

JEAN NABERT

ÉLÉMENTS  
POUR UNE ÉTHIQUE

Préface de  
PAUL RICŒUR

AUBIER

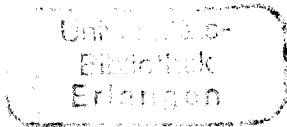
(1992)

## PRÉFACE

*Faut-il donner une préface à ce livre admirable, que son auteur a voulu sans préparatif d'aucune sorte, sans avertissement, ni introduction ? Dès la première page, en effet, le lecteur se trouve aux prises avec une triple expérience, avec un triple sentiment — de faute, d'échec et de solitude ; la réflexion peut y apercevoir d'un seul coup « la double relation que laissent entrevoir ces expériences : à un non-être qui se répand en elles et à une certitude qui en compense et en fonde à la fois la limitation » (p. 4).*

*Il n'est proposé aucune justification préalable à cette mise en route ; pour qui admet de commencer ainsi, les raisons viennent en marchant ; la pensée est tirée en avant par la différence intime qui travaille cette expérience initiale ; toute l'énergie de la réflexion procède de cette différence de potentiel entre l'aspiration de son désir d'être et l'épreuve « des résistances que cette expansion a rencontrées ou des défaillances dont le moi s'est rendu coupable » (Ibid.).*

*Ainsi le philosophe de la réflexion ne cherche pas le point de départ radical ; il a déjà commencé, mais sur le mode du sentiment ; tout est déjà éprouvé, mais tout reste à comprendre, à « ressaisir » — selon le bon mot de Jean Nabert —, en clarté et en rigueur ; ce sont précisément ces sentiments initiaux qui attestent que la réflexion est désir et non point intuition de soi, jouissance de son être. La réflexion est justifiée comme réflexion par ce qui paraît la précéder, l'obscurcir et la limiter ; elle est ce mouvement même qui se reprend sur sa confusion initiale et « s'oriente vers l'affirmation à laquelle s'ordonne l'expérience morale tout entière » (p. 4) ; commencer, pour la philosophie réflexive, ce n'est donc pas poser une première vérité, c'est « révéler les structures » de cela même qui précède la réflexion,*



*Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays*

© 1971 by, Éditions Montaigne, Paris

ISBN : 2-7007-3484-X

Imprimé en France

les structures de la conscience spontanée ; c'est montrer qu'il y a dans cette conscience un ordre, qui peut être compris et qui peut faire comprendre pourquoi ce moi n'est pas toujours déjà arrivé à la satisfaction, pourquoi la réflexion est désir.

Cette relation initiale de la réflexion au sentiment règle toute la courbe du livre. Dans une première partie intitulée : Les données de la réflexion, la conscience lucide éclaire en arrière d'elle-même les sentiments fondamentaux qui la mettent en mouvement. Dans une seconde partie — l'Affirmation Originale —, le mouvement ascendant de la reprise réflexive atteint son sommet. Le Je suis qui anime le désir et auquel ce désir d'être tâche de s'égaliser, est révélé comme la vérité de la réflexion elle-même. « Mais la courbe de cette expérience ne fait que passer par ce moment pour s'infléchir aussitôt dans le sens que lui assignent les actions où cette affirmation se conjugue avec les tendances, avec la nature, pour une promotion des valeurs dans le monde » (p. 4). Dans la philosophie réflexive, en effet, il n'est point de repos sur quelque mont de la transfiguration : parce que la réflexion n'est pas possession intuitive de soi-même, l'affirmation originelle ne s'atteste que par le mouvement même qui produit l'existence du moi, à partir du désir, sur tous les plans de l'action ; il faut alors que l'existence du moi « imite et vérifie, autant qu'il est possible, la certitude première » (p. 70).

C'est la tâche de la troisième partie — intitulée L'existence — de déployer ce mouvement d'expansion vers le monde, afin d'éprouver la libération « à la fois absolue et irréaliste » (p. 61) que la réflexion a opérée dans son mouvement rétrospectif ; cette libération, pour devenir réelle, doit attester son efficacité dans l'affranchissement des penchants particuliers à l'égard de la tyrannie de leurs objets, dans la discipline du travail, dans l'édification des institutions économiques, politiques et culturelles, dans le commerce effectif des consciences. On ne sera pas étonné qu'en s'infléchissant ainsi vers les « œuvres », la courbe de l'expérience ramène finalement au sentiment. Mais le sentiment terminal, à la différence de la faute, de l'échec et de la solitude, n'exprime plus la distance de la conscience spontanée à la certitude que veut son désir ; il exprime la présence même de cette certitude, en dépit de la distance invincible de la conscience à elle-même.

Ce sentiment, plus proche du sublime que de la béatitude, laquelle correspondrait à une jouissance de l'être que la méthode réflexive ne donne pas, Jean Nabert l'appelle la « vénération » (p. 219 et suiv.) ; il naît des exemples divers, mais secrètement parents, de la grandeur : « quand des actions absolues impliquent un consentement à la perte de la vie, elles suscitent notre plus haute vénération... ; elle est inspirée par le sentiment que l'être que nous vénérons vaut au-dessus de toute valeur par ce qui est, en effet, au-delà de la valeur, et que nous allons ainsi, par lui, vers ce qui est aussi au principe de notre être propre. Il nous présente ce que la réflexion nous faisait affirmer ». (p. 234-35).

Ainsi la réflexion part du sentiment et retourne au sentiment ; mais d'un sentiment confus à un sentiment instruit ; du sentiment d'une séparation à celui d'une participation. Mais si la réflexion procède du sentiment, elle reste cette libre initiative sans quoi la vie ne serait ni comprise, ni changée. Ainsi, la réflexion n'est pas tout, et elle n'est pas rien ; elle est « un moment dans l'histoire du désir constitutif de notre être » (p. 4).

Telle est la raison pour laquelle ce livre parut sans préface : le sentiment est cela en quoi la réflexion trouve sa préface. Il n'est alors nul besoin de poser quoi que ce soit avant ce que la vie a déjà posé, avant ce que la conscience spontanée a déjà vécu...

Maintenant que la mort du maître a fermé le cycle de son œuvre, il est peut-être permis d'écrire une préface qui n'aurait pas l'inutile prétention d'introduire aux thèmes philosophiques eux-mêmes, mais qui se bornerait à situer le livre lui-même dans la tradition de la philosophie réflexive.

Jean Nabert a fourni lui-même les instruments de cette mise au point dans l'article de l'Encyclopédie Française qu'il consacra à la philosophie réflexive en 1957 (19.04-14-19.06-3). Il y distinguait deux orientations ; laissant de côté la réflexion « où c'est l'absolu qui se réfléchit dans le mouvement d'une conscience particulière », il ne retient que celle « qui constitue, d'abord, le sujet lui-même, et ressaisit, après cela, immanentes à ces opérations, les lois et les normes de l'activité spirituelle dans tous les domaines... Le propre de la réflexion ainsi comprise, c'est de toujours considérer l'esprit dans ses actes et dans ses productions, pour s'en approprier la signification, et, d'abord, essentiel-

lement, dans l'acte initial par lequel le sujet s'assure de soi, de son pouvoir, de sa vérité ». Maine de Biran, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg relèvent de cette seconde orientation. Chez eux tous on retrouve la même coïncidence entre le redoublement réflexif et l'intuition qui en perçoit la vérité, le même pouvoir de poser et de renouveler l'acte qui ouvre la réflexion, la même aptitude à reprendre les ébauches par lesquelles la conscience immédiate et pré-réflexive préfigure et annonce la réflexion.

C'est à l'intérieur de cette commune méthode d'immanence que Jean Nabert voit se diviser les philosophies de la réflexion, selon le choix de l'acte auquel s'applique la réflexion première.

D'une manière très pédagogique, Jean Nabert part du cogito cartésien qu'il voit incliner soit vers Kant, soit vers Maine de Biran, selon que la réflexion s'attache aux opérations constitutives de l'expérience vraie pour y découvrir les structures d'un sujet transcendantal, d'une pensée universelle, ou selon que la réflexion vise à « approfondir ou à délivrer l'intimité du moi ».

De quel côté se situe Jean Nabert ? Du côté de Maine de Biran ? Oui, si l'on considère que toute son œuvre, depuis l'expérience intérieure de la Liberté jusqu'à l'Essai sur le Mal tend à distinguer réflexion et critique. La tâche principale d'une critique, c'est de dissocier de toute genèse empirique et de toute acquisition a posteriori les conditions a priori de possibilité de l'expérience. A cet égard la morale de Kant est encore une critique, en ce sens qu'elle construit l'analyse réflexive de la volonté bonne sur le modèle de l'analyse réflexive de la connaissance vraie ; c'est ce parallélisme qui impose de départager, dans la recherche du principe de la moralité, l'a priori et l'empirique, et, par voie de conséquence, le formalisme du devoir et la pathologie du désir. Le formalisme en morale résulte ainsi de la transposition sur le plan pratique d'une critique de la connaissance ; il ne fait que transporter dans le domaine de l'action la distinction, propre à la critique, du transcendantal et de l'empirique. En élaborant une réflexion sur l'agir, irréductible à toute critique de connaissance, Jean Nabert se situe incontestablement dans la ligne de Maine de Biran. Bien plus, en appliquant la réflexion au mouvement par lequel nous tâchons de nous approprier l'affirmation originaire dont nous sommes en quelque façon séparés ou déchus, Jean Nabert redécouvre un

sens de « l'Éthique », qui est plus proche de Spinoza que de Kant ; à la distinction entre critique et réflexion correspond en outre une distinction semblable entre morale et éthique. En effet la « morale », depuis Kant, s'articule sur l'idée de devoir ; cette idée est inséparable d'une « critique » de la bonne volonté qui dissocie de la matière du désir la forme rationnelle de l'impératif. En ce sens l'éthique de Jean Nabert n'est pas du tout une morale. L'éthique, chez lui, désigne l'histoire sensée de notre effort pour exister, de notre désir d'être. La courbe de la réflexion qui, dans les *Éléments pour une Éthique*, se déploie de la faute à la vénération en passant par l'affirmation originaire, n'est à aucun degré empruntée à une « critique » de la connaissance ; elle exprime l'irréductibilité du moi personnel au sujet transcendantal. Aussi Jean Nabert récuse avec énergie le mot de Lachelier : « Je ne puis quant à moi concevoir un sujet pensant que comme une réflexion de la pensée objective ou de la vérité sur elle-même » (Lettres, p. 81).

Et pourtant Jean Nabert ne pourrait être rangé dans la descendance de Maine de Biran. Celui-ci a « échoué à faire sortir de l'expérience du fait primitif les formes, les catégories de la connaissance objective et à garantir les valeurs ». Il faut donc maintenir contre lui la pluralité des « foyers de réflexion », renoncer à toute genèse réciproque des normes régulatrices de la connaissance et de la science, et des opérations par lesquelles un moi s'approprie sa causalité spirituelle. La conséquence est immense : c'est parce que la réflexion sur l'agir ne peut engendrer une critique de la connaissance que les deux modes de la réflexion peuvent se prêter un mutuel appui. « C'est de leur solidarité que dépend une juste conception des rapports de la conscience et de la raison ». Cette « complémentarité de l'analyse réflexive appliquée à l'ordre du connaître et de l'analyse réflexive appliquée au domaine de l'action » distingue Nabert et du criticisme qui réduit la « dimension de l'intimité » à la conscience transcendantale, et du biranisme qui prétend dériver du fait primitif du vouloir la conscience transcendantale avec ses exigences d'objectivité.

Grâce à cette « solidarité » entre conscience et raison, la réflexion n'est pas vouée à l'irrationnel : le sentiment lui-même a des « structures », grâce à quoi l'itinéraire de la liberté peut dé-

rouler une histoire exemplaire, susceptible d'être « comprise ». La nécessité de cette histoire sensée, qui procède de son rapport à l'affirmation originare, assure la coïncidence continue de l'existenciel et du rationnel ; les déclarations de l'article de l'Encyclopédie rejoignent les Éléments pour une Ethique : « pour chaque individu son histoire est l'histoire de ce désir, de l'ignorance radicale où il est tout d'abord de soi, des erreurs où il se laisse entraîner, des séductions qui l'abusent et, au travers des échecs qu'il subit, de la lumière qui se fait, enfin, sur son orientation véritable. Mais, quelque contingente que soit pour chaque conscience cette histoire, l'éthique doit parvenir à en fixer les moments essentiels et aider par là même à l'éclaircissement du vouloir profond de l'individu... Elle ne peut se donner que comme l'épure d'une histoire concrète que chaque moi recommence et qu'il n'achève point toujours ». (Éléments, p. 141-2). C'est pourquoi l'héritage de Maine de Biran ne peut être exploité que si la méthode réflexive, libérée de la dictature criticiste, reste pourtant dans l'aura intellectualiste de la philosophie critique. L'article de l'Encyclopédie le dit bien : « Il était nécessaire qu'une théorie critique du savoir eût mis au premier plan dans le « je pense » sa fonction d'objectivité et de vérité pour éviter que les recherches immédiatement attentives aux formes concrètes de l'expérience intérieure ne fussent complaisantes à un irrationalisme stérile ».

On pourrait alors être tenté de rapprocher la *via media* de Jean Nabert, entre Kant et Maine de Biran, de la phénoménologie husserlienne. Certains aspects de la méthode réflexive y invitent ; en particulier une prescription de l'article de l'Encyclopédie sonne comme un thème husserlien : « Il s'agit... de mettre au jour le rapport intime de l'acte et des significations dans lesquelles il s'objective... L'analyse réflexive révèle toute sa fécondité en surprenant le moment où l'acte spirituel s'investit dans le signe qui risque aussitôt de se retourner contre lui ». Cette prescription, l'expérience intérieure de la Liberté l'appliquait déjà à une théorie de la motivation (p. 123-155), qui n'a rien perdu de sa force ; on y voit les initiatives discontinues de la causalité spirituelle se produire dans la continuité d'un cours de motifs qui étalent la conscience sur le plan des faits : « La causalité de la conscience, en elle-même irréprésentable, et tou-

jours au-delà de son expression, doit s'insérer par les motifs dans le tissu de la vie psychologique pour nous livrer son contenu » (p. 132) ; loin que cette objectivation représente une disgrâce de la liberté ou une comédie de la mauvaise foi, c'est elle qui fait de nos motifs les signes par lesquels nous pourrions savoir ce que nous avons voulu, par lesquels nous pouvons dire, communiquer, justifier devant autrui le sens de nos actes. Certes, en signifiant ainsi les initiatives de notre moi par ce que nous venons d'appeler le sens du voulu, qui n'est autre que le sens de nos motifs, nous l'offrons à une lecture objective, scientifique, déterministe : Nabert appelait alors « loi de la représentation » cette exigence selon laquelle l'immanence de notre causalité libre vient s'exprimer et livrer son contenu par le moyen d'un cours de motivations qui doit apparaître comme un enchaînement déterministe : « Si les motifs sont, comme nous l'avons dit, l'expression d'un acte, s'ils déploient l'acte dans la représentation, ils ne peuvent pas être complètement détachés de l'acte dont ils procèdent, quelque tendance que nous ayons à les faire dépendre d'antécédents psychologiques. Grâce à eux, l'action de la conscience se développe. Par eux, nous savons ce que nous avons voulu, ou plutôt nous le saurions, si toujours nous y cherchions les signes d'un vouloir actuel, au lieu de les considérer comme des données qui n'engagent pas encore la causalité du sujet » (p. 129). Cette théorie de la motivation était la première mise en œuvre de cette règle de la méthode réflexive qui consiste, selon l'article de l'Encyclopédie, à « surprendre le moment où l'acte spirituel s'investit dans le signe qui risque aussitôt de se retourner contre lui ».

