une collectivité. Dix

hommes ne font pas deux fois plus que cinq, cent hommes dix fois plus que dix hommes.

La catégorie de la personne est la catégorie principale de notre connaissance de l'existence. L'universalisme et le particularisme sont également erronés et engendrés l'un comme l'autre par la limitation rationaliste de la pensée soumise à l'objectivation. C'est seulement dans le royaume des objets que le choix s'impose entre l'universel et le particulier. La personne n'est point quelque chose de particulier et de partiel. Ceci découle déjà du fait qu'elle n'est jamais la partie de quoi que ce soit. Le particulier ne comprend pas en soi l'universel, et la faute du particularisme est de vouloir faire passer le particulier pour de l'universel. C'est là une des plus grandes tentations. La personne se distingue de toute espèce de particulier et de partiel par le fait qu'elle est susceptible d'enfermer un contenu universel. C'est en universalisant [180] son contenu qu'elle se réalise, ce qu'une simple partie ne saurait faire. La personne est une unité dans la pluralité, qui embrasse l'univers. Aussi l'existence de la personne, pour notre monde objectivé, représente-t-elle un paradoxe : *la personne est l'antinomie incarnée de l'individuel et du social, de la forme et de la matière, de l'infini et du fini, de la liberté et du destin*. C'est pourquoi la personne ne saurait être quelque chose d'achevé, elle n'est pas *donnée* comme un objet : elle se fait, elle se crée elle-même, elle est dynamique. La personne est constituée essentiellement par l'union du fini et de l'infini. Elle s'évanouirait si elle perdait ses limites, son armature, si elle se répandait dans l'infinité cosmique. Mais la personne ne serait pas non plus l'image et la ressemblance de Dieu si elle ne jouissait pas d'une capacité infinie. Rien de partiel ne pourrait enfermer ce contenu infini : c'est parce qu'elle n'est pas une partie que la personne le peut. Là est le mystère essentiel de la personne. La personne humaine représente à elle seule le point d'intersection de plusieurs mondes et dans aucun elle ne peut tenir en entier ; ainsi elle n'appartient que partiellement à une société, à un État, à une confession, et même à notre univers. La personne existe sur plusieurs plans. Et l'unicité de plan qu'exige tout monisme est la violation et la ruine de la personne. La personne, en qualité de tout en soi, n'appartient à aucun système ou plan en particulier, quoiqu'elle suppose toujours l'existence de quelque réalité autre qu'elle à laquelle elle s'ouvre. Un nominalisme conséquent est incapable de fonder une doctrine de la personnalité, étant donné qu'il

ne peut s'arrêter dans son fractionnement indéfini du réel ; la personne pour lui s'émiette en parcelles et en instants ; il est incapable de la saisir dans sa totalité.

Le platonisme n'est pas une philosophie de la personne, c'est une philosophie du général. La Révélation chrétienne en ce qui concerne la personne n'a jamais [181] pu s'exprimer dans les catégories de la philosophie grecque, car ce qu'elle nous découvrait était absolument neuf. Dans la philosophie hindoue, à certains égards plus profonde que la philosophie grecque, nous ne trouvons pas davantage de doctrine de la personnalité, bien que, avec l'abondance et la diversité des systèmes philosophiques de l'Inde, le monisme n'ait pas aussi exclusivement prédominé qu'on le croit souvent ⁸⁸. L'*Atman* c'est le fond même du moi, le noyau de la personnalité ; le *Brahman* c'est le divin impersonnel. Cependant on peut interpréter la doctrine de l'*Atman* comme une doctrine de la personnalité. Dans l'histoire de la pensée philosophique, monisme et pluralisme ont constamment été aux prises et toujours fort difficiles à unir. Le problème revient en réalité à concilier la doctrine de l'unité de la personne de Dieu avec la pluralité des personnes humaines. Ce problème, seul le christianisme en a la clef et féconde ainsi notre connaissance philosophique. Dilthey dit fort bien que la science métaphysique est un fait limité historiquement, tandis que la conscience métaphysique de la personne est éternelle ⁸⁹. C'est précisément cette conscience que nulle théorie rationaliste en métaphysique n'a su exprimer adéquatement. La philosophie existentielle est la seule à pouvoir aborder le problème de la personne.

Dans le monde objectivé, dans le monde de la nature et de la société, il y a des degrés différents d'individualisation de l'humanité. La nation en est un. L'humanité [182] n'est pas pensable en tant qu'unité abstraite, non qualitative : c'est une unité concrète, qualitative, qui réunit en elle tous les degrés d'individualisation. Il faut faire une exception pour l'État, qui n'a pas de valeur ontologique et n'est qu'une simple fonction ; tandis que la nation peut être considérée comme un

⁸⁸ Cf. deux nouveaux livres sur l'histoire de la philosophie hindoue : O. Strauss, *Indische Philosophie*, et R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, en deux volumes. Cf. également : René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Védânta*.

⁸⁹ Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

degré d'individualisation. Mais toutes les valeurs véritables que nous rencontrons dans l'ordre objectivé : humanité, société, nationalité, se distinguent avant tout de la personne humaine, vivante, concrète, par l'absence en elles d'un sens de la joie et de la douleur. A voir les choses du point de vue intérieur de l'existence et de la destinée de l'homme, ces valeurs réelles, qui nous apparaissent comme supérieures à l'homme lui-même, ne sont autres que celles de la personne humaine, considérée dans son propre contenu qualitatif. C'est par les valeurs qualitatives qui se manifestent dans ses rapports avec tel ou tel groupe social, avec la société, la nation, l'humanité, que la personne se réalise concrètement. Mais elle-même jouit d'une réalité ontologique infiniment plus puissante que les réalités suprapersonnelles qui paraissent les plus puissantes dans le monde objectivé, puisque c'est elle qui porte l'image et la ressemblance de Dieu.

Tout ce que nous venons de dire peut s'appliquer également au problème du rapport entre la personne et l'idée. La personne peut trouver sa raison d'être dans le service d'une idée, et peut se sacrifier pour une idée, et parfois même le doit. Mais elle ne doit jamais être envisagée comme un moyen, un instrument au service de telle ou telle idée. C'est l'idée, au contraire, qui sert de moyen et d'instrument à la réalisation de la personne, à sa croissance et son ascension qualitatives. Par son sacrifice et sa mort pour une idée la personne s'élève qualitativement et réalise son visage éternel. C'est en elle que se trouve concentré le mystère de l'être, le mystère de la création. Sur l'échelle des valeurs la personne occupe le rang suprême. Mais cette valeur suprême de la personne [183] suppose en elle un contenu qui la dépasse, un suprapersonnel, qui ne fait jamais d'elle son instrument. Dieu, qui est la source de toutes valeurs, n'utilise jamais la personne humaine comme un moyen. Et, s'il en est autrement dans la société, la nation, l'État, c'est seulement à cause de l'élément sombre, démoniaque qu'ils recèlent. C'est uniquement dans et par la personne que peut se révéler une conscience pure, originale, affranchie de l'objectivation, et juge souverain en toutes matières. Dans les collectivités suprapersonnelles, sociales, la conscience est objectivée et obnubilée. C'est par une lutte contre les suggestions et influences sociales que se découvre la conscience existentielle.

