

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_220643

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 194/L39I Accession No. 32328

Author Lavelle, Louis.

Title Introduction a L'ontologie
1951

This book should be returned on or before the date
last marked below.

--	--	--	--

INTRODUCTION A L'ONTOLOGIE

DU MÊME AUTEUR

Œuvres philosophiques

La Dialectique du monde sensible (Belles-Lettres).
La Perception visuelle de la profondeur (Belles-Lettres).
La Présence totale (Éditions Montaigne).

LA DIALECTIQUE DE L'ÉTERNEL PRÉSENT :

- **De l'Être* (Éditions Montaigne).
- ***De l'Acte* (Éditions Montaigne).
- ****DU Temps et de l'Éternité* (Éditions Montaigne).
- *****De l'âme humaine* (Éditions Montaigne).

Traité des valeurs :

Tome I. *Théorie générale de la Valeur.*

— II. *Le système des différentes Valeurs* (sous
presse).

Œuvres morales

La Conscience de Soi (Grasset).
L'Erreur de Narcisse (Grasset).
Le Mal et la Souffrance (Plon).
La Parole et l'Écriture (L'Artisan du Livre).
Les Puissances du Moi (Flammarion).

Chroniques philosophiques

- I. *Le Moi et son Destin* (Éditions Montaigne).
- II. *La Philosophie française entre les deux guerres* (Éditions Montaigne).

NOUVELLE ENCYCLOPEDIE PHILOSOPHIQUE

Collection fondee par HENRI DELACROIX
Dirigee par EMILE BRÉHIER, membre de l'Institut

INTRODUCTION A L'ONTOLOGIE

par

Louis LAVELLE

*Membre de l'Institut
Profes'seur au College de France*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1951

DEPOT LEGAL

1^{re} Edition **1^{er} trimestre 1947**
2^e — 4^e — 1950

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation
reserves **pour** tous pays

COPYRIGHT

by *Presses Universitaires de France*, 1947

AVERTISSEMENT

Ce livre trouve son origine dans deux conférences qui ont été faites aux élèves de philosophie de l'école Normale Supérieure en 1944. Il nous avait paru utile à ce moment-là de confronter la notion d'existence qui connaissait alors et connaît encore une si grande faveur auprès du public avec la notion traditionnelle d'être à laquelle nous avons consacré autrefois le premier volume de notre *Dialectique de l'être dans le Présent*, et avec la notion de réalité, avec laquelle on risquait de les confondre. L'un et l'autre, et qui était l'objet unique de la perception commune et de l'expérience scientifique. Et nous avons pensé que l'un pouvait définir l'être comme la source de tous les modes possibles de participation, l'existence comme l'acte de participation à l'être en tant qu'il s'effectue dans un être capable de dire « je et moi » et la réalité comme l'être encore, en tant que, présent tout entier au je ou au moi, il le surpasse pourtant et affecte pour lui la forme d'un être donné. Dès lors ces trois notions exprimant des affirmations différentes sur l'être pouvaient être définies comme les catégories premières de l'ontologie.

Mais si l'être à sa racine est acte, c'est-à-dire intérieur à soi, s'il est *un soi, qui est aussi un par soi*, il est évident qu'il y a identité entre l'être et sa

INTRODUCTION A L'ONTOLOGIE

propre justification. De là l'impossibilité de détacher l'ontologie de l'axiologie. Or ce n'est pas par hasard que la philosophie classique avait rapproché au point de les confondre les deux notions d'être et de bien, que les contemporains ne parviennent pas à séparer la notion d'existence de la notion de valeur, et qu'il est impossible d'évoquer la réalité sans la confronter avec l'idéal qu'elle contredit. C'est que la conscience est indivisiblement intellect et vouloir et qu'il est impossible à l'intellect de porter aucune affirmation sur un des modes de l'être sans assigner à celui-ci un caractère qui en fait en même temps un objet du vouloir : déjà, dans la perception la plus simple, l'objet qui s'offre à notre attention dessine en quelque sorte l'intérêt qu'elle y prend.

Peut-être pensera-t-on qu'une telle entreprise est impliquée au fond de toute discussion sur les rapports de l'être et de l'acte et qu'elle n'est pas sans évoquer cette relation que les historiens cherchent parfois à établir entre le dessein du *Sophiste* et celui du *Philèbe*.

PREMIÈRE PARTIE

LES CATÉGORIES PREMIÈRES DE L'ONTOLOGIE

DISTINCTION

SOMMAIRE. — *L'affirmation de Vêtre chez Aristote et ses différen-
ces formes.* — *La distinction chez les modernes entre être,
existence et réalité.* — *Qu'elle est corrélatrice de l'introduction
du moi dans Vêtre.* — *Qu'elle traduit la solidarité de l'absolu
et des relatifs.* — *Qu'elle permet de comprendre les trois direc-
tions de la pensée philosophique.*

1. — Il y a un paradoxe certain dans l'emploi de cette expression : les catégories ontologiques, du moins si l'on s'en tient à l'acception où le mot catégorie a été pris depuis Kant. Car pour Kant, les catégories sont les concepts fondamentaux de l'entendement pur, mais qui ne nous permettent d'atteindre un objet que lorsqu'une matière leur est fournie par la sensibilité, c'est-à-dire à l'intérieur de l'expérience ; de telle sorte que le propre des catégories, c'est de n'avoir pas de portée ontologique. Il est vrai qu'il y a des catégories de la modalité qui comprennent l'existence entre la possibilité et la nécessité ; mais elles n'ont pas un caractère

constitutif et ne contribuent en rien à former le contenu du jugement ; elles concernent seulement la valeur de la copule dans son rapport avec la pensée de l'expérience en général. Il n'en était pas de même cependant des catégories d'Aristote qu'il appelait précisément catégories de l'être (*κατηγορίαι τοῦ ὄντος* et, par abréviation seulement, *κατηγορίαι*). C'étaient pour lui les prédicats de la proposition, c'est-à-dire les différents objets de l'affirmation. Parmi elles *l'οὐσία* il est vrai, à laquelle, dans les *Topiques*, Aristote substitue le *τί ἐστίν* a seule une valeur proprement ontologique et l'on peut dire que les autres catégories la supposent et la déterminent. Elle est l'affirmation primordiale que nous portons sur l'être et toutes les autres affirmations, loin d'y ajouter, explicitent les modes par lesquels elle se manifeste et par conséquent l'enveloppent et ne peuvent pas en être séparées. Si les catégories expriment toutes les formes possibles de l'affirmation, elles ne sont qu'une mise en œuvre de cette catégorie suprême qui est la puissance absolue de l'affirmation. Mais, n'est-il pas arbitraire, si l'on inscrit *l'οὐσία* dans la table des catégories, d'en exclure *τὸ ὄν* qui est l'étant, dont on a commencé par reconnaître qu'il est l'objet commun de toutes les affirmations catégorielles, et *τὸ εἶναι*, qui est l'acte propre de l'affirmation en tant qu'il s'applique à la fois à *τὸ ὄν* et à tous ses modes, alors que pourtant on ne saurait rien dire de *l'οὐσία* autrement qu'en la subsumant sous *τὸ ὄν* et sous *τὸ εἶναι* avant de la déterminer à son tour par le jeu des autres catégories ? Les mêmes observations valent pour le *τί ἐστίν* et *τὸ τί ἦν εἶναι*. Mais la pluralité

même de ces termes nous invite à nous demander si sous les noms de οὐσία, de τὸ ὄν, de τὸ εἶναι, de τὸ τί ἔστιν et de τὸ τί ἦν εἶναι, Aristote n'a pas cherché à appréhender les aspects multiples de l'affirmation comme telle : car on peut dire que τὸ ὄν exprime l'objet propre de toute affirmation possible, que τὸ εἶναι, c'est l'acte même de l'affirmation¹, que l'οὐσία, le τί ἔστιν et τὸ τί ἦν εἶναι expriment des prédicats immédiats de l'affirmation : à savoir, l'οὐσία, l'unité de l'objet affirmé (plutôt encore que son support), le τί ἔστιν, le contenu de l'affirmation et τὸ τί ἦν εἶναι le fondement d'où elle procède.

2. — Ces distinctions sont destinées à montrer que l'être est sans doute l'objet d'une première affirmation qui comprend en elle toutes les autres, mais que cette affirmation elle-même, sans rien perdre de son universalité, est capable pourtant de recevoir des formes différentes selon que l'on considère en elle l'acte qui la produit ou le contenu auquel elle s'applique. De fait, nous nous servons souvent comme de synonymes de termes différents auxquels il semble que nous donnions également un sens ontologique. Et si la distinction entre *essence* et *existence* est devenue traditionnelle, par contre nous rencontrons plus de difficultés lorsqu'il s'agit de déterminer le sens propre des mots être, *existence* et *réalité*. Pourtant, il nous semble qu'aucun de ces mots ne peut être compris autrement que par sa

1. La même distinction se trouve exprimée par les mots *ens* et *esse*, qui désignent l'objet et l'acte de l'affirmation, l'être comme substantif et l'être comme verbe, le fait d'être et l'acte d'être.

relation avec les deux autres. En effet, si chacun d'eux se bornait à envelopper la totalité de l'affirmation sans entrer avec aucun autre dans une relation de connexion ou d'opposition, il serait impossible d'en rien affirmer. Nous ne pourrions même pas dire qu'il est un absolu, puisqu'il n'y aurait aucun relatif qui nous découvrirait son absoluté. S'il n'y avait pas des aspects différents par lesquels il se découvre à nous, et que nous pouvons composer l'un avec l'autre, il serait impossible, non pas seulement de le penser, mais seulement de le poser. Et sa plénitude parfaite ne se distinguerait pas pour nous d'une totale vacuité. Nous n'aurions même pas la ressource de l'opposer au néant, puisque le néant, qu'il exclut, le suppose, pour tenter de le raturer, par une sorte de contradiction qu'introduit en lui l'acte même qui le rature.

3. — De plus, dans l'impossibilité de dire qu'il s'affirme lui-même (ce qui impliquerait au moins en lui une dualité d'aspects sans laquelle on ne pourrait pas imaginer cette relation de lui-même avec lui-même), il faut bien dire que c'est notre conscience qui l'affirme, ou du moins que c'est en elle qu'il s'affirme. Mais dès lors, entre le tout dont nous faisons partie et nous-même qui l'affirmons et qui nous affirmons en lui, *il y a des relations qui sont immanentes à sa totalité et qui nous permettent de le poser tantôt comme une intériorité parfaite et suffisante à laquelle nous ne sommes jamais adéquat (c'est alors que nous parlons de Vêlre) tantôt comme une émergence comparable à la nôtre et partout présente en tous les points de son immensité (c'est alors*

que nous parlons de son existence) et tantôt comme une donnée qui s'impose à nous du dehors et que nous ne pouvons qu'appréhender (c'est alors que nous parlons de sa réalité).

4. — Nous ne pouvons en effet dans aucun cas négliger que toute affirmation est notre affirmation, et suppose indivisiblement une affirmation de nous-même et de tout l'affirmable. Est-ce dire que nous soyons ainsi ramené à cette corrélation du sujet et de l'objet et à cette prééminence du sujet sur l'objet d'où l'idéalisme est sorti ? Mais ce n'est là qu'une apparence. *Car l'affirmant et Vaffirmé sont compris l'un et l'autre dans le tout de l'affirmation.* Il est vrai sans doute que le tout de l'affirmation ne peut être défini que comme un affirmant dont l'acte d'affirmation ne recevrait aucune limitation, et coïnciderait avec tout l'affirmable. C'est dire qu'ici la distinction s'efface entre l'affirmé et l'affirmant. Mais c'est dire aussi qu'il y a une expérience ontologique qui est non pas l'expérience de l'opposition d'un sujet et d'un objet, mais l'expérience de l'inscription dans un être auquel je participe d'une existence qui est la mienne, mais qui est débordée elle-même par une réalité avec laquelle je suis en rapport et qui remplit tout l'intervalle entre cet être et cette existence. En un sens, *il faut dire qu'il n'y a que de l'être pour qui considère seulement la source commune de l'existence et de la réalité ; qu'il n'y a que de l'existence pour qui, dans l'être, considère seulement l'acte par lequel il se fait lui-même être ; qu'il n'y a que de la réalité pour qui considère l'être tout entier comme un être donné.* Mais

cette analyse nous découvre pour ainsi dire la vie profonde de l'être qui ne serait sans doute qu'une abstraction pure s'il ne surgissait pas une existence qui fait apparaître autour d'elle la réalité comme son horizon. C'est donc le moi qui, au moment où il se découvre lui-même comme engagé dans l'être du tout et introduisant une distinction entre l'être qui est lui et l'être qui n'est pas lui, mais n'a de sens que pour lui, permet de fonder la dualité de l'existence et de la réalité. Et, comme on le voit dans le chapitre VII de notre livre *de l'Être*, c'est aussi le moi qui nous découvre à la fois *Y unité* de l'être, dont il faut dire qu'il exprime une potentialité, et son *infinité*, dont il faut dire qu'il la fait éclater dans une multiplicité de modes qu'il ne cesse d'actualiser.

5. — On devient par là capable de répondre au reproche que l'on ne manquera pas de nous faire, à savoir de faire échec à cette unité absolue de l'être dans laquelle il semble que son univocité nous obligerait à nous enfermer. Mais,

1° L'être, l'existence et la réalité ne sont pas comme un genre et ses espèces ; ce sont trois aspects inséparables l'un de l'autre sous lesquels le même être peut être défini, dès que la participation est introduite et pour qu'elle puisse l'être ;

2° Si on pense qu'on a introduit par là le relatif au sein même de l'être, c'est-à-dire de l'absolu, ce n'est point un mauvais signe. Car c'est le propre de l'absolu non pas d'exclure le relatif, mais au contraire de fonder tous les relatifs qui ne peuvent se soutenir que par lui, et qui lui sont nécessaires

non point parce qu'il les suppose, mais parce qu'il les appelle et que sans eux il ne serait lui-même l'absolu de rien. Cependant aucun de ces relatifs n'a d'autre être que celui-là même que l'absolu lui donne : ils sont contemporains de l'acte par lequel le moi se pose et, eu se posant, pose du même coup tous les autres relatifs y compris, dans l'être lui-même, les deux modes que nous appelons existence et réalité.

6. — L'être, l'existence et la réalité sont les trois aspects différents sous lesquels le tout peut être considéré par rapport à la participation. Dans chacun de ces trois aspects il est enveloppé tout entier, c'est seulement la perspective qui change. Mais le choix que l'on fait de l'une ou de l'autre de ces perspectives permet de comprendre les principales directions dans lesquelles la pensée philosophique s'est engagée.

1° L'emploi du mot être caractérise toutes les doctrines où la participation est considérée dans sa source, c'est-à-dire dans cette omniprésence où elle puise et qu'elle ne cesse jamais de diviser : il comprend en lui à la fois l'existence et l'essence. L'ontologie traditionnelle doit être considérée comme une philosophie de l'être ;

2° Le mot existence retient de la participation l'acte par lequel elle s'accomplit ; il implique non pas une défaveur à l'égard de l'essence, mais l'impossibilité d'en faire état autrement que dans l'acte par lequel un individu l'assume. Cette philosophie dont l'inspiration n'est pas nouvelle a reçu de nos jours, sous le nom d'existentialisme, un développement remarquable.

Enfin, 3° on ne se sert du mot réalité que pour marquer que l'on ne prétend retenir de la participation rien de plus que ses formes déjà accomplies : aussi la réalité est-elle toujours donnée ; elle ne peut être appréhendée que comme un fait d'expérience, soit sous sa forme physique, soit sous sa forme psychologique. Il n'y a que la réalité qui compte non seulement pour le réalisme et pour l'empirisme, mais aussi pour la science dont le but est précisément d'en prendre possession. Ces trois mots nous découvrent trois attitudes différentes de l'esprit en présence de la participation dont la première la considère *à sa source*, la seconde *dans son acte* et la troisième *dans son effet*.

Il arrive souvent que l'on prenne les termes être, existence et réalité dans le même sens. Ce qui d'une certaine manière est légitime précisément dans la mesure où d'une part ils s'opposent tous trois à des concepts négatifs : non-être, inexistence et irréalité, et où d'autre part l'être est lui-même le terme originaire auquel les deux autres se réfèrent toujours. Mais l'opposition de ces trois termes nous permet de comprendre le jeu de la participation et, au lieu de bloquer l'être dans une immobilité statique, de l'obliger, en donnant naissance aux deux notions d'existence et de réalité, à dégager sa fécondité. En donnant de ces mots la définition la plus rigoureuse, il semble donc que l'on puisse arriver, en ce qui concerne les premières propositions de la métaphysique, à un accord entre tous les esprits et à des certitudes démontrables.

ÊTRE

SOMMAIRE. — L'être parménidien. — L'un qui est tout ou la puissance infinie de l'affirmation. — Qu'il s'explicité dans l'acte de l'affirmation et non point dans l'objet affirmé. — Qu'il est affirmation de soi, c'est-à-dire intériorité à soi et cause de soi. — Le fondement supra-relationnel de toutes les relations. — Signification de l'argument ontologique. — Relation inverse de l'être et de l'existence avec la possibilité.

7. — Il y a dans la seule énonciation du mot être une sorte d'exigence implacable et d'invincible nécessité. Car ce seul mot suffit à poser l'objet qu'il désigne, à montrer qu'il y a quelque chose, ne serait-ce que le mot lui-même, et à exclure le rien. Mais ce mot a une vertu beaucoup plus grande : car il nous oblige à reconnaître aussitôt, et avant même toute expérience réelle, qu'il enveloppe toute expérience possible, qu'il n'y a rien qui puisse être extérieur ni à son extension ni à sa compréhension. Tel est le sens de la double affirmation de Parménide : « l'être est, le non-être n'est pas » que l'on peut considérer *comme l'acte de conscience métaphysique* sans lequel tout autre acte de pensée perdrait son support et sa validité. Et aucune de ces deux propositions n'est vaine s'il est vrai que la notion d'être est en effet la seule que l'on ne puisse pas évoquer sans être obligé de l'affirmer, ni supposer niée sans être obligé de nier sa négation, de telle sorte que, *loin de craindre de ne pouvoir rencontrer l'être, il*

faut être assuré au contraire de ne pouvoir s'en évader, ce qui donne à notre existence une portée et une gravité qu'elle ne pourrait pas connaître autrement. C'est ce que l'on peut exprimer en disant d'abord que l'être est universel, c'est-à-dire que hors de lui il n'y a rien, et que ce rien n'est rien, ensuite qu'il est univoque, c'est-à-dire que quelle que soit la différence entre ses modes (par exemple entre le possible et le réalisé) elle n'atteint pas l'être de ces modes.

8. — Cependant, cet être parménidien, dont il semble qu'il soit le plus plein et le plus profond, n'est-il pas le plus vide et le plus stérile ? Toute universalité, en effet, n'est-elle pas une universalité abstraite ? Et pour que l'être se puisse dire de toute chose de la même manière, il faut que, d'aucune chose, il ne dise rien. De telle sorte que la connaissance commencerait pour nous à partir du moment où nous ajoutons à l'être des déterminations qui l'enrichissent et le réalisent. Mais c'est un paradoxe évident de considérer l'être comme un abstrait. Il est le tout que l'on peut diviser, mais non point accroître¹. On ne lui ajoute pas ses déterminations, on les discerne en lui par l'analyse. En disant qu'il enveloppe tout ce qui est, nous ne voulons pas dire qu'il n'est rien de plus que l'enveloppant et non point l'enveloppé et que ce qui est ne doit pas être

1. Comment pourrait-on l'accroître s'il enveloppe le possible en même temps que le réel, et le réel lui-même comme possible, si le temps est en lui et non pas lui dans le temps, et si c'est en lui que la conversion de l'avenir en passé, bien qu'elle n'ait de sens que par rapport à nous, s'accomplit éternellement ?

confondu avec l'être de ce qui est. Au contraire *Vêire de chaque chose, c'est sa concrétiié même* et riori point un caractère qui en puisse être séparé ; et si l'on objecte que la concrétité d'aucune chose ne peut être identifiée avec la concrétité d'une autre, on répondra que chaque chose, en tant qu'elle est distincte de toutes les autres, est incapable de se suffire et que son être réside dans le faisceau de relations qui l'unit à toutes les autres, et par lequel chacune dessine pour ainsi dire, sur le tout de l'être, la configuration qui lui est propre. L'être est antérieur à l'opposition de l'abstrait et du concret, ou plutôt il identifie la propriété commune qui permet de dire de chaque chose qu'elle est, avec cette propriété qui la fait être telle, c'est-à-dire la met eh rapport avec toutes les autres ; de même il est antérieur à l'opposition de l'extension et de la compréhension, ou plutôt les conjugue en lui si étroitement que s'il semble n'avoir pour compréhension que son extension, il est vrai de dire aussi qu'en revanche, il a sa compréhension pour extension¹.

1. On pourrait reprendre, semble-t-il, à propos de l'être et poiri marquer qu'il n'est pas le plus vide et le plus abstrait de tous les concepts, l'argumentation dont Kant s'est servi à propos de l'espace pour établir qu'il est lui-même une intuition et non pas un concept. C'est en effet parce qu'on ne peut pas dire que l'espace est dans l'objet comme un élément qui contribue à le former, mais seulement que l'objet est dans l'espace où il occupe une place déterminée, que l'espace est pour lui une intuition : de telle sorte qu'il est vrai de tout objet, au moins si l'on considère ses propriétés purement géométriques, qu'il implique le tout de l'espace. Cet argument nous paraît être une transposition et une application à l'espace (en tant qu'il est le véhicule de toutes les figures) d'une évidence d'origine ontologique et qui nous montre aussitôt que l'être ne peut pas être contenu dans chaque chose comme un élément indéter-

9. — Cependant, on ne peut pas se contenter de définir l'être comme l'un qui est tout et d'en faire en quelque sorte l'objet absolu, car nous savons bien qu'il n'y a pas d'objet qui ne soit corrélatif d'un sujet, que cet objet absolu hors duquel il n'y a rien, ne saurait être posé par un sujet qui s'en distingue, qu'il ne saurait être posé par conséquent que par lui-même et qu'il a droit ainsi au nom de sujet absolu aussi bien qu'à celui d'objet absolu. C'est ce que suggère Parménide lorsqu'il nous dit qu'il y a identité entre τὸ εἶναι et τὸ νοεῖν. Mais comment faut-il entendre cette identité ? Nous pouvons d'abord admettre que cet être, tout entier intérieur à lui-même, ne peut laisser subsister en lui aucune objectivité et que cette intériorité, à laquelle rien n'est extérieur, ne peut être qu'une intériorité de pensée ; de telle sorte que si l'être nous avait paru d'abord un objet universel, c'était seulement dans la mesure où il dépassait infiniment l'intériorité de notre propre pensée. Cependant *ce dépassement ne pouvait pas s'effectuer par le dehors, mais seulement par le dedans*. Il exprimait l'infinité potentielle d'une pensée que nous n'actualisons qu'imparfaitement. L'universalité de l'être ne pouvait donc recevoir un sens pour nous que si elle était confondue avec l'universalité du pensable : ce qui suffisait à montrer la communauté de droit et l'inadéquation de fait entre l'être et la conscience que nous en

miné qui est commun à toutes et auquel il faut ajouter ensuite **tous les caractères** qui définissent chacune d'elles, mais qu'il est au contraire le tout concret où toutes les choses sont contenues et peuvent être distinguées les unes des autres grâce à l'analyse.

avons puisque le pensable remplit l'intervalle qui sépare la pensée absolue de la pensée exercée par nous. De là cette conséquence que *l'être est naturellement assimilé à une possibilité universelle qui ne s'actualise que dans l'existence manifestée*. Mais la distinction entre le possible et l'actuel n'a de sens que pour nous : l'être contient en lui les deux termes, ou plutôt il devance leur dissociation, qui est seulement le moyen de la participation¹.

10. — On peut présenter, semble-t-il, les choses d'une autre manière. L'être est inséparable de l'affirmation, mais il en est moins l'effet que le principe. Il peut donc être défini comme la puissance infinie de l'affirmation. Mais l'être est tellement indivisible de l'affirmation qu'on a voulu le trouver également dans l'attribut et dans le sujet de la proposition. Seulement, on ne peut pas le réduire à l'attribut parce qu'il est impossible de concevoir un terme différent de l'être dont il serait l'attribut ou qu'il

1. Si l'être est universel et univoque, on se rend bien compte que c'est parce que les différences que l'on peut introduire entre les modes de l'affirmation portent sur l'analyse de son contenu, mais non pas sur l'être de ce contenu (comme on le voit quand on considère l'affirmation de l'apparence comme telle ou de la possibilité comme telle). En ce qui concerne le néant, il est l'objet d'une affirmation destructive à l'égard de l'être, ce qui montre assez bien que l'on peut tenter de passer de l'être au néant, mais jamais du néant à l'être. Or ce passage du néant à l'être, c'est l'affirmation même de l'être qui « néantise » et qui, transportant le temps lui-même dans le domaine ontologique, se transporte à son tour par une contradiction évidente dans le moment même où l'être est aboli. Mais cette néantisation est une victoire de l'être contre ses déterminations particulières qui ne pourra jamais être retournée **sans cercle vicieux** contre l'être même qui la produit.

contribuerait à former en se réunissant à d'autres attributs. C'est sur cette impossibilité de traiter l'être comme un attribut que repose la critique dirigée par Kant contre l'argument ontologique. Faut-il dire alors qu'il est le sujet de la proposition, un sujet qui n'est rien de plus que sujet et dont la spéculation philosophique a fait la substance ? Mais que pourrait être ce sujet si on le distingue de tous ses attributs ? Nous voilà donc rejeté vers une définition qui le confond sinon avec la somme de tous les attributs, du moins avec la source surabondante d'où ils procèdent avant que la participation les distingue et les oppose.