A la même conception du rapport entre l'acte et le signe se rattache, dans les Éléments pour une Ethique, la très originale théorie des valeurs du chapitre V ; l'objectivité apparente des valeurs tient à la nécessité, pour la liberté, de passer par la méditation de l'histoire et des œuvres. Le moi est contraint de s'approprier indirectement ce que la réflexion saisit et affirme comme conscience pure de soi ; cela, le moi se l'approprie comme valeur d'une œuvre ; Nabert y voit à la fois une « promotion » et une « occultation » : une promotion des valeurs elles-mêmes, et une occultation du principe générateur de la valeur (p. 71) : « La valeur est toujours liée à une certaine

occultation du principe qui la fonde et la soutient. Elle ne serait pas valeur s'il n'y avait pas en elle de quoi faire penser qu'elle n'épuise pas le principe qu'elle symbolise ou vérifie... Toute promotion de valeur ne peut être qu'indirecte. A cet égard, l'occultation du principe générateur de la valeur est l'expression d'une loi qui affecte toutes les manifestations de l'esprit humain. Ce que Maine de Biran dit des signes, c'est-à-dire des actes qui révèlent à la conscience sa puissance constitutive, il faut le dire également des valeurs... Tout acte créateur ne peut promouvoir la valeur et s'estimer ou se connaître soi-même qu'en consentant à s'envelopper dans une œuvre, dans une action, où l'on perd tout d'abord sa trace » (p. 71-72).

On ne saurait sous-estimer l'importance de cette théorie du signe chez Nabert : ce qu'il appelle souvent « vérifier » l'affirmation originaire, c'est aussi la « symboliser ».

Mais ce rapprochement de la méthode réflexive avec la phénoménologie, suggérée par cette théorie du signe, est provisoire ; l'opposition qui finalement l'emporte est même très révélatrice de l'intention dernière de la méthode réflexive selon Nabert. En effet, le sujet méditant de l'analyse phénoménologique lui paraît finalement se comporter comme un pur « regard » qui se pose sur des valeurs, des essences, des significations objectives (art. Encycl.). Or il a fallu « que se relâche le lien entre l'acte et la signification qui paraît faire corps avec l'œuvre », pour que l'analyse phénoménologique puisse ainsi se donner en spectacle les significations de la conscience. La phénoménologie manquerait donc « la vie réelle des actes saisis à leur naissance et dans leur premier essai » ; il en résulte qu'elle serait attentive de préférence « à la signification déjà détachée de l'acte originaire ». Quoiqu'il en soit de cette objection, qui ne porte à la rigueur que contre les descriptions les plus statiques de la phénoménologie, elle est surtout révélatrice des intentions propres de la méthode réflexive : parce que son ambition est de ressaisir des actes purs, au travers des signes où ils livrent leur signification, elle ne vise jamais à une simple description, mais à une réappropriation de l'affirmation originaire par une conscience qui s'en découvre dépossédée ; sa théorie des signes ou des symboles a tout de suite une signification éthique ; le problème de l'expression est d'emblée celui d'une « occultation » de

l'esprit par les signes qui sont nécessaires à la « vérification » de l'affirmation originaire dans une expérience humaine, dans une histoire et dans des œuvres. La philosophie réflexive peut dire qu'« elle s'annexe la pensée symbolique et les relations multiples entre les intentions significatrices et les modes signifiants » : elle vise à faire coïncider ultimement la compréhension de soi, sur la base du « texte que ces actions ont constitué » (Éléments pour une Ethique, p. 3), avec « une régénération de son être » (Ibid.)...

Cet accent éthique de la méthode réflexive est le plus sensible dans le présent ouvrage : il ne rend pas encore sa sonorité pleine dans l'Expérience intérieure de la Liberté ; il est couvert par l'autre accent que, pour faire court, j'appellerai hyper-éthique, dans l'Essai sur le Mal. A cet égard, les Éléments pour une Ethique représentent non seulement l'œuvre médiane du maître, mais l'œuvre canonique de la méthode réflexive.

Or, si l'Expérience intérieure de la Liberté se tient en-deçà du niveau réflexif atteint dans les Éléments pour une Ethique, ce n'est pas seulement parce que cet ouvrage donne une place importante aux discussions et aux réfutations, entièrement absentes dans les Éléments pour une Ethique, et se fraye une voie difficile entre les illusions du libre arbitre, entendues comme contingence psychologique, et le déterminisme ; ce n'est pas parce que l'ouvrage reste correctif et protreptique, mais parce qu'il est encore partagé entre deux points de vue qui tendront vers une unité plus intime dans les Éléments pour une Ethique : l'idée de la liberté est d'abord atteinte par la réflexion avant que soit constituée l'expérience dans laquelle elle se vérifie ; c'est pourquoi « les catégories de la liberté » (p. 184 et suiv.) — fatalité du caractère, ordre de la personnalité, infinité du sacrifice — appartiennent à une seconde réflexion, plus concrète que la première ; elles expriment la structure d'« une croyance qui raconte l'histoire de notre liberté » (p. 188). « Et, en devenant l'histoire d'une croyance, l'expérience intérieure de la liberté devient aussi l'histoire des idées par lesquelles cette croyance, échappant ainsi à la pure subjectivité d'un sentiment, fait apparaître les catégories de la liberté. Chacune de ces idées ou de ces catégories opère comme une cristallisation de la croyance » (p. 189). Une dualité subsiste donc entre le concept philo-

sophique et l'expérience de la liberté : cette dualité est même revendiquée par la méthode propre à la thèse de 1924 : « Nous ne voudrions cependant pas dire que la liberté est substantiellement identique à la croyance que nous en formons. La liberté n'est rien, si elle n'est pas un caractère de la causalité psychologique » (p. 193-94). Alors elle ne peut être donnée dans une expérience ; elle « ne peut se trouver que dans l'idée d'un acte dont nous aurions produit les éléments psychologiques » (p. 194). Mais en retour, cette idée, pour ne pas rester « une hypothèse toute spéculative » (ibid.), doit recourir à la « fonction médiatrice » de la croyance ; ainsi la croyance, en « conjuguant notre réflexion sur cet acte avec l'histoire de notre liberté » (p. 194), masque l'hiatus de la réflexion et de l'expérience ; elle y réussit assez bien, grâce à la structure de cette croyance, grâce aux « catégories » qui assurent le passage de la réflexion à l'expérience. Mais l'hiatus est seulement masqué : dans son principe, l'histoire de la liberté est distincte de la réflexion.

Les *Éléments pour une Ethique* veulent annuler cette différence : en commençant par la faute, l'échec et la solitude, la réflexion s'alimente directement à ces sentiments qui correspondent à l'histoire de la liberté selon l'œuvre précédente. Aucune réflexion directe sur la causalité psychologique ne livre une idée de la liberté antérieure à la conscience spontanée ; c'est peut-être la raison pour laquelle le vocabulaire change également d'un livre à l'autre : ce n'est plus l'histoire de la liberté, mais l'histoire de ce désir d'être « dont l'approfondissement se confond avec l'éthique elle-même » (p. 141). « Elle ne peut se donner que comme l'épure d'une histoire concrète que chaque moi recommence et qu'il n'achève point toujours » (p. 142).

C'est ainsi que les *Éléments pour une Ethique* tendent à cette unité de méthode dont l'article de l'Encyclopédie Française donne la clef. Y réussissent-ils ? On peut se demander si tout dédoublement a cessé entre la certitude suprême dont Nabert dit lui-même qu'elle est « à la fois absolue et irréelle » (p. 61) et l'action : « l'affirmation absolue qui s'affirme au travers de mon affirmation produit donc tout ensemble une certitude et un appel. L'appel est lancé au moi pour que, dans le monde et dans la durée, par le devoir et, s'il le faut, par le sacrifice, il vérifie le je suis et en fasse une réalité. La certitude, c'est l'actualité

d'un rapport que n'affectent ni les défaillances, ni l'oubli, parce qu'il est immanence au je suis d'une affirmation qui passe toute multiplicité autant qu'elle efface toute séparation entre les sujets » (Ibid). La certitude et l'appel ne se dédoublent-ils pas, comme tout à l'heure l'idée de la liberté et l'histoire de la liberté ?

Mais cet équilibre de la méthode réflexive, — à supposer qu'il ait jamais été atteint —, devait être rompu : non plus cette fois par une équivoque tenant au maniement de la méthode réflexive, mais par une expérience, par un sentiment, — le sentiment de « l'injustifiable » — qui ne peut plus être traité comme une « donnée de la réflexion » (au sens de la première partie des *Éléments pour une Ethique*). L'injustifiable, c'est cette figure innombrable du mal qui ne peut plus être reconnue réflexivement comme résistance ou défaillance, qui n'est donc plus homogène et proportionnée à notre désir d'être ; ce n'est plus un symétrique que je pourrais encore comprendre en l'opposant à l'expérience des normes, au sens du valable ; ce sont des maux qui s'inscrivent dans une contradiction plus radicale que celle du valable et du non-valable. Aussi, pour dire l'injustifiable, la méthode réflexive ne peut plus se contenter de pénétrer de raison le sentiment d'insatisfaction qu'alimente la conscience de faute, d'échec et de solitude ; il faut une tactique nouvelle pour suggérer un au-delà du non-valable, mais au travers du non-valable, par une méthode de transparence et de passage à la limite : « Ce sont des maux, ce sont des déchirements de l'être intérieur, des conflits, des souffrances sans apaisement concevable ». Dès lors, de même que l'injustifiable excède par en bas le non-valable, selon la pensée normative, le désir de justification excède par en haut tout effort de rectitude morale, telle que cette même pensée normative la prescrit. L'injustifiable appelle une réconciliation qui passe toute règle.

Le bel équilibre de la méthode réflexive selon les *Éléments pour une Ethique* est donc appelé à être rompu dans l'Essai sur le Mal. Les *Éléments* n'appellent même pas « mal » la faute, encore moins l'échec et la solitude ; l'injustifiable n'est pas encore reconnu ; aussi la régénération ne s'appelle pas encore justification.

Et pourtant on aurait grand tort d'opposer l'Essai sur le Mal

aux *Éléments pour une Ethique*. *L'Essai fait éclater un rationalisme moral qui référerait toutes les actions, tous les sentiments, tous les jugements à des normes ; mais ce rationalisme moral ne caractérise aucunement les Éléments ; le devoir y est « déduit » très tard — au chapitre VIII — à titre de « point d'appui » du désir d'être ; il appartient à l'histoire essentielle de ce désir : « les impératifs moraux, l'ordre du devoir en général, sont un moment de cette histoire dont il appartient à l'éthique de déduire et de fixer la signification » (p. 142). *L'Essai sur le Mal n'obtient donc son effet de rupture qu'en prenant appui sur un moment dérivé de l'éthique, le moment de la loi, de la règle, de la norme, qui était seulement destiné dans les Éléments à « tenir en échec les forces centrifuges qui aggraveraient la dissension intérieure des tendances et l'opposition des individus » (p. 146).**

*Si donc le désir de justification, selon l'Essai sur le Mal, porte plus loin que l'effort de régénération, selon les Éléments, c'est parce qu'il rebondit sur une expérience des normes qui n'est pas l'expérience la plus fondamentale de l'éthique. Certes il n'est pas question de nier la nouveauté du ton — à la fois plus tragique et plus religieux — de l'Essai sur le Mal. Mais il serait entièrement erroné d'y voir une réfutation des Éléments ou même simplement une phase nouvelle de la méthode réflexive qui romprait avec la précédente. L'évocation de l'injustifiable et le recours au désir de justification permettent plutôt d'explorer les confins et les limites de cette réflexion, dont les Éléments pour une Ethique avaient reconnu un des principaux « foyers ».*

Paul RICŒUR.

## LIVRE PREMIER

### LES DONNÉES DE LA RÉFLEXION



## CHAPITRE PREMIER

### L'EXPÉRIENCE DE LA FAUTE

Comme il y a deux manières de considérer les événements qui sont la matière de l'histoire, l'une qui vise un déterminisme d'explication, l'autre qui s'applique à ressaisir les décisions, l'énergie morale, les idéaux, dont ces événements sont l'expression, de même, à l'égard de son passé, ou bien le moi s'efforce vers un savoir de sa propre histoire et se délivre de tout intérêt pour lui-même, ou bien il cherche, non pas seulement à opérer une reprise de soi et à se comprendre grâce au texte que ses actions ont constitué, mais à faire coïncider cette compréhension avec une régénération de son être. Ce qu'il espère discerner par la réflexion, mieux qu'il ne le pouvait dans l'action elle-même, c'est, dans la coopération autant que dans la rivalité des forces qui ont constitué son passé, la part de la nature et celle d'une aspiration qui passe la nature. L'acte de la réflexion atteste déjà que le moi se saisit et s'affirme pour soi comme une puissance de liaison, créatrice d'histoire, entre un moi pur qui fait toute la substance morale de son être, et une nature qu'il ne peut ni désavouer, ni répudier, sans se vouer à l'impuissance et à l'irréalisme.

Bien que la réflexion procède d'une libre initiative, elle ne laisse pas d'être solidaire des sentiments qui accompagnent l'expérience morale dans son ensemble et ont tout d'abord pour la conscience un caractère énigmatique. Tout se passe comme si le moi ne pouvait ni s'épanouir hors de l'action et de la communication des consciences, ni éviter que l'une et l'autre ne

recréent et n'intensifient le désir dont elles procèdent, ou qu'elles n'engendrent une déception dont l'étrangeté étonne le moi, ou qu'elles ne suscitent un sentiment de faute sous lequel la conscience risque de succomber, si elle n'y voit pas l'occasion d'une compréhension de soi. Ces sentiments alimentent la réflexion, ils en sont la matière ; ils font que la réflexion, quoique libre, apparaît comme un moment dans l'histoire du désir constitutif de notre être.