Nous en venons maintenant au problème de la relation entre la personne, et l'harmonie, l'ordre total : peut-on regarder la personne

comme un moyen pour l'ordre, pour l'harmonie universels ? C'est le point de vue antique, non-chrétien, que s'est approprié saint Augustin et qui, pénétrant dans la conscience chrétienne, l'a dénaturée. Pour saint Augustin le mal n'existe que dans les parties et se résorbe dans l'ordre et l'harmonie du tout. A ce compte l'enfer serait bon et juste puisqu'il serait le triomphe du bien, de l'ordre et de l'harmonie universels. Mais cela n'est rien de plus que l'accaparement définitif du mystère de l'existence interne par le monde objectivé, que la suprématie du général et du générique sur l'individuel et le personnel. Rien de plus antichrétien et de plus anti-humain. L'idée de l'ordre universel, de l'harmonie universelle est dépourvue de toute valeur morale et spirituelle, car cette valeur suppose toujours une relation avec l'existence interne de la personne. L'« ordre universel » appartient tout entier au monde objectivé, déchu, et c'est avec raison que le héros de « l'Esprit Souterrain » (chez Dostoïevsky) et Ivan Karamazov s'élèvent contre lui. La victoire du général, du générique, du tout universel et social, dans la spéculation théorique et dans l'éthique, marque toujours [184] la victoire du monde déchu et objectivé. Il en fut souvent ainsi dans l'histoire de la pensée chrétienne. L'existence humaine n'a de sens que par la suppression de tout esclavage de l'homme, de la personne, à l'égard du monde, de l'État, de la nation, de la pensée abstraite et de l'idée abstraite, et par sa subordination immédiate au Dieu vivant. Et c'est seulement après cette libre subordination intérieure à Dieu, qui n'est jamais « général », que la personne humaine peut déterminer du dedans ses relations avec les valeurs suprapersonnelles et avec les réalités générales. Pour qu'elle trouve sa nature et sa vocation sociales, il faut que, dans son existence, dans sa conscience, elle soit soustraite à la pression du social, à l'action opprimante du général, du générique et du tout. La personne spirituelle ne rentre pas dans une lignée. La personne n'est aucunement héréditaire. Il y a même quelque chose de pénible dans les ressemblances entre visages de même famille. Cette ressemblance dément le caractère unique et irremplaçable de toute personne. C'est pour cela qu'une société, qui est une communion de personnes, ne peut avoir pour cellule la famille, qui est une forme typique de l'objectivation : elle ne peut reposer que sur une fraternité spirituelle. La nature de la personne épanouie et réalisée est telle qu'elle ne souffre pas l'imitation, qu'elle ne souffre aucune suggestion du dehors. L'éducation par la suggestion et par l'imitation, pratiquées à outrance dans le communisme, le fascisme, le national-socialisme, va à

l'encontre de l'essence même de la personne, et tend à la réalisation non de la personne, mais de l'ordre et de l'harmonie générale. L'idée effarante de l'ordre universel, qui veut réduire la personne humaine au rang de moyen, objective dans le cosmos l'oppression sociale, qui est elle-même la forme objectivée de la déchéance pécheresse. Toute idée, rapportée à l'ordre objectif, devient despotique et opprime la personne ; elle ne peut l'enrichir que si elle est intégrée à l'existence [185] humaine. L'ascension de l'homme, son affranchissement à l'égard de l'oppression exercée par le monde des objets, consiste dans la substitution, aux relations génériques entre les hommes, de liens selon l'esprit, qui sont les liens personnels.

[186]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Cinquième méditation

III

LA PERSONNE ET LA SOCIÉTÉ. — LA PERSONNE ET
LA MASSE. — LA PERSONNE ET L'ARISTOCRATISME
SOCIAL. — LE PERSONNALISME SOCIAL.
— LA PERSONNE ET LA COMMUNION.
— COMMUNICATION ET COMMUNION.

[Retour à la table des matières](#)

Le problème du rapport entre la personne et la société ne relève pas seulement de la sociologie ou de la philosophie sociale : c'est un problème essentiel de la métaphysique, un problème qui appartient à la philosophie existentielle. Nous avons vu que tous les problèmes fondamentaux de la connaissance pouvaient être envisagés soit sous l'angle de la société, soit sous l'angle de la communion. La connaissance est placée soit sous le signe de la société, et est alors en rapport avec le monde objectif, soit sous le signe de la communion où se dévoile le mystère de l'existence. Ce qu'on nomme intuition n'est autre chose que la communion, que l'acquisition de la « familiarité » avec toutes choses. Dans la communion la nostalgie attachée à la solitude est apaisée. Le rapport de la personne et de la communauté spirituelle n'est pas le même dans la société et dans la communion. Dans la communion c'est la communauté qui est un élément de la personne, l'élément qui lui donne sa qualité ; dans la société c'est la personne qui [187] n'est qu'un élément de la communauté. La vérité sociale de la communion concerne la personne qu'elle délivre de la solitude. La personne, pour se réaliser, suppose la communauté. Le contenu et la vocation de la personne sont de nature sociale, mais ne sont pas déterminés par la société, cette détermination sociale c'est du

dedans qu'ils la reçoivent. La personne reste dans la vie sociale la valeur suprême.

La société n'est pas une personne, comme le voudraient diverses doctrines sociales qui font de la société un tout organique. La société ne fait qu'établir une communication entre les hommes du monde, plus ou moins durable et stable ; elle appartient au monde objectivé et déchu, et obéit à la loi du plus grand nombre : elle est une organisation de la vie de la masse. Mais elle n'est pas encore communion : elle ne fournit aucune issue à la solitude. Dans le monde objectivé, c'est la collectivité qui tient lieu de communion et de communauté véritables. Les rapports entre la personne et la société apparaissent sous un jour absolument différent, selon que nous les considérons du dehors, du point de vue de la nature et de la sociologie, ou du dedans, du point de vue de l'esprit et de la philosophie de l'existence. Pour la sociologie positiviste la personne est une partie, et une partie infime de la société. La société est le cercle circonscrit. Elle représente une force infiniment plus puissante que la personne. On n'apprécie les rapports de la personne et de la société que par des catégories numériques, quantitatives. Mais quantité, nombre et force n'apportent pas de solution au problème de la valeur. Du dedans, existentiellement, sous l'angle de l'esprit, tout change de face. Ce n'est pas la personne qui fait partie de la société, c'est la société qui fait partie de la personne : elle est l'un des contenus qualitatifs, qu'elle acquiert au cours de sa réalisation. Ici c'est la personne qui enveloppe la société, à laquelle elle n'appartient que partiellement. Vinet dit très bien que la [188] société n'est pas tout l'homme, mais seulement tous les hommes ⁹⁰. Il y a dans la personne toute une région profonde qui est absolument impénétrable à la société ; la vie spirituelle de la personne échappe à la société et ne peut pas être déterminée par elle. Dans la vie spirituelle se réalise la communion, le Royaume de Dieu. Mais par ailleurs cette vie spirituelle peut se trouver objectivée dans la société ; la religion devient alors un fait social et le Royaume de Dieu une institution sociale. C'est ici que l'on retrouve les deux sources de la religion dont parle Bergson ⁹¹. La personne ne saurait être une partie de la société, parce qu'elle ne saurait être une partie de quoi