11. — Mais si ni l'attribut, par la nécessité de le subordonner au sujet, ni le sujet, par l'impossibilité de le définir autrement qu'en fonction de l'attribut, ne parviennent à exprimer l'être adéquatement, n'est-ce pas que l'être réside dans la copule ? De fait, la copule qui traduit l'acte même de l'affirmation, doit être coextensive à l'être, c'est-à-dire à toute affirmation possible. *C'est alors le « est » de la copule qui forme le lien entre tous les modes possibles de l'être*¹. Toutefois, cette conception se heurte

1. L'être et l'affirmation ne peuvent pas être dissociés. De toute chose on peut dire qu'elle n'existe pas, mais non pas de l'être qu'il n'est pas : encore faut-il qu'une chose qui n'existe pas reste l'objet d'une affirmation possible. Mais l'être contient en lui tous les possibles dans un état d'indivision : le *est* de la copule opère entre eux une liaison qui crée un complexe de l'affirmation sans relever encore jusqu'à l'existence. *Elle est le rapport commun de tous les sujets possibles et de toutes les déterminations possibles*. Ce qui montre que la copule, loin de s'opposer au verbe être, le suppose et fait de l'unité de l'être le fondement de toutes les affirmations particulières.

à deux objections : *la première*, c'est que la copule n'est pas essentielle à la proposition, et que toute affirmation ne peut pas être réduite à la forme attributive. Ainsi, on peut substituer à la copule soit un verbe soit une relation (comme : est égal à, est la cause de, où le *est* n'est pas *copule*, mais élément de la relation) ; cependant on ne peut pas négliger que, dans le verbe ou dans la relation, une affirmation se trouve impliquée qui porte sur l'être même de l'action indiquée par le verbe ou sur l'être de la relation. Lachelier allait même jusqu'à dire que l'être est présent dans toute affirmation, là surtout peut-être où il n'est pas exprimé. Ce que l'on peut expliquer aisément si l'on remarque que le jugement d'attribution peut ne pas dépasser l'énoncé d'une définition conceptuelle, alors qu'un jugement de relation, surtout quand on a affaire à Un verbe qui désigne une action, peut impliquer immédiatement l'être même de cette relation ou de cette action. La *seconde* objection porte sur la distinction entre l'être de la copule et le verbe qui affirme l'être. Quand je dis *A est*, l'affirmation se termine à l'être de A ; quand je dis : *A est B*, il ne s'agit plus de l'être de A, mais de l'impossibilité de séparer B de A par la pensée. Seulement, le « est » de la copule définit cependant comme êtres de pensée à la fois A, B et le lien qui les unit. Or, dans la conception que nous cherchons à donner présentement de l'être, il faut dire, d'une part, que l'être de la pensée est une forme d'être qui ne peut pas être opposée à l'être en général, puisqu'au contraire elle le détermine, et, d'autre part, que l'affirmation *A est* et l'affirmation *A est B* expriment l'une et l'autre

deux degrés de détermination de l'être, puisque la première consiste seulement à dire que A fait partie de l'être et la seconde que, dans l'être, il ne peut pas demeurer indépendant de B.

12. — L'être nous est apparu jusqu'ici comme coextensif à toute affirmation possible, c'est-à-dire à l'acte même de l'affirmation. La copule, le verbe et toutes les espèces de relation n'expriment rien de plus que l'analyse de ce « est » présent dans tout jugement, que l'on cherche vainement à en éliminer et qui supporte encore toute la logique des relations lorsqu'on concède qu'elle implique en effet ce jugement *qu'il y a quelque chose*. Seulement, c'est ce jugement que les autres déterminent, ce qui veut dire qu'ils le divisent et non point qu'ils y ajoutent. Et il n'y a point de profit à vouloir reléguer un tel jugement hors de la connaissance, alors qu'il est présent dans tout jugement de connaissance, qui le requiert et le spécifie.

13. — Mais si l'être ne peut être dissocié de l'affirmation, on comprend qu'on ait pu le chercher dans son contenu, c'est-à-dire tantôt dans l'attribut, tantôt dans le sujet de l'affirmation, deux termes en quelque sorte réciproques et qu'il débordait toujours. Dire au contraire qu'il résidait dans le « est » où l'affirmation elle-même s'accomplissait, c'était dire qu'il fallait le chercher dans l'agent de l'affirmation et non plus dans un de ses termes. *Il fallait alors le transporter de Vaffirmé dans Vaffirmant*. Car, l'affirmant ne pouvait se poser lui-même

que comme portant en lui la puissance infinie de l'affirmation¹. A partir de ce moment, l'être cesse d'être cette universalité abstraite qui ferait de lui le caractère commun d'une multiplicité infinie de termes considérés indépendamment de leur contenu, pour devenir une universalité concrète telle qu'il n'y a point de terme qui ne soit enveloppé dans l'acte absolu de l'affirmation et qui n'en exprime la limitation. Ce qui montre encore pourquoi l'unité de l'être doit être définie comme étant une origine et non point un total.

14. — Dans l'acte de l'affirmation, il y a une sorte de *recouvrement du gnoséologique et de l'ontologique*. Or, si le gnoséologique nous fait participer à l'ontologique, ou s'il y a un être du gnoséologique qu'il est impossible de mettre en dehors de l'être de l'ontologique, l'analyse de l'affirmation doit nous découvrir aussi les caractères fondamentaux de l'être lui-même. Cette universalité de l'être qui nous obligeait à le considérer tout entier comme intérieur

1. Si l'être confondu avec le sujet de la proposition n'est rien de plus qu'une abstraction pure, qui nous renvoie toujours vers la considération de ses attributs, c'est que ce sujet est seulement une sorte d'objectivation de la puissance de l'affirmation, c'est-à-dire du sujet qui affirme. Mais alors, l'être étant du côté du sujet qui affirme et non plus du côté du sujet dont il affirme, il n'y a plus besoin d'un terme privilégié pour servir de support à l'attribut de l'affirmation qui porte sur toute espèce de relation possible entre des termes quelconques et non plus sur l'unique relation entre un sujet et un attribut qui le détermine. Et il n'y a plus de place pour un substantialisme panthéistique comme celui de Spinoza ni pour un substantialisme atomistique comme celui de Leibniz : la formule « *praedicalum inest subjecto* » est dénuée de toute valeur **métaphysique**.

à lui-même et à trouver en lui-même sa propre raison d'être, ne peut pas recevoir une interprétation statique ; elle exprime seulement une exigence de la pensée dont le fondement est dans la nature même de l'affirmation : car l'affirmation est à elle-même sa propre origine. Elle est créatrice de l'intériorité et il n'y a rien en elle qui soit extérieur à l'acte même qui la pose. *El l'affirmation d'aucun objet n'est rien de plus qu'une objectivation de l'acte même de l'affirmation.* — Cette intériorité à soi d'un être hors duquel il n'y a rien peut être considérée comme Une métaphore si l'on veut que le rapport d'intériorité et d'extériorité soit lui-même un rapport d'espace. Mais on dira au contraire que l'intériorité spatiale, en tant qu'elle s'oppose à l'extériorité, n'est qu'une ombre de cette intériorité plus secrète, a-spatiale, qui n'est corrélatrice d'aucune extériorité, et qui est telle cependant qu'elle ne peut pas être participée sans taire apparaître une extériorité pure, qui est celle de l'espace, où nous pouvons retrouver sous une forme figurée une intériorité relative et dérivée, qui est celle de l'acte de pensée qui la circonscrit mais elle cherche à imiter l'autre sans réussir à se suffire ; car, non seulement elle laisse hors d'elle nue autre extériorité qui la dépasse, mais elle n'est faite elle-même, dans le cercle qui l'embrasse, que d'une extériorité réciproque de ses parties. Cependant une intériorité à soi qui exclut toute extériorité ne peut jamais être celle d'une donnée qui n'a de sens que par opposition à un acte qui se la donne. Elle ne peut être que celle d'un acte qui réside dans son seul accomplissement, c'est-à-dire qui est toujours créateur de lui-même. Ainsi nous apparaît notre propre liberté

dans sort exercice pur¹ qui porte en elle la possibilité de toutes les affirmations parce qu'elle porte d'abord en elle l'affirmation d'elle-même. On dira de cet acte qu'il est *en soi* pour traduire cette perfection de l'intériorité qui ne comporte plus pourtant aucune distinction entre un enveloppant et un enveloppé. On dira plus justement qu'il est *soi* pour marquer qu'il n'est jamais une donnée pour un autre ni pour lui-même, ou encore qu'il n'a de relation qu'avec lui-même, ou encore qu'il est l'origine de toutes les relations sans être lui-même une relation. On dira enfin qu'il est *cause de soi* pour exprimer qu'il n'y a rien de plus en lui que lui-même qui se crée, sans que l'on puisse distinguer pourtant du soi créant un soi créé (car son essence même, c'est d'être toujours créant et jamais créé, toujours causant et jamais causé), sans que l'on puisse surtout introduire le temps comme la condition même d'un tel acte (car s'il est vrai que l'acte, dès qu'il reçoit quelque borne, déploie ses effets dans le temps, dans sa nature propre d'acte, il ne s'exerce jamais que dans l'instant, manifestant ainsi jusque dans le temps son caractère proprement intemporel).

15. — Cette analyse permet de comprendre pourquoi il n'y a au-dessus de l'être aucune raison d'être d'où l'être lui-même pourrait être dérivé. Car cette raison d'être impliquerait l'être de quelque manière. Il faut dire par conséquent que *c'est l'être qui, en se*

1. C'est donc par la liberté que s'ettprie l'intériorité de notre être propre mais qui est toujours imparfaite et inadéquate, puisqu'il s'exerce toujours dans une situation et évoque toujours des données qui lui résistent ou qui lui répondent.

produisant, produit sa propre raison d'être. Or si la raison d'être est véritablement l'intériorité de chaque chose et que l'on veuille, comme il arrive, considérer la chose elle-même comme s'ajoutant à la raison d'être (bien qu'elle la manifeste seulement et la phénoménalise), alors il faut dire que l'être lui-même se confond avec sa propre raison d'être et avec la raison d'être de toute chose, ce qui explique suffisamment pourquoi il est acte, car le propre de la raison d'être, c'est d'être la seule efficacité agissante par laquelle chaque chose est en effet ce qu'elle est.

16. — Que cette affirmation absolue et intérieure à elle-même à laquelle notre propre pensée participe et qui en est la condition et le support soit pré-supposée par toutes les autres affirmations qui la déterminent et la limitent, c'est là le fondement de l'universalité et de l'univocité de l'être telles qu'elles ont été définies au § 8. Dès lors on comprend que notre expérience la plus primitive et la plus constante soit celle de la participation par laquelle, en découvrant l'être du moi, nous découvrons l'être total sans lequel l'être du moi ne pourrait pas se soutenir : ainsi, l'être du moi nous fait pénétrer dans l'intériorité de l'être, mais sans parvenir lui-même à s'y élever. Et c'est sans doute une erreur grave que de chercher l'être dans ce qui est extérieur au moi, au lieu de le chercher dans cette intériorité parfaite dont il est encore séparé par son corps et par le spectacle du monde, c'est-à-dire par tout cela même qui le borne et qu'il est obligé de subir. Cependant, il n'y a aucun de ces aspects ou de ces

modes de l'être qui n'appartienne à l'être à son tour, qui ne tienne ce qui permet de le poser, dans son insuffisance et dans son extériorité même, de cette suffisance et de cette intériorité plénières hors desquelles il lui serait impossible de subsister ; on ne peut le définir lui-même par une relation sans impliquer *dans son être propre la présence de l'être qui est le fondement supra-relational de toutes les relations*. L'être de chaque chose réside bien dans sa modalité concrète et particulière, mais c'est parce que celle-ci ne peut être posée indépendamment, non pas seulement de l'être univoque qu'elle détermine, mais encore de toutes les autres modalités qu'elle appelle et avec lesquelles il faut qu'elle demeure unie pour que cette univocité ne soit pas altérée.

17. — C'est dans l'argument ontologique que l'on saisit le mieux l'identité de l'être avec la puissance infinie de l'affirmation. Mais on peut dire que sa valeur apparaît avec plus de force si on découvre en lui non plus un raisonnement qui cherche à conclure, mais une vue immédiate de notre esprit inséparable de chacune de ses opérations. C'est cette vue qui se trouve admirablement exprimée dans Descartes lorsqu'il dit que le fini, tel qu'il est appréhendé dans l'acte par lequel je pense (et dont je ne fais l'épreuve que par le doute), suppose l'infini dont il est la limitation, à savoir un infini en acte et non point un infini en puissance qui, comme tel, porte précisément en lui la marque de la limitation. (De fait un infini en puissance ne peut être qu'une participation du fini à l'infini, un infini qui est un accroissement du fini et qui, 5 mesure qu'il

s'accroît, ne cesse d'accuser ce qui lui manque,) Mais Descartes fait de l'infini une idée dont il faudra démontrer ensuite qu'il y a un être qui lui correspond : ce qui est l'objet propre de l'argument ontologique. Cependant, on est frappé de voir combien il passe vite sur ce passage de l'idée à l'existence. C'est comme si ce passage était évident. A peine s'il y a passage : car l'idée de Dieu, c'est déjà l'être de Dieu. Comment en serait-il autrement s'il est vrai que cette idée ne peut être contenue dans ma pensée, mais que c'est plutôt ma pensée qui est contenue en elle puisqu'elle la limite ? Diro-t-on même qu'elle est une idée, au sens où il s'agirait d'une idée objective, c'est-à-dire représentative d'un être qui s'en distingue ? Déjà dans le premier argument en faveur de l'existence de Dieu, Descartes ne remonte si facilement de la perfection en idée à la perfection formelle qu'il exige de la cause de cette idée, — ce qui ne manque jamais de surprendre le lecteur, — que parce que déjà il évoque le troisième où *l'être est présent dans son idée, c'est-à-dire se confond avec sa présence même de l'idée*. Dès lors, nous sommes incliné vers une interprétation de l'argument ontologique dans laquelle l'infinitude, débordant la finitude de l'acte de ma pensée, n'est pas la simple finitude d'une idée définie comme un pur objet de pensée, mais l'infinitude d'un acte qui s'engendre éternellement et sans lequel ma pensée ne pourrait pas s'exercer, c'est-à-dire se donner l'être à elle-même. De telle sorte que la subordination du *Cogito* à l'argument ontologique est double, puisque d'une part, et d'une manière logique, l'infini est la condition même de la *Subfi*

tance du fini et que. d'autre part, d'une manière métaphysique, le pouvoir qu'a la pensée de se donner l'être à l'échelle du fini ne peut être actualisé que par le pouvoir qu'elle a de se donner l'être à l'échelle de l'infini, et dont le *Cogito* humain exprime seulement la limitation.

18. — De ces observations on peut conclure que l'être, en tant qu'il est cela même hors de quoi il n'y a rien, et qu'il faut définir comme un *en soi*, ou comme un *soi*. c'est-à-dire comme *une suffisance parfaite*, doit être conçu comme un acte, que l'on ne peut caractériser comme intérieur à soi, et en employant un langage emprunté au temps, comme créateur de soi autrement qu'en en faisant un acte de pensée pure, puisque autrement son être aveugle et subi ne serait qu'une chose et n'existerait que par rapport à un autre acte capable de le poser lui-même comme chose. Car il n'y a rien dont on ne puisse dire qu'il est et qui ne doive être posé par relation avec cet acte sans lequel il ne pourrait subsister et qui est véritablement l'être de toutes choses. On voit bien que, dès qu'on lui assigne la moindre limitation, on enferme dans cette limitation un de ses modes (c'est-à-dire un de ses aspects ou une de ses manifestations) sans que l'être de ce mode puisse être rien de plus que l'acte même dont il exprime l'infinité, qui veut dire la suffisance, conjointement avec tous les autres modes.

19. — L'être est donc une intériorité absolue ou universelle : le moi individuel introduit en elle une limitation au delà de laquelle règne une extériorité

apparente qu'il tâche de vaincre par degrés ; il devient ainsi de plus en plus intérieur à lui-même. Tel est le rôle dévolu à l'existence. Dans l'être, l'existence n'a point encore surgi. Mais, à l'égard de toute existence, l'être peut être défini comme un infini de possibilité auquel elle participe selon la capacité de sa nature ou le degré de sa liberté. Ainsi on observe dans ce double rapport de l'être et de l'existence à l'égard de la possibilité un curieux renversement : car, si, en se plaçant à l'intérieur de toute existence, c'est l'être qui devient un possible précisément parce qu'il la déborde (ce qui permet de le nier ou d'en faire seulement une existence en idée), il faut au contraire qu'en se plaçant à l'intérieur de l'être, ce soit l'existence qui devienne un possible qui doit assumer l'être par un acte qu'il lui appartient d'accomplir et qui lui donne son être propre (ce qui permet de la considérer comme transitoire et peut-être comme vouée à disparaître, à mesure qu'elle se réalise)¹.

1. Il y a donc dans l'existence une mort de tous les instants, et c'est la mort qui la consomme, c'est-à-dire l'inscrit par chacune de ses démarches dans l'être même dont elle procède.

EXISTENCE

SOMMAIRE. — Que l'existence surgit du lotit de l'Être, comme une possibilité que j'assume et que je fais mienne. — Du soi de l'être à l'être du moi. — Que celui-ci enveloppe le tout par la pensée. — Il est l'être d'un pouvoir-être. — Distinction entre la possibilité et l'essence. — Que l'espace et le temps mesurent l'intervalle entre l'être et l'existence. — Liberté et situation. — L'existentialisme à l'époque moderne. — Passage de l'existence à la réalité.

20. — De l'existence il faut dire qu'elle ne peut être appréhendée elle-même que dans une expérience. Or l'être ne se découvre à nous que dans l'expérience de l'existence, comme ce qui la fonde et ce qui la dépasse à la fois. Mais l'expérience de l'existence, c'est l'expérience même de la participation. C'est l'expérience de l'être, en tant précisément qu'il peut devenir un être qui est le mien.

21. — Il faut être attentif d'abord à cet *ex* qui est, semble-t-il, caractéristique de l'existence, mais qui peut prêter à illusion et nous faire penser que toute existence a un caractère d'extériorité par rapport à la conscience, comme si son modèle se trouvait dans ce monstre contradictoire d'une chose dépourvue de toute intériorité et qui pourrait être posée en soi indépendamment d'une conscience qui l'appréhende. Mais le *ex* de l'existence incline notre pensée

dans une direction toute différente. L'existence, c'est ce qui surgit de l'être lui-même comme un de ses modes, et qui conquiert en lui son indépendance ou moins relative. Seulement, de même que l'être lui-même n'est pas l'objet absolu, mais au contraire *l'intériorité absolue*, ce mode de l'être qui surgit dans l'être même ne perd point le caractère qui le fait participer de l'être et qui est *son intériorité propre* : ce qui explique suffisamment pourquoi l'existence ne peut être que la découverte constitutive du sujet par lui-même. C'est la constitution d'un être capable de dire « moi » ou « je », Et l'on comprend donc qu'il ne puisse y avoir d'autre saisie de l'existence que dans une existence qui est la mienne, avec laquelle je me confonds, hors de laquelle il n'y a pour moi que des objets ou des phénomènes et qui est telle qu'en elle la distinction de l'être et du connaître se trouve transcendée : seulement, il s'agit, au sein de cette identité entre les deux termes, au lieu de résorber l'être dans le connaître, de résorber plutôt le connaître dans l'être ou de faire son être du connaître que l'être a de lui-même. C'est là sans doute le sens qu'il faut donner au *Cogito* cartésien.

22. — Cette découverte d'une existence qui ne peut être qu'intérieure à elle-même, qui ne peut pas être séparée de l'acte qui la fait être, qui ne me quitte jamais et qui accompagne toutes les autres, *me fait émerger de l'être, ou si Von veut, me permet d'y pénétrer*. Elle m'en distingue par ma propre limitation, mais elle me rend consubstantiel à lui ; elle me définit comme étant la poten-

tialité même du tout de l'être : ce qui est justement le sons que nous donnons au mot pensée, quand nous l'opposons à être. Et il est évident qu'une telle expérience ne peut pas être déduite : mais en vertu de son intériorité, celui qui la fait en crée l'objet du même coup. Mais la notion même que nous avons de l'être *n'en* peut pas être séparée : celle-ci est découverte en même temps qu'elle comme le fondement de sa compréhension, plus encore que comme le surplus de son extension. Elle a par conséquent une portée métaphysique, d'abord parce que c'est le seul point du monde où sans doute, du consentement unanime des philosophes, nous soyons assuré que l'être et le connaître coïncident, mais aussi parce que l'être dont elle témoigne que nous en faisons partie au moment où nous nous donnons l'être à nous-même n'apparaît pas seulement comme extérieur à moi, ni même comme intérieur à soi, mais comme fondant ma propre intériorité à moi-même, de telle sorte, que par un véritable paradoxe, cette émergence hors de l'être ne me sépareit de lui qu'en apparence et comme une condition par laquelle c'était à moi qu'il appartenait, en retrouvant son intériorité, de me donner la mienne. *Ainsi le moi s'enracine dans le soi et fait du soi de l'être la substance même de son propre moi.*

23. — Dès lors, au moment où l'existence surgit en se détachant du tout de l'être, ce ne peut être que comme une pensée virtuelle, qui n'est encore la pensée de rien, mais qui est déjà la pensée de tout, *c'est-à-dire qui enveloppe en puissance le tout de l'être dont nous savons pourlant qu'en acte il la*

*déborde infiniment*¹. Or par là, nous contribuons à maintenir une consubstantialité fondamentale entre l'être absolu et l'existence du moi qui n'est qu'une partie dans ce tout, mais qui l'embrasse pourtant d'une manière virtuelle. Ainsi, il faut dire au sens strict que l'existence, loin d'ajouter quelque chose à l'être, est un pur pouvoir-être. Ou, si l'on veut, c'est *l'être de ce pouvoir-être*. Lorsqu'on demande à Descartes en quoi consiste ce « je pense » qu'il vient de découvrir et par lequel il s'affiermit de telle manière dans l'être qu'il ne craint pas d'en faire la première certitude ontologique et le fondement de toutes les autres, il nous dit que c'est *un être dont toute Vessence est de penser*. Mais s'agit-il ici d'une essence ou d'une simple possibilité ? La pensée réside en effet dans une activité qu'il dépend de nous d'exercer ; elle n'est rien que par son exercice même qui fonde précisément son existence, mais une existence qui doit encore s'accomplir, afin de se donner à elle-même une essence.

24. — Nous aboutissons ainsi à une modification singulière des rapports classiques entre l'essence et l'existence. *Car dire que l'essence d'un être, c'est la pensée, c'est dire aussi qu'il exerce un droit de juridiction de toutes les essences possibles, mais qu'il n'en possède lui-même aucune*. Ce serait en effet

1. L'identité entre l'être et la pensée en acte telle que nous l'avons décrite dans la partie précédente est corrélatrice de l'identité que nous décrivons ici entre l'existence et la pensée en puissance, qui, en s'exerçant, ne me représente encore que des êtres possibles parmi lesquels j'actualise l'être qui est le mien.

une erreur grave d'imaginer que l'essence de chaque existence se trouvât pour ainsi dire préformée et déjà accomplie avant même que l'existence fût donnée. Si le propre de l'existence était seulement de réaliser une essence déterminée, on ne voit pas à quoi cette réalisation pourrait servir. Mais il en est tout autrement s'il appartient à chaque existence de discerner et de mettre en œuvre dans la totalité de l'être cette possibilité dont précisément elle fera son essence. Or, c'est en effet le rôle de l'existence d'effectuer ce choix. Et cela ne serait choquant que si l'être lui-même était imaginé comme une somme d'essences particulières au milieu desquelles chaque existence irait reconnaître celle qui lui convient, soit en vertu d'une harmonie préétablie, soit en vertu d'une préférence dont l'origine se comprendrait mal si elle n'était pas déjà une expression de l'essence, soit en vertu d'un hasard plus incompréhensible encore. Il est évident qu'il n'y a aucune essence dans l'être avant que la participation ait commencé. Mais l'être lui-même n'est qu'une efficacité souveraine dont il faut dire qu'elle ne porte en elle les essences particulières que comme autant de possibilités qui se distinguent et s'opposent à partir du moment seulement où elles sont évoquées en lui par les différentes existences, dès qu'elles sont elles-mêmes appelées à se faire. On voit donc clairement comment il y a un monde de l'existence et de la participation qui est distinct du monde de l'être et qui en est inséparable, mais qui réside dans la liaison qui pourra s'établir dans l'être entre toutes les formes de possibilité qui auront été isolées, assumées et actualisées.

25, — Mais je ne puis me contenter d'affronter une existence particulière à l'acte pur en assignant à cette existence le rôle de déterminer pour ainsi dire en lui son essence. Car peut-on concevoir une existence particulière qui soit elle-même dissociée de son essence ? Serait-elle encore une existence, particulière ? Telle est la raison pour laquelle l'existence est considérée en général comme postérieure à l'essence. Pourtant, nul ne peut faire que, dans l'expérience que nous avons de notre existence il n'y ait un enveloppement par la pensée de toutes les essences possibles. Et s'il n'en était pas ainsi, le moi ne serait qu'une chose et la participation ne serait qu'un leurre. Seulement, les caractères propres de l'existence nous obligent à l'engager dans des déterminations sans lesquelles il serait impossible qu'elle se détachât de l'être absolu pour se conquérir en quelque sorte elle-même* Or pour cela, il ne suffit pas de dire qu'elle est astreinte à certaines limitations qui sont liées à l'idée d'un corps ou d'une nature. Il faut dire aussi que l'existence ne peut se donner l'être à elle-même qu'en isolant dans l'être des possibilités qu'elle est encore obligée de mettre en œuvre, — ce qui l'astreint à des conditions temporelles et spatiales sans lesquelles la participation ne pourrait pas se produire. Ainsi le temps est défini lui-même comme le schéma par lequel le possible pénètre dans notre expérience sous la forme d'un avenir qui n'est réalisé que lorsque, après avoir traversé le présent, il est entré dans le passé¹.