Aux expériences fondamentales de la solitude, de l'échec, de la faute, se rattachent la plupart des sentiments qu'engendre l'expansion du moi. Ils sont l'indice des résistances que cette expansion a rencontrées ou des défaillances dont le moi s'est rendu coupable. Mais ces défaillances et ces résistances laissent pressentir aussi l'aspiration qui meut le désir, la certitude qui le soutient ou vers laquelle il se tend. Immanente à l'expérience morale, la réflexion sur l'échec, sur la faute, sur la solitude, ne doit point seulement révéler les structures permettant de comprendre les limites de la satisfaction ; elle s'oriente vers l'affirmation à laquelle s'ordonne l'expérience morale tout entière. Mais la courbe de cette expérience ne fait que passer par ce sommet pour s'infléchir aussitôt dans le sens que lui assignent les actions où cette affirmation se conjugue avec les tendances, avec la nature, pour une promotion des valeurs dans le monde. Au travers de l'expérience mêlée de contingence qui a été la sienne, une conscience, par la réflexion sur son passé, peut se proposer de découvrir, en deçà de cette contingence, en deçà des accidents et des particularités qui ont affecté sa vie propre, les éléments de la faute, de l'échec, de la solitude, et la double relation que laissent entrevoir ces expériences : à un non-être qui se répand en elles et à une certitude qui en compense et en fonde à la fois la limitation.

L'un des phénomènes les plus mystérieux de la vie morale est la surprise de la conscience, après l'action, non seulement de ne plus être pour soi ce qu'elle était avant l'action, mais de ne plus pouvoir dissocier l'idée de sa propre causalité du souvenir de l'acte singulier qu'elle a accompli. Une action isolée a affecté la causalité du moi tout entier, lui a ravi la possibilité de retrouver son intégrité. On pourrait essayer de rendre compte de cet étonnement par l'étroitesse de l'attention au moment de

l'acte. Et il est vrai que, tant qu'elle est tournée vers la représentation de l'acte, la conscience est empêchée de surprendre la causalité qui s'exerce aussi bien dans la génération de l'idée que dans la décision. L'on pourrait penser aussi à la solidarité des actes entre eux et à la solidarité de la conscience avec eux tous. Mais on ne comprendrait pas par ce moyen l'impuissance où se trouve maintenant le moi de fragmenter sa causalité, comme semblaient fragmentées ou séparées ses actions particulières. Dans une seule action, cette causalité a révélé sa qualité. Le souvenir recrée sans cesse une simultanéité de l'acte intérieur par lequel la conscience se juge et de l'acte passé qui est la matière de ce souvenir. L'acte de mémorisation, qui semblait devoir l'affranchir, rend la conscience prisonnière de soi. A la place d'une causalité qui pouvait passer pour disponible après chaque action, apparaît une causalité qui s'est affectée elle-même, qui ne sait pas comment se délivrer de soi.

Un transfert se produit de la qualité de l'action singulière à la causalité du moi. Le prédicat négatif de valeur attribué à l'action passe à la causalité du sujet agissant, se communique au moi tout entier. Dès lors, la conscience paraît pressée par l'alternative : ou bien de ne plus séparer la causalité du moi de la qualité de l'action accomplie, ou bien de se désavouer soi-même et, par l'oubli, de tenter une sorte de rupture avec son être. Quand l'homme se tourne vers ses souvenirs empiriques, il découvre qu'il en est bien peu qui n'infligent un démenti à la prétention qu'il pourrait avoir de s'être égalé à lui-même. Se laissera-t-il séduire par l'espoir d'une rénovation radicale ? S'enfoncera-t-il dans le désespoir ou dans une sorte d'indifférence à son être ? Pour la conscience, ce serait accepter d'être vaincue par elle-même. Elle ne se sauvera qu'en faisant de ses souvenirs empiriques et de l'opposition intérieure qu'ils ont introduite en elle, la matière d'une réflexion lui donnant sur sa causalité une prise que ne lui permettait pas l'action en voie d'accomplissement. Plutôt que de laisser s'effriter ses souvenirs, le moi s'appuiera sur eux pour approfondir le sentiment, d'abord confus, d'une différence toujours renaissante entre le déploiement réel de son être dans le monde, et l'idée d'une causalité où il s'égalerait véritablement à soi.

Au point de départ, le sentiment de la faute est lié à des

actions bien définies, impliquant la transgression d'une règle, d'un devoir, et enveloppant des conséquences saisissables. La détermination des actions qui n'ont point été telles que le devoir le demandait, leur discontinuité, la hiérarchie plus ou moins nette de leur gravité : tout conspire à suggérer que le sentiment de la faute est contenu dans le rapport entre une décision du sujet et une règle, et que, corrélativement à la faute qu'on pourrait appeler objective, il exprime la manière dont la conscience pâtit intérieurement du choix qu'elle a fait. Cependant, il y a un singulier contraste entre le caractère fini de l'obligation ou de l'action, et l'espèce de condamnation globale de notre être qui est solidaire du sentiment de la faute ou se confond avec lui. Quelque épisodique qu'ait été notre action, si ténue qu'ait été son lien aux options permanentes et durables du moi, elle provoque par la souffrance qu'elle engendre, une remise en question totale de notre valeur. Notre effort échoue pour enclore le sentiment de la faute dans les limites de l'action qui l'a suscité. On dirait que le propre de la vie morale, en opposition aux autres formes de l'activité, est d'illimenter le retentissement sur la conscience de chacune de nos actions.

C'est là ce que méconnaît une interprétation du sentiment de la faute qui voudrait ne voir en lui que la trace affective et passagère d'un jugement porté sur une action que nous reconnaissons à la fois comme nôtre et comme contraire à une loi. Par ce jugement, la conscience avouerait sa responsabilité, voire même s'offrirait à la sanction, mais de telle manière que, se retrouvant aussitôt maîtresse de soi, elle n'aurait point à considérer, en arrière de la qualité de son action, la qualité de la causalité dont son action a procédé. Ainsi le sentiment de la faute n'irait point au delà de cette relation entre une action blâmée par le jugement et une causalité que ses propres actions laisseraient toujours disponible, comme si, en s'exerçant, elle ne s'affectait pas elle-même en son fond. Mais on s'expliquerait mal, dans cette hypothèse, que le sentiment de la faute se détachât si facilement de l'action, dans son immoralité intrinsèque et objective, pour se concentrer dans une appréciation absolue que le moi fait de soi. N'y aurait-il donc, en tout ceci, rien de plus qu'une sorte d'irradiation de la faute sur le moi, provoquant le sentiment d'une diminution de notre être et d'une

perte de notre intégrité morale, sans qu'il y ait rien à chercher au delà de cette participation diffuse de la personne entière à un acte, à une faute, qui ont altéré le rapport des valeurs morales ? Comme il y a un dégoût qui naît de certains contacts, il y aurait un dégoût de soi, naissant de fautes même légères, non point tant parce que le moi remonterait à la source de ses actes, mais parce que la qualité que ces derniers tiennent des valeurs morales se transmettrait, par une sorte de contagion, à l'être du moi tout entier. Cette contamination serait, au surplus, favorisée par la tendance si puissante à rechercher un auteur pour les actions accomplies. Leur qualité rejallirait sur le sujet qui se sentirait affecté par elle.

Quelque part de vérité que puisse contenir cette interprétation, elle ne saurait épuiser l'expérience de la faute : bien plutôt demeure-t-elle au seuil du problème. Car l'expérience de la faute ne coïnciderait pas, sous tant d'aspects, avec l'histoire de la conscience de soi, si, tout en étant relative à des valeurs morales, elle n'avait pas des racines plus profondes et si elle n'enveloppait pas, à la vérité, une expérience d'un autre ordre que spécifique seulement et que détermine la vie morale. Quoique le sentiment de la faute se produise à l'occasion d'une action singulière, en corrélation avec une règle, une obligation définies, il déborde le sentiment de la responsabilité ou de la transgression qui nous est imputable. Il est supporté, soutenu, par un sentiment qui se mêle à lui et se fonde si bien avec lui que nous avons quelque peine à l'isoler, bien qu'il exprime la relation du moi à ce qui est au principe de toute conscience de soi.

De ce point de vue, ce que la réflexion du moi sur la faute et sur son passé doit permettre de découvrir, c'est l'ordre réel de conditionnement des sentiments et des expériences que nous comprenons sous le titre unique d'expérience morale. La prépondérance qu'acquière certaines données intéressant la vie sociale et les rapports des consciences entre elles, dans toute la sphère de leurs devoirs réciproques, conspire à masquer l'énergie de sentiments plus fondamentaux sans lesquels les premières ne parviendraient pas à toucher aussi vivement l'âme humaine. Dès que le sentiment de la faute s'affranchit des formes qu'il revêt quand il se lie à des interdits, à des défenses, qui n'ont rien de spécifiquement moral, il paraît, en effet, s'inscrire dans une

expérience qui se suffit à elle-même. Plus généralement, c'est un fait bien remarquable que l'épanouissement de chacune des fonctions de l'esprit dans une direction qui confirme ou renforce son autonomie et l'éloigne des solidarités qu'elle soutenait primitivement avec d'autres fonctions, tend aussi à rompre ses liens avec une expérience plus essentielle qui concerne les intérêts suprêmes de l'existence. Il y a une certaine rationalisation de l'expérience morale qui ne laisse pas de l'appauvrir : attentive à l'épurer de ce qui ne lui était joint qu'accidentellement ou primitivement, elle néglige de remonter jusqu'à ses sources plus cachées. Ses formes primitives et impures contribuent à masquer ce qui, en elles-mêmes déjà, était profond, mais ne peut se révéler pleinement que dans la maturité de la fonction.

C'est ce que suffirait d'ailleurs à suggérer la ténacité avec laquelle adhèrent à la conscience de la faute, en dépit de la rationalisation ou de l'autonomie de l'expérience morale, des représentations qui en élargissent la signification et des sentiments qui la relient à l'expérience religieuse. De là naît pour la réflexion une grande difficulté. Si l'on risque, en effet, de mutiler l'expérience de la faute par une rationalisation trop courte pour elle, le danger et la tentation ne sont pas moindres de la rendre complètement solidaire d'une forme bien déterminée de la vie religieuse, et par là même, à quelque degré contingente, ainsi que de la doctrine qui la soutient et des sentiments qui l'accompagnent. Il est même impossible, à la rigueur, que cette difficulté soit surmontée. Et qu'elle ne le soit pas, cela prouve, mieux que tout, combien le sentiment de la faute déborde une expérience morale strictement limitée à elle-même. Mais c'est un fait que des sentiments fondamentaux de l'âme humaine, nouant des liens étroits avec des interprétations doctrinales différentes, avec des courants différents de civilisation, revêtent des formes si variées et, selon les apparences, deviennent à ce point autres qu'eux-mêmes, que cela paraît être une entreprise vaine de leur chercher une structure permanente et universelle. Où verra-t-on des traits communs entre le tourment d'une conscience torturée par le souvenir du péché, insatisfaite de toute expiation, et l'aveu lucide d'une défaillance que le jugement redressé réparera, ou l'acceptation tranquille de son être par une conscience qui n'éprouve nul déplaisir « de n'être ni ange ni

Caton » ? Au surplus, si l'expérience de la faute, en ce qu'elle a de plus intime, participe à la nature de l'expérience religieuse et de l'expérience métaphysique qui lui donnent sa vérité et son fondement, elle a peut-être commencé elle-même de les informer, avant d'être informée par elles. Son action déterminante n'est pas moindre que sa plasticité. On peut la retrouver à l'origine de certains mouvements religieux comme de certaines conversions individuelles. Le contraste éclate parfois entre les données intimes de la conscience et les sentiments qu'elle devrait éprouver pour être en accord avec la foi ou la doctrine qu'elle professe. Il faudrait donc atteindre l'expérience de la faute avant le moment où elle est captée par une doctrine, par une foi, qui l'infléchira dans une direction particulière et nous fera recevoir pour des données immédiates des sentiments que cette doctrine, cette foi, auront souvent enrichis, mais que parfois elles auront, pour une part, constitués. Quand la réflexion croit saisir ces sentiments dans leur plus grande pureté, elle découvre que tous les éléments de la conscience de soi y sont contenus, de telle manière que, ne pouvant pas se terminer à eux-même, ils enveloppent toujours les actes contemporains de la formation d'une religion ou d'une philosophie. Leur approfondissement exclut leur isolement et fait discerner les actes intérieurs dont ils sont solidaires.

Il apparaît donc, dès maintenant, que le rapport de la conscience à son passé, au travers de l'expérience de la faute, ne peut point être séparé du mouvement de la réflexion qui doit tout ensemble découvrir les conditions de la conscience de soi et remettre le moi en possession de son être. Loin d'être un retour stérile sur un passé révolu, la réflexion ne se distingue pas des opérations par lesquelles le moi se reprend, dans le temps même qu'il essaye d'aller jusqu'aux racines de son être propre. Les moments de sa réflexion sont pour le moi les moments de sa libération, parce qu'ils le font s'avancer vers la certitude dont il tient toute espérance.

Or, ce que la conscience éprouve, sur le premier moment, c'est l'impossibilité où elle se trouve de s'approprier entièrement la causalité productrice de l'action qu'elle tient pour une faute. En arrière des intentions, des motifs, qui donnent prise à un examen, elle ne fait que toucher, en quelque sorte, une causalité qu'elle ne peut ni désavouer comme si elle n'était pas sienne, ni

rendre pleinement transparente à soi. Elle voit bien le mal qui est dans son action ; elle ne parvient pas à atteindre le mal qui est dans sa causalité et sans lequel le mal qui est dans son action ne se fût pas produit. Elle s'assure que ni les intentions, ni les motifs qui donnent matière à son jugement, n'auraient eu d'efficacité sans un consentement, sans un acte plus intérieur. Mais cet acte, qui a cependant divisé le moi contre lui-même, se dérobe. Dire que la causalité ne devait pas choisir cet acte, ce n'est qu'exprimer d'une autre façon le sentiment de la faute. Transporter à la causalité la qualité de l'action que blâme la conscience, c'est faire intervenir une qualité occulte où l'on verra l'indice d'une perversion du vouloir devant laquelle toute réflexion devra s'arrêter et faire l'aveu de son impuissance.