⁹⁰ Cf. A. Vinet, *Essais sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État*.

⁹¹ Bergson, [*Les deux sources de la morale et de la religion*](#).

que ce soit, parce qu'elle ne peut participer à quoi que ce soit que par la communion.

La forme extrême de l'objectivation est représentée, il va sans dire, par l'État. L'État ignore le mystère de la personne et, lors même qu'il défend les droits de la personne, il n'a en vue qu'une unité abstraite, non la personne vivante. L'État n'est pas existentiel, il ne recèle pas cet élément d'existentialité qui reste présent, par exemple, dans la patrie, il est privé de toute chaleur et de toute vie. L'État est uniquement une fonction d'objectivation, et ce qu'il y a de plus opposé à la communion. La communion n'est jamais le propre des fonctions de l'État et lorsqu'elle s'y rencontre c'est toujours par suite de l'irruption en elle d'un élément d'un autre ordre. Tönnies distingue entre les communautés organiques telles que la famille, la tribu, le peuple (Gemeinschaft), et les formations idéologiques, mécaniques de type social (Gesellschaft) telles que l'État. Mais il entend les communautés organiques d'une manière naturaliste et par suite ne pénètre pas au cœur du problème de la communion. La conception organique de la société, à [189] laquelle se sont tant complus les romantiques, est, il va sans dire, une forme de naturalisme. En fait, la communion est un phénomène spirituel qui déborde la nature organique. Guardini oppose « Gemeinschaft » (communion) et « organisation ⁹² ». Avec la conception naturaliste et organique du peuple, de la collectivité, la personne est nécessairement considérée comme une simple cellule de l'organisation nationale, c'est-à-dire comme la partie d'un tout ⁹³. C'est ce que j'ai observé dans tous les courants populistes, le fascisme, l'hitlérisme, l'eurasisme. La force d'une société et particulièrement la force d'un état ne constitue pas une valeur par elle-même, et peut être la manifestation d'une nature démoniaque. Et c'est la faiblesse de la personne devant la société, devant l'État, qui peut représenter la plus haute valeur. Ce qui prime par la force dans ce monde objectivé, déchu, n'est nullement ce qui a le plus de prix. L'homme est une valeur plus haute que la société, la nation, l'État, mais il lui arrive d'être écrasé par

⁹² Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche*.

⁹³ Un sociologue russe des années 70, N. Mikhailovsky, dans sa *Lutte pour l'individualité*, n'est pas éloigné de comprendre le problème. Mais en matière de philosophie il est tout à fait incompetent. Il ne comprenait pas que ce n'est pas biologiquement, mais spirituellement, qu'il faut lutter pour l'individualité.

la société, la nation, l'État devenus les idoles du monde objectivé, déchu, de ce monde de la désunion où les relations sont basées sur la contrainte. Le propre du monde objectivé et socialisé est d'introduire partout l'ordre, le commandement, l'autorité. C'est là un des aspects de toute conception fondée sur la sociologie. Un autre de ces aspects est de ne voir dans le monde que le travail et de se représenter le monde et la vie sociale sur le modèle d'un atelier ou d'une usine. Mais on oublie souvent qu'une philosophie du travail ne peut être qu'anti-matérialiste, que le travail est d'essence spirituelle et psychique et non pas [190] matérielle comme le voulait Marx ⁹⁴. C'est dire que le travail peut servir à constituer non seulement une société mais une communion ⁹⁵. Or, s'il en est ainsi, c'est dans la mesure où le travail représente une qualité de la personne. Dans le communisme il n'y a pas de communion, il n'y a rien de plus qu'une communication à laquelle on veut donner par force un caractère de communion. L'exploitation de l'homme par l'homme comme l'exploitation de l'homme par l'État est la conversion de l'homme en objet. Et l'exploitation de l'homme par l'homme n'est surmontée que par un acte qui découvre le « toi » ; celui-ci ne se révèle ni dans le capitalisme ni dans le communisme matérialiste ⁹⁶.

Il y a une différence foncière entre la communication et la communion. La communication entre les consciences suppose toujours la désunion et la dissociation. Elle présente des degrés divers, depuis les liens de famille, qui sont les plus proches et les plus étroits, jusqu'aux liens plus lointains et plus lâches qui nous unissent à l'État. Mais jamais, à quelque échelon que ce soit, elle ne saurait atteindre à la communion, à la fraternité humaine, à la fusion de l'amour. Le socialisme peut soustraire la personne à des groupements sociaux plus étroits et aux communications qu'ils comportent. Mais une relation du moi avec un objet ne peut être en aucun cas une communion. Dans tous les groupements sociaux, le moi est placé en face d'objets avec lesquels il communique sous le signe de la désunion. Mais avec l'apparition de

⁹⁴ Cf. par exemple le marxiste empiriomoniste A. Bogdanof, *Tectologie. Science générale de l'organisation*.

⁹⁵ Cf. Haessle, *Le travail*. Ouvrage écrit dans l'esprit du thomisme, mais qui renferme des idées justes sur le travail.