1. On s'étonnera peut-être qu'on aboutisse ainsi à confondre l'essence avec l'existence accomplie. **Mais l'existence une fois**

Et le possible demeurerait lui-même éternellement subjectif s'il ne venait prendre place dans un monde nouveau distinct du monde de l'être, mais tel qu'il soit commun à toutes les existences, qu'il leur permette de se déterminer les unes les autres, c'est-à-dire d'agir et de pâtir les unes à l'égard des autres ; ce monde est le monde de l'espace. Ainsi on se trouve amené naturellement à considérer le monde de l'existence non seulement comme émergeant hors du monde de l'être, mais comme étant par rapport à lui un monde de manifestation, ce qui est la définition même du monde spatio-temporel.

26* — On comprend maintenant pourquoi Lachelier, opposant lui aussi le monde de l'être au monde de l'existence, pouvait dire d'une manière en apparence si étrange que *l'existence, c'est le vide du temps et de l'espace par opposition à l'être plein qui n'est ni spatial ni temporel*. Le propre de l'espace et du temps, en effet, c'est d'exprimer toujours l'intervalle qui sépare à la fois l'être et l'existence, les êtres les uns des autres, en tant qu'ils revêtent l'existence, et enfin, mon être même de ma propre existence. La nécessité pour l'existence de s'exprimer dans le monde de l'espace et du temps témoigne précisément de ce qui lui manque d'être, du moins de cet être purement intérieur auquel l'existence n'est jamais adéquate. Pourtant, *l'existence ne doit pas être identifiée avec le monde manifesté, mais avec*

accomplie seest précisément détachée de l'existence : elle est devenue en elle-même une unité spirituelle, c'est-à-dire une essence.

le monde qui se manifeste, ni avec le monde réalisé mais avec le monde qui se réalise. Elle ne peut pas être confondue avec le phénomène. Il est vrai que le propre de l'existence, c'est de prendre place dans un monde valable à la fois pour moi et pour tous : et il est remarquable qu'on résiste à employer le mot existence quand il s'agit d'une existence purement subjective (ce qui justifie les deux interprétations que l'on peut donner du préfixe *ex* dans existence). Il est vrai encore que c'est par l'objectivité, c'est-à-dire quand elle entre dans l'espace et le temps, que l'existence s'éprouve et s'accomplit. Et, bien que mon existence particulière réside seulement dans le secret de mon propre *je*, il faut qu'elle témoigne d'elle-même et qu'elle soit reconnue par autrui, qui, par la communication qu'il établit entre son existence et la mienne, me confirme dans ma propre existence. Seulement, mon existence n'est jamais l'apparence que je montre : elle est, à travers l'apparence elle-même, ce que je ne réussis pas à montrer et qui est cela même qui produit l'apparence et qu'autrui cherche à atteindre en moi au delà de mon apparence elle-même. Il ne faut donc pas confondre l'existence avec la forme qu'elle prend dans l'espace et dans le temps. Il faut dire seulement qu'elle est ce qui prend forme et est astreint à prendre forme pour être ; le temps et l'espace ne doivent donc pas être considérés seulement comme des milieux où l'être se divise et se dissout en existences séparées : ils sont les véhicules par lesquels chaque existence constitue progressivement l'unité de sa propre essence avec toutes les autres existences dans un monde **qui leur est commun.**

27. — Ces observations permettent d'établir une sorte de renversement dans les rapports entre l'essence et l'existence selon qu'il s'agit du moi ou des choses. Car le propre des choses, c'est d'être pour nous des « existences » *déjà réalisées*, c'est-à-dire des réalités. Il semble donc qu'elles supposent leur essence, qui doit être à l'égard de chaque chose, telle qu'elle est donnée *hic et nunc*, le fondement de son existence. Au contraire, quand il s'agit de nous-même, l'existence telle qu'elle nous est donnée n'est point une existence déjà déterminée, c'est si l'on veut, l'*existence de notre propre possibilité* et même l'existence d'une ambiguïté entre des possibilités dont le choix en quelque sorte nous appartient. Telle est la raison pour laquelle il y a une connaissance des choses, et qu'il n'y a pas, au moins dans le même sens, de connaissance du moi. Car le moi n'est rien de plus que le pouvoir de se faire. Mais alors son existence devance son essence : elle est le pouvoir même de la produire. — Nous nous trouvons ici en présence d'une difficulté essentielle de la réflexion philosophique, inhérente déjà à la théorie des idées dans le platonisme, et qui réside dans cette dénomination commune que nous donnons aux *idées* des choses matérielles et aux *idées* des choses morales. Car les idées des choses matérielles ne sont rien de plus que des concepts qui permettent de les penser, bien que l'on soit incliné à en faire des essences préalables auxquelles les choses devraient se conformer pour être. Or n'en est-il pas ainsi du moins des idées des choses morales que notre activité prend comme modèles afin de les faire entrer dans l'existence ? Mais nous avons

montré que ce ne sont que des possibilités jusqu'à ce que le sujet en les actualisant les convertisse en sa propre essence. Ainsi dans le moi, l'existence est la condition qui lui permet d'acquérir une essence, tandis que, dans les choses, l'existence ne paraît réaliser une essence préalable que parce que l'existence est saisie seulement sous une forme réalisée et non pas comme un acte qui se réalise.

28. — Mais il faut aller plus loin et dire qu'en ce qui concerne la chose, la distinction entre l'essence et l'existence ne peut pas être maintenue : elle ne vaut, ou plutôt elle ne doit être introduite que là où elle peut permettre à l'existence de produire son essence. Aussi, suffit-il de dire des choses, comme on le montrera dans la section suivante, qu'elles sont des réalités, sans les promouvoir jusqu'à la dignité de l'existence. Alors, par voie de conséquence, nous dirons qu'elles n'ont pas d'essence, c'est-à-dire d'intériorité, qu'elles n'ont de sens que pour un sujet dont elles limitent l'activité et à qui elles apparaissent sous la forme de phénomènes purs.

29. — Cependant dire que l'être de l'existence, c'est l'être d'un pouvoir-être, ou encore du pouvoir qu'elle a de se donner à elle-même son essence, c'est dire aussi que cette existence ne peut être définie autrement que comme celle d'une liberté. Il faut remarquer qu'en dehors de l'exercice de cette liberté par laquelle l'existence est intérieure à soi puisqu'elle n'a pas d'autre être que celui qu'elle se donne à elle-même, l'existence ne serait pas celle du moi, elle ne serait mienne à aucun degré. Ce serait

la réalité d'une chose, telle qu'elle est donnée à la conscience d'un autre. *Il n'y a rien qui existe sinon comme moi et rien qui existe comme moi sinon par le pouvoir qu'il a de disposer de soi.* C'est par là aussi que nous pénétrons dans l'être qui apparaît tout à coup à la liberté comme un faisceau de possibilités entre lesquelles précisément il lui appartiendra de choisir. *La liberté, c'est le tout de l'être transmué en possibilité en chaque point* : et la liberté, comme la conscience, doit être elle-même identifiée avec la possibilité du tout. Autrement, il faudrait introduire en elle par avance une limitation dont on voit bien qu'elle ruinerait cette pureté originelle qui la fait être précisément comme liberté. Elle ne peut pas être distinguée de l'infini de possibilité. On peut la définir comme la possibilité de toutes les possibilités.

30. — Pourtant, on ne peut mettre en doute qu'elle se trouve elle-même engagée d'une certaine manière dans le tout ; elle est solidaire des autres libertés qui limitent son exercice, et le monde dans lequel elle doit agir est un monde où ces libertés agissent concurremment avec elle, de telle sorte qu'elle se trouve en présence non pas seulement de possibilités différentes offertes à son option, mais de possibilités qui se réalisent, ou sont déjà réalisées indépendamment d'elle et au milieu desquelles il lui appartient d'insérer sa propre opération. Or c'est pour cela que toute possibilité doit être mise en œuvre dans l'espace et dans le temps où chaque liberté est astreinte à se manifester et où les différentes libertés se séparent et communiquent comme si l'espace

et le temps étaient à la fois les conditions et les effets de leur action réciproque. Dès lors, les possibilités offertes à chaque liberté doivent être tantôt prochaines et tantôt lointaines : et l'on va jusqu'à penser que la naissance, le milieu, les événements leur imposent autant de limitations proprement subjectives et individuelles *qui sont comme une fatalité du possible, en deçà de la fatalité de l'accompli* ; et garder la disposition de ces possibles, ce n'est pas être maître de les créer, ni de les changer, ni d'y ajouter.

31. — Tel est sans doute le sens de cette conception de l'existence devenue si célèbre depuis quelques années et dans laquelle le propre de l'existence, c'est de faire de chacun de nous un être qui est *jeté solitaire dans le monde au milieu de ses propres possibilités*, qu'il lui appartient seulement de découvrir et d'actualiser. De telle sorte que l'on ne sait pas si l'être éprouve plus d'alarme à la pensée de se sentir confiné dans une séparation ontologique qu'il est incapable de vaincre, de disposer de certaines possibilités mystérieuses dont il ne discerne pas l'origine, ou de déterminer sa destinée par l'usage qu'il en fait et dont les suites pourtant lui sont inconnues. C'est là la conscience pourtant que nous avons de l'existence en tant qu'elle s'exprime par un *Cogilo* nouveau qui est, si l'on peut dire, le *Cogito* de l'angoisse. Car si le *Cogilo* cartésien ne suffisait pas à nous révéler l'existence c'est parce qu'il ne nous révélait qu'une pensée encore indéterminée et considérée seulement dans la puissance qu'elle a de s'exercer, non point une pensée qui est celle du

moi que je suis, affronté à certaines possibilités qui n'appartiennent qu'à lui et qui, par l'actualisation qu'il en fait, détermine tout son avenir. Cependant, ce *Cogilo* existentiel, tel qu'on le définit, ne nous fait pas remonter jusqu'à la source même de l'existence, c'est-à-dire jusqu'à une liberté saisie au moment où les possibles naissent en elle avant qu'elle se soit déjà enfermée en eux. L'angoisse qui la resserre et l'étreint, c'est l'effet non pas de la simple ambiguïté qu'elle porte en elle, mais d'une impuissance à en sortir, d'une complaisance à n'en point sortir et d'une inclination déjà ressentie vers ces solutions négatives où *Von pense perdre contact avec l'existence, des que l'on découvre à Vexisience une ouverture vers l'être plutôt que vers le néant.* Mais la conscience, ou la liberté, ce qui est tout un, ne nous met en présence de l'existence que par l'accès même qu'elle nous donne dans l'être, de telle sorte que l'on ne peut la cloîtrer dans la solitude qu'en rompant ses attaches avec un tout qu'elle découvre en faisant de cette découverte son être propre. Car cette perspective sur le tout, c'est aussi l'intégration de toutes les possibilités offertes à notre liberté : elles divisent celle-ci et l'épanouissent afin de lui permettre d'agir ; elles lui sont consubstantielles. Aucune d'entre elles ne la restreint, mais chacune au contraire la dilate et met entre ses mains une puissance dont on peut dire qu'elle enveloppe d'une certaine manière toutes les autres, qui, au lieu d'enserrer le moi d'une manière plus étroite, le débordent et lui permettent de s'enrichir indéfiniment. Cependant leur actualisation est incertaine parce qu'elle dépend non seulement de mon option et

de mon courage, mais encore de leur rencontre avec un univers qui tantôt les repousse et tantôt les accueille. L'existence en effet ne serait rien si elle ne plongeait pas, en arrière, dans une possibilité qui lui est proposée, mais qu'il lui appartient de reconnaître et d'adopter comme sienne, en avant, dans une actualité qu'elle détermine, mais avec la collaboration de tout l'univers. L'existence réside dans l'acte par lequel j'assume un être qui est le mien et dans lequel j'engage ma propre responsabilité à l'égard de lui-même et de tout ce qui est. Vouloir la ramener vers l'angoisse comme vers son centre métaphysique le plus sensible, c'est négliger cette joie qui est inséparable aussi de l'existence donnée, acceptée ou reçue. C'est supposer que la liberté est déjà entrée en jeu et qu'elle attribue plus de profondeur à l'impuissance et à la défaite qu'à la confiance et au courage. L'existence nous fait remonter au delà de cette alternative : elle en porte en elle les deux termes. En décidant entre eux, elle décide d'elle-même.

32. — *Exister, c'est sentir et penser*, dit Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Telle est la manière dont je prends conscience d'une existence qui est celle du moi et dont on peut dire à la fois qu'elle se détache du tout de l'être par un acte qui l'identifie avec la conscience que j'en ai et qu'elle s'oppose à la réalité ou à la phénoménalité qui n'a de sens que pour elle et par rapport à elle. Et j'emploie le mot existence pour marquer précisément qu'elle prend naissance dans l'être absolu sans jamais sortir de sa sphère ; mais du même coup, dire qu'elle est une existence.

c'est dire quelle est intérieure à elle-même et qu'elle s'oppose à tout ce qui lui est extérieur, qu'elle ne cesse de rejeter hors de soi comme ce qui la limite et qui la détermine. Il est donc impossible qu'elle parvienne à s'en passer, car elle n'est rien de plus qu'une participation à l'être qui, bien qu'embrassant en puissance le tout de l'être, est cependant engagée dans une situation qui requiert pour se définir à la fois l'espace et le temps. Elle est obligée par conséquent d'établir toujours une sorte de proportion entre l'action dont elle dispose et l'occasion qui lui est offerte : c'est de cette proportion sans cesse rompue et sans cesse rétablie que résulte le cours même de notre existence et la signification que nous pouvons donner à notre destinée. Et celle-ci qui se fixe dans le temps et par le moyen de l'espace, transcende pourtant le temps et l'espace à la fois par son origine et par son dénouement.

RÉALITÉ

SOMMAIRE. — Que la réalité, ou l'être en tant que manifesté tend à absorber l'être qui est la source de la participation et l'existence qui en est Carie. — Prestige du réalisme et de la science, qui s'enferme dans la réalité. — La réalité donnée, contre-partie de l'acte de participation qu'elle dépasse et qu'elle achève. — Caractère individuel et caractère universel de la réalité. — Réalité et qualité. — Surface et profondeur de la réalité. — Réalité psychologique. — La réalité en acte est toujours actuelle.

33. — De même que dans l'existence, nous saisissons l'être en tant qu'il se manifeste, dans la réalité nous le saisissons en tant qu'il est manifesté. L'existence est inséparable de l'acte de participation : elle est toujours personnelle, subjective et concentrée dans un acte de liberté perpétuellement renaissant, bien qu'engagé dans une situation qui est pour lui une limite et un moyen. La réalité, au contraire, est impersonnelle, objective, valable à la fois pour moi et pour tous et réduite à l'état de donnée que l'on peut observer et sur laquelle on peut agir, mais qui est dépourvue elle-même d'initiative et d'intériorité. Ce qu'il importe d'abord de remarquer, c'est que, bien que l'existence et la réalité ne puissent pas être confondues, elles sont pourtant nécessairement solidaires l'une de l'autre. En effet, l'existence ne s'oppose à l'être que dans la mesure où elle est un être de participation, c'est-à-dire l'être en tant qu'il est assumé par le moi,

mais aussi débordé par lui. Aussi, l'existence que le moi se donne à lui-même rencontre partout autour d'elle, dans l'être même où elle s'inscrit, une limite à l'égard de laquelle elle éprouve sa propre passivité, mais qui porte en elle une densité, ou même une opacité qui est imperméable à son opération. Or, c'est cela même que nous appelons la réalité.

34. — Ainsi, nous ne pouvons nommer réalité que ce qui affecte pour nous le caractère d'une chose, c'est-à-dire qui est toujours pour le moi une donnée, qui n'a de signification que pour lui, mais qui lui résiste et qu'il ne parvient jamais à assimiler. Il n'y a de réalité que dans la *res*. Et nous ne pouvons rien réaliser autrement qu'en le transformant en chose, ce qui n'est possible qu'avec la collaboration de tout l'univers. Or c'est parce que le moi, qui est toujours en quête de l'être, sent Fien qu'il ne peut l'atteindre qu'en se dépassant, qu'il se retire pour ainsi dire l'être à lui-même et qu'il le cherche du côté de la réalité, c'est-à-dire de cela même qui lui est opposé et qu'il est incapable de traverser. Mais il oublie alors que l'être réside dans l'intériorité pure, de telle sorte qu'il n'a accès en lui que par l'acte qu'il accomplit ; au lieu que la réalité, c'est l'être encore sans doute, mais en tant précisément qu'il s'offre à lui du dehors et non point du dedans, c'est-à-dire par cet aspect de lui-même qu'il manifeste aux yeux d'un sujet, au point même où il limite son activité. De là cette double impression qui est inséparable pour nous de la réalité, à savoir d'abord, qu'elle est toute relative à l'appréhension d'un **sujet** et pourtant, qu'elle surpasse infiniment cette appré-

hension. Ce qui explique assez bien pourquoi, étant toujours pour nous chose ou objet et s'imposant ainsi à nous malgré nous, elle tend à absorber les deux catégories d'être et d'existence : celle d'être, qui reste pour nous vide et abstraite tant qu'elle ne vient pas se remplir de toutes les déterminations concrètes empruntées à la réalité, — celle d'existence, qui n'est pour nous qu'une possibilité tant qu'elle ne vient pas coïncider dans quelque donnée où cette possibilité s'actualise. Et il est très remarquable, d'une part, que pour protester contre le danger de considérer l'être comme une unité purement formelle, on définisse l'être lui-même comme *Yens realissimum* (de telle sorte que la *realitas* finit par devenir l'*essentia*, loin d'être confondue avec la donnée qui sera confondue au contraire avec l'existence) et que, d'autre part, nous disions indifféremment de notre existence elle-même, pour marquer qu'elle ne demeure pas purement virtuelle, qu'elle *se réalise* ou qu'elle s'actualise.

35. — Le prestige de la chose et de l'objet, dont la présence ne peut pas être récusée, est tel qu'il finit par annihiler la conscience que nous avons de notre propre existence en tant que nous nous la donnons à nous-même et sans laquelle il n'y aurait pour nous ni objet ni chose ; il annihile à plus forte raison cette idée de l'être tout intérieur à lui-même et dont l'objet ou la chose ne peut être que l'extériorité manifestée. Aussi ne faut-il pas s'étonner que le mot réalité soit toujours employé dans un sens laudatif, que l'irréel soit souvent employé au sens d'inexistant ou même de néant dont le possible et

l'idéal ne sont, si l'on peut dire, que des espèces. De là le préjugé qui règne en faveur du *réalisme* dont on peut dire qu'il est conforme à nos tendances les plus primitives et qu'il semble pouvoir invoquer en sa faveur le témoignage immédiat de la conscience commune. En particulier, il est évident que la science ignore également l'être et l'existence et qu'elle cherche seulement à prendre possession de la réalité, à l'analyser avec de plus en plus d'exactitude, à déterminer les relations qui régissent entre ses éléments et qui nous permettent d'agir sur leur assemblage. Mais la philosophie est toujours une réaction contre le réalisme : non pas qu'elle prétende nier la réalité telle qu'elle est donnée, mais elle ne veut y réduire ni l'existence que nous pouvons nous donner à nous-même, ni l'être, qui, dès que la participation a commencé, devient le fondement commun de l'existence et de la réalité. Le propre de la philosophie, ce n'est même pas, comme on le dit quelquefois, de substituer l'idéalisme au réalisme, c'est-à-dire de faire de la réalité une idée, c'est, au lieu de considérer comme un absolu la réalité telle qu'elle nous est donnée, de chercher à expliquer pourquoi la réalité peut en effet être donnée.

36. — Le problème est d'abord de savoir comment l'opération par laquelle se constitue l'existence a nécessairement comme contre-partie une chose qui lui répond et dont il faut dire qu'elle est donnée au lieu d'être vécue, qu'elle nous vient du dehors au lieu d'être engendrée du dedans. On comprend sans peine que l'intériorité même de l'être ne peut être assumée que par une existence proprement indiv-

duelle, mais qui alors est condamnée à demeurer purement subjective et enfermée dans les limites d'une conscience solitaire : de fait, c'est ainsi que l'on se représente presque toujours l'existence quand on la considère dans son intimité, dans ce secret où elle s'affirme avant de se manifester. Pourtant l'existence nous fait pénétrer dans l'être : comment pourrait-elle donc nous en séparer ? En réalité, l'acte de participation est un acte dans lequel je prends indivisiblement la responsabilité du tout de l'être et non pas seulement de l'être qui va devenir le mien ; ou plutôt, l'être qui va devenir le mien, c'est à la fois une perspective personnelle sur le tout de l'être et une contribution personnelle à l'opération par laquelle il se fait être. C'est pour cela que **mon** existence n'est qu'une existence possible tant qu'elle n'est pas exprimée, ce qui est pour elle s'accomplir ; car cet accomplissement implique qu'elle impose sa marque à cela même qui la dépasse de manière à prendre place dans un inonde qui est commun à toutes les existences, et par le moyen duquel chacune d'elles peut agir sur les autres qui deviennent capables d'agir sur elle à leur tour. Telle est la raison pour laquelle l'intelligence et le vouloir apparaissent comme des puissances pures aussi longtemps qu'il n'y a pas un contenu qui vient les remplir : c'est ce contenu qui constitue pour nous la réalité. C'est la matière dont cette forme a besoin et sans laquelle elle demeurerait un appel qui ne trouverait pas de réponse. Aussi longtemps **qu'on** considère l'existence hors de son rapport avec la réalité, **le moi en effet reste vide, déficient, inquiet et misérable : il se réduit au sentiment d'un manque.**

On pense qu'il cherche seulement à grandir, c'est-à-dire à reculer ses propres frontières, mais ce qu'il demande, c'est plutôt que surgisse cette donnée qui lui vient du dehors, qui va occuper toute la capacité que la réflexion a creusée peu à peu en lui, et qui s'offre toujours à lui comme un don. Qu'il s'agisse du sensible au moment où le concept parvient à l'étreindre ou de la possession au moment où elle vient combler le désir, dans les deux cas c'est la présence même du réel que l'existence requiert et qui, tout à coup, lui permet de s'actualiser elle-même en s'inscrivant pour ainsi dire dans l'univers.

37. — Il est remarquable que la réalité, bien qu'elle soit toujours au delà du moi, n'a de sens que pour lui. Et sa signification est à la fois universelle et individuelle. Elle est universelle précisément parce qu'elle dépasse ma conscience finie et exprime en quelque sorte les conditions de possibilité de la conscience considérée dans toute sa généralité. Mais la réalité est aussi individuelle en ce sens qu'il faut toujours qu'elle soit offerte à un individu selon une perspective qui n'est vraie que pour lui. Cette jonction si étroite de l'universel et de l'individuel est caractéristique de la réalité comme telle. Au contraire l'être ne peut être posé que *dans son universalité, il est vrai non abstraite*, puisqu'il est indivisible et partout présent tout entier et l'existence, qui est un être de participation, ne peut être posée que *dans son individualité, il est vrai non sensible*, puisqu'elle ne se distingue pas de l'acte même qui la pose. Mais la réalité est à la fois commune à tous, puisqu'elle est la totalité même de l'être en tant

qu'elle apparaît à un individu quelconque et elle n'est rien pourtant que par sa rencontre avec chaque individu particulier, qui lui donne son actualité. Dès lors, ce qui reste le même dans toutes les formes particulières de l'expérience ne peut être précisément que l'abstrait, ou le concept, au lieu que le contenu concret de l'appréhension et qui varie avec chaque conscience affecte toujours un aspect sensible. Or, l'accord entre le concept et le sensible qui a toujours posé un problème si difficile n'est rien de plus que l'accord entre les conditions générales de possibilité de l'expérience en général, c'est-à-dire de l'expérience d'un être fini, qui n'est pas encore tel être fini, et les conditions individuelles dans lesquelles tel un être fini parvient à réaliser son expérience particulière.

38. — Seulement il y a un préjugé réaliste, qu'il faut combattre, auquel s'oppose un préjugé intellectualiste, qui en est la contre-partie, et qu'il faut combattre également. Le préjugé réaliste consiste à admettre que ce qui mérite le nom de réalité, c'est précisément un objet unique qui se dissimule derrière la représentation des différentes consciences et dont celles-ci n'obtiennent jamais qu'une image subjective et par conséquent infidèle. Et le préjugé intellectualiste n'est point de montrer que cet objet unique n'est rien de plus qu'un concept, mais de faire du concept lui-même la réalité véritable. Ainsi, les deux doctrines s'accordent pour soutenir que c'est la partie commune de toutes les représentations qui en est la partie réelle, et que la partie individuelle en est la partie illusoire. L'objet du réaliste risque

donc d'être aussi schématique que le concept de l'intellectualiste si l'on veut qu'il soit indépendant de la perception que nous en avons et purgé de tout ce qu'il y a en elle d'irréremédiablement subjectif. On aboutit alors à cette conséquence paradoxale, c'est que, pour retrouver le réel derrière le donné, il faut dépouiller celui-ci de tout ce qu'il contient de plus riche et de plus vivant et ne laisser subsister que les traits généraux qui restent les mêmes dans toutes les images qu'on s'en peut faire. Mais c'est le contraire qui est vrai : il n'y a rien dans chacune de ces images qui n'appartienne de quelque manière à la fois au réel et à nous-même. Pour se rapprocher davantage du réel, celle-ci a toujours besoin d'être enrichie, au lieu d'être appauvrie. Loin d'éliminer ce qui lui est propre, il faudrait ajouter ce qui est propre à toutes si l'on voulait réintégrer cette totalité surabondante et inépuisable dans laquelle chacune introduit, par une analyse sélective, une perspective originale qui la distingue de toutes les autres. La réalité, il est vrai, est unique en chaque point : mais c'est parce qu'en chaque point viennent aussi se croiser une infinité de représentations différentes dont elle est à la fois la somme et le foyer. Ce qu'il y a de commun entre elles ne peut pas en être isolé : ce n'est rien de plus que la loi selon laquelle elles se correspondent. Ainsi, la réalité retrouve les caractères que lui attribue le sens commun : c'est tout ce qui est présent ou qui pourrait le devenir, tout ce qui est donné ou qui peut l'être et qui l'est déjà par l'imagination. Seulement, on pense trop souvent qu'il y a une réalité qui est indépendante du rapport qu'elle soutient avec la représentation que nous en avons, de telle

sorte que cette représentation ne cesse de l'altérer. Au lieu que la réalité réside précisément dans la relation entre le sujet de la représentation et ce qui précisément le dépasse et le limite, mais semble lui apporter du dehors une sorte de révélation. Ce que nous appelons réalité n'est rien de plus, semble-t-il, que le non-moi : mais le non-moi n'est rien s'il n'est pas *l'intériorité de l'être en tant que l'intériorité du moi, c'est-à-dire l'existence, lui demeure toujours inégale*. La réalité naît de leur rencontre. Ou encore, elle remplit tout l'intervalle qui les sépare.