Toutefois, ce qui peut aider la réflexion dans son commencement, c'est la constatation que l'expérience de la faute se profile sur le fond d'une expérience plus large et plus constante. Il n'y a point d'acte défini auquel elle se rapporte, et il n'y a pas grand sens à parler d'une faute diffuse. Pourtant, après que nous avons satisfait à ce que demandait de nous le devoir, rien n'est plus réel que le sentiment que nous sommes demeurés en deçà de nous-mêmes, et que nous n'avons pas répondu à un secret appel que nous entendons. En fait, nous savons que nous refusons de nous porter au-devant d'obligations que ne définissent ni notre statut, ni notre cahier de charges, et qui deviendraient peut-être pour nous l'occasion d'un épanouissement du désir constitutif de notre être. N'est-ce qu'un mirage, et, au niveau de ces obligations librement recherchées, librement acceptées, éprouverions-nous encore une insatisfaction du même ordre ? Il se peut. Mais cette insatisfaction n'en devient que plus riche de sens. Elle traduit la déception d'une conscience en qui le sentiment de la faute se réfère d'abord au souvenir d'actions contraires au devoir, et aussi à des possibilités d'action qu'elle a résignées, mais, au delà des unes et des autres, à l'expérience d'une différence sans cesse renaissante entre ce que fait réellement la causalité du moi et ce dont elle devrait être capable pour égaler le moi à son être véritable. C'est un indice du même ordre que nous apercevons dans le désir de compenser la faute par des actes absolus, par des réparations absolues, sans commune mesure avec la grandeur et l'importance de la faute elle-

même, comme s'il n'y avait pas d'autre moyen qui nous fût offert de retrouver l'intégrité de notre être.

C'est bien, en effet, d'une exigence d'intégrité que procède une réflexion qui vérifie, à mesure qu'elle se produit, l'impossibilité de dissocier l'opération par laquelle nous nous sauvons et l'opération par laquelle nous découvrons le principe qui nous sauve. Nulle autre réflexion ne peut offrir une pareille garantie de son progrès et de l'affirmation qui la clôt. Car, dès le premier moment, la vérification qu'elle fait de sa propre avance coïncide avec un commencement de régénération intime de la conscience et du rassemblement de ses forces. Entre l'assertion du principe, l'opération qui le discerne, et l'acte par lequel la conscience se rend à soi-même, l'écart se resserre au point de ne laisser place ni au doute ni à l'hésitation. En affectant d'un caractère universel et le principe qu'elle atteint et l'expérience même qui conduit vers lui, la réflexion ne dépasse pas son pouvoir. Les conditions les plus générales de l'expérience humaine ne peuvent être qu'immanentes à la réflexion qui, tout ensemble, les découvre et engendre, en les découvrant, une nouvelle naissance de la conscience.

Le désir de régénération n'est point désaveu ou oubli du passé : il enveloppe au contraire un rapport, sans cesse maintenu, du moi à son passé. Mais qu'est-ce qu'une conscience qui est capable, tout ensemble, de condamner son passé et soi-même, et d'éprouver au fond de soi une aspiration invincible qui la fait se refuser à penser que tout espoir de restauration de son être lui est désormais interdit ? Tant que le moi est pour lui-même, identiquement, le moi que définit son passé et le moi qui cherche à s'approprier ce passé pour ne pas succomber sous le sentiment de la faute, il ne peut que se retrouver en face de soi et de son passé, sans recours contre l'un et l'autre. Son effort même le rend contemporain de ce passé qui a détruit son intégrité. Mais, dans la détresse d'un moi qui ne se comprend que par son identité avec un passé qu'il condamne, perce un rapport qui compense le premier ou lui fait échec, et qui est le rapport du moi au Dieu qui l'habite. L'être du moi se définit, se constitue, par ces deux rapports : rapport à un passé où toujours, à quelque degré, se trouve impliquée sa liberté, rapport au principe dont il tient son désir d'existence et sa force de régéné-

ration. La réflexion qui se confond, dans son commencement, avec le jugement que le moi porte sur soi, ne peut se poursuivre que par l'approfondissement de ce double rapport. Or, par le second de ces rapports, il apparaît que la réflexion peut être libératrice, si le jugement que le moi porte sur soi est, identiquement, le jugement que porterait une conscience absolue. Il n'a de recours dans le sentiment de la faute que si la réflexion, en se produisant, fait apparaître une certitude inconditionnée dont le moi tient le pouvoir, non point tant de s'absoudre, que de se rapprocher un peu plus de son être propre.

D'autre part, c'est seulement au travers de la faute et par réflexion sur la faute, que le moi découvre, non pas seulement son propre passé, mais en arrière de lui, un passé qui déborde le cadre de ses souvenirs et de toute son histoire empirique. Quelle qu'ait été, en effet, son initiative, et bien qu'elle ne se propose en aucune manière d'en atténuer la portée, la conscience discerne que cette initiative n'eût pas suffi à produire la faute si elle n'avait pas rencontré la complicité secrète d'un passé plus lointain qui oppose une limite absolue à toute ambition que l'on pourrait nourrir, ou de le comprendre, ou d'en ressaisir la génération. Ce passé n'entre, si l'on ose dire, dans la conscience ou ne lui devient accessible, qu'à la faveur de la faute. C'est la liberté dans la faute qui en décèle et en confirme la présence, et fait que le rapport de la conscience à son passé n'est jamais rapport à une nature qui serait objet, déterminisme, non-moi pour un sujet. Ce que l'idéalisme sous toutes ses formes tend, soit à assimiler, soit à réduire, soit à résoudre en connaissance inadéquate, c'est ce que l'expérience de la faute découvre comme irréductible et rebelle à toute déduction comme à toute rationalisation, à savoir la participation du moi à un passé, dont, par ses propres fautes, il augmente le poids, mais qui s'insinue dans toutes ses opérations et retarde ou contrarie l'épanouissement de son aspiration. La faute individualise ce passé, sans le créer. Il n'y en a pas d'origine empiriquement assignable. Mais il peut être rapproché du passé auquel la réflexion sur la faute donne sa signification. Car, comme celui-ci, il n'a d'authenticité que par sa relation éventuelle à un moi qui le retrouve au fond de tous ses efforts.

Certes, c'est en deçà de toute faute assignable que le moi

atteint réflexivement un passé qui se mêle au sien. Mais, bien qu'à ce passé on ne puisse donner aucune qualification qui le ferait rentrer dans le cercle des jugements de valeur, il interdit cependant à la conscience d'affirmer qu'elle a touché le fond d'une résistance où sa responsabilité ne serait en aucune manière engagée. Découvert en relation avec le sentiment de la faute, il n'est point un non-être indifférent à la destinée du moi. S'il ne se détermine que dans notre passé propre et dans nos actes, il fait comprendre pourquoi notre sentiment de la faute se détache, comme nous disions, sur la toile de fond d'une expérience plus large qui enveloppe l'expérience morale proprement dite. Par suite de l'impossibilité où nous sommes de discerner le point où cesse le concours que nous donnons librement à ce non-être qui est en nous, nous prenons ce dernier en charge, nous nous défendons, tout ensemble, de penser et qu'il suscite, sans notre participation, notre expérience de la faute, et que nous avons aboli radicalement sa présence dans nos propres décisions.

Il est donc vrai que l'expérience morale n'est point bornée aux fautes personnelles dont nous avons souvenir et qu'elle se relie à une expérience métaphysique fondamentale. Mais elle communique à celle-ci un caractère qui en maintient la signification au niveau de l'histoire de la conscience, dans son double rapport à une action pure dont elle doit former l'idée et à un non-être qu'elle doit concevoir comme un passé toujours contemporain de la destinée qu'elle assume. La vie du moi se définit dès lors comme une oscillation entre deux limites dont une définition théorique, sous l'angle d'une contradiction absolue, dissimule la signification foncièrement pratique. Ce qui est dans le moi comme un non-moi n'est tel pour le moi que par sa relation à une conscience qui serait pour soi transparence absolue. Son expérience morale devient pour la conscience la source d'affirmations absolues qu'elle n'a point à emprunter à un autre ordre.

On dirait bien plutôt, à cet égard, que toutes les idées par lesquelles la pensée théorique désigne ce qui suscite toujours de nouvelles résistances à une rationalisation intégrale, dérivent d'une expérience plus métaphysique encore que morale. L'opacité de l'être à la connaissance symbolise, du point de vue de la

pensée, une opacité primitivement éprouvée par la conscience dans son rapport à l'épanouissement d'un désir d'existence. La manière dont la pensée théorique interprète cette expérience fondamentale et métaphysiquement première ne doit pas faire illusion sur l'ordre réel de leur conditionnement et de leur dépendance. Quand la pensée entreprend de réduire selon ses méthodes propres le non-être auquel elle se heurte, elle oublie aisément qu'un certain sentiment d'inégalité de notre être à lui-même est premier, et qu'il fournit les données à partir desquelles elle se constitue dans son autonomie. Sous les catégories où l'entendement voudrait la capter, persiste l'expérience d'une destinée solidaire d'un passé que la réflexion a le droit d'affirmer et de reconnaître, sans pouvoir l'éclairer complètement.

Ainsi l'approfondissement de cette expérience transforme la conscience de la faute. Bien que relative aux actions qu'atteignent les souvenirs empiriques, elle se relie elle-même à un passé qui, tout en n'étant pas le passé du moi, fait participer ce dernier à une structure de l'être qui ne se laisse pas ramener à des opérations de la conscience individuelle. Quoique la faute ne cesse pas d'être imputable à un acte du moi, elle ne se laisse plus comprendre uniquement et exhaustivement à partir de cet acte. Celui-ci ne crée pas à lui seul tout le non-être qui est dans la faute : il le détermine et le fait sien. Le non-être de la faute communique avec un non-être essentiel qui passe les actions du moi individuel sans en atténuer la gravité pour la conscience.

Mais il suit de là que le moi n'est plus enfermé dans la méditation d'un acte qui barrait son horizon. Si, par complaisance et défaillance, le moi a activé, en quelque sorte, le non-être auquel il participe, il ne s'est point exclu par là d'une relation à un principe opposé qui n'est pas moins constitutif de son être. Par cette double relation que l'expérience de la faute et la réflexion sur la faute lui permettent de pressentir, la conscience ne peut plus séparer son être propre du mouvement incessant où elle se tend vers l'une ou vers l'autre, sans jamais toucher ou le fond de la misère ou le sommet de la pureté. Ses fautes ne l'affectent plus d'un prédicat absolu qui définirait son être et exclurait toute espérance d'une régénération. Ce n'est pas que les choix de la conscience perdent de leur gravité. Mais ils donnent prise à une réflexion discernant dans l'acte une causalité

qui a accepté de se faire complice de ce qui, dans le moi lui-même, ne cesse de faire opposition à une parfaite transparence de la conscience à soi. L'espérance se mêle à une perception plus aiguë par le moi de ce qu'il y a dans son passé qui atteste, en outre de son acte propre, une relation à un fond plus obscur d'où procèdent sans trêve de nouvelles difficultés ou de nouvelles résistances. Son désir s'affermir de renverser le signe des actions qui ont suscité la réflexion. Son présent s'ouvre maintenant sur des possibilités d'action dont elle n'attend point qu'elles annulent son passé, mais qu'elles le convertissent en liberté. Mais l'opération intérieure par laquelle le moi refuse d'être vaincu par son passé et par ses fautes lui coûte infiniment plus que ne lui coûterait le maintien d'une condamnation de soi qui se terminerait en quelque sorte à elle-même et repousserait toute idée d'intégrité à reconquérir ou à refaire. Car il lui faut désormais vérifier à tout instant, dans ses sentiments et dans ses actes, une conversion à son être véritable, et cependant douter de son authenticité et de sa profondeur. Son passé fait que les témoignages que le moi se donne à lui-même doivent demeurer à ses propres yeux ambigus ou incertains.

Ce qui est décisif, cependant, c'est la transformation qu'opère, dans le rapport de la conscience à son passé, le mouvement de la réflexion qui est aussi promesse de libération. Quand il commence, le passé obstrue, si l'on ose dire, le présent, et l'avance du temps semble n'avoir d'autre fonction que de ramener le même passé et les mêmes souvenirs, de telle sorte que la conscience est comme tirée sans cesse en arrière de soi, ou plutôt ne progresse vers de nouveaux présents que pour subir plus complètement l'emprise de son passé. Dès que la réflexion parvient à opposer à ce passé quelque résistance et à restituer à la conscience une jouissance et une disposition de son présent assez grandes pour que se fasse jour la possibilité d'un avenir, c'est celui-ci qui, progressivement, se soumet le passé, non point dans le dessein de l'abolir, mais d'y appuyer la création d'une loi pour l'histoire prochaine de la conscience. La faute ne peut être le point de départ d'une régénération de la conscience par la découverte de son principe, qu'elle ne permette, qu'elle ne favorise, l'invention d'une nécessité intérieure capable d'entrôler le passé pour le devenir du moi dans le sens de sa plus haute

espérance. Mais le souvenir de la faute continue longtemps d'assaillir la conscience : il est impossible qu'il ne fasse pas toujours éprouver sa résistance à un moi qui croirait avoir réellement et totalement effectué sa libération. Le pardon du moi à lui-même contredirait le principe qui est à la source de son espérance renaissante et oriente tout le mouvement de la réflexion dès son plus timide commencement.

## CHAPITRE II

### LA SIGNIFICATION DE L'ÉCHEC

Il faut d'abord limiter le domaine dans lequel peut s'exercer la réflexion sur l'échec. La première difficulté naît des rapports complexes qui existent entre l'échec, dans ses différentes formes, d'une part, et la faute, de l'autre. La dissociation est d'autant plus délicate et d'autant plus nécessaire que l'échec, dans certains cas, est sur le prolongement de la faute et qu'il conspire à la révéler à la conscience. Si réels que soient ces rapports, ils ne doivent pas entraîner une assimilation de l'échec à la faute. Cependant, il est rare que la conscience, mise en face d'un échec qu'elle subit, n'éprouve pas un sentiment analogue à celui qui accompagne la faute. Elle se trouble devant les conséquences de son action. L'échec frappe son entreprise d'une sorte d'interdiction. Ce qui paraissait possible et n'a point été obtenu est considéré comme défendu. La conscience se reproche, non pas seulement de n'avoir pas su conjurer le hasard, mais d'avoir espéré et voulu cela même qui lui échappe. C'est sa présomption qu'elle condamne, si ce n'est pas son imprudence ou son inattention. Les suites de sa décision, elle ne consent pas à les considérer comme des événements qui dépendent de l'ordre du monde et sont soustraits à son jugement. Elle incline à faire remonter jusqu'à la volonté la responsabilité initiale et totale des conséquences. Quand elle ne s'accuse pas d'avoir passé outre à une défense, elle voit dans sa propre initiative la marque d'un désir, d'une aspiration, qu'elle aurait dû refouler et vaincre. Même quand il s'agit de fins ou d'entreprises qui n'intéressent



pas directement la moralité, l'échec lui apparaît comme la sanction d'une transgression : transgression d'un ordre des choses ou d'un impératif qu'elle a méconnu, ou qu'elle ignorait, et que l'échec même lui révèle. Parce qu'elle en souffre, elle ne tient pas l'échec pour un événement, mais pour une sanction. Ainsi l'échec renforce le sentiment de la faute et parfois le crée. Il s'offre par là même à une interprétation s'inspirant de l'idée d'une loi morale ou d'une loi religieuse qui a été oubliée ou méconnue. Et ce n'est point chose aisée pour la conscience de dissocier ce qui appartient à l'échec et ce qui appartient à la faute.