⁹⁶ Cf. un livre intéressant, Aron et Dandieu, *La révolution nécessaire*, qui se place sur le plan personnaliste et traduit les recherches de la jeunesse française en matière sociale.

la communion on quitte le monde des objets. La famille déjà est une objectivation de la vie « érotique » et affective, et c'est pourquoi la communion y [191] fait place si souvent à la communication. L'État qui, par nature, est entièrement étranger à la communion, s'érige en tyran lorsqu'on veut lui donner le caractère d'une communion obligatoire. La contrainte n'est possible que dans le monde de la communication. Le monde objectivé est un monde désuni, dont les parties, bien qu'il en maintienne la cohésion, sont étrangères l'une à l'autre. La communion, comme il a été expliqué, n'est possible pour moi qu'avec un « toi », qu'avec un autre moi, et non avec la société-objet, avec le « Es ». La communion du moi et du toi constitue le « nous » ; la communion des deux personnes s'opère dans une troisième. C'est aussi le cas pour la communication du moi avec l'objet ; seulement alors cette troisième personne n'est pas le nous, mais le « Es ». La nature et ses lois, la société, l'État, la famille, la classe sont pour la personne autant de *Es*, de *cela*. La communion et l'union cognitives et émotionnelles ne sont réalisables que dans l'ordre de l'existence, qu'avec un être existant ; elles marquent toujours l'irruption dans notre monde d'un monde qui est autre. Le monde objectivé et socialisé est un monde quantitatif. Le *On* et le *Cela* représentent le monde déchu, ignorant la communion, où les communications ne sont pas fondées sur l'intuition et l'amour. À aucun des étages de la communication il ne sait ce qu'est l'union d'une âme avec une âme. Dans ce monde l'église et la communauté religieuse deviennent aussi communications objectivées et socialisées, car l'Église elle-même peut être envisagée comme société aussi bien que comme communion. Elle représente en ce cas un monde second, et non un monde premier, un monde qui est un reflet et où l'on ne peut communiquer qu'à l'aide de symboles. Les communications objectivées et socialisées sont symboliques et non réalistes. La communion se distingue précisément de la communication par son réalisme ontologique ; la communication, étant symbolique, use seulement de signes conventionnels. Cette [192] symbolique est spéciale à chaque groupement social : famille, classe, État, église (dans la mesure où l'Église est une institution sociale). La vie intérieure, la vie affective peut se manifester plus ou moins, mais l'union et la communion authentique reste toujours inaccessible. Union et communion supposent le degré maximum de communauté spirituelle. Mais, chose frappante, le couvent ou la communauté de religieux ne

constitue pas encore une communauté véritable et n'est fondé lui aussi que sur le symbolisme de la communication ; le couvent est toujours une forme de l'objectivation sociale.

On ne saurait accepter la doctrine de Leibnitz sur les monades entièrement closes. Jaspers dit avec raison que l'existence du moi suppose son éclosion à autrui, au « toi »⁹⁷. Il est indispensable d'ajouter que l'existence du moi suppose également sa pénétration dans le « nous », à l'intérieur duquel s'opère la communion du moi avec le « toi ». Mais la monade peut être plus ou moins close, s'ouvrir à certains objets et se fermer à d'autres. Cela doit être entendu dynamiquement. La monade peut tenir portes et fenêtres constamment fermées du côté du monde spirituel et éprouver ainsi une profonde solitude. Mais c'est seulement en vertu de la destinée qui lui est propre, et non en vertu de sa définition métaphysique. Les personnalités créatrices, géniales, peuvent sentir de grandes difficultés dans leurs relations avec le monde de la banalité quotidienne, être en conflit avec elle, mais en même temps comprendre en elle le monde entier.

Le symbolisme des communications sociales est variable. Une importance capitale revient ici à la technique et à la machine. La technique de la vie améliore les communications entre les hommes, mais n'affaiblit [193] nullement et accroît, au contraire, leur désunion profonde. La technique ignore toute communion, elle représente la forme extrême de l'objectivation de l'existence humaine. L'auto, l'avion, le cinéma, la T.S.F., etc., sont assurément de la plus grande importance pour rendre universelles les communications entre les hommes ; par leur moyen l'homme cesse d'être enchaîné en un point déterminé du globe et se trouve lancé dans le courant de la vie mondiale. Mais la prodigieuse diffusion des communications universelles se montre contraire à la proximité et à l'intimité qui caractérisent la communion : elles laissent l'homme prodigieusement seul. Par ailleurs, cependant, ce processus, comme toutes choses en ce monde, a deux faces : il n'est pas uniquement négatif, il a aussi une valeur positive. Dans les sociétés resserrées d'autrefois, de forme patriarcale ou « générique », les individus communiaient d'une manière trop impersonnelle. C'est seulement après l'expérience de la solitude,

⁹⁷ Cf. Jaspers, le 2^e volume de son livre *Existenzerhellung*, le plus intéressant de toute sa philosophie.

après que le moi s'est détaché des touts organiques où il était absorbé, que les relations ont pu prendre un caractère intensément personnel. La technique y a contribué dans une large mesure. L'usage de la machine a remplacé l'inhumaine exploitation de l'homme et de l'animal, qui entravait toute véritable communion. En cet âge de la technique, peut-être éprouve-t-on et reconnaît-on plus vivement la possibilité d'une communion avec les animaux, qui nous permet de surmonter la solitude. Dans le chien par exemple le moi peut trouver non plus un objet, mais un véritable ami. De nouvelles perspectives s'ouvrent à nous dans ce sens. Le changement survenu dans le rapport de l'homme avec l'homme, de l'homme avec Dieu, avec l'animal ou la fleur, manifeste toujours une activité supérieure à celle qui s'emploie à l'organisation d'une entreprise industrielle.

La communion est une de ces fins de la vie humaine dont le sens est religieux. La communion est participation, [194] participation réciproque, interpénétration. Mais cette participation a besoin de s'opérer à l'intérieur d'une unité enveloppant à la fois le moi et le « toi ». Cette interpénétration du moi et du « toi » c'est en Dieu qu'elle s'opère. La communion surmonte l'opposition de l'un et du multiple, de l'universel et du particulier. Aux yeux de la société la personne dans son existence intérieure, dans son destin unique et irremplaçable, reste toujours irrationnelle. La rationalisation de cette irrationalité est toujours une violence exercée par la société sur la personne. Les personnes peuvent s'unir, non seulement dans des sociétés ouvertes, mais dans des sociétés secrètes : franc-maçonnerie, occultisme. Mais ces unions secrètes n'en restent pas moins socialisées et objectivées ; en elles, en dépit d'une plus étroite solidarité, n'apparaît pas davantage la véritable communion ⁹⁸ : la personne peut même s'y trouver encore plus fortement opprimée et comprimée. L'antagonisme et le conflit de la personne et de la société ne sont surmontés à aucun des degrés de communication qui peuvent exister à l'intérieur des groupes sociaux. Ils appartiennent au tragique éternel de la vie humaine. Les antagonismes et conflits de classe peuvent être vaincus et surmontés : non l'antagonisme et le conflit de la personne et de la société. Marx n'y voyait qu'un camouflage du conflit des classes. Aussi estimait-il que dans une société sans classes devait disparaître tout conflit de la

⁹⁸ Cf. à ce sujet : Simmel, *Soziologie*.