39. — On trouve une confirmation de la même vue dans cette idée que la réalité réside toujours dans la qualité. Le mot de qualité (*qualis*) exprime la réponse que nous donnons à toute question que nous posons sur une chose quand nous demandons ce qu'elle est. Et l'on peut dire que la qualité, c'est l'idée générale que nous formons du particulier comme tel. Mais, de plus, nous savons que la qualité ne se découvre à nous que par la sensation et même, en un certain sens, qu'elles sont indiscernables. Nous employons seulement le mot qualité pour désigner la face du réel qui est tournée vers le dehors ou vers les choses, et le mot sensation pour désigner la face qui est tournée vers le dedans ou vers le moi. Ajoutons que cette impossibilité où nous sommes de tracer entre elles une ligne de démarcation explique assez bien les théories de sens opposé que l'on rencontre sur la réalité, soit que l'on en fasse le caractère par lequel les choses subsistent indépendamment de nous, soit qu'on prétende la réduire à une donnée immédiate de notre conscience.

40. — Mais si la réalité comme telle n'a pas d'intériorité, si elle est seulement ce qui se présente à un sujet sous la forme d'un « donné », on comprendra facilement qu'elle ne soit rien de plus pour nous qu'une apparence ou un phénomène. Or dire qu'elle est un objet, c'est encore dire la même chose, **puisque** le propre d'un objet, c'est d'être appréhendé par un sujet comme extérieur à lui, mais pourtant en rapport avec lui. Cependant faut-il dire que la forme particulière sous laquelle un donné nous est offert, c'est toujours la spatialité ? Il ne peut pas en être autrement si la réalité par définition exclut l'intériorité, si elle est ce qui, dans l'intériorité du tout, surpasse notre intériorité propre et ne peut jamais être défini par nous autrement que comme une extériorité. Ce qui suffit à expliquer deux caractères de la réalité que l'on considère souvent comme contradictoires et dont on comprend maintenant pourquoi ils sont nécessairement associés :

Le *premier*, c'est que si l'espace est indivisiblement la forme de l'extériorité et la forme de l'apparence, toute réalité qui nous apparaît dans l'espace ne peut nous apparaître que par sa surface (puisque la surface sépare précisément ce qui se montre de ce qui est au delà). Aussi faut-il dire qu'aussi loin que puisse pénétrer notre connaissance et quels que soient les moyens les plus subtils qu'elle utilise, elle viendra toujours mourir sur une surface qu'elle pourra reculer indéfiniment, mais qui sera toujours la marque et la frontière de son pouvoir. Passer toute frontière, ce serait non pas aller dans l'extériorité jusqu'à l'infini, ce qui serait contradictoire, mais retrouver l'intériorité pure **qui** est être et **non**

pas réalité. Cette observation permet d'apercevoir pourquoi toute réalité est pour nous nécessairement superficielle, ce que l'on exprime également bien, pour qui perçoit le sens véritable de ces mots, en disant qu'elle est toujours la réalité d'un objet, ou d'une apparence, ou d'un phénomène.

Mais le *deuxième* caractère de la réalité et qui semble la négation du précédent, c'est que la réalité nous paraît avoir, par opposition à la connaissance que nous en prenons, une profondeur ou, comme on le dit souvent, une *épaisseur* infinie. C'est qu'il faut qu'elle ne soit pas seulement le* phénomène ou l'apparence donnée, mais tout phénomène ou toute apparence qui peut l'être. Elle a donc par rapport à tout ce que nous en percevons un immense arrière-plan. Chaque progrès de la connaissance fait apparaître un aspect nouveau de la réalité qui n'a de signification que par rapport à la perspective nouvelle à travers laquelle nous le considérons ou aux instruments nouveaux que nous utilisons pour le faire surgir. Tous ces aspects doivent être considérés Comme également vrais. Et quand je crois pouvoir distinguer la réalité elle-même de chacune des apparences par lesquelles elle se manifeste, je puis bien dire comme tout à l'heure qu'elle en est la somme ou le foyer. Mais c'est dans chacune des vues que nous pouvons prendre sur elle que la réalité pourtant se réalise. Elle ne subsiste pas sous une forme indépendante : *en elle-même, elle n'est rien de plus que la possibilité de l'oules*. L'épaisseur des choses est donc une épaisseur négative si on la confronte avec leur représentation positive qui est toujours en surface. Enfin, il ne faut pas oublier que chaque

type de représentation correspond à un type particulier d'action par lequel précisément j'appelle et j'échange sans cesse toutes les faces du monde qui m'apparaissent ainsi tour à tour.

41. — Il convient cependant de ne pas réduire la réalité à la réalité physique, bien que le rôle que joue l'espace dans les conditions de la participation en fasse le moyen même par lequel la réalité se manifeste. Car notre vie subjective est solidaire de l'espace par le moyen du corps propre. Aussi distingue-t-on des *états* psychologiques, qui sont à la fois une limitation de mon activité spirituelle et l'expression de sa rencontre avec le dehors. Car ces états forment un spectacle que nous pouvons nous donner à nous-même, comme le montre l'emploi même du mot introspection pour désigner l'observation qui s'y applique. On en fait ainsi l'objet d'une science qui prolonge celle de l'univers extérieur et qui n'est ni sans connexion ni sans ressemblance avec elle. On peut bien réduire à ces états toute *la réalité intérieure*, mais à condition de ne pas sacrifier à cette réalité *l'existence* même qui est la nôtre et qui réside dans un *acte*, mais jamais dans un état, ni dans une somme d'états.

42. — On comprend maintenant qu'il n'y a rien qui puisse posséder une existence si cette existence n'est pas corrélatrice d'une réalité qui est l'effet de son activité en exercice et qui peut bien en être dite la manifestation, à condition d'entendre par là l'apparence qu'elle fait surgir dans cela même qui la dépasse et où elle trace pour ainsi dire la

configuration à la fois de son opération et de ses limites. Je ne puis *réifier* ni l'être ni l'existence, mais la réalité est la seule forme sous laquelle l'être peut apparaître à l'existence, dans l'intervalle qui l'en sépare. Et bien que la réalité ne puisse donc jamais être pour nous rien de plus qu'une apparence, on dira qu'elle s'oppose à la fois à l'illusoire, qui est l'apparence encore, mais en tant qu'elle me déçoit, qu'elle demeure irrémédiablement subjective et qu'elle isole les êtres au lieu de les unir, — au possible, qui est l'existence en tant que je ne l'ai point encore assumée et qu'elle n'a point encore obtenu de réponse de l'univers auquel elle demeure pour ainsi dire étrangère, — à l'idéal enfin, qui est l'être, mais en tant que la réalité, quelles que soient son abondance et sa richesse, ne parvient jamais à le représenter ni à l'épuiser.

43. — Enfin, on n'oubliera jamais que le propre de la réalité c'est d'être toujours en acte et toujours actuelle : toujours en acte, parce qu'il n'y a rien en elle qui puisse demeurer à l'état de puissance pure comme dans l'existence, si du moins on considère celle-ci en elle-même, dans la disposition que l'on en a et indépendamment de son emploi, — et toujours actuelle, parce qu'elle ne peut être distinguée de l'univers lui-même en tant qu'il nous est donné, c'est-à-dire présent¹. Dès lors, l'avenir et le passé sont pour nous également irréels, l'avenir parce qu'il est, dans l'être même, ce que l'existence y

1. Ainsi il n'y a pas de réalité du devenir, mais seulement de la coupe que je fais à chaque instant dans le devenir.

discerne par avance pour le faire sien, — le passé, parce qu'il est, non plus le réel, mais le réalisé et qui ne subsiste plus que dans l'existence qui le porte en elle et l'évoque comme son propre secret. De cette réalité qui est toujours en acte et toujours actuelle, qui, non seulement nous met en face de l'univers, mais nous donne en lui une place par le moyen du corps, on peut dire qu'elle a comme caractère distinctif l'efficacité (la réalité et l'efficacité sont désignées à la fois par le même terme de *Wirklichkeit*). Est réel tout ce qui exerce sur autre chose une action qu'il est capable aussi d'en recevoir ou, d'une manière plus immédiate, et qui nous rapproche davantage de nous-même, tout ce qui peut agir sur notre corps ou subir son action à son tour. Alors que, par opposition, si l'être est un acte, c'est un acte qui est tout intérieur à lui-même et que, si l'existence le transforme en possibilité, c'est à elle encore qu'il appartient d'actualiser cette possibilité, qui ne saurait l'être autrement.

CONNEXION

SOMMAIRE. — L'être est l'intériorité absolue, l'existence l'infériorité divisée, la réalité l'extériorité qui lui est corrélative. — Vêtre est la source secrète de l'existence dont la réalité est la forme manifestée. — L'être est éternel, l'existence temporelle, la réalité instantanée. — // faut dire Vôtre de Dieu, l'existence du moi et la réalité des choses. — L'être est l'objet de la métaphysique, l'existence de la psychologie, la réalité de la physique.

44. — Il convient maintenant de présenter dans un tableau systématique les différences et les correspondances que l'on peut établir entre les trois notions d'être, d'existence et de réalité en montrant qu'elles fondent à la fois la relation entre l'intériorité et l'extériorité, entre le secret et la manifestation, entre l'éternité et le temps, entre les principaux objets de l'affirmation, entre les aspects différents de la connaissance.

45. — En définissant l'être comme la parfaite indépendance et la parfaite suffisance, comme ce qui est en soi ou ce qui est soi, nous impliquons que l'être est l'intériorité absolue hors de laquelle il n'y a rien. Dès lors, il faut dire non pas seulement que rien ne lui est extérieur ou que tout lui est intérieur (ce qui évoque encore des métaphores empruntées à l'espace), mais encore qu'il n'y a rien en lui qui puisse être dit extérieur à lui-même ou à une partie de lui-même (ce qui n'est possible que

s'il est identifié avec l'acte pur) ou encore qu'il est l'intimité de toutes choses. C'est l'acte même par lequel elle se fait qui est, si l'on peut dire, l'être de chaque chose. Il n'y a donc rien qui ne participe à l'être non seulement par cette intériorité même de l'être dans laquelle il pénètre, mais par l'intériorité même qui lui est propre. — Au contraire nous dirons de l'existence qu'elle suppose une intériorité divisée. Car, d'une part, elle surgit nu sein de l'être lui-même et fait de l'intériorité de l'être sa propre intériorité sans lui être adéquate cependant, du moins autrement qu'en puissance, et non point en acte. Dès lors, on peut bien dire que cet être qui la déborde lui est en quelque manière extérieur. Mais comment pourrait-il acquérir ainsi un caractère d'extériorité même relative, puisqu'il est l'intériorité absolue ? Il semblerait donc plus légitime de dire que c'est l'existence qui est extérieure par rapport à l'être. Mais comment serait-elle extérieure elle-même puisqu'elle est une participation à son intériorité ? Il n'y a pas d'autre recours que de considérer l'être même en tant qu'il la dépasse comme recevant par là la forme d'une donnée qui l'affecte, et à l'intérieur de laquelle elle doit trouver elle-même une expression¹ pour marquer à la fois ses limites dans le tout de l'être et pourtant sa solidarité avec lui. C'est cela précisément que nous nommons la réalité. — Mais si l'existence est pour ainsi dire une médiation entre l'intériorité et l'extériorité, la réalité est une extériorité pure, une extériorité sans intériorité. Ainsi elle doit toujours

1. C'est cette expression qui est constitutive du corps propre.

se présenter à nous sous la forme d'une donnée ou d'un spectacle : il n'y a rien en elle qui soit proprement intérieur, ni par quoi elle se donne l'être à elle-même. Elle demeure pourtant doublement en rapport avec l'intériorité à laquelle il faut qu'elle s'oppose pour être elle-même une extériorité, avec l'intériorité de l'existence, puisqu'elle n'est rien que par elle et par rapport à elle et avec l'intériorité même de l'être, puisque c'est ce qui, dans l'intériorité de l'être, dépasse l'intériorité de l'existence qui se présente toujours pour celle-ci sous la forme de l'extériorité¹.

46. — La relation entre le secret et la manifestation permet de donner une description plus précise des rapports entre l'intériorité et l'extériorité. En effet nous avons montré de l'être qu'il est antérieur à la distinction de l'essence et de l'existence et que la pluralité des essences n'est point actualisée dans l'être avant qu'il soit offert lui-même en participation et que l'existence ait entrepris de les assumer. Par conséquent l'être est la source et non point la somme de toutes les essences, l'efficacité souveraine d'où elles jaillissent avant de se diviser. Il est secret et non manifesté. — La manifestation est l'œuvre de l'existence, non pas que l'on puisse confondre l'existence avec la manifestation

1. Cette observation ne peut porter atteinte à l'idée d'une intériorisation croissante de l'existence dans la direction de l'être pur ; mais l'on ne peut en conclure que cette intériorisation croissante serait compensée par un rétrécissement du champ de l'extériorité, puisqu'au contraire l'extériorité qui n'a de sens que pour une conscience doit s'étendre et s'épanouir à mesure que celle-ci se dilate et s'approfondit.

elle-même, comme on le fait souvent quand on s'en tient au couple classique de l'essence et de l'existence : car alors l'existence n'est point distinguée de la réalité. Mais il faut dire que le propre de l'existence, c'est précisément d'obliger l'être à se manifester comme un effet de l'acte même par lequel elle se constitue. D'autre part, cet acte est l'acte propre d'une liberté qui, en se déterminant, se donne à elle-même une essence ; elle isole cette essence *h* l'intérieur de l'être pur afin de la rendre sienne. Et elle ne peut y parvenir que si, l'arrachant à la simple possibilité, elle l'actualise par un acte qui dépend d'elle seule, mais qui ne peut l'engager que s'il la contraint à prendre place comme existence dans un univers réel où elle devient solidaire de toutes les autres existences. — Quant à la réalité, on ne peut pas la distinguer de la manifestation elle-même. Et sans doute, si on la prend en soi, elle n'est rien de plus qu'une apparence ou un phénomène. Mais on ne peut lui donner un sens qu'à condition d'en faire indivisiblement une apparence et une manifestation. Et elle mérite les deux noms à la fois car, d'une part, elle est manifestation, non pas, comme on le croit, de l'essence, mais plutôt de l'acte par lequel l'existence cherche à acquérir une essence, et d'autre part, elle ne peut être la manifestation d'un tel acte qu'à condition que cet acte même rencontre une limite qui fasse surgir devant lui une donnée et la phénoménalise. De telle sorte qu'elle manifeste non pas tant cet acte même que tout ce qui dans l'être le dépasse et qu'il oblige précisément à se changer en une apparence. Ainsi la "même réalité doit tour à tour être regardée comme une apparence

et comme une manifestation, mais elle est manifestation à l'égard de l'acte qui l'évoque et apparence à l'égard de tout ce qui le surpasse. Et il y a entre les deux termes une sorte de réciprocité s'il est vrai que toute manifestation d'un acte que je cherche moi-même à produire n'est qu'une apparence pour qui la regarde du dehors et que toute chose extérieure à moi et qui n'est pour moi qu'une apparence peut être regardée aussi comme la manifestation d'une activité qui n'est plus la mienne. Ainsi il n'y a pas un seul aspect de la réalité qui, par la jointure de l'activité et de la passivité et par son double caractère de manifestation et d'apparence à l'égard de la participation et de son au delà, ne révèle en chaque point la présence totale de l'être. En résumé, on voit que l'être c'est cette intimité cachée et non manifestée où l'existence cherche sa propre essence qu'elle ne peut s'approprier qu'en se manifestant, et c'est sa manifestation que nous appelons la réalité.

47. — La distinction et la relation entre les trois notions deviennent plus saisissantes quand on les confronte avec le temps et avec l'éternité. En ce qui concerne l'être lui-même, dire qu'il est éternel, c'est dire aussi qu'il n'y a en lui aucun intervalle entre sa possibilité et *sgn* actualité. P'une part quancj on le considère tel qu'il est en soi, il est acte et par conséquent toujours actuel. Son éternité est celle **d'un** présent à qui il ne manque rien et qui ne peut jamais défaillir. Et quand on dit qu'il est intemporel, c'est **par** excès et non pas par défaut, c'est **IQII** point en ce sens qu'il abolit la temps,

mais en cet autre sens plus profond qu'il ne cesse de le soutenir et de le produire aussi bien dans son avenir et dans son passé que dans l'instant même qui les convertit l'un dans l'autre indéfiniment. D'autre part si on le considère non pas tel qu'il est en soi, mais tel qu'il est à l'égard de tous les modes qui en participent, alors il est lui-même comme une possibilité infinie à laquelle ceux-ci empruntent précisément tout ce qui les fait être. Mais cette possibilité est elle-même intemporelle. — Au contraire, le propre de l'existence, c'est d'impliquer le temps et d'en être pour ainsi dire contemporaine, non pas seulement parce que le temps est l'intervalle qui la sépare de l'être, mais parce que le temps est l'unique moyen dont elle dispose pour se créer elle-même, c'est-à-dire pour s'assigner sa propre possibilité afin de l'actualiser. Car la possibilité a besoin de l'avenir pour être située avant de pénétrer dans le présent où elle se réalise, puis dans le passé où elle est réalisée. Le temps n'est rien de plus que la condition d'actualisation de la possibilité, c'est-à-dire de l'exercice de la liberté : il est la loi de l'existence. Cependant il faut remarquer que l'existence n'est située en aucun des moments du temps, car elle n'est ni dans l'avenir, ni dans le présent de l'instant, ni dans le passé, mais elle remplit le temps sans permettre qu'aucun de ces moments soit isolé de l'autre. Il faut dire enfin qu'elle est toujours elle-même spirituelle, c'est-à-dire quelle transforme toujours le virtuel en accompli, le premier étant une intention du vouloir et le second une possession de la mémoire. Pour cela elle traverse sans doute l'instant, où elle se réalise, mais elle n'y fait jamais

séjour. — Or c'est dans l'instant non seulement que s'effectue toute réalisation, mais que réside toute réalité. On ne peut pas dire que cette réalité est entraînée dans le temps ou qu'elle s'identifie avec le devenir. Car ce devenir est toujours la liaison d'une réalité donnée avec un avenir ou un passé qui ne le sont pas, qui appartiennent sans doute à la réalité en tant que la pensée se les représente, mais non pas en tant qu'ils s'opposent à une présence donnée que l'un n'a pas encore pénétrée et que l'autre a déjà quittée. Par conséquent il faut dire de la réalité qu'elle est toujours purement instantanée, qu'elle ne cesse de naître et de mourir, jalonnant les différentes étapes par lesquelles l'existence se constitue, et leur fournissant même leur contenu, mais incapable de les lier entre elles, puisque cette liaison est toujours l'effet d'un acte que notre conscience doit accomplir et qui est la marque même de l'existence. Il n'y a donc que l'existence qui soit engagée dans le temps : mais l'être est au-dessus, bien qu'il le contienne, ce que l'on exprime en disant qu'il est éternel et la réalité est au-dessous, bien qu'elle y entre comme un instant qui n'aurait lui-même ni passé ni avenir, ce que l'on peut exprimer en disant qu'elle est évanouissante.

48. — On voit bien maintenant pourquoi l'être, l'existence et la réalité ne sont pas seulement des modalités différentes de l'affirmation, mais désignent encore des objets concrets très différents auxquels l'affirmation peut être appliquée. Le mot être, pris non plus dans sa relativité qui fait que tout objet de l'affirmation est un mode de l'être, mais dans

cette parfaite pureté qui exclut toute relativité et implique l'intériorité absolue, ne convient qu'à Dieu, c'est-à-dire à l'esprit. Aussi s'agit-il beaucoup moins de dire de Dieu qu'il est que de dire qu'il est l'Être¹ : et la définition même de Dieu, c'est celui qui est ou mieux encore celui qui peut dire de lui-même « je suis » puisqu'il est le principe même de son être ou *causa swî*, et que son essence s'épuise dans une telle affirmation. Mais il est aussi l'être de toutes choses et on ne peut dire d'aucune qu'elle est autrement que par son rapport avec lui ; dire d'elle, comme on le fait quelquefois, que son être propre n'est que néant, c'est marquer seulement qu'elle ne se distingue de l'être absolu que par le degré de sa participation ou par l'intervalle qui l'en sépare. Au contraire, c'est parler sans doute inexactly et soulever beaucoup de faux problèmes que de dire de Dieu qu'il existe, comme s'il surgissait lui-même du néant ou qu'une distinction pût intervenir en lui entre son essence et son existence¹. — Mais telle est la raison pour laquelle il faut dire du moi qu'il existe. Et il n'y a pas sans doute d'autre existence que celle du moi ou de la conscience. Cette existence le détache en effet de l'être pur, mais comme une possibilité qu'il lui appartient de mettre en œuvre. C'est cette mise en œuvre de la possibilité qui est

1. La gageure de toutes les théologies, avec les risques d'idolâtrie qui en sont inséparables, réside dans la conversion de l'être du verbe en l'être du substantif. — D'autre part, on ne sera pas choqué d'entendre dire par les athées que Dieu n'existe pas : ce qui peut être interprété en deux sens, soit dans un sens purement négatif comme ils le font pour l'exclure de l'être, soit dans un sens « éminent » comme le font beaucoup de mystiques pour en faire la source commune de l'existence et de la réalité.

l'existence elle-même. On le voit bien dans le *Cogito* dont Descartes montre qu'il suffit à nous inscrire dans l'être, mais qui du même coup nous donne à nous-même l'existence. Cependant aussi longtemps que le moi est défini seulement par la pensée, il n'est qu'une possibilité de penser ; pour que cette pensée s'actualise, il faut qu'elle se détermine, il faut qu'elle retrouve sa liaison avec le corps dont elle s'était séparée, qu'elle rencontre devant elle un objet qui est l'univers et dont elle fera la science, qu'elle introduise en lui son action par laquelle elle contribue, en le marquant de son empreinte, à formel- tout ce que nous sommes. — C'est de cet univers que nous disons qu'il est réel ainsi que de notre propre corps et de toutes les autres choses qui le remplissent. En comparaison, nous éprouvons toujours quelque difficulté à considérer comme réel le possible ou le souvenir ou la liberté ou Dieu même : c'est que ce nom ne convient qu'à ce qui est donné, qui s'impose à nous malgré nous et à l'égard de quoi nous sommes nous-mêmes passif. Aussi ne faut-il pas s'étonner que nous considérions comme irréelles toutes les opérations de pensée qui ne correspondent encore à aucune donnée ; mais elles ne suscitent cette donnée qui les réalise que par la limitation même qui les borne. Cependant on comprend facilement que l'être de Dieu, l'existence du moi, ou la réalité du monde puissent comporter également une adéquation apparente avec le tout, quand on considère chacune de ces notions sous une forme exclusive sans chercher sa parenté avec les deux autres, comme on le voit dans le panthéisme, dans l'idéalisme et dans le matérialisme.

49. — Enfin on peut dire que la distinction entre ces trois notions exprime assez bien la distinction entre les trois grands objets de recherches auxquels notre réflexion peut s'appliquer : il ne suffit pas en effet de reconnaître que l'être est l'objet de l'ontologie, ce qui est une affirmation toute verbale, il faut dire encore qu'il est l'objet de la métaphysique (qui dépasse la matière telle qu'elle est donnée), du moins si on considère l'être à la fois dans l'unité qui lui est propre et dans les modes qui l'expriment. L'existence est l'objet de la psychologie¹, si on consent à faire de cette recherche la connaissance de l'âme ou du moi, en tant qu'il se constitue grâce à une action par laquelle il s'engage lui-même dans une réalité qui ne cesse de lui répondre. La réalité enfin est l'objet de la physique au sens large du mot, qui embrasse tous les phénomènes en tant qu'ils nous sont donnés et les états mêmes que l'on appelle psychiques, mais qui ne sont des états que dans la mesure où ils dépendent du corps².

1. Les modernes diraient de la phénoménologie, à peu près dans le même sens ; et Ton sait l'hostilité dont Husserl témoigne à l'égard de la psychologie.

2. Comme le montre l'emploi même du mot psycho-physique.

DEUXIÈME PARTIE

LES CATÉGORIES PREMIÈRES DE L'AXIOLOGIE

DISTINCTION

SOMMAIRE. — *Catégories de l'être et catégories de l'action. — Distinction et relation de l'intellect et du vouloir, de la raison théorique et de la raison pratique, de l'ontologique et de l'axiologique. — L'opposition traditionnelle entre l'être et l'apparence transmuée par les modernes en une opposition entre la valeur et l'être. — Triple correspondance entre l'être et le bien, l'existence et la valeur, le réel et l'idéal.*

50. — On peut s'étonner que l'on joigne aux catégories de l'être les catégories de l'action dans une introduction à l'ontologie. Mais on verra aisément que cette liaison est inévitable :

1° Parce que l'anirmation est elle-même une certaine forme de l'action, une action de l'intellect ;

2° Parce que l'action proprement dite est un certain mode d'affirmation, une affirmation qui crée son objet par le vouloir au lieu de le poser comme déjà réel.