La même conclusion se dégage si l'on examine le retentissement du succès dans les consciences qui en sont les témoins et qui ont quelque peine à se défendre de penser qu'une cause ne pouvait être radicalement mauvaise ou condamnable, qui a été victorieuse dans les compétitions humaines. Chez le vainqueur lui-même le succès tend à recréer une bonne conscience, à faire taire les scrupules, et d'autant plus que les choses ou les autres consciences se montrent dociles au fait et semblent lui donner comme une ratification. Ce que n'avaient pu faire ni le plaidoyer, ni les vertus déployées dans l'effort, le succès l'obtient : il rallie les esprits, il paraît en accord avec un ordre profond qui ne saurait tolérer qu'une entreprise réussît qui transgresserait les lois fondamentales de la conscience et de l'être.

D'autre part, il n'est pas douteux que, plus la conscience se rend attentive non pas seulement à l'intériorité de son intention ou à la qualité de sa motivation, mais aux conséquences de ses décisions, et plus elle répugne à dissocier la moralité intrinsèque de ses choix et les suites qu'ils produisent dans le monde, fussent-elles très difficilement prévisibles au moment de l'acte. L'interférence d'une multiplicité de facteurs, qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas affectés d'une signification morale, donne souvent à l'acte originairement approuvé par la conscience un retentissement dont elle s'étonne ou s'indigne et qui lui paraît engager à quelque degré sa responsabilité. Quand bien même l'échec d'une initiative est proprement explicable par des causes soustraites à l'empire de la volonté, il suffit que cette initiative ait eu, au principe, un caractère moral, pour que la conscience incline à faire remonter jusqu'à son acte intérieur la responsabilité des conséquences et à ne point faire de différence entre

l'échec et la faute. Et il est exact, sans doute, que ces causes ou ces conditions, dans un grand nombre de cas, sont elles-mêmes sous la dépendance directe ou indirecte de la volonté : de telle manière que la conscience n'a qu'à suivre sa pente naturelle pour substituer à une réflexion sur l'échec l'aveu de sa faute ou la recherche des responsabilités. Le primat de la causalité morale s'oppose à la reconnaissance de l'échec et détourne la réflexion de considérer pour lui-même un problème qui n'a pas moins d'importance que celui de la faute pour ce qui concerne les rapports de la valeur et de l'être. Il couvre, en effet, tout le champ de ces rapports. Et tandis qu'à la rigueur la moralité, se posant dans une souveraine indépendance, peut ne point tenir compte, dans son jugement sur soi, de la manière dont l'univers ou les autres consciences lui font accueil, l'échec ramène l'attention sur ce caractère de toute valeur de n'être pleinement elle-même que si elle est efficace, si elle est ratifiée en quelque mesure par le réel, et si son expansion dans le monde n'est pas sans cesse contrariée ou niée. Plus les valeurs morales sont, ou bien concentrées dans une intention formelle du vouloir, ou bien détachées de ce vouloir et constituées en essences, plus elles imposent à la réflexion de discerner la signification de l'échec qu'elles paraissent subir quand la volonté, se réglant sur elles, s'applique à les investir dans le réel.

Or, quelque diverses que soient les formes de l'échec, ce que l'on croit tout d'abord retrouver en toutes, c'est un défaut dans le rapport d'une idée à l'existence concrète qu'elle tendait à se donner, à conserver ou à augmenter. Il y a possibilité d'échec, nous semble-t-il, dès qu'il y a pour une idée prétention à l'existence, prétention à être reconnue par les consciences, prétention à une certaine durée ou à un certain rayonnement. Ce n'est pas que, même de ce point de vue, le discernement de l'échec soit facile. Pour un jugement qui sait aller au delà des apparences, certains succès, pour des idées qui devraient y répugner, seront des échecs, et, d'une manière générale, l'échec commence souvent bien avant le moment où un regard moins pénétrant a coutume de le placer. Il y a une certaine convenance entre la qualité d'une idée et l'espèce de succès qu'elle peut viser. Toutefois, il demeure vrai que la question de l'échec semble se poser chaque fois que l'épanouissement ou le rayonnement attendus pour une

idée lui manquent, chaque fois aussi que l'idée, en s'insérant dans le réel, produit des conséquences qui apparaissent comme sa dénaturation. Par là l'échec se distingue de la faute. Il enveloppe, selon toute apparence, une relation synthétique de l'idée et du réel où elle s'est déployée. Il faut que l'idée sorte de soi, prenne corps dans un ordre où des résistances sont à vaincre, et y instaure son ordre propre. Si elle n'y parvient pas, ou si elle subit une sorte de dégradation, ou si elle engendre des conséquences qui se retournent contre elle, si elle affaiblit par exemple des croyances, des institutions, qu'elle devait au contraire rénover, on jugera qu'il y a échec.

Mais alors l'échec n'est-il pas nécessairement inscrit dans une conception de la réalisation des idées qui ne demande au réel que d'être comme une matière à informer selon une finalité préalablement fixée ? Une représentation tout instrumentale ou technique du succès et de l'échec, si elle est transportée aux idées morales, ou bien les fait apparaître rétrospectivement comme des utopies, ou bien les condamne à obtenir des succès qui sont, à tout prendre, des échecs, en ce sens que, loin de répondre aux exigences intrinsèques de l'idée, ils la détournent de sa signification, ils la dénaturent. C'est ainsi que des idées socialistes ou tel idéal de société communautaire peuvent se prolonger par des institutions qui passeront d'abord pour des succès et s'avéreront bien vite comme des échecs, dès qu'il apparaîtra qu'elles ne font que recouvrir et parfois exaspérer des sentiments ou des tendances dont c'était la mission même de l'idée d'obtenir une sorte de conversion. Et il n'est peut-être pas d'échec plus grave que celui qui s'accompagne de l'hypocrisie demandée aux consciences, quand elles ne consentent à se séparer ni des idées qu'elles continuent à professer, ni des institutions qui devraient passer pour leur réalisation et qui ne font que protéger un refus des seules transformations qui pourraient être véritablement retenues au bénéfice de l'efficience et de la valeur des idées.

En posant donc la question de l'échec au point de vue d'une relation d'adéquation entre l'idée et sa réalisation, il est à craindre qu'on ne puisse jamais échapper au jugement d'échec. Entre l'acte intérieur générateur de l'idée et le changement concret sur lequel pourrait se vérifier l'authenticité de cet acte, l'idée

s'insinue, qui risque de fausser radicalement notre perspective, si même elle ne nous interdit pas toute réflexion sur l'échec. Car elle est une sorte d'arrêt dans le progrès qui va de l'acte intérieur à la promotion d'existence ; elle dessine une sorte de programme qui nous paraît promesse d'action, et qui dissimule ce qu'il y a en elle d'action avortée et incomplète. Mesurée sur l'idée, non seulement l'action ne l'égalera pas, mais produira un écart croissant entre l'ambition qui est dans l'idée et le fait. S'affranchissant, en effet, de l'acte intérieur dont elle procède et qu'elle s'approprie, l'idée paraît se suffire à soi-même et commander de haut le réel à quoi elle demande confirmation de soi. En se séparant de l'acte et en se posant pour soi, l'idée creuse entre elle-même et toute vérification concrète un fossé qui ne peut plus être franchi. Tout enrichissement de l'idée et toutes ses promesses ne font que souligner davantage le déficit de la réalisation et l'espèce de trahison qu'elle manifeste. Pour découvrir la source de l'échec, il faut remonter jusqu'au point où l'idée, ayant usurpé la place de l'acte intérieur dont elle tient cependant toute sa substance, paraît en quelque manière supérieure à la réalisation qu'elle annonce et dont elle contient déjà par avance toute la valeur. Précédant cette réalisation, l'idée semblait devoir en maîtriser les conditions : en fait, elle en reçoit un démenti qui remet invinciblement en question toute la valeur qu'elle passait pour concentrer. Ainsi les idées déplacent les idées, suscitant chaque fois une sorte de mirage de la réalisation, et provoquant la même déception.

Certes, sous l'idée il y a un acte plus secret et plus intime. Mais, dès que l'idée n'est plus qu'un discours sur cet acte, elle projette en avant de soi une anticipation d'efficacité, grosse de déboires par l'espèce de dissociation instaurée entre un possible tout idéal et sa réalisation. Il n'y a eu de changement que dans la création d'un signe. A la liaison véritable de l'acte intérieur et d'une promotion de l'existence, se trouve substituée la relation d'une transformation future à une idée qui a déjà épuisé la vertu de l'acte où elle a sa source.

Sans doute, il y a lieu de ne pas confondre l'idée dont nous venons de parler et celle qui se dégage d'un progrès de l'être, qui en maintient et en conserve l'inspiration, qui approfondit, pour mieux commander notre avenir, le sens des actes intérieurs

et en fait un schème inépuisable pour des opérations nouvelles. Entre une idée qui correspond à une sorte d'avortement de l'acte et une idée qui recueille et concentre toute la fécondité d'une promotion réelle de notre être, la différence est grande. Mais le glissement de la seconde à la première commence de se faire sentir dès que l'idée ne tient plus sa garantie de l'unité effectuée d'un acte intérieur et du changement qui en a été l'expression. Dès que l'idée ne s'isole plus de l'unité indivise d'un acte de conscience et de l'opération, dès qu'elle est comme une réflexion de cette unité sur elle-même, par quoi peut être appréciée et jugée l'authenticité du progrès concret de l'être, elle ne précède point tant la promotion d'existence qu'elle n'éclaire l'intuition que nous pouvons en avoir. Mais, quand elle se pose à part de cette intuition, elle court après une vérification qui ne peut jamais lui advenir. Lorsque l'acte, au lieu de se saisir, de se comprendre, au travers de l'opération où il se déploie, se repose dans une idée qui devrait, après cela, s'adjoindre une réalisation, il donne prise à l'échec. Celui-ci est la contre-partie d'une nécessité plus profonde selon laquelle il n'est pas d'avance ou de promotion véritable d'existence qui puisse être comme devancée par sa propre idée.

Non point que l'acte soit aveugle. Mais la lumière intérieure dont il s'éclaire doit, avant de revenir sur soi, s'être réfléchi sur l'opération effectuée, sur une transformation réelle de l'être. Si tout se borne à un signe, le développement illimité des signes et le devenir de l'existence ne sont plus que deux lignes parallèles, et notre étonnement n'a plus d'autre raison lorsque nous devons avouer que la suite des signes où l'humanité rêve ou poétise son histoire, et son histoire réelle, ne se répondent pas.

Dans les cas les plus favorables, quand l'idée qui nous engage et nous lie fait l'intérim entre les moments où s'accomplit une promotion de l'existence, encore faut-il qu'un acte nouveau nous rende en quelque manière contemporain de celui d'où procède l'idée, et rien ne peut jamais nous dispenser, non point tant d'imiter l'idée, que de la recréer à la faveur d'une nouvelle opération. C'est pourquoi les idées les plus fécondes, les plus capables de faire reculer l'échec, sont celles qui n'ont jamais fini d'épuiser le sens de certaines actions qui ont ouvert une nouvelle histoire de l'homme et où nous voyons culminer cette union de l'acte et

d'un progrès, d'une avance de l'être. La méditation de ces idées, en restituant à ces opérations une actualité invincible à l'oubli, fait obstacle à l'échec aussi longtemps qu'elles ne cèdent pas la place à un idéal sans force et sans vigueur. Lachelier croyait voir une « sorte de contradiction entre la liberté avec laquelle chacun de nous conçoit un idéal et travaille à le réaliser, et la fatalité qui entraîne, et toutes choses autour de nous, et même à la fin, nos propres pensées, loin de cet idéal » (*Lettres*, p. 114). C'est qu'il y a toujours lieu de craindre, en effet, que l'idéal ne soit qu'un rêve sans consistance, s'il se pose à part de la promotion d'existence qu'il éclaire dans son rapport à son acte.

Ainsi la réflexion sur l'échec nous conduit jusqu'au problème de l'idée dans son rapport à l'être. Si l'être est dans l'idée, si l'être est d'abord pensée, l'opération par laquelle il se déploie ne peut rien lui ajouter d'essentiel. Elle suppose une sorte de contact entre l'idée et une matière à laquelle la pensée se sait étrangère. Dans cette conception, il y a, en germe, une interprétation instrumentale du succès et de l'échec. Et la contradiction signalée par Lachelier serait bien plutôt une invitation à ne point nous relâcher d'une vie de la pensée pure. Comment pourrait-on s'étonner, dans cette perspective, qu'un idéal ne parvienne pas, le plus souvent, à se concilier le concours des forces et des conditions qui lui eussent été nécessaires ? Et comment l'échec pourrait-il, à la vérité, affecter les idées ? Leur valeur ne saurait être diminuée si elles sont complètes en elles-mêmes. Il en est autrement si l'avance de l'être qui ne fait qu'un avec l'expérience d'être, est une création où l'on ne peut séparer que par une vue de la réflexion, la promotion de l'existence, l'acte qui l'engendre et l'idée qui l'éclaire. Elle comporte un changement, visible ou invisible du dehors : non pas nécessairement des mouvements qui s'annonceraient à la perception, mais toujours un regroupement, une concentration, des énergies de l'être. La productivité qui donne l'acte fait servir à soi, ordonne à soi, ce qu'elle ne peut saisir que par son acte comme autre que soi. Et l'idée ne guide point tant cette opération qu'elle n'est la manière dont celle-ci s'éclaire pour répondre de soi.

Dès lors, nous pouvons déjà pressentir, jusque dans l'avance ou le progrès de l'existence, la présence d'un élément négatif, sans lequel cette avance se dissiperait en quelque manière dans

la conscience d'une activité revenant sans cesse sur soi, exempte de toute expansion comme de tout effort. Comme le fait l'expérience de la faute, l'expérience de l'échec se détache sur le fond d'une expérience fondamentale qu'elle spécifie et détermine et qui accompagne toute intuition d'existence, fût-ce la plus comblée. Et, comme le fait aussi l'expérience de la faute, l'expérience de l'échec ne pourrait être ce qu'elle est, si elle n'était tout ensemble compensée et appelée par une certitude sans commune mesure avec les conditions dans lesquelles se produit pour nous le progrès de l'existence. L'effort contre l'échec puise sa raison d'être dans une affirmation qui est au delà du succès et de l'échec, mais que nous trahirions tout aussitôt si nous n'avions point à en prendre effectivement possession, si nous n'étions pas tenus de la vérifier au travers des opérations où se fait l'avance de l'existence. Cet effort ne vise point à abolir l'expérience fondamentale qui le stimule sans cesse par la menace qu'elle fait peser sur lui, mais à empêcher que ce qu'il y a d'invinciblement négatif dans cette expérience n'obtienne une prévalence dans l'échec proprement dit. C'est pourquoi, comme dans la faute encore, nous assumons cette expérience afin qu'elle nous incite à en renverser la signification et qu'elle nous instruisse des opérations où nous ne parvenons point tant à l'annuler qu'à en faire un moment du progrès de l'existence.