personne et de la société, la personne devant être finalement socialisée et trouver là sa satisfaction. Mais Marx n'a pas été au fond du problème. A voir les choses plus profondément, c'est le contraire qui est vrai. Le conflit des classes ne faisait que recouvrir le conflit éternel, métaphysique, de la personne et de la société. Contre la toute-puissance et l'absolutisme de l'État et de la société s'élevait autrefois [195] la personne opprimée de telle ou telle classe, la personne du bourgeois, du prolétaire ou de l'intellectuel. L'État et la société ne pouvaient pas devenir définitivement absolus parce qu'il y avait la personne opprimée appartenant à tel ou tel groupe social. Mussolini dit que, lorsque le peuple se sera définitivement rendu maître de l'État, l'État n'aura plus besoin de subir une limitation afin d'être amené à respecter les droits de la personne opprimée dans tel ou tel groupe social : il deviendra alors absolu ⁹⁹. Dans le communisme de Marx et dans le fascisme de Mussolini, c'est pour les mêmes raisons que le conflit entre la personne et la société disparaît, ils ne forment l'un et l'autre au point de vue de la morphologie sociale qu'un seul et même type. Pour le fascisme, il représente, assurément, une forme neuve et conséquente de la démocratie, où le « peuple » est directement en possession de l'État et l'« absolutise », faisant de lui l'expression de son essence même. Le fascisme s'oppose non pas tant à la démocratie, qui sous ses formes conséquentes, est étatiste, qu'à l'aristocratie et au libéralisme. Le césarisme romain n'était-il pas démocratique ? Le césarisme offre même toujours un caractère plébéen. L'humanité devra probablement passer par un état où le peuple sera socialement unifié, où toute distinction de classe sera supprimée, l'État conquis par le peuple unifié, désormais sans classes, où la personne socialisée et étatisée, définitivement convertie en objet social, ne connaîtra plus de conflit avec la société ou l'État. Alors seulement, à l'apogée de ce processus de socialisation, lorsque les conflits des classes sociales ne masqueront plus le fond de l'existence humaine, alors on verra paraître le conflit éternel et tragique de la personne et de l'État, non de la personne appartenant à tel ou tel groupe social, mais de toute [196] personne humaine, attendu qu'elle est l'image et la ressemblance de Dieu et non l'image et la ressemblance de la société objectivée. Le monde verra à nouveau la personne humaine se dresser contre le peuple, la société, l'État. Marx a fait nombre de découvertes sociologiques, mais toujours

⁹⁹ Mussolini, *Le fascisme*.

dans une sphère seconde, et jamais dans la profondeur de la sphère première. Proudhon a pressenti davantage l'existence de l'éternelle antinomie de la personne et de la société. Ni chez Marx, ni dans aucun socialisme matérialiste, ne se trouve posé le problème de la solitude, de la communion, en tant qu'elle se distingue de la communication, parce que le problème de la personne n'est pas aperçu dans sa profondeur métaphysique ¹⁰⁰. Nous voici amenés au problème du rapport de la personne avec la masse, le collectif, et au problème du rapport de la personne avec l'aristocratie et le démocratisme.

Peut-on dire que lorsque la personne s'unit à une autre personne à l'intérieur de la collectivité sociale, elle réside alors dans un « nous » au sens que nous prêtons à ce mot ? Se produit-il ici une véritable union et communion du moi avec le « toi » ? Non, assurément. Le collectif social appartient sans réserves à l'objectivation des relations humaines, il représente la projection au dehors de l'existence humaine. La vie des masses obéit à la loi de la suggestion collective où la personne disparaît ¹⁰¹. Abandonnée à la masse, au mouvement de la masse, à la suggestion collective, à l'instinct imitateur, aux émotions et instincts inférieurs de la masse, l'existence de la personne, loin de s'élever, baisse en qualité. La masse ou la foule n'est pas le peuple organisé. La masse, elle non plus, n'est pas le « nous ». Si dans les états élémentaires et inconscients, exclusivement émotionnels [197] de la masse, le moi n'éprouve pas de solitude, ce n'est point qu'il communique avec un « toi », s'unisse avec un autre, mais c'est parce qu'il y disparaît, que son sentiment et sa conscience s'y trouvent abolis. Et point du tout dans un « nous », mais dans un Es, un cela. La masse, la foule est un « Es », un cela et non un « nous ». Le « nous » implique l'existence d'un « moi » et d'un « toi ». Dans la masse, dans la foule, le « moi » revêt un masque, masque qui lui est imposé par elle et par ses instincts et passions inconscientes. Simmel dit même que le masque manifeste précisément le pouvoir de la masse. Dans la vie des masses le rôle déterminant est joué par la contagion et l'imitation ¹⁰². Le moi sort de son état de solitude mais par la perte de soi. Ce qui agit dans les guerres,

¹⁰⁰ Cf. un nouveau livre du leader du socialisme religieux allemand, Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*. Tillich ne pose pas le problème existentiel de la personne.

¹⁰¹ Consulter à ce sujet Le Bon, Freud, Simmel.

¹⁰² Cf. Tarde, *De l'imitation*.

les révolutions et les réactions, dans le déchaînement aveugle des mouvements collectifs, nationaux ou religieux, ce n'est pas le moi, c'est le collectif, le « cela » inconscient. Point de solitude, mais point non plus de communion. Ainsi du communisme russe où il n'y a pas place pour la solitude, qu'il prétend supprimer, mais où il n'y a pas davantage de communion entre moi et « toi ». Ainsi également, et dans une plus grande mesure encore, du national-socialisme allemand. Ici, la collectivité sociale n'est pas le « nous œcuménique », qui suppose toujours le « moi », mais le « Es ». Il se produit là une rationalisation des instincts et des inclinations impersonnelles. Les chefs des masses sont toujours quelque chose du médium : ils gouvernent les masses, mais sont aussi gouvernés par elles. Freud dit très justement que la masse éprouve une attraction érotique à l'égard de son chef, qu'elle est éprise de lui ¹⁰³. C'est là seulement ce qui rend possible la dictature d'un César, d'un Cromwell, [198] d'un Napoléon, et de nos petits Césars et Napoléons d'aujourd'hui. La même attraction érotique existait à l'égard du souverain ; mais le pouvoir du souverain reposait sur des émotions plus stabilisées, traditionnelles, sanctionnées religieusement. Les chefs doivent découvrir la symbolique capable à la fois de soulever les masses et de les unir et contenir. Mais cette symbolique doit toujours flatter les désirs des masses. Le chef ne peut faire autrement que de flatter la masse. Et s'il est un homme supérieur, ce chef, qui se donne tout entier à la masse, peut ressentir une cuisante solitude, car il ignore la communion. Le souverain plus ordinaire lui-même est aussi éloigné que possible de connaître la communion, la symbolique des rapports que ses sujets ont avec lui le lui interdit. Le plus solitaire de tous c'est le génie, non le penseur solitaire ou le poète, mais précisément la grande personnalité historique qui gouverne les masses. Les rapports qui unissent le chef et la masse s'organisent comme des rapports de sujet à objet, et non comme des rapports de « moi » à « toi ». Mais dans quel rapport est la personne avec la démocratie pacifique où les masses ne sont pas en perpétuelle agitation et vivent dans un régime relativement stable ? Ces rapports trahissent le conflit tragique, éternel et inéluctable de la personne et de la société. L'opinion publique, telle qu'elle a été façonnée dans les pays démocratiques, et qui réalise l'empire de la médiocrité, est la forme extrême de l'objectivation ; elle étouffe l'existence intérieure de la