Il y a plus : la dissociation de l'intellect et du vouloir n'est elle-même qu'une distinction seconde : tous les deux procèdent d'une activité indivisible qui reçoit des formes d'expression différentes selon

que l'on considère en elle son contenu ou son opération. Cette distinction n'est légitime qu'au regard de la participation, c'est-à-dire à partir du moment où j'oppose ce qui n'est pas moi et que je ne puis que connaître à ce qui est moi et que je suis capable de faire. Mais là où le problème ontologique est en jeu, elle n'est plus possible : car l'être n'a point de contenu, il se résout dans l'acte même qui l'intériorise ; et les autres catégories de l'affirmation elles-mêmes, à savoir l'existence et la réalité, n'ont de sens à leur tour que par l'acte qui m'oblige à poser l'une comme mienne et l'autre comme n'étant rien que par le rapport qu'elle soutient avec moi. — Il importe maintenant de remarquer que je ne puis pas me contenter de considérer cet acte comme « posant », ni en tant qu'acte le réduire au fait, ou le définir simplement comme un « fait-acte » ; il faut encore que je puisse pénétrer dans son intimité propre d'acte, c'est-à-dire l'appréhender non seulement dans son pur exercice, mais dans *celle origine radicale de lui-même en lui-même où Von voit à la fois qu'il se fait, et qu'il se veut se faisant. Ce qui équivaut à dire qu'il ne peut être intérieur à lui-même qu'à condition de ne rien recevoir du dehors et de porter en lui celle justification de lui-même dont il faut reconnaître non pas qu'il s'y subordonne, mais qu'en se produisant il la produit* Cette analyse semble supposer un dédoublement de l'acte, dans lequel nous distinguons son opération de sa raison. Mais cette distinction n'a de sens que pour notre conscience dont le dédoublement est la loi constitutive : et ce qu'elle nous révèle alors, c'est précisément l'identité de cette opération et de cette raison qu'elle

dissocie pour fonder sa propre indépendance et qu'elle essaie ensuite, dans chacune de ses démarches, de rétablir.

En résumé, les catégories pratiques, par opposition aux catégories théoriques, expriment une transposition de l'ordre de l'intellect dans l'ordre du vouloir. L'intellect et le vouloir représentent deux aspects de l'acte un et identique qui s'opposent dès que la participation a commencé et pour qu'elle soit possible. Car il faut alors que nous distinguions dans l'être la part avec laquelle nous nous identifions et que nous assumons et la part qui nous dépasse et que nous ne pouvons que contempler (comme si c'était un spectacle, mais dans lequel nous serions nous-mêmes compris). Dès lors les catégories pratiques ont pour nous un autre aspect que les catégories théoriques, bien qu'elles leur correspondent nécessairement. Il semble qu'elles saisissent plus directement l'être dans son intériorité créatrice, au lieu que les autres l'atteignent seulement dans son universalité représentative.

51. — Cette analyse trouverait une justification dans l'opposition que Kant a établie entre les deux aspects de la raison et dont on peut penser qu'au lieu d'abolir la possibilité de l'ontologie, elle la fonde. Car c'est sur le terrain de l'entendement seulement que l'être se présente à nous sous une forme purement phénoménale et que toutes les entreprises de la raison pour appréhender un objet transphénoménal sont elles-mêmes vouées à l'échec. L'être ne se présente donc jamais à nous sous la forme contradictoire d'une chose en soi. Ce n'est pas dire

seulement qu'il est une chose inconnue ou inconnais-
sable, mais c'est dire avant tout *qu'il n'est pas et ne
peut pas être une chose*. Que peut-il être par consé-
quent, s'il est véritablement un « en soi » qui n'est
pas une chose, sinon un acte qui se produit lui-même,
qui ne peut être le phénomène de rien et derrière
lequel il n'y a rien. Or cet acte, nous en avons l'ex-
périence, c'est l'acte d'une volonté : et dire que cet
acte ne peut trouver qu'en lui-même un principe
qui le détermine, c'est dire qu'il est à lui-même sa
propre raison d'être ou qu'il est une raison agis-
sante, c'est-à-dire une raison pratique. Nul ne peut
remonter au delà. Nous sommes arrivé à un point
où le pratique nous apparaît comme plus profond
que le théorique, où c'est lui qui nous introduit
dans l'être que le théorique phénoména lisait. La
question est de savoir si toute énonciation ontolo-
gique n'impliquait pas, au cœur de cet acte même
avec lequel l'être se confond dès que l'on n'accepte
plus de le réduire au phénomène, une référence
éthique ou axiologique sans laquelle il semble impos-
sible de le concevoir. Aussi bien les deux Raisons
ne peuvent-elles être distinguées que dans leur usage
abstrait ; en droit, elles n'en font qu'une, qui se limite
elle-même dès qu'elle s'applique à une donnée qui
lui vient du dehors, c'est-à-dire qu'elle est incapable
de créer.

52. — Il y a plus : on peut dire que la distinction
des deux raisons, en introduisant un nouveau cli-
vage dans les principes de l'affirmation, semble
réformer et condamner radicalement la « thétique »
traditionnelle dont on peut dire que l'argument

ontologique était la forme culminante. Aussi voit-on Kant refuser de passer de l'idée de Dieu à son existence, comme si le propre de la *Critique de la raison pure* était précisément de montrer l'impossibilité pour la raison théorique de sortir des limites de la représentation et d'appréhender dans cette représentation elle-même *un être qui serait autre chose qu'un être par rapport au sujet*. — Cependant si nous évoquons les conclusions de notre première partie, les deux formes de l'affirmation (théorique et pratique), au lieu de s'opposer radicalement, se rapprochent et se soutiennent, car outre qu'un être par rapport au sujet est encore, avec le sujet auquel il se rapporte, inséparable de l'absolu de l'être dont il manifeste de quelque manière la présence, on peut observer encore :

1° Que le rapport de l'être, ou de l'idée de l'être, au sujet connaissant peut d'une certaine manière être renversé, car s'il est vrai que cet être ou cette idée n'ont de sens qu'à l'égard du sujet qui les appréhende, ce sujet ne peut pourtant poser son être propre ou seulement l'idée qu'il a de lui-même autrement que comme une détermination de cet être ou de cette idée de l'être qui le dépassent également et qui l'enveloppent à son tour ;

2° Si nous revenons vers la forme proprement cartésienne de l'argument, nous voyons que non seulement la pensée finie suppose comme condition la pensée infinie, de telle sorte que de l'existence de celle-là je passe à l'existence de celle-ci par une simple vue, mais encore que, dans cette idée de Dieu confondue avec l'être absolu, l'infini et le parfait se trouvent toujours joints, et que, s'il y a une signi-

alieu proprement ontologique de l'argument, qui repose sur l'impossibilité où nous sommes de refuser l'existence à l'infini dès *que* nous l'avons posé même comme une simple condition du fini dont nous avons l'expérience, il a aussi une signification proprement axiologique dans laquelle il faudrait dire non pas seulement, comme on l'a fait, que le droit à l'existence de chaque être est proportionnel à son degré de perfection (de telle sorte qu'à la limite l'existence et la perfection ne peuvent plus être distinguées), mais plutôt que, si l'être est acte, il porte tout entier en lui sa propre raison d'être ou sa propre *suiisance*, dont la perfection elle-même n'est qu'un autre nom.

53. — La relation de l'ordre théorique et de l'ordre pratique recevrait une précision nouvelle si l'on remarquait que de part et d'autre c'est à un acte que l'on a affaire ; il semble, il est vrai, que l'acte théorique produise seulement l'intelligibilité des choses, au lieu que l'acte volontaire produit leur réalité. Toutefois cette distinction n'a de sens qu'à l'échelle des choses, là où, dans la participation, la réalité se substitue déjà à l'être. Car si on prend l'acte dans sa pureté absolue, il ne s'applique pas, comme l'entendement, à rendre intelligible une réalité qui lui est extérieure ; il est l'intelligibilité de lui-même, une intelligibilité qui n'est jamais objective, mais toujours opératoire ; de même, il ne cherche à produire aucun effet, et il n'engendre jamais que soi, dès effets apparents n'exprimant rien de plus que ses limites et les étapes à travers lesquelles il entreprend de se conquérir. Bien plus, cette intelligibilité

de l'acte, puisqu'elle n'est l'intelligibilité de rien d'autre, est aussi son être propre ; et cette volonté, qui est créatrice de soi, ne peut en se créant créer que sa propre raison d'être. L'identité de l'être et de l'acte identifie non seulement l'intelligence avec l'intelligible et le vouloir avec le voulu, mais encore l'intelligence avec le vouloir et l'intelligible avec le voulu,

54. — Une telle analyse nous permet de comprendre le privilège ontologique de la volonté : quelle que soit sa limitation ou sa faiblesse, elle nous oblige à saisir notre être propre dans l'opération même qui le produit, tout ce qui vient d'ailleurs, même de la nature, étant à Son égard étranger et jusqu'à un certain point contraignant. Car, bien que les conditions de possibilité de l'acte de volonté doivent être réalisées pour qu'il puisse entrer en jeu, il est évident que, dans le moment même où il s'accomplit, il est un premier commencement et n'a point d'autre être que celui qu'il se donne à lui-même : ainsi c'est la volonté à l'état pur qui nous permet de saisir l'être dans l'acte qui le fait nôtre. Or, s'il est impossible sans doute de dépouiller cet acte de toutes les circonstances qui l'accompagnent, de tous les obstacles qui le retardent, de tous les effets qu'il laisse après lui, pourtant cet acte lui-même est indépendant de ces circonstances, de ces obstacles et de ces effets ; il est d'une autre nature. Il ne veut aucun objet ni aucune fin, bien que tout objet soit pour lui un point d'application et toute fin apparente un moyen et un instrument. Il ne peut rien vouloir de plus que lui-même. Mais réciproquement on ne saurait concevoir aucun acte qui ne soit à son tour un vouloir

qui se veut. Or il n'y a pas de différence entre dire de ce vouloir qu'il se veut et dire qu'il affirme sa propre valeur et pose en lui-même l'identité de l'être et du bien. Cette identification va nous conduire nécessairement à définir l'essence d'une volonté pure, c'est-à-dire d'une volonté qui ne se laisse déterminer c'est-à-dire séduire par aucune cause étrangère. Nous rencontrons ici la source indivisée de l'ontologique et de l'axiologique qui ne s'opposent l'un à l'autre que dans une volonté imparfaite où l'ontologique viendra se dégrader dans le réel et l'axiologique dans l'idéal.

55. — La distinction entre l'ontologie et l'axiologie n'a été explicitée qu'à l'époque moderne. De là sont nées toutes les oppositions classiques que l'on n'a cessé d'établir entre l'être et le bien, la valeur et l'existence, le réel et l'idéal. Mais l'on peut dire que sur ce point la spéculation a hésité : car si on ne peut faire autrement que de considérer le réel et l'idéal comme deux contraires, est-il possible au même titre de considérer la valeur comme la négation de l'existence et le bien comme la négation de l'être ? En fait, il semble que le bien ne puisse pas être coupé de tout rapport avec l'être dont il exprime la raison d'être, ni l'existence de tout rapport avec la valeur qui ne cesse de la promouvoir, ni même l'idéal de tout rapport avec le réel qui est la matière où il faut bien qu'il vienne s'incarner. — Cependant la dignité des catégories axiologiques nous conduit à rabaisser les catégories ontologiques, ou plutôt à créer entre les deux ordres de catégories une sorte de divorce, de telle sorte qu'il semble que là où les

unes sont présentes les autres sont nécessairement absentes. Ce qui permet à la conscience de jeter, dans une sorte de pessimisme radical, un discrédit absolu sur tout ce qui est, et d'opposer dans un conflit à la fois paradoxal et insurmontable à une existence sans valeur une valeur sans existence au lieu de chercher comment elles pourraient faire alliance. *L'opposition de l'être et de la valeur, à laquelle on ne donne pas en général une forme plus précise, est symétrique de nos jours de l'ancienne opposition entre l'être et l'apparence.* Seulement tandis que l'apparence était disqualifiée au profit de l'être, c'est aujourd'hui l'être qui est disqualifié au profit de la valeur. Mais ce n'est là peut-être qu'un changement de perspective que l'on parviendrait aisément à expliquer si l'on s'apercevait, d'une part, que le bien autrefois était identifié avec l'être, puisqu'il était pour ainsi dire le sommet même de cette affirmation par laquelle l'être est posé, de telle sorte que, là où le rapport de l'être et du bien était rompu, l'être cessait d'être être, c'est-à-dire acte, pour se convertir en phénomène et, d'autre part, que l'être aujourd'hui est précisément identifié avec le phénomène, de telle sorte que, là où la valeur est évoquée, elle exprime encore l'intériorité même de **l'être** (telle qu'elle est saisie dans les exigences fondamentales de la conscience), au lieu qu'en l'opposant au réel, nous voulons dire seulement qu'elle est incapable de se phénoménaliser. Ainsi **on** ne peut **pas** croire que, dans cette dualité fondamentale **qui** s'établissait autrefois entre l'être et le phénomène et aujourd'hui entre l'être **et la valeur, la pensée humaine se soit renouvelée aussi profondément qu'on**

lé pense ; *on y retrouve toujours la distinction fondamentale de l'acte et de la donnée, mais qui était interprétée autrefois au profit de l'être contre l'apparencè, comme elle l'est aujourd'hui au profit de la valeur contre l'être.* Car la question sera toujours de savoir Si l'on veut mettre l'être du côté de la valeur ou du côté du phénomène. L'opposition de la valeur et du phénomène est la même dans les deux cas : seulement dans le premier la valeur justifie l'être ; dans le second, sous le nom d'être, c'est le phénomène qu'elle condamne.

56. — Nous montrerons qu'il y a trois catégories axiologiques qui correspondent aux trois catégories ontologiques, ce qui est assez naturel, s'il est vrai qu'il y a une parenté profonde entre l'être et le bien qui le fonde, entre la valeur et l'existence qui cherche à l'acquérir, entre la réalité et l'idéal, qui ne nie le réel qu'a fin de se réaliser.

BIEN

SOMMAIRE. — La distinction de l'être et du bien exprime l'opposition de l'intellect et du vouloir qui s'efface dans l'acte pur. — Celui-ci pose indivisiblement l'être et la raison d'être. — Le bien n'est pas au delà de l'être, comme le voulait Platon ; il est l'être qui est la source de participation et au delà seulement de l'être qui en est l'effet. — Caractère ontologique de la raison pratique chez Kant et chez Fichte. — La volonté aveugle de Schopenhauer, ou l'envers de la participation. — En quel sens l'opposillon du bien et du mal appartient à la sphère de l'existence et non à la sphère de l'être.

57. — Il semble qu'il y ait symétrie entre les deux notions d'être et de bien et que, si le propre de l'être c'est d'être l'objet pur de la pensée, — qui s'étend en droit à tout ce qui peut être pensé, — le propre du bien soit d'être l'objet pur de la volonté — qui s'étend en droit à tout ce qui peut être voulu. De fait, on ne peut pas concevoir un seul objet de la pensée qui ne soit point compris dans l'être, bien que l'on puisse lui donner les qualifications les plus différentes et le considérer tour à tour comme sensible, intelligible, possible ou même illusoire : mais c'est alors l'être d'une possibilité, ou l'être d'une illusion. De la même manière, il n'y a pas un seul objet de la volonté qui ne soit voulu par elle comme un bien, même si ce bien peut recevoir les formes les plus différentes et reste toujours corrélatif des intentions limitées et souvent trompeuses qui le déterminent : car, pour qu'elles nous trompent, il faut qu'il y ait

un bien — au moins en idée — dont elles poursuivent l'image. Ainsi il y a dans le bien, à l'égard de la volonté, la même universalité et la même univocité que dans l'être à l'égard de l'intellect. Nous ne pouvons nous proposer aucune fin, même la plus humble, qui ne porte en soi la marque du bien. Et d'autre part, le bien n'enveloppe pas seulement en lui indistinctement tous les objets du vouloir dans l'unité de son extension, il les enveloppe aussi dans l'unité de sa compréhension. De même que l'être n'est pas une dénomination abstraite qui s'applique du dehors à des modes hors desquels il ne serait rien, mais qu'il comprend en lui tous ses modes ou qu'il en est pour ainsi dire le foyer, de telle sorte que l'on ne peut poser l'être d'aucun mode sans poser sa relation avec tous les autres, c'est-à-dire avec l'unité commune d'où ils procèdent avec lui, — de même le bien n'est pas non plus un caractère intrinsèque qui s'ajouterait à tous les objets particuliers du vouloir : mais la volonté ne peut rien vouloir de plus que le bien et c'est le même bien que l'on retrouve et qu'elle cherche à atteindre dans chacune de ses actions sous une forme bornée et divisée. Le bien est voulu tout entier partout où la volonté est voulante, bien qu'elle n'en réalise jamais qu'un aspect, mais qui est solidaire lui aussi de tous les autres et qui les appelle.

58. — Dira-t-on simplement que si l'universalité et l'univocité appartiennent en commun à l'être et au bien, c'est que l'être et le bien s'identifient ? Cependant le problème demeure toujours de savoir pourquoi nous les distinguons ou pourquoi il nous

semble toujours que c'est l'intellect qui appréhende l'être et la volonté qui appréhende le bien. Or nous savons que la distinction entre l'intellect et le vouloir est un effet de la participation, le propre de l'intellect étant de me permettre de saisir l'être en tant précisément qu'il me déborde et le propre du vouloir étant de me permettre de le saisir en tant précisément que je suis intéressé à le produire : car, c'est comme tel qu'il devient pour moi le bien. Objectera-t-on alors que rien ne prouve qu'il y ait identité de nature entre l'être en tant qu'il me déborde et l'être en tant que je le produis et que même l'acte propre de ma volonté n'a de sens que parce que l'être qu'elle vise diffère radicalement de l'être auquel elle s'ajoute ? Mais je ne puis pas faire cette distinction entre l'être tel qu'il est avant et tel qu'il est après l'intervention du vouloir ; cette distinction n'a de sens qu'à l'égard de la *réalité*. Et la volonté est elle-même consubstantielle à l'être qui n'est pas l'objet auquel elle s'applique, ni la fin qu'elle se propose, mais l'activité dont elle participe. *Dans la volonté nous saisissons l'être se voulant et se posant lui-même comme digne d'être voulu.* L'écart qui sépare l'être du réalisé peut conduire le vouloir à réformer sans cesse le réalisé, mais, à travers la réforme qu'il en fait, c'est lui-même qu'il veut et en lui l'être dont il est l'acte intérieur et auquel le réalisé demeure toujours inadéquat. L'être véritable est antérieur à la distinction de l'intellect et du vouloir : étant cause de soi il est à lui-même sa propre raison d'être ; le rôle de l'intelligence est de nous permettre de la discerner et le rôle de la volonté de la mettre en œuvre.

59. ~ Le bien étant défini comme l'objet propre de la volonté, on peut dire qu'il n'y a rien dans le monde qui ne soit l'objet préjudiciel de la volonté, car c'est le monde tout entier qui est voulu par chaque volonté particulière pour qu'elle puisse elle-même exercer l'action la plus petite. On comprend donc que, s'il n'y a rien dans le monde qui ne doive être considéré comme bon dans la mesure où la volonté s'y applique, on puisse donner une extension beaucoup plus générale au mot de Pascal qu'a *mesure qu'on a plus d'esprit on découvre plus de beautés originales* et dire qu'à mesure que la volonté est plus parfaite, elle découvre aussi plus de bien dans les choses, soit que chaque chose lui apparaisse comme l'expression d'une volonté invisible, soit qu'elle lui apparaisse comme répondant d'une certaine manière à ses vœux, soit qu'il devienne pour elle l'occasion d'une action qu'elle ne pourrait pas accomplir autrement. Nous ne confondons pas sans doute le bien avec la réalité, que nous avons distingué de l'être en la définissant expressément comme la phénoménalité ; et il n'y a pas de phénomène qui puisse être identifié avec l'être, bien qu'il soit en relation avec lui et qu'il en témoigne ; or, nous ne pouvons pas davantage identifier le phénomène avec le bien, encore qu'il ne puisse pas être considéré comme privé de tout rapport avec lui, car il est solidaire de ce monde dans lequel la volonté s'exerce et **qui** la limite, bien-qu'elle doive toujours reconnaître en lui jusqu'à un certain point l'expression ou la matière de son action. Il ne peut donc pas suffire de **fonder** d'une manière générale la corrélation de l'être et du bien **sur** l'universalité et l'univocité des deux

notions. Nous pouvons seulement présumer entre elles une identité plus profonde si nous nous rendons compte que ces deux notions ne sont distinctes qu'à partir du moment où l'intelligence et la volonté ont été distinguées l'une de l'autre, mais qu'elles procèdent toutes deux d'une activité plus haute dans laquelle l'être et le bien sont identiques.

60. — Car si l'être lui-même n'est pas un objet ou une chose (l'objet ou la chose ayant toujours un caractère phénoménal), il faut qu'il soit une activité qui se produit elle-même éternellement. Mais il y aurait la même superstition à considérer le bien comme résidant dans une fin ultime qu'il s'agirait pour nous d'atteindre et dans laquelle notre activité comblée viendrait pour ainsi dire s'achever et mourir : il réside dans notre activité considérée sous sa forme la plus parfaite et la plus pure ; celle-ci n'a sa fin qu'en elle-même, et le mal s'introduit en elle avec les résistances et les limites auxquelles elle succombe ou dans lesquelles elle se complaît et qui l'empêchent d'être jamais égale à elle-même. Mais alors les définitions de l'être et du bien coïncident nécessairement. De même que l'être fléchit dès qu'il rencontre quelque borne qui le phénoménalise, de même que l'être de chaque chose c'est pour nous non pas le spectacle qu'elle nous donne, mais l'acte même dont elle dépend en nous ou hors de nous, de même le bien réside pour nous dans la pureté d'une volonté qui ne se laisse pas déterminer du dehors, c'est-à-dire séduire, et qui trouve toujours en elle la raison intérieure de chacune de ses actions. On comprend donc facilement le sens que l'on a donné pendant

longtemps à la formule célèbre : *ens et bonum convertuntur*.

61. — Pour que cette formule puisse nous paraître vraie, il faut que nous considérions l'être et le bien en eux-mêmes indépendamment de leurs modes, ou bien il faut considérer dans ces modes non pas ce qui les limite et les sépare (et qui ne nous montre que leur déficience), mais le principe même qui les fait être et qui les rend tous solidaires. Autrement ils s'écartent de l'être pour devenir des objets dans une expérience où chacun figure un obstacle auquel la volonté ne cesse de se heurter. Seulement il est impossible que la réflexion s'applique à aucun objet sans mettre en lumière son rapport avec le tout de l'être, c'est-à-dire sans découvrir son être propre. Mais celui-ci n'a de signification pour nous que par son rapport avec l'acte même d'où il procède, acte qui ne peut être retrouvé que par une volonté qui appliquerait à la chose elle-même son intention la plus désintéressée et la plus pure. Cette analyse justifie les observations que nous avons faites dans la première partie en montrant que si l'être est cause de soi, il y a en lui identité de l'être et de la raison d'être ou encore il est sa propre raison d'être, ce qui pourrait être entendu dans un sens proprement intellectuel s'il s'agissait d'un être représentatif, mais ce qui doit l'être dans un sens pratique, puisqu'il s'agit non pas seulement d'un être qui se pense, mais d'un être qui se donne l'être à lui-même. Or le bien est précisément le nom que nous donnons à cette raison d'être qui justifie non pas un être déjà donné, mais cet être qui se donne l'être, qui se veut être, ou *qui fait sa*

propre fin de l'acte d'être qui est son être propre. Le bien devient ainsi la clé du problème ontologique, la puissance souveraine qui permet à l'être d'être cause de soi et, si Ton veut, refficiency secrète qui, avant de proposer aucun terme à l'acte créateur, le rend d'abord créateur de soi par soi. Bien plus, cette formule en apparence contradictoire qui rend l'être à la fois cause et effet de lui-même et qui ne présente un sens que par une transposition du langage du temps à un acte qui est lui-même indépendant du temps, trouve une sorte de justification dans ce caractère du bien dont nous pouvons dire qu'il est tout à la fois la cause de l'acte et qu'il en est l'effet ; et ce cercle montre assez clairement que le bien ne peut pas être distingué de l'acte lui-même, — c'est-à-dire de l'être — et qu'il est le principe même qui l'intériorise, c'est-à-dire qui le fait être.

62. — Une telle analyse nous permet de comprendre pourquoi le bien ne peut pas être considéré comme un principe différent de l'être, et tel que l'on serait obligé de supposer dans l'être une tendance, par laquelle, en recherchant le bien, il rechercherait précisément ce qui lui manque. Mais on ne peut concevoir qu'il manque rien à l'être, puisqu'il n'y a rien qui puisse être considéré comme lui étant étranger. Et la tendance, au lieu d'être un mouvement de l'être vers une fin qui lui serait en quelque sorte extérieure est un mouvement intérieur à l'être qui ne peut avoir pour fin que l'être lui-même. C'est par rapport à elle que l'être est qualifié de bien pour marquer qu'il est à lui-même son propre objet ou sa propre fin. Si l'être, c'est ce à quoi il ne

manque, rien ou encore ce qui se suffit absolument, nous ne pouvons exprimer ce caractère dans la langue de l'acte, c'est-à-dire du vouloir, qu'en évoquant ce qui est voulu absolument non pas comme moyen en vue d'autre chose, mais comme terme dernier dont tous les vouloirs particuliers sont les conditions ou les moyens. Or telle est en effet la définition du bien. Et sans doute l'objet d'une telle volonté ne peut être que la volonté elle-même. C'est ce redoublement du vouloir qui ne peut être que le vouloir d'un vouloir (tout comme l'être ne peut être que l'être d'un être) qui nous montre que nous sommes en présence d'un terme premier ou dernier, d'un absolu au delà duquel nous sommes incapable de remonter. *Mais celle parfaite suffisance du vouloir, qui est le vouloir de lui-même, nous met en présence d'un mouvement immobile, ou d'une activité qui trouve son repos dans son propre exercice.* Peut-être faut-il dire que nous ne sommes pas sans expérience à l'égard d'une telle volonté qui, désintéressée et indifférente à l'égard de toute fin particulière, n'atteint son propre sommet que dans cette possibilité qu'elle a elle-même parfois de se suffire ou de s'éprouver elle-même comme entièrement maîtresse de soi¹. On ne peut concevoir l'identité de l'infini et du parfait que sur le modèle de cette suffisance éprouvée et vécue et pourtant inconditionnelle.

1. Seulement cette suffisance, cette parfaite maîtrise de soi, loin de se réaliser dans un acte de séparation qui fonde notre propre indépendance, évoque un acte de participation qui se résout lui-même dans un consentement pur.