La réflexion sur l'échec ne peut donc nous en découvrir peu à peu les éléments, qu'elle ne conspire à une libération du moi, en le détournant des représentations de l'échec qui méconnaissent radicalement le rapport qu'il soutient avec les intérêts essentiels de la conscience et son désir d'être. L'esprit glisse aisément sur la pente qui le conduit à prendre vis-à-vis de l'échec l'attitude que prendrait un entendement vis-à-vis de phénomènes tombant sous les catégories de l'objet, et à se laisser vaincre par la considération d'un échec objectif, comme celui qui paraît frapper tour à tour, au long de l'histoire, les croyances qui portent l'espérance humaine. L'inégalité de son être à lui-même, où tient tout son échec, le moi la mesure d'abord sur le triomphe ou le revers apparent des idées à quoi il se dévoue, des causes qu'il défend, des entreprises dont il s'est rendu solidaire. Il est juste, il est nécessaire, qu'il en soit ainsi. Mais c'est afin que la conscience revienne vers soi et qu'elle fasse de l'approfondisse-

ment de son expérience à la fois un moyen d'accès à sa causalité véritable et une reprise de soi.

La compréhension de son propre échec doit coïncider pour le moi avec la découverte des caractères de sa causalité qui ont rendu l'échec possible, mais qui ne peuvent être atteints par la réflexion qu'aussitôt ils n'apparaissent, non pas seulement comme excluant un échec total, mais comme contenant une promesse d'apaisement et d'espérance. La conscience la plus obscure de l'échec se produirait-elle d'ailleurs si n'y étaient enveloppés les caractères de la causalité du moi que la réflexion va mettre en pleine lumière ? Or, ce que la réflexion repousse, tout d'abord, c'est l'idée qu'il suffirait d'une sorte d'inversion de la causalité du moi, dans son exercice le plus normal, pour produire l'expérience de l'échec. S'il n'est pas de causalité créatrice qui puisse se déployer sans subir une diminution ; s'il y a une contrariété invincible, au sein d'une opération, entre l'acte qui est promotion d'existence et la forme où il se fixe et se définit ; si le passage de l'acte, dans le jet qui le donne, à son expression, comporte une sorte d'arrêt qui fait que toute inspiration se retourne contre elle-même, la compréhension de l'échec ne demande rien de plus que la découverte d'une loi qui affecte toute causalité créatrice. Pour le moi, son échec résiderait dans la perception d'une sorte d'écart entre son intention initiale et l'action qui semble emprisonner la causalité dont elle procède. Mais la conscience ne peut se refuser à l'aveu que l'action s'accompagne aussi de la surprise la plus heureuse : elle nettoie la conscience de ses rêves, elle réagit sur son auteur qui en reçoit plus qu'il ne lui a donné de soi. Le moi ne pourrait se satisfaire de cette compréhension de son échec que s'il y avait, au moment originaire de l'invention, une causalité qui enveloppât, avant que de se donner ou de se répandre, la totalité et la plénitude de ce que son action ne fera que diviser et affaiblir, quand elle rencontrera ou engendrera le temps, l'espace, la matérialité. La forme où se détermine une inspiration en deviendrait l'antagoniste ; la causalité ne pourrait être féconde qu'en retranchant quelque chose de soi et de son indivision primitive.

Pour que la compréhension de l'échec ne soit pas entravée dès son point de départ, il faut, au contraire, considérer que l'action dans laquelle s'inscrit un acte intérieur n'est pas, par

rapport à ce dernier, une déchéance, mais l'unique manière dont le moi peut s'assurer du contenu et de la signification de sa causalité. La matière dont l'action paraît s'alourdir et qui semble en amortir l'élan, non plus que la forme définie qu'elle revêt ou qu'elle dessine, ne peuvent être tenues pour des indices d'échec pour le moi. Toutefois, c'est bien au travers de son action que le moi peut commencer de saisir comment sa propre causalité, en ce qu'elle a de plus intime, ne devient efficace et réelle qu'en faisant paraître ce qui, en elle-même, atteste, non pas sa subordination mais sa liaison à un fond obscur, à une manière d'être de son être, qu'il faudrait appeler une nature, si ce mot ne renvoyait pas tout de suite à l'objet. C'est en ce sens que la réflexion sur soi, dont la causalité est redevable à l'action, révèle ce que nulle prévision n'eût permis de faire : la présence, jamais annulée, dans la causalité du moi, non point d'une causalité rivale ni d'une force dont on pourrait déterminer l'influence, mais d'un non-être qui se dérobe à l'analyse et demeure l'indice de ce qu'il y a dans le moi qui échappe à son pouvoir. Toutefois, cela ne permettrait en aucune manière à l'expérience de l'échec de voir clair en soi, si le retour de la réflexion sur la causalité qu'elle cherche à s'approprier n'impliquait pas en même temps une attention pure à soi-même, capable de saisir la différence entre une causalité parfaitement transparente à soi et notre causalité réelle. Cette attention pure est la manière dont se manifeste une conscience pure vers laquelle s'oriente la réflexion et qui est immanente à son progrès.

Les formes concrètes de l'expérience de l'échec, quelque éloignées qu'elles paraissent de la découverte de cette différence entre notre causalité réelle et une causalité transparente à soi, ne prennent cependant tout leur sens que par cette expérience fondamentale. Qu'elles se présentent comme la conscience de possibilités d'action, d'expansion ou d'amour, que le moi a résignées, ou comme l'expérience d'une inégalité du moi à lui-même au sein de l'action dont il attendait qu'elle l'égalât enfin à soi, ou comme une limite rencontrée dans l'épanouissement de la communication, ou comme le sentiment de l'impureté qui se mêle aux décisions les meilleures, ou d'une insensible trahison à l'égard des croyances que nous professons, ce qui se retrouve en toutes, c'est, par le double rapport de la causalité du moi à

une attention pure qui l'éclaire et à la nature qu'elle porte en soi, la prévalence soudaine de cette dernière.

Par là il apparaît qu'il y a, dans la prise de conscience de l'échec, comme une conversion du moi principe de son être. L'interrogation sur l'échec commence avec un acte de dépouillement par lequel le moi résigne tout ce qu'il n'a que d'emprunt et écarte le mensonge d'embellissement que suscite la culture tout entière. Il peut y être amené, en dehors d'expériences plus constantes, par le brusque contraste qui éclate entre son action et l'idée qu'il se formait de soi. Mais c'est peut-être quand le moi ne craint pas d'avoir été trop inférieur à ses possibilités d'être, qu'il devient sensible à une expérience que lui dissimulaient des formes plus émotionnelles de l'échec. Au moment où la conscience croit entrer dans une région entièrement lumineuse, elle s'avise que son action elle-même a contribué à reformer une zone d'ombre. C'est pourquoi il importe tant que le moi se libère de l'illusion qui le conduit à croire que son expérience de l'échec est une expérience transitoire et relative. Aussi longtemps que le tragique de l'existence ne s'atténue pas, aussi longtemps que l'opposition et le combat demeurent au premier plan et que les consciences expérimentent leur séparation, l'échec ne saurait avoir la plénitude de sa signification. A la limite, il ne l'obtient que si le moi n'a plus le sentiment d'être demeuré en deçà de ses possibilités profondes.

C'est le renouvellement de l'échec sur le plan historique qui est le principal obstacle à une réflexion du moi, dès que la conscience se borne à mesurer l'échec par l'écart entre les fins visées et les fins réalisées. Ce n'est point que cet écart ne doive pas attirer l'attention. Mais, si la conscience s'en tient là, ou bien elle concevra un mouvement additif de ses succès capable, au terme, de supprimer l'échec ; ou bien elle se détournera de l'action pour chercher dans une sorte de repliement sur soi le moyen d'échapper à l'échec. Or, c'est au sommet de la satisfaction, et quand il n'y a plus de séparation apparente entre le vouloir et son accomplissement, que se dessine un échec dont la condition est précisément qu'on ne puisse le confondre avec des formes de l'échec solidaires d'une impuissance, d'un empêchement d'être, d'une interruption des finalités du moi. Plus intense est la certitude pour le moi d'avoir, dans l'action, enrichi et

réalisé son être propre, plus étonnante est la découverte qu'il fait d'une relation qui devait lui échapper aussi longtemps que son attention se dirigeait sur l'œuvre à faire. La conscience s'apparaît à elle-même comme médiatrice entre des opérations demandant de multiples collaborations empruntées à l'ordre du monde et une aspiration qui est radicalement d'un autre ordre. Tandis qu'il concentrait son effort sur l'action, le moi ne laissait pas de pressentir qu'en se renonçant pour elle, il augmentait ses chances de se réaliser soi-même. Et c'est ce qui arrive en effet. Mais l'authenticité même de cette réussite, en comblant directement les espoirs de la conscience, lui fait aussi entrevoir une relation entre la satisfaction du moi attachée à l'œuvre faite et un désir plus profond venant d'une autre source. La déception qui se mêle à la satisfaction et qui ne la déprécie point tant qu'elle ne lui donne une dimension nouvelle, est l'indice d'un désir qui s'est enveloppé dans une finalité déterminée, mais que cette finalité et sa réussite n'épuisent pas. Si l'action déçoit, ce n'est pas que la conscience puisse se passer d'elle pour s'égaliser à soi-même. Mais elle cache au moi son être véritable, autant qu'elle le lui découvre. L'interrogation que forme alors la conscience est suscitée par la dualité des aspects sous lesquels se présente une expérience faite à la fois d'un accroissement de valeur pour le moi et de la perception d'une différence renaissante entre le moi et son être. L'approfondissement de la réflexion acquiert sa pleine signification, après qu'on a éliminé toutes les formes de l'échec au sujet desquelles la conscience peut douter si ce dernier n'est pas sur le prolongement de la faute, ou solidaire des complications du monde moral, de ses conflits intérieurs, ou dépendant de conditions qui rendaient, certes, le succès difficile, improbable, mais non point impossible à la rigueur.

Cette déception qui apparaît dans la frange de la conscience comblée, le moi la discerne promptement de l'échec qui révèle une résistance à son expansion. Il s'en étonne, et ne sait pas quelle interprétation lui donner, jusqu'à ce qu'il découvre, par son impuissance à demeurer dans la possession, qu'il ne peut forcer l'accès à son être propre que par une liberté militante, mais que cette liberté militante est l'aspect que revêt, pour une conscience solidaire du monde et de la nature, son rapport à une pure affirmation de soi, supérieure à toute nature. C'est au

moment où l'homme ne souhaite rien au delà de la satisfaction qui lui échoit par les finalités qu'il a visées ou par les décisions qu'il a prises ; c'est au moment où le monde, non moins que les autres consciences, répond à ses vœux, que peut se faire jour, sans ambiguïté, un échec qui n'est point imputable à des conditions contingentes, ou à une défaillance de l'effort, mais à la structure même du moi, dans l'opposition permanente autant que dans la liaison des rapports qui constituent son être. Pour se libérer complètement de toute espérance fallacieuse, comme de tout pessimisme, la conscience aspire à prolonger la réflexion inaugurée par sa méditation sur l'échec, et à remonter jusqu'au principe sans lequel, certes, il ne saurait être question ni de succès, ni d'échecs, mais qui est au delà des uns et des autres, et n'est jamais touché par eux, encore qu'il fonde le jugement que nous portons sur eux et règle notre effort.

Toutefois, le bénéfice immédiat d'un approfondissement de l'expérience que fait le moi de son propre échec est de rendre désormais impossible une vue tout objective de l'échec que l'on peut appeler objectif et qui concerne la destinée de l'effort humain pris dans son ensemble ou dans ses œuvres particulières, dans la moralité, dans la culture, et, par là-même, d'empêcher qu'une constatation tout impersonnelle de l'échec des ambitions humaines, sur le plan de l'histoire, ne réagisse sur la conscience et ne la déprime. Si le moi ne peut réfléchir sur la possibilité d'une expérience authentique de l'échec, qu'il n'y découvre le secret de son espérance et de sa force, il vérifie aussi que, sous l'échec objectif dont on croit pouvoir poursuivre l'examen sans tenir compte des opérations de la conscience, se retrouvent les mêmes rapports à une liberté qui ne peut se dessaisir au bénéfice d'idées ou d'institutions prétendant à une vie indépendante, sans fausser radicalement la signification de l'échec. Les idées ne vivent ni ne meurent, sinon par le concours, l'abstention, ou l'oubli des consciences. Outre qu'on attache souvent la valeur d'une expérience à ce qui n'a été qu'une suite d'événements auxquels on a accroché des idées, l'impersonnalité apparente d'un devenir historique travaillé, orienté, par des idées, ne doit pas dissimuler les actions, les opérations incessantes, qui le constituent. La dégénération de l'idée, la dégradation de valeur qui l'accompagne, son impuissance à informer le réel, où nous

voyons un signe de l'échec, ne peuvent point être dissociées des actes concrets par lesquels les mouvements les plus intimes de l'esprit prennent la mesure de leur valeur. Des constitutions s'écroulent, des institutions disparaissent, des civilisations ne sont plus qu'un décor, et l'on pense que c'est signe d'échec pour les idées dont elles voulaient être l'expression, alors que, depuis longtemps, ces idées étaient déjà détachées de la conscience vivante et passées à l'état de signes. Ce n'est point la nature qui finit nécessairement par l'emporter sur les demandes de la conscience. Les conditions de possibilité d'une expérience de l'échec et d'une réflexion sur l'échec se dérobaient sur le plan historique lui-même, dès que l'on isole de l'acte intérieur où il se recrée le rapport des idées ou des idéaux au réel. Dès lors, nous sommes conduits souvent à considérer comme des échecs des expériences qui attestent que les conditions mêmes de l'échec faisaient défaut, à savoir les opérations où l'acte générateur d'une idée peut juger de sa valeur par le changement concret sur lequel il se réfléchit, parce qu'il a conspiré à le produire. L'échec véritable n'est que trop réel, mais il n'est véritable que dans la mesure même où la réflexion qui se l'approprie discerne son double rapport à la liberté et à la nature où la liberté doit s'envelopper pour juger et de soi et de l'idée immanente à l'opération. Le contraste entre la réalité et les idéaux au travers desquels l'homme rêve son avenir ou celui de la société ne surprendrait point autant la conscience, si elle consentait à revenir vers soi à la faveur de l'échec lui-même. Elle préfère imputer soit aux idées, soit à la nature, un échec où elle devrait discerner seulement l'absence des conditions qui donneraient à l'échec une signification authentique et sa fécondité. Là où il n'y a point eu véritablement d'épreuve, on parlera d'échec, on passera d'un idéalisme moral et social que l'on croira vaincu à un pessimisme, à un réalisme social. L'art, le roman, la culture entière, contribuent à accentuer et à masquer ce désaccord entre les idées et l'étoffe de l'être. L'artiste se décharge de ses rêves en créant avec eux des personnages : par là il conquiert pour lui-même le bon sens. Mais ses personnages vivent dans la conscience des autres hommes, dont l'histoire réelle se double d'une création de la fantaisie à quoi ils ne savent plus comment égaler leur propre action. La culture, dans son ensemble, donne à

l'homme une idée de soi qui l'élève loin du règne animal, mais ne rejoint pas son être réel. Cette inégalité, cette dissymétrie, entre l'homme, dans les œuvres qu'il ajoute à la nature, et son être authentique, pourrait être le point de départ d'une réflexion sur l'échec qui détournerait la conscience d'assimiler l'être de l'homme à l'être créateur de la culture. Mais, dès qu'il s'est donné un langage, des signes, des symboles, qu'il peut accomplir et varier indéfiniment, l'homme s'est donné du même coup le moyen de se tromper lui-même. Ses œuvres le changent moins qu'elles ne changent les signes où il croit se reconnaître. Ainsi se crée une sorte de mirage qui s'évanouit soudainement quand il faudrait que le moi s'arrachât à lui-même et se créât dans une opération où son acte propre et son être ne feraient qu'un. C'est pourquoi la réflexion sur l'échec commence, dans tous les cas, avec un acte de dépouillement qui nous délivre, non de l'échec, mais de l'oubli de l'échec et des illusions qui nous le masquent.