¹⁰³ Freud, *Essais de psychanalyse* : [Psychologie collective et analyse du Moi](#).

personne. L'individualisme bourgeois renfermé, étouffant, avec ses cloisons et ses barrières, s'allie très facilement avec le plus complet impersonnalisme, avec le nivellement et les formes les plus basses de l'imitation sociale. La réalisation de la personne est une tâche aristocratique. Mais cette tâche aristocratique n'a rien de commun avec un régime aristocratique, avec l'aristocratie sociale. Celui-ci est un aristocratie « générique », héréditaire, transmis par la [199] tradition, qui n'a rien à voir avec les qualités de la personne ¹⁰⁴. Mais ici il s'agit précisément de l'aristocratie personnelle, d'un aristocratie en rapport avec l'existence intérieure de l'homme, et non avec l'objectivation sociale. Il s'agit de la dignité personnelle, d'une dignité non « symbolique » mais réelle, attachée aux qualités et dons de la personne. La dignité collective générique est symbolique, et non réelle, elle est un héritage du passé, des ancêtres ; elle est la propriété d'une nation, d'une classe, d'une caste, etc. La démocratie est vraie pour autant qu'elle affirme la dignité de tout homme. Son erreur consiste à pousser à l'extrême les démarches d'objectivation de l'existence humaine. La nostalgie de la communion, de la « familiarité », la nostalgie d'une âme toute proche, d'une âme sœur, d'un véritable reflet du moi dans un autre moi, nulle société n'est capable de l'apaiser. Toute société est le royaume de César : la communion est le royaume de Dieu. La nostalgie inhérente à la solitude est une nostalgie de l'âme. L'issue hors de la solitude est une issue dans l'esprit. Ce qui rend si douloureuse l'accession à la communion, c'est que les personnes représentent toutes des mondes différents et mystérieux, qui ne se touchent et ne s'entr'ouvrent les uns aux autres que partiellement. Mais quand elles entrent dans le monde spirituel, elles baignent dans une atmosphère une et fraternelle qui est le royaume de Dieu.

¹⁰⁴ Cf. Berdiaeff, *Le christianisme et la lutte des classes*.

[200]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Cinquième méditation

IV

LA PERSONNE ET LE CHANGEMENT. — LA PERSONNE
ET L'AMOUR. — LA PERSONNE ET LA MORT.
— LE VIEIL HOMME ET L'HOMME NOUVEAU.
— CONCLUSIONS

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons déjà dit que la personne est un changement, mais dont la base est immuable. Au cours de la réalisation de la personne quelque'un change, mais qui reste pourtant le même, qui conserve son identité. Nous pouvons nous réjouir lorsque la personne change, s'enrichit, s'élève, mais nous nous effrayons et nous nous épouvantons lorsqu'il ne nous est même plus possible de la reconnaître et qu'au visage qui nous était familier fait place un visage tout à fait nouveau, inconnu de nous. La personne est éternelle ; elle reste toujours elle-même, elle est irremplaçable ; et en même temps la personne change constamment ; elle est en voie de création ; elle a besoin du temps pour parvenir à la plénitude de son existence. Cette personne doit toujours surmonter la contradiction ¹⁰⁵. Elle est hostile au temps qui porte en lui la mort ; et d'autre part sa réalisation engendre le temps. Tel est le paradoxe fondamental de la personne, le paradoxe de la coexistence du changement et de l'immutabilité, [201] du temps et du supra-temporel. La personne suppose le changement, l'innovation créatrice ; elle ne souffre de se figer en aucun statisme ; mais dans ce changement elle ne

¹⁰⁵ Cf. un livre fort intéressant de Le Senne, [Le devoir](#).

doit point se trahir, elle doit demeurer fidèle à elle-même. Le mystère de son existence est le mystère de l'alliance du changement et de la nouveauté avec la fidélité à soi et la conservation de son identité. D'une personne humaine nous devons dire : combien elle a changé, que de nouveau en elle ; et pourtant c'est toujours elle-même, identique à soi, fidèle à soi. Là où cette alliance apparaît le mieux, c'est dans la conscience de sa vocation et de sa prédestination et c'est cette conscience qui détermine le changement, la création du nouveau avec la conservation de l'identique, l'unité de la vie entière appelée à une fin supérieure. Les hommes comprennent généralement mal cette persistance de l'identité de la personne sous les changements visibles, parce que c'est dans l'amour que se découvre le mystère de la personne, le mystère d'un visage unique et irremplaçable, et qu'il reste fermé à ceux qui n'aiment pas. Mais comme le plus souvent c'est sans amour, sans sympathie ni bienveillance qu'est accueillie la personne d'autrui, l'identité du visage peut rester inaperçue. La personne est très étroitement liée à l'amour. C'est par l'amour qu'elle se réalise, par lui qu'est surmontée la solitude et que la communion vient à se réaliser. L'amour à son tour suppose la personne, il est une relation de personne à personne, où la personne sort de soi pour pénétrer dans l'autre personne, l'acte par lequel la personne est reconnue et confirmée pour l'éternité ¹⁰⁶. Le monisme ignore l'amour. Il affirme non l'identité de la personne, mais l'identité de toutes les personnes, la présence en toutes d'un seul et même principe : « toi, c'est moi ». Or, au contraire, l'essence de l'amour consiste [202] précisément en ceci qu'il découvre la personne d'autrui qui n'est identique à nulle autre ; en ce que la personne ne sort de soi que pour trouver une autre personne. L'amour est dualité ; il suppose deux personnes et non une identité indifférenciée. Le mystère de l'amour est précisément inséparable du fait que les personnes ne sont pas identiques entre elles, qu'une autre personne reste toujours un « toi ». Aussi le mystère de l'amour et le mystère de la personne sont-ils indissolublement liés. Ce qu'affirme le personalisme, ce n'est pas l'amour du bien, d'une idée abstraite, mais l'amour d'une personne, l'amour d'un être concret, vivant, l'amour d'un « toi ». L'amour du bien dégénère facilement en amour d'un « cela » (*Es*). Le personalisme, c'est l'amour du prochain, de la personne unique et irremplaçable, l'amour de l'homme en Dieu, et non

¹⁰⁶ Cf. Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*.