63. — On pourrait présenter les choses d'une autre manière encore. Car si le propre de l'être, c'est de surpasser la distinction de l'essence et de l'existence, nous avons montré que c'est une erreur sans doute de penser que l'existence réalise un progrès par rapport à l'essence au moment où elle l'actualise. Bien au contraire, il faut dire sans doute que le propre de l'existence, c'est de se donner à elle-même une essence, c'est-à-dire de retrouver un accès vers cet être qui est le lieu même de l'essence. *Ce n'est pas à l'essence qu'il appartient de s'existentiaiser. C'est plutôt à l'existence qu'il convient de s'essentialiser.* Dès lors on comprend que le chemin vers l'essence soit le même chemin que le chemin vers le bien. Et on ne s'étonnera pas que le bien de chaque chose, ce soit aussi son essence. Mais son essence, c'est à elle qu'il appartient de l'atteindre et, si l'on peut dire, de la conquérir. C'est que l'essence se suffit à elle-même, mais non pas l'existence. Et la suffisance de l'être que nous appelons précisément le bien, c'est non pas une solitude morte, mais la possibilité qu'il a de faire participer sans cesse à son abondance sans mesure une infinité d'existences nouvelles auxquelles il permet de constituer en lui leur essence, c'est-à-dire le bien qui leur est propre.

64. — Cette compénétration du bien et de l'être qui est inévitable si l'être est acte, c'est-à-dire s'il trouve en lui-même sa propre raison d'agir, de telle sorte qu'au lieu de se subordonner au bien ou d'être jugé par lui, c'est lui qui le dicte et qui le juge, rencontre pourtant des résistances dans le préjugé qui fait que l'on considère l'être comme étant lui-même

statique, le bien étant au contraire le principe dynamique dont on pense qu'il doit être d'abord étranger à l'être pour être capable de l'attirer et de le mouvoir. Et c'est pour cela qu'a *la suite de Platon on se trouve incliné à considérer le bien comme étant au delà de l'être, comme étant une sorte de sur-être que le propre même de l'acle sera de faire être.* Mais on peut dire que c'est confondre l'être avec l'existence ou la réalité. On comprend très bien que l'existence, qui est l'être même en tant qu'il est engagé dans la participation, et la réalité, qui est l'être même en tant que participé, ne coïncident pas avec le bien ; toutefois cela apporte précisément la preuve que l'être et le bien ne peuvent être distingués en eux-mêmes, mais seulement dans la perspective sous laquelle on les considère l'un et l'autre. Car nous pouvons dire que l'être, c'est précisément le bien en tant qu'il est offert à la participation et qu'il y a en lui une infinité dans laquelle elle puise et qu'elle n'égale jamais. Nous pouvons dire encore que le bien, c'est l'être en tant qu'il est non pas le produit, mais la source de la participation. Il n'est donc point étonnant que le bien ait pu être considéré comme supérieur à l'être, mais c'est sans doute parce qu'on ne considère rien de plus dans l'être que l'être participé. Au lieu que le bien, c'est l'être même en tant que participable ou la participabilité en tant qu'elle est posée comme une valeur, ainsi que nous le montrerons dans le chapitre suivant. Mais le propre de la participation, c'est en nous donnant l'être qui nous est propre, de faire de cet être notre bien ; ce qui n'est possible que si l'être dans lequel nous puisons le pouvoir de nous faire

et qui se fait lui-même éternellement est le bien en acte, loin que le bien soit un modèle extérieur à l'être dont on ne voit ni comment il pourrait subsister en dehors de l'être, ni comment l'être pourrait l'imiter. Aussi faut-il dire que la hiérarchie du monde dans le platonisme est une hiérarchie à la fois selon l'être et selon le bien, encore qu'elle ne puisse altérer ni l'unité de l'être ni l'unité du bien impliquées l'une et l'autre par chacun des degrés de la hiérarchie, qui appelle tous les autres.

65. — En fait, on se trouve ici en présence de deux thèses contraires qui, précisément parce qu'elles sont vraies l'une et l'autre selon deux points de vue opposés et complémentaires, demandent toutes deux à être dépassées. L'une soutient que l'être est plus que le bien, car le bien n'est qu'une idée que l'être actualise et l'autre que le bien est plus que l'être parce qu'il ajoute à l'être une qualité qui le valorise. Or dans les deux interprétations l'être dont il s'agit, c'est l'existence ou la réalité ; mais d'une part on ne peut faire que le bien, en tant qu'il est une idée, ne soit inscrit dans l'être, et, s'il est une idée, que cette idée n'ait plus d'être que l'existence ou la réalité qui en sont l'expression et la limitation. Et d'autre part on conçoit que le bien ajoute à l'existence ou à la réalité ; mais ce qu'il leur ajoute, c'est précisément cette intériorité par laquelle elles pénètrent l'une et l'autre dans l'être, au lieu d'en être seulement une forme assumée ou une forme manifestée. Par conséquent l'être ne peut pas être plus que le bien, puisqu'il est seulement le bien en acte, hors duquel le bien n'est rien, même pas une [id.ee](#),

et le bien ne peut pas être plus que l'être, puisqu'il est aussi l'être en acte, hors duquel l'être n'est rien, même pas une apparence. Ce qui montre que dans l'acte l'être et le bien sont indiscernables.

66. — On comprend maintenant la signification que l'on peut donner à la liberté nouménale dans le kantisme. Loin de reprocher à Kant d'avoir mis la liberté au delà du monde des phénomènes, il faudrait dire au contraire que *c'est en effet dans la liberté en tant qu'elle trouve en elle sa propre raison d'être et se décide indépendamment de tous les motifs sensibles que nous rencontrons l'être véritable*. Et c'est sans doute la gloire de Fichte d'avoir découvert que c'était là sinon la pensée consciente et avouée de Kant, du moins le sens le plus profond de la distinction essentielle qu'il avait établie entre un entendement qui organise l'expérience des choses et une raison qui dicte ses lois à l'action. Or si l'on accorde à une telle distinction une signification ontologique, on voit aussitôt comment l'être et le bien deviennent deux notions inséparables l'une de l'autre. Cependant on ne peut justifier leur corrélation qu'à condition d'infléchir le kantisme dans une direction toute différente de celle qu'il a suivie, c'est-à-dire à condition :

1° De reconnaître que cette liberté transphénoménale, qui n'a reçu encore aucune détermination, est aussi transindividuelle comme le moi de Fichte, bien qu'elle soit la source commune dans laquelle tous les individus puisent les déterminations qui fondent leur existence ;

2° De ne point craindre de créer ainsi un divorce

irrémissible entre cette volonté absolue et la volonté de l'individu, puisque celle-ci se constitue en elle grâce à un acte qui en participe. Kant au contraire ne pouvait pas faire autrement, en situant au sein de la conscience individuelle l'antinomie de la volonté pure et de la volonté réelle, que de voir entre elles une opposition radicale et de chercher à la résoudre par un coup de force, c'est-à-dire en obligeant la volonté pure à imposer sa propre loi intérieure à la volonté réelle sous la forme d'un commandement qui est le devoir. Alors il est naturel que la notion même du bien soit éliminée, comme si elle devait subordonner la volonté à une fin qui lui serait extérieure. Mais les choses se passent tout autrement si la volonté individuelle participe à la volonté pure, comme cela est nécessaire sans doute pour qu'elle puisse écouter sa voix. Car cette volonté pure n'est pas formelle et idéale ; elle est l'être même qui, dans la mesure où il est considéré comme se voulant, fait de lui-même son propre bien. Dès lors toute volonté qui en participe, participe au bien qui est en lui, de telle sorte qu'en se tournant vers le bien, loin de se tourner vers une fin qui lui est étrangère, elle ne fait qu'approfondir davantage sa propre intériorité. Et nul ne peut s'empêcher de juger au contraire que celui qui, au moment d'agir, a toujours besoin de penser à son devoir non seulement est divisé avec lui-même, mais encore n'évite point de considérer ce devoir comme la marque en lui d'un pouvoir extérieur à lui, et qui le subordonne. Autrement comment pourrait-il encore lui commander ? Et si on nous demande précisément de Reconnaître son origine purement intérieure, cela

n'est possible qu'au sein de cette activité où le moi prend naissance, qui lui donne l'être et l'oblige à considérer comme son propre bien cela même qui tout à l'heure n'était qu'une loi à laquelle il songeait encore à se soustraire. Aussi faut-il dire que celui qui, en agissant, évoque le bien et non pas le devoir, loin d'évoquer une fin étrangère qui pourrait accroître son bonheur ou quelque autre modalité de son être, met en question son être même auquel il cherche à devenir pleinement intérieur. Le bien est ontologique : il est cette possession par la conscience d'un être qui est le mien, mais qui ne peut l'être que par l'acte qui le fait mien. En comparaison, le devoir n'évite jamais le soupçon d'un conformisme à l'égard d'une règle à laquelle le moi reste toujours jusqu'à un certain point extérieur et inadéquat ;

3° Mais une telle observation permet à la fois de définir d'une part les rapports entre le bien conçu dans toute sa généralité et le bien propre à chaque individu, et d'introduire d'autre part une conception des rapports de l'universel et de l'individuel bien différente de celle que Kant avait proposée. Car *sur le premier point*, il faut dire que, comme l'être de chaque individu est un être de participation, il en est de même aussi de son bien. Mais ni cet être ni ce bien ne sont un être ou un bien de fait, car l'être de chaque individu n'est qu'une possibilité qu'il dépend de lui de mettre en œuvre, de telle sorte que cette mise en œuvre elle-même traduira tout à la fois la manière dont il saura reconnaître et réaliser ce qui est sien, c'est-à-dire remplir sa propre capacité et répondre en même temps aux exigences de la situation dans laquelle il se trouve placé. Or ici déjà

nous rencontrons le problème de la relation entre l'existence et la valeur. Et *sur le second point* nous dirons que non seulement l'universel est un universel unique dans lequel puisent tous les individus, et non pas un universel de répétition, mais encore qu'il ne peut pas obliger les individus à agir selon une règle qui est toujours la même, puisqu'au contraire le bien est toujours le bien de tel individu et encore un bien approprié à une situation unique et qui ne recommence jamais. Si l'on objecte qu'une maxime universelle s'infléchit en effet selon les circonstances particulières de son application, on répondra que jusque-là elle demeure abstraite et risque de recevoir un mauvais usage, que l'important est de montrer comment cet infléchissement se produit et que, comme il n'y a point d'idée abstraite de l'être, mais seulement un être qui est la concrétité du tout et de chaque chose dans le tout, il faut que le bien aussi soit la raison d'être qui justifie l'être à la fois dans l'unité de son principe et dans la multiplicité de ses modes.

67. — Cependant il y a peut-être un paradoxe à soutenir que le bien est inséparable de l'être parce que l'être est un acte qui se crée lui-même éternellement, que c'est là sans doute le seul moyen de maintenir à l'être son intériorité à lui-même, et que cette intériorité est fidèlement exprimée par le mot de volonté. Car faut-il accepter cette idée d'une volonté qui est bonne par elle-même, alors que nous pouvons penser au contraire que la volonté est spécifiquement mauvaise non pas seulement parce qu'elle est nécessairement déficiente et privée de ce

qu'elle cherche et qui lui manque, mais encore parce que, comme le montre Schopenhauer, le mal réside dans son exercice même et cesse seulement lorsqu'elle cesse ? Toutefois la volonté dont il s'agit ici ne peut pas être confondue avec l'être-acte tel que nous l'avons décrit : car l'être dont nous parlons est plénitude et non pas déficience, il est impossible qu'il lui manque rien ; et s'il est acte, c'est en ce sens qu'il est le principe de toute efficacité, de telle sorte que tout être à qui il manque quelque chose a recours à lui pour se le donner. *C'est donc un acte qui se referme sur sa propre suffisance ou, ce qui revient au même, qui s'ouvre à la possibilité d'une participation infinie.* De plus, la volonté dont parle Schopenhauer est une volonté aveugle qui est une puissance dépourvue d'intériorité, et il faudrait dire qu'elle est étrangère au bien et au mal jusqu'au moment où elle se divise en volontés particulières : alors le mal naît de leur limitation et de leur conflit. Cependant on demandera comment le mal peut être lui-même ressenti comme mal. D'où provient aussi le jugement qui le condamne ? N'est-il pas le signe de la présence en nous d'une activité spirituelle avec laquelle s'identifie notre propre moi au moment où il rejette cette nature qui lui est imposée et dont il cherche à se désolidariser, bien qu'elle soit peut-être la condition et le moyen de son propre progrès. Mais où sont l'être et le vouloir véritables ? Dans cette impulsion qui nous contraint ou dans la pensée qui se met au-dessus d'elle pour la maudire ? Car, on ne peut pas dire que cette pensée se trouve elle-même réduite à l'impuissance vis-à-vis de ce mal métaphysique qui est le fond même de l'être. Elle

y porte remède par la pitié ou par la contemplation esthétique. Dira-t-on que se sont là des remèdes illusoires? Mais cette expression a-t-elle encore un sens? Et ces remèdes, c'est dans l'être même que nous en trouvons l'origine. De telle sorte que la différence entre le bien et le mal paraît résider dans l'usage même que nous faisons de l'activité à laquelle nous participons, selon que, nous contentant de subir tout ce qui en elle nous dépasse, nous sommes contraint et comme écrasé par la nature, ou qu'au contraire, pénétrant dans son intériorité et acceptant de la faire nôtre, nous découvrons et accomplissons en elle à la fois notre être et notre bien. Peut-être faut-il dire que l'erreur de Schopenhauer, c'est après avoir mis en balance l'inconscience et la conscience, l'instinct et la pensée, d'avoir limité l'être aux premiers termes de ces deux couples de telle sorte que les deux autres ne sont que des illusions trompeuses, mais qui peuvent servir encore plutôt à nous consoler qu'à nous guérir. Or, outre que l'origine de ces illusions comme telles reste toujours obscure, puisque c'est dans l'être même qu'elles s'enracinent, c'est en elles que l'être au contraire se révèle à nous à sa source même et dans son action auto-créatrice, de telle sorte que l'être qu'on lui oppose ne peut être défini que par rapport à lui et que, d'une manière générale, il le limite et l'obscurcit.

68. — Cette dernière remarque permet de dégager le sens de la méthode que nous avons suivie dans le rapprochement que nous avons établi entre l'être et le bien. Tout d'abord il était inévitable, après avoir réduit l'être à l'intériorité, puis cette intériorité à

celle d'un acte qui trouve en lui-même la raison d'être de son propre accomplissement, de confondre l'être avec le bien qui est cette raison agissante, faute de quoi il faudrait que tout demeurât dans le repos, c'est-à-dire dans le néant ; au contraire un tel acte qui se consomme dans son pur exercice ne peut être lui-même qu'éternel. De plus, on était contraint à choisir entre deux partis opposés quand on voulait atteindre la racine même de l'être. Ou bien en effet l'être semble pouvoir être saisi d'une manière privilégiée dans ses formes inférieures, là où il a le moins d'affinité avec la conscience, là où il est pour elle le plus impénétrable et où il lui oppose la résistance la plus vive. Ou bien au contraire on pense que c'est au sommet même de la conscience, au point le plus haut où elle est capable de parvenir dans ses moments les plus lucides, quand le monde semble devenir pour elle transparent, que toute résistance cesse, que son activité est si étroitement unie à l'activité dont elle participe qu'elle ne s'en distingue pas, que se produit notre rencontre véritable avec l'être. En adoptant la première thèse on incline à penser que l'esprit, qui est la pointe extrême de la réalité, est lui-même sans réalité (ce qui est conforme au sens même que nous avons donné au mot réalité, mais que nous refusons de confondre avec le sens du mot être) ; en adoptant la seconde, c'est l'esprit qui est l'être, mais son activité ne s'exerce jamais en nous d'une manière plénière, de telle sorte qu'il est toujours inséparable des conditions qui le limitent et des apparences qui le trahissent. Mais il est évident que le point même où son acte est le plus pur est aussi le point où la

présence de l'être est pour nous la plus parfaite. C'est aussi le point où notre conscience est montée le plus haut, où l'être qui est devenu le sien est aussi le bien suprême qu'elle cherche à obtenir. Tout au plus peut-on faire observer que l'identité entre le bien et l'être est alors si étroite que l'être ne reçoit plus la qualification de bien ; le bien appartient encore à la recherche, et celle-ci, en tant qu'elle poursuit une fin dont elle demeure éloignée, a toujours un caractère moral. Mais la possession abolit ce caractère : la morale est l'unique chemin de la métaphysique et de la mystique qui sont l'une et l'autre au delà de la morale.

69. — Il resterait enfin, semble-t-il, à étudier le mal comme corrélatif du bien dans un couple de contraires où chacun d'eux semble posé seulement par son rapport avec l'autre. Et il ne faut pas s'étonner qu'en poursuivant ici l'assimilation du bien avec l'être on puisse comparer le mal avec le non-être ou avec le néant, de telle sorte que le mal serait défini comme une simple négation. On reconnaît que l'ontologie du bien incline naturellement vers cette thèse. Elle est pourtant insoutenable, car il n'y a pas de contraire de l'être ; le non-être ou le néant n'est rien, alors que nous savons que le mal est une réalité positive. Il est dans la volonté elle-même le parti de détruire ou d'anéantir (ou ce qui revient au même de rabaisser ou de pervertir). Mais nous n'expliquerons la véritable notion du mal qu'en rappelant une théorie des contraires que nous avons déjà exposée maintes fois : à savoir d'abord que les deux contraires ne sont pas sur le même plan,

puisqu'il y en a un qui doit être posé d'abord pour que l'autre puisse le nier, ensuite, que cette dichotomie entre les contraires s'effectue toujours à l'intérieur d'un terme souverainement positif et lui-même sans contraire, mais qui est tel qu'il ne peut pas être participé sans évoquer ce que cette participation exclut, et qui à son égard seulement doit être considéré comme une négation. Ainsi le bien en tant qu'il est identique à l'être est lui-même sans contraire, mais il y a un bien relatif qui est inséparable de l'existence et qui évoque comme contre-partie un mal dont on peut dire qu'il est tout ce que, dans l'être, l'existence rejette en dehors d'elle, soit en vertu de sa limitation nécessaire, soit en vertu d'une démarche négative de sa liberté. Telle est la raison pour laquelle, si le bien et l'être s'accompagnent toujours, il n'y a d'opposition secondaire entre le bien et le mal qu'à l'échelle de l'existence, c'est-à-dire quand la participation a commencé¹.

1. On retrouverait la même idée dans la théologie traditionnelle, en observant que le démon n'est pas l'égal de Dieu, mais une créature de Dieu et qui a dû participer d'abord à sa perfection avant de retourner contre lui la liberté même qu'il en avait reçue.

VALEUR

SOMMAIRE, — La valeur est à l'existence ce que le bien est à l'être. — Que la valeur exprime dans le relatif sa relation avec l'Absolu. — Elle est indivisiblement secrète et manifestée, — Pourquoi il faut dire l'idée du bien et le jugement de valeur, — L'existence comme valeur conditionnelle, — L'ambiguïté de l'être permet de retourner l'existence contre la valeur. — Relation dans la valeur entre l'acte et le donné. — Que la valeur et les différentes valeurs sont engagées dans le temps. — Solidarité entre la hiérarchie des valeurs et l'antinomie du bien et du mal,

70. — Le caractère ontologique du bien explique pourquoi, dès qu'on a dissocié l'existence de l'essence et considéré l'existence même dans son double aspect en tant, d'une part, qu'elle nous est donnée et qu'elle nous engage dans une situation et, d'autre part, qu'elle dépend d'un acte libre par lequel nous nous la donnons à nous-même, c'est-à-dire sous les deux faces par lesquelles s'exprime l'acte de la participation —, ce n'est plus avec le bien qu'on la met en rapport : car le bien ne peut être défini que comme un absolu qui est transcendant à l'existence et hors d'atteinte pour elle ; il la surpasse comme l'être lui-même dans lequel elle ne cesse de puiser, mais qu'elle n'égale jamais. De même le bien auquel elle peut prétendre est toujours un bien qui a de la proportion avec elle, qui se compose avec le mal et peut se changer en mal. Il entre dans un échelle,

qui comporte une différence de degrés et à laquelle on donne le nom d'échelle des valeurs.

71. — Il est très remarquable que Ton puisse observer dans les modernes philosophies de l'existence une liaison si étroite entre les deux notions d'existence et de valeur. Mais on y trouve une même défiance à l'égard de la notion de l'être à laquelle on reproche son caractère statique ou abstrait et à l'égard du bien auquel on reproche à la fois son caractère absolu et indéterminé. C'est que l'existence et la valeur nous introduisent également dans le monde de la participation, non pas dans le monde de la participation effectuée (car alors c'est à la réalité que nous aurions à faire), mais dans le monde de la participation qui s'effectue. Et de même que le mot existence nous met en présence de l'expérience que nous avons de nous-même dans l'acte même qui nous fait être, le propre de la valeur est d'avoir assez de souplesse pour nous permettre de définir tous les modes particuliers par lesquels le bien peut devenir notre bien.

72. — Si nous remontons jusqu'à l'idée même que nous nous sommes fait de l'existence, nous voyons aussitôt qu'elle exprime notre propre accès dans l'être, qu'elle n'a, comme telle, aucune objectivité, mais désigne un acte que nous accomplissons et par lequel, à l'intérieur d'une situation qui nous limite et qui nous individualise, nous accomplissons l'acte même qui nous permet de dire moi. L'existence est donc la conscience que nous prenons de notre liberté en tant qu'elle est engagée dans certaines **circons-**

tances au sein desquelles elle est obligée de s'exercer. C'est là ce qui nous a permis de définir l'existence comme *une possibilité réelle*, mais une possibilité qu'à chaque instant il lui appartient d'actualiser. Or, cette définition nous montre aussitôt en quoi consiste l'idée de valeur et comment elle se distingue de l'idée de bien. Car si le bien peut nous apparaître comme un objet ou comme une fin, encore qu'il réside dans la perfection d'un acte qui ne peut devenir nôtre que sous une forme limitée et mêlée de passivité, la valeur au contraire n'est ni un objet, ni une fin, ni un acte, bien qu'elle soit le critère qui, dans tout objet de notre expérience, dans toute fin de notre volonté ou dans toute action que nous pouvons accomplir, mesure l'estime que nous pouvons en faire, le rapport entre les possibles qui s'y trouvent enveloppés et le degré d'actualisation que nous sommes capables de leur donner. C'est dire que la valeur n'est pas le bien, mais qu'elle a avec le bien le même rapport que l'existence avec l'être. De même en effet que l'existence, c'est l'être en tant qu'il s'incarne et devient nôtre, de même la valeur, c'est le bien en tant qu'il est rapporté à un objet dont nous faisons usage, à une volonté qui s'efforce de l'atteindre. Et de même que l'existence, c'est l'être en tant qu'il reçoit une forme intérieure et individuelle, bien que nous la prêtions aussi aux choses dans la mesure où elles sont en corrélation avec la nôtre, de même la valeur, c'est le bien en tant qu'il implique une activité qui cherche à le réaliser, bien que nous puissions la découvrir aussi dans le réel, partout où il symbolise le dessein qu'une telle activité pourrait avoir à son égard.

73. — Dès lors il ne faut pas s'étonner que, tandis que le bien a toujours un caractère absolu, la valeur ait un caractère relatif. Ce caractère a été mis en lumière par tous les théoriciens de la valeur. Mais sur ce point il faut être prudent. *Car la valeur est dans les choses relatives cela même qui exprime leur relation avec l'absolu.* Telle est la raison aussi pour laquelle on peut dire qu'elle est proprement l'absolu de chaque chose ou encore que c'est elle qui nous permet de relever jusqu'à l'absolu toutes les choses relatives, qui subordonne ces choses à l'acte d'une liberté, et l'acte de cette liberté à une causalité de soi par soi qui en est le principe et le fondement. La valeur, c'est donc encore le bien, mais engagé dans la participation et mettant en jeu soit l'agent de la participation, soit les déterminations qui sont la condition ou l'effet de son opération. Telle est la raison pour laquelle la valeur nous semble toujours devoir être acquise, bien qu'elle nous paraisse toujours coïncider avec l'essence même des êtres et des choses, comme si la manquer, c'était être tout à coup infidèle à soi-même et devenir seulement l'ombre de ce que l'on pouvait être.