## CHAPITRE III

## L'APPROFONDISSEMENT DE LA SOLITUDE

Comme l'expérience de la faute, eût-elle tout d'abord un caractère strictement moral, donne accès dans la réflexion à une expérience métaphysique qui lui confère, après cela, sur le plan de l'action, une signification nouvelle, de même les relations concrètes entre des consciences, qui répondent aux exigences de la loi morale au sein des communautés et des groupes, n'auraient point toute leur profondeur si elles ne s'appuyaient pas sur une expérience de la solitude qu'elles ont conspiré d'abord à susciter, mais qui, en s'approfondissant, leur restitue une richesse qu'elles n'eussent point possédée en tout autre cas. Quand les relations qu'ont entre elles des personnes ont un caractère spécifiquement moral, elles font désirer et appellent, autant qu'elles supposent déjà, des consciences capables de dire nous et de franchir les frontières de leur individualité. Mais seules des consciences ayant traversé l'épreuve de la solitude peuvent véritablement dire nous, et considérer les relations morales qui les lient à d'autres êtres comme le truchement, le moyen, la préparation, d'une amitié plus profonde qui a sa caution dans les certitudes que la solitude a permis d'atteindre. L'ordre des rapports selon le devoir ne toucherait pas tant les intérêts suprêmes de la conscience, s'il ne figurait un ordre de rapports où se vérifierait une vie unitive dont il y a lieu de penser qu'elle ne peut être espérée que par des consciences à qui la solitude a fait connaître leur être vrai. Parmi les communautés où se distribue l'effort moral de l'humanité, il serait difficile d'en trouver une seule qui, par le moyen

des fins poursuivies en commun et du resserrement des liens entre les individus, n'eût en vue une vie unitive plus profonde dont le désir ne peut s'éveiller que dans des consciences éveillées à elles-mêmes par la solitude.

Le commerce des consciences ne peut pas ne pas être accompagné tout d'abord d'une ignorance complète et des conditions qui le rendent possible et des suites qu'il a pour le devenir de chaque moi. Une conscience qui attend ou obtient d'une autre conscience des réponses, des promesses, des signes d'amitié et d'amour, ne sait pas qu'elle doit à ces réponses d'avoir pu prendre possession de soi et de son intériorité propre. Pas davantage elle ne doute d'exister pour l'autre conscience comme celle-ci existe pour elle. Qu'une conscience qui me donne des ordres ou qui répond à mon appel se ramène à un groupe de représentations et que, pareillement, mon existence se réduise pour cette conscience à un groupe de représentations, c'est une idée qui est proprement inconcevable tant que je ne substitue pas à l'actualité de la communication un problème qui prend naissance dans le rapport du sujet de la connaissance et du monde. Il y a là une première donnée fondamentale qu'une réflexion toute spéculative ne parvient jamais à réduire et qui interdit de concevoir l'actualité d'existence des consciences les unes pour les autres sur le modèle de l'actualité d'existence de l'objet pour un sujet. C'est la réciprocité de leurs actes qui est première et qui éveille chacune des consciences à soi-même, avant d'en infléchir et d'en commander à tout instant le développement.

De l'interruption de ces actes naît, sous sa forme la plus primitive, la plus fruste, le sentiment de la solitude. Cette interruption crée comme une lacune dans la conscience de notre être. Nous ne nous étonnons point tant d'être rendus à nous-mêmes que de nous trouver soudainement privés d'une possibilité d'être qui semblait nous appartenir en propre. Aussi bien, l'interruption des actes de la communication plonge d'abord la conscience dans une sorte de rêve. N'ayant plus besoin de la vigilance que lui demandent les actes réciproques de l'appel et de la réponse, elle ne cherche point tant son chemin vers soi qu'elle ne s'endort en quelque manière. Elle n'a plus à se hausser au niveau de la communication, mais elle est encore impuissante à faire de la solitude la voie d'accès à son être propre. Bien plutôt



pourrait-elle être tentée de se complaire dans ce rêve, d'oublier ce qu'elle doit à la communication et de se replier sur ce qu'elle croit être le moi et qui n'est qu'une vie incomplète et comme larvaire. La dissolution du monde moral sous toutes ses formes a son origine dans ce péril que fait courir la solitude, quand, au lieu d'être le point de départ d'un approfondissement de soi, elle suggère à la conscience qu'elle pourrait se suffire à soi-même.

La réponse de la communication dissipe ce rêve. Mais, en un autre sens, le moi vient alors, volontiers, à l'idée que la solitude traduit seulement le désir d'une réciprocité momentanément suspendue, qu'elle n'est rien de plus que la déception produite par cette interruption de la communication. Peuplée des souvenirs de la présence, de la rencontre des autres consciences, la solitude paraît se confondre avec la nostalgie d'une expérience interrompue.

Cependant, ce n'est pas en vain que l'intermittence des actes de la réciprocité a suscité le sentiment de la solitude : jusque dans les expériences renouées du commerce avec les autres consciences, il s'insinue, et y insinue comme un soupçon ou une crainte. Il engendre l'inquiétude que la communication ne soit ni assez vraie, ni assez profonde, pour vaincre la séparation des consciences; il introduit dans la communication comme une dimension nouvelle. Quelque ignorant de soi qu'il puisse être encore, le sentiment de la solitude ne se réduit pas à l'écho d'une communication, il appelle un mouvement de réflexion d'où la conscience pressent qu'elle sortira plus forte et plus assurée de soi pour retourner à la communication, lui donner tout son prix, et empêcher qu'elle ne soit pour le moi comme une distraction de soi. Dès que le sentiment de la solitude acquiert une intensité assez grande pour produire le désarroi et la détresse de la conscience, il ne peut plus accepter de voir dans la seule communication le moyen de s'apaiser et peut-être de se tromper lui-même : il aspire à rendre raison de soi, ou plutôt, la conscience aspire, en s'appuyant sur lui, à découvrir une certitude qui pourra bien illuminer la communication, mais qui n'en sera pas dépendante. La solitude fait pressentir au moi que, seul devant soi, il n'est peut-être pas moins séparé de soi qu'il ne l'est des autres consciences au sein de la communication, et que la raison

d'être de cette séparation est identique ici et là, comme est identique la certitude qui doit permettre de la surmonter.

Renonçant donc un instant aux satisfactions que la communication donne à son besoin de sécurité, le moi ne peut se tourner vers soi qu'il n'éprouve de la manière la plus vive la liaison de son sentiment de solitude et de la contingence de son être. Comme la conscience a tiré tout d'abord de la communication l'expérience de soi, comme elle a emprunté à la communication son sentiment de l'existence, il ne se peut qu'au moment où elle essaye de prendre possession de soi indépendamment de la communication, elle ne se sente soudainement impuissante à se soutenir elle-même et n'ait une expérience aiguë de la solitude. Se hâtera-t-elle de redemander à la communication le moyen de rompre cette solitude, ou aura-t-elle le courage de l'approfondir ? Il faut alors que le moi consente à se séparer des garanties fallacieuses qu'il tenait de la communication, qu'il écarte l'une après l'autre toutes les formes dont son être s'enveloppe dans ses relations avec les autres consciences, qu'il cesse de se parler à lui-même comme à un être capable de communication et comme il le fait dans la communication, qu'il résigne tout dialogue avec lui-même où il prolonge intérieurement sa conversation avec d'autres consciences, qu'il entreprenne d'aller vers soi sans ce dialogue et la suppléance d'existence qu'il lui doit. S'il décide d'aller jusqu'au bout de ce dépouillement qu'il a commencé pour creuser davantage cette subjectivité qui se dérobe, pour forcer son secret à la faveur de l'affection de la solitude ; s'il ôte de soi tout ce qui ne lui appartient point en propre, tout ce dont il risque d'être privé à tout instant et dont il sera inéluctablement privé quelque jour, tout ce qu'il s'est annexé et qui semble faire partie de sa substance ; s'il soustrait de son sentiment de l'existence et de son expérience d'être, les souvenirs, les témoignages de l'amour, et l'enrichissement de soi dont il est redevable à sa familiarité avec les grandes œuvres de l'homme, il retombe d'abord sur une subjectivité dont l'origine, dont la raison d'être, lui échappent radicalement.

Toutefois, par le mouvement même de cette ascèse, l'affection de la solitude s'est profondément transformée. Elle était, au point de départ, l'expérience d'une privation d'être par interruption de la communication des consciences. Approfondie par une

conscience qui se tourne vers soi en renonçant à tous les prestiges qui lui dissimulent son être, elle devient l'expérience d'un dénuement dont le moi croit toucher le fond après qu'il a retranché de soi tout ce qu'il a emprunté à la communication. Mais pourquoi est-ce à ce moment, et quand toutes les communications font défaut, que le moi pressent, dans l'expérience de son dénuement, une certitude qui le sauve de la solitude de tout autre manière que le fait la communication des consciences ? Parce qu'il découvre que, cette opération où il résigne tout ce qu'il croyait lui appartenir, il ne pourrait ni l'accomplir, ni même en former le propos, si ce n'était par l'acte d'une conscience pure de soi à laquelle il ne cesse d'être joint, autant qu'il est joint à un fond d'existence donnée qu'il ne peut réduire. De même que la réflexion sur la faute implique une régénération commentante dont la source est dans la relation du moi réfléchissant au principe par lequel il est jugé bien plus qu'il ne se juge lui-même, de même l'approfondissement de la solitude, en retrait d'une communication intermittente ou décevante, n'aggrave l'expérience de notre dénuement que pour nous permettre d'y puiser l'assurance d'un appui qui ne peut nous faire défaut. Si nous n'étions pas absolument un autre être que celui que nous trouvons en nous quand nous sommes privés ou que nous nous privons de la douceur de la communication, le sentiment de notre dénuement nous serait à nous-mêmes inintelligible. La prise de conscience de la solitude ne peut se faire que par l'action en nous de ce qui nous passe absolument. N'est capable de solitude qu'un moi qui, ayant résigné tout ce qui le faisait se considérer comme un être parmi d'autres êtres, cesserait, si l'on ose dire, d'être pour soi, si la conscience qu'il a de soi ne se faisait point en lui par un acte qui le passe absolument en tant que moi. De là vient que l'approfondissement de la solitude, comme la réflexion sur la faute ou l'échec, coïncide avec un commencement de régénération de soi.

De cette régénération, le plus sûr indice est la transformation de notre sentiment de la solitude au sein de la communication. Car les discontinuités des actes d'attention à soi-même n'ont rien de commun avec les interruptions ou les intermittences d'un dialogue toujours brisé. L'actualité de la certitude obtenue par la réflexion sur la solitude n'est pas soumise aux vicissitudes de

la communication des consciences. Dès lors, celle-ci peut devenir une épreuve qui, dans certains cas, intensifie ou exaspère le sentiment de la solitude, mais de telle manière, cependant, que le moi ne saurait douter que les obstacles à la communication des consciences ne résident dans l'oubli où elles sont de l'être véritable qu'elles ont découvert ou qu'elles pourraient découvrir au fond de la solitude. Elles se ferment, elles se dérobent les unes aux autres, comme si elles voulaient sauver ce qu'il y a en elles de contingence et de néant. Si le moi ne trouve aucun écho, aucune réponse à son appel, il éprouve, certes, un sentiment de solitude, mais il aura dépassé le stade où il s'étonnait et s'angoissait d'être seul. Le souvenir du bonheur de la communication, joint à la certitude du principe qui est à la racine de son être, l'aidera, le soutiendra aux heures de délaissement. D'autre part, bien loin que la dépréciation par le moi de ce qu'il y a en lui-même de contingent, le conduise à déprécier les différences individuelles dans les autres consciences avec lesquelles il entre en communication, ce sont au contraire ces différences qui rendent la communication émouvante et précieuse, qui en font la fragilité, mais conspirent aussi à lui donner sa profondeur. Ce n'est point un paradoxe de penser que nous devons tout d'abord annuler en nous la différence dans l'opération où nous entrons véritablement en possession de notre être, et la reconnaître cependant en autrui, souhaiter qu'elle demeure la résistance, le moyen, grâce à quoi se constitue une communication dont l'intimité ne contredit pas le caractère libérateur. Nous ne pouvons efficacement vérifier, éprouver, la valeur de l'acte par lequel nous avons demandé à la solitude le secret de notre être, qu'en aimant les autres consciences en cela même qui les fait autres que nous-mêmes. Nulle conscience ne se sent aimée jusque dans ce qui l'empêchait tout d'abord de s'évader de son être donné, qu'elle ne devienne libre par rapport à cet être : il n'est plus pour elle comme une fatalité de solitude. Et la secrète douleur de l'être qui n'est pas aimé est faite de ce sentiment que, faute d'amour, il ne peut être délivré de soi. Sans doute, les déceptions demeurent liées à l'épreuve de la communication. Mais elles n'ont, finalement, leur pleine signification, que pour une conscience qui, ayant renoncé pour soi à tout ce qu'il y a d'individuel dans son être, s'ouvre à la communication.

Quand celle-ci atteint un certain degré de profondeur, elle révèle à chaque conscience la douceur d'un sentiment attestant qu'ont été brisées les défenses par lesquelles le moi individuel pensait devoir se protéger.