pas seulement l'amour de Dieu et l'amour de la valeur supra-personnelle en l'homme. Ici nous nous heurtons et à l'éthique idéaliste qui proclame l'amour de l'idée et de la valeur, et à l'éthique réaliste qui proclame l'amour de l'homme en lui-même, du visage humain. L'amour de l'homme en lui-même ne doit pas exclure l'amour de la valeur, de la qualité, de l'élévation. Au contraire, ils s'unissent l'un à l'autre, comme à l'intérieur de la personne elle-même s'unissent le personnel et le supra-personnel, l'humain et le supra-humain, le réel et l'idéal. L'amour de la personne, c'est la perception de son identité et de son unité dans son perpétuel changement et dédoublement, la perception de sa grandeur, jusque dans sa plus flagrante bassesse. L'amour est une percée au travers du monde objectivé et une pénétration dans l'existence intérieure où l'objet disparaît, pour faire place au « toi ». C'est pourquoi en tout amour authentique se produit toujours l'avènement du Royaume de Dieu, d'un autre plan de l'être, différent de notre monde déchu, projeté au dehors, objectivé. Dans celui-ci la vie humaine n'est pas seulement un perpétuel changement : elle est aussi [203] une constante trahison. En elle disparaît l'identité, en elle se dédouble et se décompose la personne, et son visage unique et irremplaçable nous échappe. Et la communion y est impossible, parce qu'elle suppose la personne, une identité au fond de chaque personne, la fidélité des personnes les unes envers les autres. Les grandes forces qui combattent pour la personne dans le monde déchu, sont les forces de la mémoire, de l'amour et de la création. Dans le maintien de l'identité personnelle la société est possible, mais non la communion.

L'amour est essentiel non seulement à nos relations envers autrui, mais aussi aux relations envers soi-même. L'égoïste n'est nullement un homme qui s'aime. Il peut ne pas s'aimer, et en vouloir aux autres de cette inimitié à l'égard de lui-même, éprouver pour eux un *ressentiment*, leur vouloir du mal, précisément parce qu'il ne se plaît pas à lui-même. Il y a là un sentiment d'humiliation qui, dans la cruauté, se cherche des compensations ¹⁰⁷. L'égoïste peut être divisé non seulement avec autrui, mais avec lui-même. « Aime ton prochain comme toi-même. » Cela signifie qu'il faut nous aimer nous-mêmes aussi, c'est-à-dire identifier en soi avec amour la personne, son essence unique et irremplaçable. Une trop grande désaffection envers soi

¹⁰⁷ Idée fondamentale de la théorie d'Adler.

entraîne la perte de la propre conscience de la personne, puisque la personne ne se connaît que par l'amour. L'amour c'est l'intuition de la personne. Cette intuition nous devons l'avoir pour nous-mêmes comme pour les autres. Il nous a été ordonné de nous sacrifier, mais non de ne pas nous aimer. La réalisation de la personne est attachée au renoncement et au sacrifice, au triomphe sur l'égoïsme, mais non à la désaffection à l'égard de soi.

La personne est inséparable de la douleur et de la souffrance. Sa réalisation est douloureuse. Et l'homme [204] renonce à sa personnalité pour ne pas souffrir. Le refus de la personne dans le communisme est le désir de bannir douleur et souffrance grâce à une organisation collective, non seulement de la vie sociale, mais de la conscience. La lutte pour la réalisation de la personne est une lutte héroïque. L'héroïsme est par excellence un acte personnel. La personne est liée à la liberté : sans liberté, point de personne. Et la réalisation de la personne n'est pas autre chose que la conquête de la liberté intérieure, d'une liberté où l'homme est désormais dégagé de toute détermination venant du dehors. L'être qui vit sous l'empire de la nécessité et de la contrainte ne connaît pas encore la liberté. Mais la liberté est lourde à porter : elle engendre douleur et souffrance. Le tragique de la vie est dans la liberté ¹⁰⁸. Aussi l'homme renonce-t-il facilement à sa liberté pour ne pas souffrir, pour neutraliser ce tragique de l'existence. Deux conceptions du sens de l'existence humaine s'affrontent constamment : l'une lui assigne pour fin un salut tout négatif, qui n'est libérateur que par rapport à la perdition, à savoir l'exemption de toute souffrance dans le temps et dans l'éternité, l'autre consiste dans la réalisation de la personne, dans son élévation et son ascension qualitative, dans la conquête de la vérité, de la beauté, c'est-à-dire dans la création. La recherche du salut peut n'être qu'une projection surnaturelle de l'égoïsme terrestre. Mais on peut aussi, il va sans dire, entendre par salut, la conquête de la plénitude et de la perfection de la vie. La réalisation de la personne exige un courage intrépide, la victoire sur la crainte de la vie et de la mort, sur la crainte engendrée par l'utilitarisme, par le souci du bonheur, de la préservation de tout mal, sans aucune recherche de la liberté et de la perfection. Le principe du personnalisme s'oppose directement au principe de [205] l'utilitarisme, individuel et

¹⁰⁸ Cf. Berdiaeff, *L'esprit de Dostoïevsky*, et *Esprit et Liberté*.

social : il exige, du point de vue social que toute personne se trouve placée dans des conditions d'existence humaines, conformes à sa dignité d'homme.

Le tragique essentiel à l'existence de la personne en ce monde, c'est qu'elle est indissolublement unie à la mort. L'impersonnel ne connaît pas la tragédie de la mort au sens où l'éprouve la personne. Plus la personne est avancée dans sa réalisation, plus la mort la menace, parce que la personne, en vertu de son essence, ou de son « idée », est immortelle, éternelle. Le tragique de la mort affecte plus particulièrement ce qui, dans notre monde, est immortel et éternel. Mais la tâche de la personne, l'idée qui est en elle, appartient à l'éternité. C'est pour cela que la mort d'un homme en voie de réaliser sa personne est si tragique. On pourrait même aller jusqu'à admettre que le total refus de la personne conduise à une immortalité naturelle. Mais cette immortalité ne pourrait jamais être l'éternité. La lutte pour la personne est une lutte contre la servitude, qui était le sort naturel de l'homme. L'homme a d'abord été l'esclave de la nature, puis l'esclave de l'État, de la nation, de la classe, et enfin l'esclave de la technique et de la société organisée. Mais la réalisation de la personne est l'affranchissement de toute servitude : c'est l'homme maintenant qui a pouvoir sur toutes choses. L'ultime servitude de l'homme, c'est sa sujétion à l'égard de la mort. Celle-là, nulle utopie ni organisation sociales ne sont à même de l'en délivrer. Mais la victoire sur la mort est en même temps l'acceptation même du mystère de la mort : c'est une attitude antinomique. D'autre part, la réalisation de la personne est la réalisation de la communion, dans la vie sociale et dans la vie cosmique, le dépassement de cet isolement qui entraîne la mort. C'est que, précisément, la réalisation de la communion ne connaît pas la mort. L'amour est plus fort que la mort. Pour les personnes communiant dans l'amour, il [206] y a bien séparation, mais cette séparation, malgré tout son tragique, c'est seulement du dehors, dans le monde objectif, qu'elle s'appelle la mort. Du dedans c'est la voie vers la vie. La mort n'existe que dans le monde des objets, et en particulier, elle n'existe, pour la personne, que parce que celle-ci se trouve livrée au monde objectif, qui lui est tellement opposé. La réalisation de la personne est une auto-création éternelle, une élaboration de l'homme nouveau et un dépouillement du vieil homme. Mais parler de « l'homme nouveau », ce n'est pas faire appel au pouvoir du temps, ce n'est pas nier ce qu'il