74. — Mais il ne suffit pas de s'en tenir à la proposition que la valeur est à l'existence ce que le bien est à l'être. Car, malgré l'étroite corrélation de l'être et du bien, il avait fallu les distinguer cependant en montrant que le bien, c'est l'être en tant qu'il est voulu, c'est, dans l'absolu lui-même, ce qui le rend digne d'être voulu, c'est-à-dire digne d'être. Mais la corrélation de la valeur et de l'existence n'est pas exactement symétrique ; car s'il est impossible que

dans un absolu qui est cause de soi l'être et le bien puissent être séparés, il n'en est pas de même en ce qui concerne l'existence et la valeur. Car le propre de l'existence, c'est de participer seulement à l'être, de telle sorte que, si elle reçoit de lui le pouvoir d'y participer, elle jouit pourtant d'une initiative propre par laquelle, en devenant à son tour cause de soi, elle peut se détacher de la finalité qui est dans l'être, c'est-à-dire du bien dont l'être même ne peut pas être dissocié, et poursuivre une fin qu'elle aura elle-même choisie, qui la rendra indépendante du bien, c'est-à-dire de l'être en tant qu'il est voulu, ou même se retourner contre lui¹. Dès lors s'il est impossible d'accepter la thèse qui considère l'être comme indifférent au bien en le définissant comme capable de recevoir à la fois le bien et le mal, il n'en est plus ainsi de l'existence, car la participation lui donne précisément un caractère d'ambiguïté ; ou encore la liberté par laquelle la participation se réalise n'a de sens que par cette ambiguïté même. Nous retrouvons ici cette opposition relative entre le bien et le mal, qui suppose à son tour *un bien absolu, lui-même sans contraire, et dont elle exprime la division en introduisant l'idée d'un bien déterminé qui, lui, peut être nié* (négation qui n'est possible qu'en évoquant l'indétermination même de l'être en tant qu'elle est utilisée pour ruiner cette déter-

1. En rappelant ce qu'on a dit dans le chapitre précédent de la volonté qui est toujours orientée vers le bien, on pourrait dire qu'à l'échelle de la participation, le choix qui lui est laissé est seulement le choix entre son bien propre qui n'est jamais que l'apparence du bien, et le bien commun qui est seul capable de lui assurer son propre bien.

mination particulière et non point pour l'enrichir : ce qui serait sans doute la seule justification conceivable de toutes les entreprises destructives). Cependant, au point où nous en sommes, il n'en reste pas moins que, si le bien est l'être en tant qu'il est à lui-même sa propre fin, on ne peut pas en dire autant de la valeur à l'égard de l'existence. Le propre de l'existence est en effet de promouvoir la valeur ou de la combattre. Dès lors, on peut poser la question de savoir s'il y a une valeur de l'existence elle-même. Sur ce point, une seule réponse est possible, c'est que, si la valeur est la valeur et que l'existence en soit la condition et le véhicule, l'existence doit être une valeur conditionnelle, puisque sans elle il n'y aurait pas de valeur. Bien plus, c'est parce que l'existence ne peut se constituer que par une dissociation de l'être et du bien, que l'être est en elle comme participé et le bien comme participable. Or, c'est le bien en tant que participable qui est justement la valeur. Dès lors, il est naturel de considérer l'existence comme une valeur et même comme la valeur suprême dans la mesure où elle nous fait participer de l'être, qui ne fait qu'un avec le bien et qu'elle porte en elle l'origine et la condition de possibilité de toutes les autres valeurs. Mais ces valeurs ne sont des valeurs que par rapport à un acte qui doit les réaliser et qui par conséquent engage notre responsabilité propre, c'est-à-dire qui peut soit les manquer, soit les subvertir. C'est alors que l'existence nous paraît étrangère à la valeur, non point il est vrai parce qu'elle est d'un autre domaine, **mais** parce qu'étant génératrice de la valeur elle doit pouvoir être génératrice aussi de son contraire.

75. — La liaison de la participation et de la valeur nous fait comprendre maintenant un double caractère de celle-ci : car il faut d'une part qu'elle soit, dans chaque chose et dans chaque action, son intimité même, la révélation de son essence et sa participation même au dedans de l'être en tant qu'il constitue sa propre raison d'être, de telle sorte que *la valeur elle-même est nécessairement invisible et cachée*; et il faut d'autre part, précisément parce qu'elle n'entre en jeu qu'avec la participation, *qu'elle soit exprimée et manifestée* (faute de quoi elle ne se distinguerait pas du bien et ne deviendrait pas tel bien offert à tel être particulier afin précisément qu'il le réalise). L'expression ou la manifestation est en effet essentielle à la participation, parce qu'il faut que le possible se détache de l'être et s'actualise dans une expérience extérieure et commune à tous pour que l'existence acquière un caractère d'indépendance en dépassant pourtant les limites de la subjectivité. Telle est la raison pour laquelle il arrive que l'on cherche la valeur tantôt dans la source secrète et intentionnelle de l'action et tantôt au contraire dans ses témoignages extérieurs et pour ainsi dire sociaux, hors desquels elle n'est qu'un rêve sans consistance et sans efficacité.

76. — La différence et le rapport entre le bien et la valeur apparaît clairement lorsqu'on remarque que l'on parle presque toujours de *Vidée du bien* tandis qu'il faut dire *le jugement de valeur*. On dit l'idée du bien et non pas le concept du bien, car le bien ne peut pas être seulement une notion abstraite, tirée d'une comparaison entre les différentes espèce»

de bien. Il est par rapport à l'action bonne à la fois l'origine dont elle procède et la fin vers laquelle elle tend : il est aussi le critère qui permet de la juger. Or tels sont les caractères qui appartiennent en propre à l'idée. Ajoutons qu'aucun bien particulier et réalisé n'épuise la richesse infinie de l'idée du bien. C'est elle en même temps qui, par sa vertu dynamique, permet à chaque être d'assurer le développement intérieur par lequel il réalise sa propre essence. Elle est, dans l'être lui-même, le ferment vivant qui l'anime, qui l'oblige à se vouloir et à vouloir tous les êtres qui en participent. Mais si, dans l'absolu, l'être et le bien se confondent, ils se dissocient dès que la participation commence et pour qu'elle soit possible : ce qui permet à l'existence d'acquérir de la valeur à condition qu'elle prenne le bien pour fin. Aussi le bien n'est-il pour elle qu'une idée. Et c'est parce qu'il est au-dessus de l'existence que l'on s'est trouvé conduit soit à mettre le bien au-dessus de l'être, soit à identifier l'être avec l'idée elle-même. — Mais nous disons le jugement de valeur, ce qui est aisé à comprendre si le propre du jugement, c'est toujours de subsumer une forme quelconque de la réalité sous une idée. Or, puisque la valeur n'intervient qu'avec l'existence participée, reconnaître qu'une chose a de la valeur, c'est en réalité la subsumer sous l'idée du bien ; mais pour cela, il faut que nous ayons distingué la chose de la valeur de la chose, ce qui n'est possible que grâce à la participation, et exige le jugement comme l'opération même qui les met ensuite en relation l'une avec l'autre. Cela montre que le jugement de valeur n'énonce aucun caractère qui appar-

tienne à la chose elle-même et ne la détermine, ni ne l'enrichit, car la valeur exprime dans la chose elle-même son intériorité, c'est-à-dire sa liaison secrète avec l'être en tant qu'il se veut lui-même comme bien ; ainsi la valeur d'une chose n'a de sens pour la conscience que dans la mesure où celle-ci s'y intéresse par un acte de volonté et non pas simplement par un acte de connaissance. Le bien est au delà de tous les jugements de valeur, mais il en est le principe. En revanche tous les jugements de valeur expriment une relation qui suppose toujours une comparaison et même une double comparaison, d'une part des valeurs entre elles et d'autre part de chacune d'elles avec le bien d'où elles procèdent toutes.

77. — De là aussi le rapport que la valeur soutient avec le temps. Car il semble que la valeur soit elle-même au delà du temps dans la mesure où elle exprime une référence de la pensée à l'égard du bien que nous cherchons à incarner dans le temps, mais sans y réussir jamais tout à fait ; dès lors la valeur elle non plus ne peut pas trouver place dans le temps : nous ne parvenons jamais à la fixer ni à la capter. Et pourtant elle n'a aucun sens que par rapport à une incarnation éventuelle, et c'est parce qu'aucune incarnation ne réussit à l'enclorre qu'elle exige toujours quelque incarnation nouvelle. Elle est ce qui doit être réalisé, mais ne peut jamais achever de l'être. Il en résulte non pas seulement qu'elle est toujours en relation avec le temps dans lequel doit se produire cette incarnation, mais encore que le temps mesure pour ainsi dire les étapes successives par lesquelles elle se réalise. Il y a plus : puisque l'exia-

tence réside toujours dans l'actualisation d'une possibilité, et que cette actualisation ne peut se produire que dans le temps, la valeur qui la justifie ne se réalise elle-même que par degrés. Et comme la réalité telle qu'elle est donnée, offre toujours une résistance à la valeur, qui est elle-même un retour à l'acte d'où procèdent toutes les données, mais qui nous oblige sans cesse à les dépasser, la valeur à son tour apparaîtra toujours comme solidaire d'un effort. Si la valeur doit trouver place dans une expérience qui est toujours spatio-temporelle, *Vespace représente assez bien l'obstacle qui lui est opposé, mais à travers lequel il faut qu'elle se manifeste et se fasse jour, et le temps le chemin qu'elle doit prendre afin de poursuivre sa réalisation.* Mais ce chemin doit être gravi, et c'est pour cela que nous parlons légitimement d'une échelle de valeurs en considérant moins encore la valeur en elle-même que les degrés de sa mise en œuvre. Car on observe ici la même ambiguïté qui accompagne toujours la valeur, en tant qu'elle est inséparable de la participation, et qui fait que, considérée en elle-même et dans sa relation avec le bien dont elle est l'exigence, elle exclut tout degré, au lieu que, dans sa relation avec la volonté qui la réalise et sans laquelle elle ne serait pas nommée la valeur, elle comporte une suite de phases qui sont l'une à l'égard de l'autre comme les moments d'un progrès continu, qui doivent être traversés tour à tour.

78. — On ne s'étonnera pas que la valeur par conséquent puisse être retrouvée partout où l'existence est engagée et pour ainsi dire à travers toutes

les formes qu'elle peut revêtir. Or l'existence implique toujours l'exercice d'une activité, mais qui est toujours imparfaite, c'est-à-dire corrélatrice d'une certaine passivité. Et l'on ne peut pas dire que la valeur relève exclusivement de l'activité, car la passivité qui lui répond en exprime le manque, mais aussi le répare en quelque manière : ainsi on dit très justement que tout acte est limité par une certaine donnée. Or il est évident que cette donnée est aussi un don qui mesure sans doute le niveau de l'acte que nous avons accompli, mais traduit aussi ce que par ses seules ressources il était incapable de produire. Ainsi l'invention, par exemple, est toujours en rapport avec l'opération intellectuelle qui l'appelle et qui semble la créer ; et pourtant elle y ajoute, elle la surpasse et c'est pour cela qu'elle a toujours été considérée elle-même comme gratuite. Or la valeur réside, si l'on peut dire, dans une certaine proportion qui peut s'établir entre les choses telles qu'elles sont données et le dessein que notre conscience a sur elles. D'une manière générale, *la valeur est le caractère dans les choses qui fait qu'elles méritent d'exister*, c'est-à-dire qu'elles sont dignes d'être voulues. Par là se constitue une hiérarchie de valeurs qui est telle que, si elle a pour fondement l'intention de la volonté elle-même en tant qu'elle est tournée vers l'idée du bien, il faut pourtant qu'elle oblige cette intention à se réaliser, c'est-à-dire à ne point demeurer sous la forme d'une possibilité ou d'un vœu. Ainsi s'explique que la valeur se retrouve aussi bien dans l'intention, non pas seulement en tant qu'elle est formée, mais **aussi** en tant qu'elle est accomplie (bien que son accom-

plissement ne dépende pas de la volonté toute seule), que dans les conditions mêmes les plus humbles qui sont requises par l'existence pour que la conscience puisse se constituer et la volonté entrer en jeu. On comprend maintenant pourquoi la valeur n'est pas seulement pour nous une fin idéale, ou pourquoi elle ne peut être pour nous une fin qu'à condition qu'elle vienne s'achever dans cette fin elle-même, quand on l'actualise et qu'on la possède.

79. — On trouvera déjà une illustration de cette idée dans l'exemple des *valeurs économiques* que l'on n'incorpore pas sans paradoxe dans la table des valeurs, mais qui nous permettent d'en saisir les traits essentiels dans une sorte d'image matérielle. Ce sont des valeurs d'utilité, c'est-à-dire qui, comme le nom même l'indique, ne sont des valeurs que par rapport à autre chose, à savoir d'abord à l'entretien de notre corps, ensuite à la vie même de notre esprit dont notre corps doit être considéré comme la condition d'existence. Or l'idée même de l'utilité introduit déjà cette notion de temps qui nous a paru essentielle à la définition de la valeur, précisément parce que le propre de la valeur, c'est toujours d'être en rapport avec une activité de participation dont le rôle propre est de l'acquérir ; outre que la valeur utile suppose toujours une certaine transformation des choses, qui met en jeu à la fois la volonté et l'effort. — Cependant la valeur se présente déjà sous une forme déjà plus intériorisée dans *les affections de la sensibilité*, qui, bien qu'elles soient sous la dépendance du corps et des choses, font du corps et des choses les simples véhicules des états de

conscience : or dans la conscience le désir sans lequel l'affection ne pourrait pas naître témoigne une fois de plus de la liaison de la valeur avec le temps. — *Les valeurs esthétiques* à leur tour intéressent les choses seulement en tant qu'elles sont dignes d'être contemplées, de telle sorte que, si nous ne pouvons pas les détacher de tout rapport avec le corps (car autrement elles cesseraient peut-être de nous affecter), du moins, avec elles, les intérêts du corps n'entrent plus en jeu : dans leur forme la plus haute, les valeurs esthétiques expriment le caractère des choses qui fait qu'elles sont voulues telles qu'elles sont, ou telles que nous voulons qu'elles soient. Et le temps ici est nécessaire pour que nous puissions en produire en nous la représentation par les ressources de l'art ou de la simple imagination. — Enfin *la valeur sous sa forme proprement morale*, dépend de la seule volonté, bien que le propre de la volonté, ce soit toujours de produire une action dans laquelle le monde tout entier se trouve intéressé. La valeur ici s'érige en juge de l'acte de participation ou du moins l'acte de participation devient juge de lui-même : elle fonde le mérite de la personne, son droit à exister, et si nous disons parfois des choses elles-mêmes qu'elles méritent d'exister, on voit bien que cette expression n'a de sens qu'à l'égard de la personne elle-même, dont elles expriment ou favorisent le développement. Mais ce développement lui-même, comme l'acte de la volonté qui le produit, ne peut avoir lieu que dans le temps.

80. — On comprend maintenant que **le monde des valeurs**, qui est toujours en corrélation avec

l'exercice de notre activité dans le temps, soit un monde hiérarchique dans lequel nous distinguons nécessairement des degrés ou des niveaux différents. On comprend aussi pourquoi il introduit nécessairement une dualité entre le bien et le mal ; car la valeur demande à être affirmée ; mais elle ne serait pas la valeur si elle ne pouvait pas aussi être niée. Et malgré les apparences, il y a solidarité entre l'alternative du bien et du mal, — qui semble être celle du tout ou rien — et l'idée d'une hiérarchie de valeurs. Car c'est parce que la valeur dépend de la volonté engagée dans le temps qu'il y a une échelle des valeurs que l'on peut monter ou descendre. L'opposition du bien et du mal, ou, comme on le dit parfois, des valeurs positives et des valeurs négatives, n'exprime rien de plus que la possibilité qui nous est sans cesse offerte d'une ascension ou d'une chute. Cependant si le bien peut être nié, cette négation, qui ne dépasse pas l'ordre de la participation, ne porte aucune atteinte à l'identité de l'être et du bien : *c'est une volonté positive de négation qui exprime la perfection même de notre liberté en tant qu'elle procède de l'acte pur, mais garde cependant dans sa sphère propre une indépendance absolue qui lui permet de le nier sinon comme être, du moins comme bien.* Mais nulle volonté, comme on l'a vu dans la critique de Schopenhauer, ne peut trouver en elle des ressources qui lui permettent de se condamner elle-même autrement que par le souvenir qu'elle garde d'une volonté pure dont elle s'est détachée et qui ne paraît étrangère à la conscience que parce qu'elle en est le principe actif et générateur. La faiblesse du pessimisme, c'est d'imaginer que l'homme

peut s'élever par son propre pouvoir jusqu'à l'idée d'un bien au nom duquel il veut juger de l'être dont il participe, au lieu de s'apercevoir que cette idée, c'est celle de l'être absolu considéré dans son activité auto-créatrice à laquelle il demeure lui-même toujours inégal et qui le juge.

III

IDÉAL

SOMMAIRE. — L'opposition de l'idéal et du réel. — Le réel en tant qu'il est corrélatif de l'acte de participation et le dépasse vers l'extérieur. — Le réel comme détermination, c'est-à-dire comme négation, et l'idéal comme négation de cette négation. — Que l'opposition du réel et de l'idéal exprime la nécessité pour l'acte de participation de ne jamais s'interrompre. — Elle n'est point une exclusion entre ces deux termes, qui nous plongerait dans le désespoir. — L'idéal identifié avec la puissance dynamique de l'idée, ou avec l'attrait de la valeur, ou avec le modèle vivant de notre action (le sage ou Dieu, selon une formule de Kant).

81. — Comme il y a entre l'être et le bien une symétrie de fait qui cache leur identité profonde, et entre l'existence et la valeur une symétrie imparfaite, qui laisse place à l'initiative de la liberté, il y a entre le réel et l'idéal une symétrie inverse qui donne à l'un ce qui manque à l'autre. On peut dire du bien en effet qu'il est l'essence de l'être et de la valeur qu'elle est la signification de l'existence. Au contraire, la réalité et l'idéal forment un couple indissoluble, mais qui est un couple d'opposés. Chacun de ces termes est la négation de l'autre. Ou plutôt si le donné, c'est toujours le réel, c'est-à-dire le réalisé, c'est l'idéal qui se définit lui-même comme étant à son égard une négation. Mais il n'est dans le réel que la négation de la détermination, c'est-à-dire de la limitation. Or on voit sans peine qu'il ne peut pas en être autrement et même que cette négation

apparaît comme le seul moyen de conserver la symétrie entre l'ordre ontologique et l'ordre axiologique telle qu'elle s'était manifestée dans les analyses précédentes. Car si l'être et le bien ne s'identifient que dans la source de la participation, l'existence et la réalité sont corrélatives Tune de l'autre à partir du moment où la participation a commencé : alors l'existence exprime l'acte même qui la fait être (et c'est pour cela qu'elle porte en elle la valeur comme une exigence à laquelle, il est vrai, dans la mesure où l'acte qu'elle implique est un acte libre, elle peut manquer) tandis que le propre de la réalité, c'est d'exprimer ce qui, par rapport à cet acte, se présente toujours *comme un dépassement et une limitation à la fois. Car ce dépassement se produit vers l'extérieur et non pas vers l'intérieur* : il n'est pas la conscience d'un acte plus pur auquel nous sommes unis et auquel nous ne cessons d'emprunter, il est la contrainte qu'un tel acte nous impose du dehors dans la mesure où l'opération que nous accomplissons l'évoque, mais sans disposer d'une puissance suffisante pour achever de le faire nôtre. Telle est la raison pour laquelle la réalité, si nous la prenons au sens strict, n'est qu'une pure donnée en apparence hétérogène à l'acte qui la fait naître et indifférente à la valeur. Or il est inévitable qu'un tel acte découvre en elle en même temps que sa propre limitation, une présence qui d'une certaine manière répond à ses vœux et qu'il était incapable de se donner. Dans ce sens la réalité possède encore une valeur, mais c'est une valeur dérivée, qui provient de l'acte qui l'appelle et dont on peut dire tour à tour (comme le font alternativement l'intel-

lectualisme et l'empirisme) qu'elle le limite et qu'elle le surpasse. — Mais si nous considérons l'existence dans l'être qui la fonde, la réalité apparaît comme la marque de son insuffisance, de ce qu'elle est incapable par sa seule opération non pas seulement de produire, mais encore de pénétrer et d'assimiler. Aussi la réalité, quelle que soit la richesse qu'elle nous apporte, nous montre par cet apport même que la participation cesse d'être considérée dans son acte, mais dans la donnée qu'il suscite et qui est l'expression de ses limites. Ainsi puisque cette réalité naît au point même où l'acte de participation vient pour ainsi dire mourir, la réalité peut déjà être définie par rapport à lui comme étant une négation. Et c'est la raison pour laquelle le rôle de la conscience, c'est précisément de prendre la réalité pour objet afin de lui appliquer sa propre activité et peu à peu de l'y réduire. L'ambition de la science a toujours été de pouvoir construire le monde par une opération comparable à celle des mathématiques, l'ambition de la vie morale de faire de tous les objets qui sont dans le monde les moyens et les instruments de nos actes libres. — Dès lors l'attitude de l'esprit devant la réalité ne peut être définie que par une double négation : car d'une part *si la réalité en tant que donnée est une négation à l'égard de l'activité de l'esprit, l'esprit en face de la réalité ne peut procéder que par une nouvelle négation* qui, étant une négation de sa propre négation, l'oblige à reprendre confiance dans sa propre activité en tant qu'elle s'attribue à elle-même une efficacité parfaite, **qui** n'accepte ni limitation ni échec. C'est cette attitude de l'esprit **qui** engendre précisément la notion d'idéal.

82. — Si la réalité est toujours niée au nom de la valeur, puisque le propre de la valeur c'est de ne pouvoir jamais être réalisée, cette négation elle-même implique l'affirmation de l'idéal. C'est au nom de l'idéal qu'elle est faite, tant il est vrai que la négation est toujours la contre-partie d'une affirmation qu'elle exclut. L'affirmation de l'idéal est impliquée dans la négation du réel exigée par la valeur. *L'idéal, c'est donc la valeur elle-même en tant que non réelle ou que non réalisée, on pourrait ajouter en tant que ne pouvant jamais l'être et devant toujours l'être.* L'on peut ainsi pousser l'antinomie des deux termes jusqu'à l'extrême et se contenter de définir le réel et l'idéal comme deux contradictoires qui s'excluent réciproquement. Mais ce sont seulement deux contraires. Entre eux, comme entre tous les contraires, il y a un chemin ; et comme le chemin entre deux universelles qu'on appelle contraires en logique réside dans l'affirmation de la particulière, il réside ici dans *l'acte d'une liberté située elle-même au point de rencontre de l'idéal et du réel et qui essaie de réaliser l'idéal et d'idéaliser le réel.* L'idéal, c'est le rappel de la valeur, c'est-à-dire une référence au bien, en tant que le propre de l'existence, c'est précisément de l'incarner. En fait, on ne peut même pas dire du réel ni de l'idéal qu'ils sont deux contraires au sens rigoureux du mot : ils ne le sont que par une vue simpliste qui, détachant le réel de l'activité d'où il procède et l'idéal de l'activité qu'il éveille, les cantonne dans deux mondes séparés. Cependant il n'y a pas de forme de réalité qui ne possède **Une** certaine valeur pour notre esprit, **dans la mesure où** elle est une participation commençante, **mais qu'il**

doit promouvoir indéfiniment. En ce sens l'idéal n'est point un domaine hétérogène au domaine du réel : il n'exprime rien de plus que cette *impossibilité pour la participation de jamais s'interrompre*, que cette exigence qui est en elle de reconnaître ses limites et de les dépasser sans cesse, que l'infinité de l'être dans lequel elle puise et qui se change pour elle en bien à partir du moment où, après s'en être séparée, elle essaie de le retrouver et de le faire sien. Ainsi le mot idéal n'apparaît plus comme étant simplement la négation de la réalité, c'est-à-dire du réalisé. Il est seulement la marque de sa limitation ou de son insuffisance. Il oblige la participation à se dépasser sans cesse. Il atteste l'impossibilité de rien laisser subsister dans l'être qui ne doive devenir pour nous un bien et par conséquent être participé, c'est-à-dire réalisé.

83. — Cependant l'opposition du réel et de l'idéal peut être prise en un sens tout différent. Car d'une part cette opposition peut être un moyen pour nous d'exclure la participation. Dans ce cas, le caractère essentiel de l'idéal, c'est d'être irréel. Il n'a de sens que pour nous montrer les misères du réel. Il n'est qu'un rêve de l'imagination, le but d'une aspiration que nous projetons dans l'avenir et dont nous savons bien qu'il est hors d'atteinte. Il implique une malédiction du présent et, par l'impossibilité où nous sommes de le saisir, un désespoir qu'il renouvelle sans cesse. On demandera cependant d'où provient cette pensée même que nous en avons, pourquoi **le présent même nous paraît insuffisant et où s'alimente** cette activité qui le dépasse **par le rêve de**

l'imagination. Si Ton prétend qu'il suffit pour opposer l'idéal au réel de faire une comparaison entre les formes de réalité qui nous ont été offertes tour à tour et de pouvoir sentir ce qui nous manque par l'expérience de ce que nous avons connu et qui nourrit encore le désir, alors le discrédit n'atteint plus la réalité tout entière et l'on convient qu'il y a des écarts différents entre l'idéal et le réel, puisque c'est à des événements réels que l'idéal emprunte encore les images mêmes qui le soutiennent. Mais alors on admet qu'il existe une certaine participation du réel à l'idéal et que l'idéal exprime peut-être *la loi fondamentale de la participation, à la fois la loi qui la rend possible et la loi qui la rend exigible comme un devoir*. Mais dans ce cas l'opposition du réel et de l'idéal reçoit un sens tout à fait autre. Car il faut dire de ces deux termes non pas qu'ils s'excluent l'un l'autre, ou que chacun d'eux est la négation de l'autre, mais seulement qu'ils sont séparés par un intervalle afin précisément que cet intervalle puisse être franchi par un acte qui est la création de notre'être propre. Si l'idéal n'est pas le réel, c'est parce qu'il n'y a d'idéal que pour qu'il soit réalisé. Nous savons, il est vrai, qu'il ne peut pas l'être : mais il n'est au delà de toute réalité que pour produire toujours quelque réalisation nouvelle.

84. — Ainsi nous substituons à l'opposition immédiate que l'on est tenté d'établir entre les deux termes idéal et réel une relation qui rend les deux termes inséparables, non point en vertu d'une nécessité logique, mais en vertu d'une exigence inhérente à l'acte même sur lequel la participation se trouve

fondée. L'union du réel et de l'idéal n'est jamais faite, mais c'est parce qu'elle doit toujours être faite. C'est une superstition égale que de réaliser l'idéal dans un monde différent de celui dont nous avons l'expérience, ou bien, sous prétexte qu'il ne trouve pas place dans la réalité telle qu'elle nous est donnée, de dire qu'il n'est rien. Car il est précisément ce qui n'est pas réel, afin précisément que nous le réalisions, *ce qui, dans l'être lui-même, dépassant le participé, désigne non pas seulement le participable, mais le « digne d'être participé »*.

85. — Le réel ne peut pas être détaché de notre expérience spatio-temporelle. Il est ce qui s'offre à nous dans l'instant sous une forme spatialisée. Ce qui veut dire qu'il exprime *notre passé immédiat*, puisque l'instant comme tel est un pur passage dépourvu de tout contenu. Mais d'une manière générale *tout le passé* non pas seulement en tant qu'il est réalisé, mais encore en tant qu'il peut toujours être évoqué par la mémoire, appartient encore au réel. Au contraire, l'idéal est toujours rejeté ou plutôt projeté par nous dans l'avenir : c'est que l'avenir est le lieu du possible qu'il dépend précisément de nous d'actualiser, c'est-à-dire auquel il s'agit de donner pour nous la réalité qui lui manque. En fait, il n'y a que la réalité qui soit dans le temps ; et on peut dire que se réaliser, c'est prendre place dans le temps. L'idéal au contraire n'est d'aucun temps. En disant qu'il ne peut trouver place que dans l'avenir, nous n'entendons ni le situer dès maintenant dans un avenir qui lui-même n'est rien, ni dire que l'avenir l'accueillera un jour, car cet

avenir, en le réalisant, l'abolira précisément comme idéal. Nous voulons dire que l'avenir où nous escomptons une conversion incessante de l'idéal en réel ne se changera en présent qu'en ouvrant toujours devant nous un avenir nouveau où elle se poursuit indéfiniment.