y a d'éternel dans l'homme ; c'est invoquer la réalisation de ce contenu éternel. La réalisation de l'image et de la ressemblance de Dieu en l'homme est sans doute un changement, une innovation, une création, mais dans un tout autre sens que ne l'affirme la conception actualiste de l'homme nouveau à l'époque de la technique : celle-ci est une défection à l'égard de l'éternité. Le moi est placé devant l'objet et jeté parmi les objets. Pour réaliser la personne, dans la totalité de ses manifestations (y compris la connaissance), le moi doit se réaliser aussi dans le monde objectivé ; mais cette réalisation ne peut jamais et en aucune façon s'accomplir définitivement dans un tel monde : elle s'achève sur un autre plan, le plan de l'esprit et de la liberté ; de la communion et de l'amour, qui ne trouve point place parmi les objets.

L'homme est un être historique, il est appelé à se réaliser dans l'histoire : l'histoire c'est son destin. Il est non seulement contraint de vivre dans l'histoire, mais de créer dans l'histoire. Dans l'histoire l'homme objective ce qu'il a créé. L'esprit de l'histoire est un esprit objectif. Mais c'est précisément parce que dans l'histoire les résultats de ses actes créateurs se trouvent objectivés, que jamais l'homme n'y atteint ce qu'il a rêvé. En vertu de son objectivation, l'histoire est absolument indifférente à la personne humaine, elle est encore plus cruelle [207] pour elle que la nature et ne la reconnaît jamais pour la valeur suprême : une telle reconnaissance marquerait l'arrêt et la fin de l'histoire. Et pourtant l'homme ne peut pas se refuser à l'histoire sans s'appauvrir et se diminuer ; elle est sa voie et son destin. Mais jamais non plus il ne doit se prosterner devant elle, ni chercher dans la nécessité historique son critère des valeurs. Du seul fait qu'il est appelé à exister dans l'histoire, il est appelé à créer la culture. La culture est aussi sa voie et son destin : car l'homme est un être créateur qui se réalise en créant les valeurs culturelles. La culture tire l'homme de la barbarie primitive et l'élève. Mais en elle la création de l'homme se trouve objectivée. La culture classique est le type accompli de l'objectivation qui se réalise dans ses différentes formes : religion, morale, science, art, droit. Dans l'objectivation le feu de la création s'éteint, l'essor créateur retombe, s'assujettit à la loi. Et il ne se produit pas ici de transfiguration du monde. La culture objectivée, avec ses hautes valeurs, est tout aussi indifférente et cruelle à la personne humaine, aussi inattentive à l'existence intérieure, que l'histoire, que tout le monde objectivé. Et c'est pourquoi, elle aussi, verra son

Jugement Dernier, non pas extérieur, mais intérieur : elle sera jugée dans ceux qui l'ont créée. L'idolâtrie de la culture n'est pas plus admissible que sa négation par la barbarie. Ce tragique conflit, cette antinomie insoluble dans notre monde, il faut les assumer et les traverser. Il faut assumer l'histoire, assumer la culture, assumer cet effrayant, douloureux monde déchu. Mais ce n'est point l'objectivation qui a le dernier mot ; ce dernier mot, c'est d'une autre région de l'être qu'il se fait entendre à nous. Et le monde des objets expire, expire au seuil de l'éternité, enrichie par l'expérience tragique.

L'idée maîtresse de ma vie est l'idée de l'homme, de son visage, de sa liberté créatrice et de sa prédestination créatrice. Tel est aussi l'objet du livre qui s'achève. [208] Mais traiter de l'homme, ç'est déjà traiter de Dieu. Cela est essentiel pour moi. Dans la pensée patristique et scolastique le problème de la « centralité » de l'homme, de son activité créatrice, ne fut même pas réellement posé. Ce fut l'œuvre de la Renaissance et de l'humanisme ¹⁰⁹. Mais le temps est venu de poser et de résoudre ce thème de l'homme autrement que ne le firent la renaissance et l'humanisme, qui ne rompirent pas les chaînes du monde objectivé. À présent, notre pensée s'est faite plus pessimiste, elle est plus sensible au mal et aux souffrances du monde ; mais ce pessimisme n'est pas passif ; il ne se détourne pas de la douleur du monde, il l'accueille au contraire. C'est un pessimisme actif et créateur. Tous mes ouvrages se consacrent à ce seul thème. J'ai tenté ici de le fonder et de le mettre en lumière dans un essai de philosophie existentielle. Jadis, Feuerbach, qui était à mi-chemin, voulait passer de l'idée de Dieu à l'idée de l'homme. Puis Nietzsche, qui alla plus avant, voulut passer de l'idée de l'homme à l'idée du surhomme. L'homme non seulement n'était ici qu'un chemin, mais destiné à sentir qu'il était seulement un chemin, un passage. A présent, il faut comprendre d'une façon nouvelle que passer à l'homme, c'est passer à Dieu. Tel est précisément le thème essentiel du christianisme. Et une philosophie de l'existence humaine est une philosophie chrétienne, théandrique. Elle ne met rien plus haut que la Vérité. Seulement la Vérité ce n'est pas l'objectivité ; la vérité n'entre pas en nous comme un objet. La Vérité implique l'activité de l'esprit de l'homme, la connaissance de la Vérité dépend des degrés de

¹⁰⁹ Les idées les plus remarquables de cette époque, et les plus proches de moi, sont les idées sur l'homme de Pic de la Mirandole et de Paracelse.

communauté qui peuvent exister entre les hommes, de leur communion dans l'Esprit.

[209]

Cinq méditations sur l'existence.
Solitude, société et communauté.

Table des matières

Première Méditation. — La situation tragique du philosophe et les tâches de la philosophie [7]

Deuxième Méditation. — Le sujet et l'objectivation [39]

Troisième Méditation. — Le moi, la solitude et la société [91]

Quatrième Méditation. — La personne, la société et la communion [131]

Cinquième Méditation. — Le mal du temps, le changement et l'éternité [163]

Fin du texte