86. — Cette exigence qui s'impose à nous et cette impossibilité où nous sommes de réaliser l'idéal doit éveiller en nous une réflexion capable de nous délivrer du découragement et du désespoir. Car *ces sentiments ne peuvent naître que pour celui qui confond la réalité avec l'être*. Mais nous savons que la réalité est elle-même phénoménale et évanouissante, qu'elle ne fait jamais que passer, qu'elle est le moyen ou l'instrument de notre vie spirituelle, qu'elle n'en est ni la fin ni le dénouement. Dès lors on comprend pourquoi il faut que l'idéal, sous peine de demeurer une possibilité pure, soit toujours exprimé, ou réalisé ; car autrement il ne deviendrait pas nôtre, il n'entrerait pas dans un monde commun à toutes les consciences ; il ne les rendrait pas solidaires les unes des autres. Mais de ce monde manifesté nous nous délivrons à chaque instant dès qu'il a rempli son usage. Car il faut que l'idéal ne puisse pas être réalisé pour que le devenir lui-même soit sans cesse dépassé et spiritualisé. C'est l'effort par lequel nous cherchons sans cesse à incarner l'idéal sans y réussir qui l'incorpore à notre être même, ou encore qui l'oblige à se convertir de possibilité pure en réalité, non plus matérielle, mais spirituelle* Que cet effort pour matérialiser l'idéal et que l'échec de cet effort soit la double condition de la

création même du moi, c'est ce qui apparaîtra comme assez clair, si l'on songe que la matière exprime la limite de toute activité de participation, et qu'elle doit toujours être traversée et dépassée pour que celle-ci puisse s'accomplir et se poursuivre indéfiniment.

87. — Le mot même d'idéal présente, il est vrai, un inconvénient certain. Car le préjugé réaliste est si fortement enraciné dans tous les esprits que nous imaginons toujours l'idéal sous la forme d'un modèle préexistant que la réalité imiterait d'une manière plus ou moins fidèle. Mais ce modèle n'est point une chose immobile qu'il nous serait loisible de contempler avant de chercher à lui donner un corps dans notre expérience. Il n'y a d'idéal que par l'acte même qui entreprend de le réaliser. *L'idéal c'est l'idée elle-même, mais considérée dans son efficacité pratique, c'est-à-dire non pas seulement dans l'opération qui la met en œuvre, mais dans l'opération qui la fait être comme idée et qui ne peut s'accomplir que par sa mise en œuvre.* L'idée ne fait qu'un avec ce dynamisme intérieur par lequel elle se fait en même temps que par elle toutes les choses se font. Elle n'est rien, même comme idée, tant qu'elle ne commence pas à s'incarner : mais elle porte en elle l'infinité de l'esprit qu'aucune incarnation ne parvient à enclorre. L'idée platonicienne elle-même avait d'abord un caractère moral ; et la théorie des idées est née sans doute d'une sorte d'application à toutes les formes d'existence des créations de la vie morale. Si nous considérons l'idée d'une vertu, l'idée de justice par exemple, nous comprenons bien qu'elle

soit une idée vivante, qu'elle ne puisse pas être pensée sans être voulue, ou encore que **la penser**, ce soit la vouloir, de telle sorte qu'elle appelle nécessairement une réalité qui pourtant ne coïncide jamais avec elle. Il en est ainsi de l'idée de nous-même que notre vie ne parvient jamais à réaliser, puisque nous ne reconnaissons jamais dans ce que nous faisons ce que nous voulons être et ce que nous croyons que nous sommes : mais *cette idée de nous-même nous la cherchons plutôt encore que nous ne la possédons* ; c'est notre vocation, dont nous ne savons rien tant que nous ne la mettons pas à l'épreuve, mais pour la constituer. Or nous pensons aussi les choses par une idée, c'est-à-dire par un acte qui nous permet de les engendrer dans notre esprit et par lequel nous pensons qu'elles s'engendrent aussi elles-mêmes. Car si un **tel** acte, au moins dans les choses artificielles, ne peut pas être distingué de l'opération qui les fabrique, nous considérons que dans les êtres vivants l'idée est cette puissance interne qui leur permet de se créer eux-mêmes (bien qu'elle n'accède pas en eux jusqu'à la conscience individuelle). La différence entre le concept et l'idée est maintenant particulièrement claire, s'il est vrai que le concept n'est que le schéma de la chose à laquelle celle-ci ajoute toujours des caractères particuliers, au lieu que l'idée est une efficacité secrète dont la chose visible porte témoignage, mais sans parvenir jamais à l'égaliser. Elle est donc par rapport à la chose elle-même un idéal, mais qui a la même existence que l'esprit et possède le même ascendant sur **la** chose, qui pourtant ne cesse de les démentir **l'un** et l'autre.

88. — Il convient maintenant d'examiner le rapport entre l'idéal, qui est l'idée considérée dans son caractère dynamique, et la valeur elle-même. On peut soutenir sans doute, si on accepte notre conception de l'idée, que toute valeur est une idée et qu'il n'y a d'idée que de la valeur. C'est là une conséquence qui doit nécessairement se produire si l'on réduit l'idéal à l'idée. On obtient ainsi l'avantage de remonter de la réalité jusqu'à l'existence, qui précisément, pour qu'elle assume la responsabilité d'elle-même, ne peut dissocier l'idée qu'elle pense de la valeur qu'elle a à acquérir ; l'idéal alors retrouve son caractère positif, parce que l'existence est au-dessus de la réalité et qu'il est comme une exigence de la produire. Au contraire, quand on se bornait à opposer l'idéal au réel, il y avait danger, comme on l'a vu, à penser que ces deux termes pouvaient s'exclure, ce qui risquait de conduire à une condamnation sans appel du réel qui, s'il cessait d'être un moyen au service de l'idéal, ne pouvait que justifier les plaintes du pessimisme et à un renvoi de l'idéal dans un monde irréel et chimérique, qui ne permettait d'expliquer ni son origine, ni son action sur notre conduite.

89. — Mais le mot idéal témoigne d'une manière plus étroite encore de sa relation avec l'existence dont le rôle est précisément de le discerner et de le poursuivre. Car c'est seulement quand on le compare au réel et même à cette forme bloquée du réel qu'est le réalisé, que l'idéal apparaît comme le rêve d'une imagination impuissante. Autrement il peut être défini comme l'attrait de la valeur : dès lors, si on

remonte jusqu'à sa source, à savoir jusqu'à l'existence pour laquelle il n'est qu'un possible qu'elle actualise, mais un possible chargé de valeur et qui ébranle en elle le vouloir, *il reste toujours en rapport avec la réalité, non plus comme son contraire, mais comme le principe intérieur qui la meut et qui la justifie.* L'idéal et le réel sont alors inséparables et, si l'on peut dire, essentiels l'un à l'autre, car l'idéal a toujours besoin d'être réalisé, faute de quoi il resterait un possible pur et n'exprimerait pas cette participation à l'être et au bien dont le caractère propre est de se dépasser toujours elle-même indéfiniment, et le réel, sans l'idéal, manquerait de ce principe intérieur de réalisation qui en constitue la raison d'être, et sur lequel on ne cesse de le juger par l'écart même qui l'en sépare.

90. — On s'explique dès lors pourquoi, quand on considère l'idée comme un objet de connaissance, et l'idéal comme un objet du vouloir, on peut penser que l'idée est par elle-même indifférente à la valeur, au lieu que l'idéal l'enveloppe toujours. On est ainsi tenté de définir l'idée comme étant une *réalité** mais pour l'esprit pur (et non pas pour les sens). C'est ainsi que dans une certaine interprétation du platonisme on fera de l'idée une sorte de chose transcendante à toutes celles que nous voyons. Mais il n'y a pas de choses pour l'esprit ; il ne connaît rien de plus que ses propres opérations ; il n'y a pour lui aucune autre *réalité*. Et chacune de ses opérations est une raison d'être « en action », une valeur qui s'actualise. C'est bien dire qu'il n'y a point d'idée qui ne soit un idéal. Mais il n'en reste

pas moins que l'idée paraît toujours **pouvoir se** détacher de la conscience qui la contemple, **au lieu** crue l'idéal ne peut pas être contemplé : il n'est que là où il est mis en œuvre, que là où il est vécu. Telle est la raison pour laquelle, si Kant déclare que le mot idéal ne doit pas être employé pour désigner l'idée en tant qu'elle est un pur objet de connaissance (alors que nous avons montré au contraire qu'il n'y a point d'idée qui n'intéresse une activité en exercice et qui par conséquent n'affecte par rapport à elle la forme d'un idéal), il ajoute très profondément qu'il ne peut désigner rien de plus que *la perfection réalisée, à savoir, le sage ou Dieu*. Toutefois l'expression « réalisée » ici ne doit pas nous induire en erreur. Car il s'agit seulement d'une perfection qui se réalise dans un acte qui ne s'interrompt jamais et qui, à ce titre seulement, peut par conséquent servir de modèle à toutes les consciences ; au lieu que la réalité que nous avons considérée jusqu'ici et à laquelle nous opposons sans cesse l'idéal, c'est un accompli et non un accomplissement, une donnée et non point un don, de telle sorte qu'en se détachant de l'acte même qui lui donne naissance, elle témoigne par là même de son imperfection, c'est-à-dire de sa défaillance à l'égard de cet idéal dont elle paraît bien alors être seulement la négation.

CONNEXION

*SOMMAIRE. — Le bien inséparable de l'être est moins l'objet du vouloir que le vouloir absolu considéré dans son **exercice mime** : il a un caractère d'intériorité et d'éternité. — La valeur n'intervient qu'à l'échelle de la participation pour donner une signification à l'existence qui l'assume. — L'idéal est la **conscience** de l'insuffisance du réalisé, et le rappel nostalgique du bien qui m'oblige à le dépasser toujours.*

91. — On peut maintenant présenter sous une forme systématique la relation entre le bien, la valeur et l'idéal. Nul ne doute que les trois termes ne soient apparentés et même employés souvent comme synonymes. Pourtant le bien enveloppe d'une certaine manière la valeur et l'idéal à la fois. Il est le principe d'où procèdent l'une et l'autre de ces deux notions. Et ici le parallélisme est remarquable entre leur relation avec le bien et la relation avec l'être de l'existence et de la réalité. Bien plus, si l'existence et la réalité expriment une sorte de division de l'être et qui correspond à une opposition, au sein même de la participation, entre l'acte et la donnée, la valeur et l'idéal expriment aussi une sorte de division introduite par la participation entre le mobile qui l'ébranlé et qui la justifie, et la fin qu'elle vise et qu'elle est incapable d'atteindre : de telle sorte que, comme, la réalité, c'était l'existence elle-même en tant qu'elle trouvait **à la fois** sa limitation et son achèvement dans **les choses**,

l'idéal, c'est la valeur, mais en tant précisément que, ne trouvant jamais une réalisation adéquate, elle exige comme contre-partie un dépassement indéfini de tout le réel et de tout le réalisé.

92. — Du bien lui-même il faut dire qu'il est un absolu au delà duquel il est impossible de remonter. Mais pour comprendre ce caractère, il importe de définir le bien non point comme l'objet de l'intellect, mais comme l'objet du vouloir. En fait il n'y a rien qui puisse être l'objet de l'intellect, sinon la représentation ou l'idée. Au lieu que le vouloir est être ; il est l'être même de l'intellect (ce qui permet de dire que l'intelligence n'a de portée ontologique que si, au lieu de considérer en elle la représentation ou l'idée, on considère l'opération même du vouloir qui, à la racine, se confond avec la sienne propre). Mais quand on examine le rapport de la volonté et du bien, on s'aperçoit vite que l'on se trouve en présence du *cercle caractéristique de tous les termes premiers*. Car on peut indifféremment dire du bien qu'il est l'objet du vouloir et du vouloir qu'il est la quête du bien. Or si le vouloir est considéré en tant qu'activité déficiente et qui s'exerce pour obtenir précisément ce qui lui manque, le bien n'est rien de plus que le vouloir comblé : aussi le vouloir ne peut-il passer au delà du bien. Ceci ne veut pas dire qu'au moment où nous le possédons, l'activité du vouloir s'interrompt, car elle s'exerce alors au contraire d'une manière plénière et sans connaître d'obstacle. Dès lors, *le bien n'est plus la fin du vouloir, mais le vouloir même en exercice* : telle est aussi l'essence même de l'être si nous le considérons dans le prin-

cipe sans limitation qui demeure toujours présent derrière la limitation de chacun de ses modes. Le bien a donc à la fois un caractère d'intériorité et un caractère d'éternité, d'intériorité puisqu'il est le cœur même du vouloir, qu'aucun acte de participation ne parvient sans doute à exprimer, et d'éternité, puisque c'est lui que l'on retrouve toujours semblable à lui-même comme moteur des moindres démarches du vouloir. Il est donc ce qu'il y a d'intériorité dans chaque chose, ou plutôt la source où elle puise ce qui la fait être, mais qu'elle peut capter et détourner de son cours ; il est ce qui survit à tous les phénomènes transitoires, à toutes les actions périssables et leur donne une signification qui ne peut ni changer, ni se perdre. Et nul ne peut prétendre qu'il soit une dénomination générale commune à tous les biens particuliers. Car au contraire il est cela même que tous les biens particuliers cherchent à exprimer, dans certaines circonstances déterminées, sans jamais parvenir ni à l'égaliser, ni à l'épuiser.

93. — Si la valeur est corrélatrice de l'existence, il faut que, comme l'existence emprunte à l'être la possibilité qu'elle actualise, ainsi la valeur soit le bien qu'elle assume et qu'elle met en œuvre. Ainsi, tandis que l'être et le bien appartiennent au monde de l'intériorité pure, à un monde qui se suffit pleinement à lui-même, et qui ne participe d'aucun autre, l'existence et la valeur n'apparaissent l'une et l'autre qu'avec la participation. *L'être et le bien sont des participables, mais l'existence et la valeur sont des participés.* Aussi ne peut-on les poser

l'une et l'autre que par la Corrélation d'une intériorité et d'une extériorité. Et si c'est par leur intériorité qu'elles sont l'une et l'autre les véhicules de l'être et du bien, encore faut-il que l'extériorité, dans la mesure même où elle est corrélatrice de cette intériorité, porte toujours elle-même les marques de l'existence et de la valeur. Mais l'important, c'est surtout de reconnaître que, si l'être et le bien se confondent au niveau de l'absolu, l'existence et la valeur se dissocient nécessairement au niveau de la participation. Et c'est pour cela que l'existence elle-même n'est qu'une possibilité qui a besoin du temps pour s'actualiser et qui n'y réussit que si elle crée le sens même du temps comme la condition même de son progrès dans l'ordre de la valeur : encore faut-il que ce progrès, qui seul peut justifier l'existence temporelle précisément parce qu'il ne peut dépendre que de notre liberté, puisse être renversé à chaque instant et se changer en déchéance ou en chute. Et même il suffit que l'activité intérieure fléchisse et s'interrompe pour que l'inertie, l'usure et toutes les forces retardatrices qui limitaient la liberté, mais lui fournissaient la matière de toutes ses créations, finissent par triompher. C'est que la liberté avait toujours à les vaincre. Et c'est pour cela qu'on ne peut pas la dissocier elle-même de l'effort. Ce qui nous permet de considérer la valeur comme nous la découvrons sa forme la plus parfaite dans le mérite. Mais l'impossibilité pour la valeur d'être détachée soit du temps, soit de l'effort, sans lesquels elle ne pourrait être ni obtenue, ni acquise, achèvent de nous montrer pourquoi la valeur a nécessairement un caractère hiérarchique : ce qui ne peut pas être

dit de l'existence aussi longtemps qu'elle n'est encore que l'existence d'une possibilité et ne commence pas à être actualisée.

94. — Quant à l'idéal, il n'est rien de plus que la conscience que nous prenons à chaque instant de l'insuffisance du réalisé. Dès lors, il est pour ainsi dire le rappel nostalgique, au sein même de la participation, de la perfection du bien qui la dépasse toujours. C'est pour cela qu'il peut se présenter sous deux formes, comme une fuite hors du réel par l'imagination qui implique aussi une condamnation radicale du réel, ou comme une exigence à l'égard du réel lui-même de poursuivre indéfiniment son propre mouvement dans le temps afin de chercher à obtenir une coïncidence impossible entre le réel et le bien. Mais si cette coïncidence est impossible, il n'est pas vain pourtant de chercher à l'obtenir. Car le réel n'est pas une fin, mais le moyen momentané et toujours disparaissant dès qu'il a servi, qui nous permet d'acquérir une existence spirituelle, c'est-à-dire une existence que, dans la suite des circonstances où elle se trouve placée, le bien ne cesse d'animer. Aussi faut-il dire de l'idéal, par opposition au réel, qu'il est lui-même intemporel et que, dans la mesure même où il nous oblige à traverser le réel pour le spiritualiser, il nous donne à nous-même accès dans l'intemporel.

CONCLUSION

SOMMAIRE. — *La liaison des catégories ontologiques et des catégories axiologiques permet de résoudre le vieux problème de l'opposition entre l'être et l'apparence, d'expliquer l'apparition au mal dans le monde et de définir l'être lui-même comme un accomplissement.*

95. — On peut résumer toute notre analyse en disant que les catégories ontologiques et les catégories axiologiques s'opposent les unes aux autres, terme à terme, et qu'elles ne s'opposent que pour être conciliées, comme si les catégories ontologiques fournissaient aux catégories axiologiques une sorte de support, mais qui sans celles-ci demeurerait dépourvu de signification. En réalité cette non-coïncidence est en même temps une condition sans laquelle les catégories ontologiques elles-mêmes ne pourraient pas être définies : sans le bien, l'être serait dépourvu de cette interne raison d'être qui seule permet de le poser comme être ; sans la valeur qui la justifie, l'existence ne mériterait pas d'être acceptée, ni prise en charge ; sans l'idéal auquel il s'oppose, le réel ne pourrait être ce qu'il est, c'est-à-dire une donnée incapable de nous satisfaire et que nous cherchons toujours à dépasser. — Pourtant les choses ne sont pas aussi simples qu'il le paraît. Car **l'intervalle** entre les catégories ontologiques et les catégories axiologiques est un **effet de la participation** ;

ainsi le couple existence-valeur est médiateur entre le couple être-bien dont les deux termes sont identiques l'un à l'autre et le couple idéal-réel dont les deux termes sont contraires l'un à l'autre. Il a fallu dissocier l'existence de la valeur pour que la participation fût possible : mais c'est cette dissociation qui nous révèle à la fois l'identité du bien et de l'être, si l'être est réduit à l'intériorité absolue et l'opposition de l'idéal et de la réalité, si la réalité est définie comme l'extériorité pure. Les philosophies de l'antiquité se contentaient de retenir les termes extrêmes de ces trois couples subordonnés, à savoir l'être et l'extériorité, qui était elle-même définie comme l'apparence. Les philosophies de l'époque moderne ont fixé le regard de préférence sur le couple intermédiaire, c'est-à-dire sur le rapport de l'existence et de la valeur. Elles ont cru souvent qu'aucune expérience ne permettait de dépasser le rapport entre ces deux termes, et elles ont mieux aimé en général laisser se dégrader l'existence en réalité et la valeur en idéal que de faire de l'existence une participation à l'être et de la valeur un moyen de la promouvoir indéfiniment par une adéquation croissante à l'être, qui ne se distingue plus du bien dès qu'il est devenu notre fin. C'est donc la valeur qui nous met désormais en relation avec l'être et qui joue le rôle que jouait l'être dans les philosophies traditionnelles ; et dans la mesure où l'existence s'en écarte, c'est elle qui se mue en réalité, au sens même où la réalité, c'est ce qui nous apparaît.

96. — La philosophie semble donc maintenant pouvoir se délivrer de cette antinomie à **la fois**

insupportable et insurmontable par laquelle on opposait autrefois l'être et l'apparence. L'apparence, c'était l'objet tel qu'il était donné, et l'être, c'était l'objet encore, mais tel qu'il était en soi, c'est-à-dire tel qu'il n'était pas donné. Mais il était bien vain de penser qu'il pourrait du moins être donné à une faculté d'intuition qui ne ferait usage elle-même d'aucun sens. Car rien ne peut être donné que sous la forme d'un objet ou d'un phénomène. Et une telle faculté d'intuition est une chimère si elle n'est pas la conscience même que nous prenons d'un acte intérieur, au moment où nous l'accomplissons. Or c'est cet acte intérieur qui fonde notre existence propre ; et la valeur en est inséparable, s'il est vrai qu'une telle existence, en tant non pas qu'elle est donnée, mais qu'on se la donne, implique toujours une justification d'elle-même sans laquelle elle serait précisément dépourvue d'intériorité. La valeur nous fait donc pénétrer dans l'intériorité de l'être en tant qu'il est véritablement cause de soi. L'être ne possède aucun des caractères par lesquels l'objet peut être défini, même si l'on ajoute qu'il est un objet pur ou un objet intelligible : mais la réalité objective mérite évidemment le nom d'apparence, dans la mesure où elle est corrélatrice d'un acte de participation, où elle le limite et le dépasse, bien qu'elle n'ait de sens que pour lui et par rapport à lui.

97. — La possibilité du mal apparaît comme une sorte de contre-épreuve de notre thèse : car, comme l'être exclut le non-être, le bien aussi exclut le mal, au lieu de l'appeler comme son contraire. L'être et le bien, si on les considère dans leur pureté, sont

supra-relationnels : ils n'ont pas de contraire, ils ne posent leur contraire que pour l'abolir. Ce qui est le sens à l'égard de l'être de la formule de Parménide : le non-être n'est pas et, à l'égard du bien, de la toute-puissance de Dieu, à laquelle le mal n'oppose aucune résistance. Mais les contraires naissent de la participation elle-même grâce à une opposition relative de l'être en tant qu'il est participé, et de l'être en tant qu'il ne l'est pas, ou du bien en tant qu'il est assumé par une liberté et en tant qu'il est refusé par elle. Ainsi on voit que ce que chaque chose a de non-être et qui est l'effet de sa limitation est toujours l'être d'une autre, que le mal que chaque liberté a le pouvoir d'introduire dans le monde (et sans lequel le bien lui-même ne deviendrait jamais son bien) doit être toujours corrélatif d'un bien nié, empêché ou détruit. Aussi n'y a-t-il de mal que par une liberté particulière, dans la mesure où le bien, au lieu de lui être imposé, dépend d'un choix qu'elle doit recommencer toujours. Mais la primauté du bien éclate quand on voit que la liberté, en tant qu'elle choisit entre le mal et le bien, est elle-même un bien, que le mal même est toujours une volonté de négation à l'égard du bien, et qu'enfin il peut lui-même être converti en bien. On pourrait montrer que toutes les formes du mal, dans le monde donné, ont ainsi un caractère de destruction, ce qui est singulièrement instructif. Car la destruction du phénomène comme tel, en tant qu'il est une contre-partie de la participation acceptée, n'est elle-même que le signe d'un refus plus profond et qui est un refus de l'être à sa source même, ou plutôt d'un retournement contre l'être

lui-même de l'être même qui est devenu le nôtre, — ce qui suppose une sorte de contradiction introduite au cœur de notre être lui-même qui cherche dans la négation de l'absolu à élever jusqu'à l'absolu sa propre relativité.

98. — La correspondance que nous avons établie entre les catégories ontologiques et les catégories axiologiques suffit à montrer que, si l'être est un acte qui porte en lui-même sa propre raison d'être, son essence même est de s'accomplir. Et c'est sans doute une même chose pour lui de s'accomplir ou d'être participé. Mais la participation fait de lui à la fois une origine et une fin : c'est comme fin qu'il affecte pour nous le caractère du bien. Mais ce bien ne peut avoir pour nous aucun caractère abstrait, puisqu'il n'est rien que par la volonté qui s'y applique. Aussi comme l'être n'exprime son efficacité que par les existences mêmes auxquelles il ne cesse de s'offrir et qui mesurent l'intervalle qui les en sépare par la réalité qui s'impose à elles, de telle sorte que l'être ne peut jamais être saisi par nous sous une forme séparée, mais seulement au point de rencontre de l'existence et de la réalité, de même le bien ne serait lui aussi qu'une pure dénomination s'il ne résidait pas dans une valeur qu'il nous appartient à chaque instant d'actualiser et qui, dans la mesure où le réel ne réussit jamais à l'incarner, nous apparaît sous la forme d'un idéal qui nous oblige toujours à le dépasser. Le double objet de ces analyses, c'était donc de montrer que, si l'être n'est rien de plus qu'un acte qui s'accomplit, et que tout accomplissement enveloppe une distinction entre

le possible et son actualisation, il faut à la fois que cet être qui se veut lui-même soit à lui-même son propre bien et qu'il engendre en lui, d'une part, la corrélation de l'existence et de la valeur qu'exprime notre participation divisée à l'être et au bien, d'autre part la corrélation du réel, qui est l'être en tant que participé, et de l'idéal qui le dépasse, parce qu'il est l'être en tant que participable.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
AVERTISSEMENT.	vii

PREMIÈRE PARTIE

LES CATÉGORIES PREMIÈRES DE L'ONTOLOGIE

Distinction	1
I. — Être	9
II. — Existence	25
III. — Réalité	40
Connexion	54

DEUXIÈME PARTIE

LES CATÉGORIES PREMIÈRES DE L'AXIOLOGIE

Distinction	65
I. — Bien	75
II. — Valeur	95
III. — Idéal	110
Connexion	123
CONCLUSION.	129

1950. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)

ÉDIT. N^o 22.734

IMP. N^o 12.352