La solitude appelle donc la communication, en attise le désir ; mais ce n'est point dans une communication qui passerait en dignité et en constance toutes les communications précaires et incomplètes qui nous sont accordées, que la solitude peut être vaincue. On laisse encore à la solitude un caractère relatif quand on l'oppose de cette manière à la communication. On transporte en elle la communication ou le souvenir de la communication, mais d'une communication que l'on sait menacée ou que l'on met en péril, afin de la distinguer d'une communication où la conscience s'épanouit. Le passage incessant de la solitude à la communication n'est alors que le passage d'une communication incomplète ou malheureuse à une communication qui apaise momentanément le désir. C'est d'une autre manière qu'il convient de comprendre le rapport de la solitude à la communication. Ce qui, dans la communication, en est comme le ferment et la condition jamais annulée, c'est une solitude, non point relative, mais absolue : celle que la conscience atteint lorsqu'elle tranche de soi tout ce qu'elle a accoutumé de considérer comme sien et qui lui vient cependant de son commerce avec les autres consciences. Cette solitude ne s'efface pas radicalement de la communication la plus comblée. Bien plutôt est-il vrai de dire que la communication ne se constitue et ne s'enrichit que par elle, tout en luttant contre elle. Dans la communication la plus heureuse persiste une menace de fléchissement. Et cette menace est la manière dont se fait sentir la solitude au sein de la communication. On doit penser, sans doute, que la communication sauve de la solitude, mais au sens seulement où il est vrai qu'elle confirme sa présence dans le moment où elle en triomphe.

Mais comment, en ce sens tout relatif, la communication pourrait-elle nous sauver de la solitude, si elle n'enveloppait pas elle-même une certitude, une assurance d'un autre ordre, qui ne cesse de lui être présente, et qui fait qu'aucune déception, aucune séparation, mais non plus aucune satisfaction, n'est assez grande pour empêcher la conscience de se tourner toujours à nouveau vers d'autres consciences et de chercher leur com-

merce ? Ce qui fait échec, absolument, à la solitude, ou plutôt ce qui ne se découvre qu'à partir d'elle, et de l'approfondissement de soi à quoi elle nous invite, ce n'est pas la communication, mais bien ce qui doit être supérieur à toute communication pour devenir, après cela, immanent à chacune de ses formes et lui demander toujours plus que ce qu'elle sera jamais capable de donner. La communication ne peut véritablement unir les consciences que s'il est permis à chacune d'elles, pour soi, de comprendre et la solitude à quoi la condamne ce qu'il y a en elle de contingent et de donné, et le principe d'unité qui la rend capable d'amour. Entre le moment où nous sommes sollicités d'aller vers nous à partir d'une communication spontanément réalisée, avant toute réflexion, et le moment où nous cherchons librement la communication, se place l'approfondissement d'une solitude, par quoi la conscience découvre ce qui passe la communication, mais ce qui fait aussi qu'elle est toujours incomplète et toujours plus riche de promesses.

Mais on comprend en même temps, de ce point de vue, comment naît le vœu d'une communication qui transcenderait les conditions dans lesquelles se déploie ici-bas le commerce des consciences, qui ne se fonderait pas sur les relations réciproques de deux causalités dont chacune demeure incertaine de l'acte intérieur et secret de l'autre, mais sur l'actualité d'une communication absolue, sur la présence d'une conscience de qui tous les appels sont entendus, à qui rien n'est caché de ce que les hommes se cachent les uns aux autres autant qu'à eux-mêmes et qui, en fouillant l'être que nous ignorons, nous donnerait aussi l'assurance que, de nous seul, puisque son amour est inépuisable, dépend, en définitive, la possibilité d'évacuer, si l'on ose dire, notre solitude. Toutes les autres communications ne pâiraient pas seulement devant cette communication suprême, mais l'idée même de la communication changerait de sens et de valeur, non moins que l'idée de la solitude.

Aussi bien, dès que la communication se définit comme une relation entre des consciences dont l'être, dans sa plus grande intimité, ne se constitue pas par l'acte de la communication, mais lui préexiste, sa destination paraît être de rompre une solitude tenant à ce fait que chaque conscience, existant d'abord pour soi, est capable d'un don de soi, comme elle est capable

de promesses, sans cesser d'être, en quelque manière, une unité ou un être parmi d'autres êtres. La solitude est alors un fait premier. Mais on se tient, ce semble, bien plus près de l'expérience, si l'on voit dans la communication le fait premier à partir de quoi naît le sentiment de l'existence pour soi, et aussi, à la faveur de la réflexion, la solitude. Celle-ci ne coïncide nullement avec la conscience de l'*ego*. Elle est, au contraire, ce sur quoi vient buter la conscience née de la communication, quand elle en est privée. Que la conscience médite alors sa solitude et l'approfondisse : elle saisira, au travers du désir qu'elle éprouve de nouvelles communications, bien plus que le désir de retrouver l'expérience de soi. Elle verra dans la communication non pas seulement le moyen d'exister pour soi, mais la vérification d'une certitude d'unité, dont la solitude est proprement la négation. Entre la solitude qui se fait peut-être plus radicale qu'elle ne l'est réellement et la certitude de la conscience pure de soi, la communication, à tous les degrés de profondeur, produit une expérience de soi qui est soustraite à toutes les catégories selon lesquelles peut être représenté le rapport entre des êtres séparés. Les consciences s'y donnent réciproquement les unes aux autres possession de soi, dans la nostalgie d'une impossible unité, et dans le vain désir d'échapper absolument à la solitude.

Dans la communication et la solitude ainsi comprises, l'on trouve déjà de puissantes raisons pour ne point confondre le principe vers lequel s'oriente une conscience approfondissant son expérience de la solitude, et le principe dont on peut estimer, à un autre point de vue, qu'il est requis pour comprendre qu'il n'y ait point autant de mondes qu'il y a de consciences particulières. L'idée d'une pluralité de champs de conscience, comportant des contenus différents en raison de leur pluralité elle-même, contredit, en effet, l'unité du monde demandée par la pensée rationnelle, aussi longtemps qu'on ne trouve pas le moyen de faire communiquer ces consciences ou plutôt d'établir entre elles des correspondances qui les ordonnent à un même univers. C'est alors la pluralité des sujets qui est présumée à l'origine de la communication, de quelque manière que l'on conçoive, après cela, qu'ils sont la fragmentation ou l'expression d'un centre unique. Dans une monadologie, quelle qu'elle soit, la solitude est d'emblée exclue par le fait de la solidarité des cons-

ciences qui exprime l'unité du monde. Il n'y a pas de problème de la solitude. Celle-ci ne pourrait signifier qu'isolement. Il n'y a pas davantage de problème de la solitude si, en dehors du sujet pur, qui a la charge de l'unité de l'expérience, on ne veut connaître que l'individualité empirique comme telle.

Le principe qui nous sauve de la solitude n'opère pas la liaison, ne fait pas l'unité de toutes les communications, au sens où l'on pourrait penser qu'il les enveloppe et les comprend toutes. Il ne les coordonne pas de la manière dont nous concevons qu'est garantie l'unité d'un système ou d'un tout. La question ne peut se poser ainsi que pour des sujets que l'on objective de quelque manière et dont on se demande aussitôt comment ils font un monde, c'est-à-dire comment ils sont à la fois dépendants et solidaires. Elle ne se pose pas de la même façon pour des consciences qui ne font nombre que si déjà on accepte de les considérer du dehors, et qui doivent à leurs échanges la plus haute expérience concrète de soi dont elles sont capables, mais à des échanges exposés sans cesse à se défaire et dont les intermittences engendrent une expérience de la solitude qui n'a rien de comparable avec une indépendance à l'égard d'un système. Quand les exigences de la pensée qui sont à la base d'une monadologie se mêlent à la réflexion sur la solitude et la communication, elles dénaturent la signification d'un commerce qui ne se fait point entre des sujets prisonniers d'un même ordre objectif, mais, tout au contraire, crée des consciences ou les promeut à l'expérience de soi.

LIVRE II

L'AFFIRMATION ORIGINALE

## CHAPITRE IV

### LA CONSCIENCE PURE

L'appropriation de notre passé a ouvert une recherche qu'il faut maintenant continuer pour elle-même, en s'arrachant encore un peu plus à l'histoire, dans un présent qui n'est pas celui de la décision tournée vers l'avenir, mais celui d'une réflexion où la conscience s'oriente vers la compréhension de soi et vers la possession d'une certitude qui doit devenir, après cela, immanente aux régulations éthiques. Cette réflexion est un moment de l'expérience qui va de l'action, dans sa spontanéité, à la réflexion sur l'action, et de celle-ci à la pleine conscience de soi, pour retourner aux finalités et au monde.

Or, quelque différence qu'il y ait entre les expériences de la faute, de l'échec, de la solitude, les sentiments qu'elles suscitent ou dont elles s'accompagnent ne laissent pas d'être assez proches les uns des autres pour apparaître comme des expressions d'un sentiment fondamental qui traduit l'inégalité de nous-mêmes à nous-mêmes ou de l'être que nous devenons à notre être véritable. Et, quelque différence qu'il y ait entre les analyses que nous avons faites de ces trois expériences, elles acheminent la conscience vers une seule question.

Pourquoi, cependant, dira-t-on, ne retenir du passé que les traits par où il offre au moi une image diminuée de son être, et ne point choisir d'autres expériences où le moi, dans la réalisation, dans l'amitié ou le devoir, a le sentiment de s'être égalé à soi ? Autant demander si c'est une nécessité qu'une recherche réflexive reçoive ses premières données des moments de la vie du

moi qui attestent soit une incomplétude dans l'accomplissement de son désir, soit une défaillance de son vouloir. Or, cette nécessité n'est point différente de celle qui, dans l'ordre théorique, nous oblige à passer par l'ignorance et l'erreur avant d'atteindre la science. Elle ne préjuge pas de l'orientation ultérieure de la réflexion. Elle implique seulement la reconnaissance du fait qu'il n'y a pas de progrès vers soi qui ne comporte une réflexion sur des expériences où nous avons plus à attendre de ce qu'elles présentent, à première vue, de négatif, que nous ne ferions de leur accord immédiat avec les aspirations profondes du moi. Sur ce qu'il y a en elles de négatif, c'est à la réflexion qu'il appartiendra de se prononcer, et elle pourra le faire de différentes manières qui seront autant de directions de la pensée philosophique. Mais le propos initial de voiler cet élément négatif, de le tenir pour illusoire, est une volonté d'ignorer ce qu'il y a de plus caractéristique dans l'expérience humaine et de plus fécond pour son avancement. L'on peut, d'ailleurs, feindre de le reconnaître, mais dans le dessein d'en réduire, d'en effacer la signification, de n'avouer sa présence que juste le temps qu'il faut pour rendre compte du retard dans l'acquisition du savoir ou dans le progrès vers la possession qui doit donner à la conscience son repos.

Il faut donc que les expériences qui s'offrent à la réflexion soient choisies de telle manière qu'elles ne permettent pas d'éluder le problème. Toutefois, n'y a-t-il pas quelque arbitraire dans le choix et dans la limitation des expériences qui sont pour nous comme un texte à interpréter ? On pourrait assurément les étendre. Mais on remarquera que ces expériences de l'échec, de la faute, de la solitude, ont entre elles des traits communs qui interdisent de les assimiler à des expériences relevant d'autres fonctions de la conscience, esthétique ou théorique, par exemple. Il y a en elles trois négations d'une même ambition fondamentale, d'un même désir, qui ne concerne pas l'assimilation d'un objet par un sujet, mais la génération d'un monde de rapports qui rendraient les consciences transparentes les unes aux autres et chacune à soi-même. Elles couvrent ainsi une bonne partie du domaine de l'éthique. Elles témoignent d'un même désir. Il est vraisemblable qu'elles enveloppent une même certitude.

On peut saisir l'importance qu'a le choix des premières données, des premières expériences sur lesquelles doit porter la réflexion. Corrélativement, il ne devrait pas y avoir en philosophie de commandement plus net que celui-ci : de ne point étendre la signification d'un principe au delà des expériences qui ont permis de le découvrir. Le souci de raccorder les uns aux autres des principes auxquels a conduit une réflexion qui s'est exercée sur des expériences irréductibles, et non pas seulement de les raccorder, mais de les unifier, d'en effacer la diversité fonctionnelle, entraîne souvent cette conséquence qu'un même principe est invoqué pour donner réponse à des questions foncièrement différentes. Il y a des foyers de la réflexion. Et, s'il est vrai que la réflexion est toujours un effort de la conscience pour se comprendre, il suit qu'à chacun de ces foyers correspond un sujet qui ne préexiste point tant à la réflexion qu'il ne se définit et ne se constitue par elle. Si ce sujet ne peut achever par soi la compréhension de soi, s'il s'oriente vers l'affirmation du principe dont procède l'initiative de la réflexion elle-même, ce principe demeure cependant relatif aux expériences qui sont à l'origine de ce progrès vers la conscience de soi. C'est en ce sens que la détermination des données de la réflexion enveloppe déjà une intention qui est comme un premier acte par lequel se forme le sujet travaillant à se comprendre. Et l'on peut pressentir que le principe par lequel le sujet de la réflexion se comprendra doit être immanent, non pas seulement aux opérations conduisant la conscience jusqu'à lui, mais encore aux expériences qui sont au point de départ de la recherche réflexive tout entière.

Or, pour nous assurer que les expériences que nous avons retenues et qui pourraient aisément s'augmenter d'expériences voisines, constituent bien un foyer de la réflexion, il n'est pas de plus sûr moyen que de nous demander tout d'abord si l'effort que fait la conscience pour se comprendre et se définir à partir d'elles coïncide avec celui qu'elle accomplit pour se constituer comme sujet dans d'autres groupes d'expériences dont nul ne saurait récuser l'authenticité. A chaque foyer de la réflexion doit correspondre un : qui suis-je ? La possibilité pour le moi de faire une réponse identique à celle qu'il a déjà donnée ailleurs serait l'indice que les expériences à propos desquelles il s'in-

terroge n'ont rien qui autorise à y voir un foyer de réflexion indépendant.

Si, de ce point de vue, la conscience essaye de se comprendre par l'échec ou la faute, de la manière même dont elle se comprend quand elle se saisit comme le sujet des opérations qui donnent naissance à l'univers du savoir, elle devra renoncer bien vite à sa tentative. Sans doute, il y a toujours, comme en retrait du sujet de la connaissance, la conscience d'une activité qui débordé toutes les structures dont la réflexion discerne la présence dans le savoir ; sans doute, en se saisissant comme sujet, la conscience écarte de soi toute menace de tomber elle-même au rang d'un être donné, et elle se protège contre la confusion qui pourrait être faite entre ce qu'elle est comme conscience individuelle et ce qu'elle est quand elle exerce sa puissance créatrice. Mais, quelque contingentes que puissent être les initiatives du sujet de la connaissance, elles se fixent invinciblement dans des nécessités internes, dans des lois de construction dont la validité est fonction de l'intelligibilité qu'elles introduisent dans le réel. Toute création s'investit aussitôt dans une forme où le sujet peut lire réflexivement la direction d'un effort orienté vers l'accroissement du savoir et vers l'accord des esprits entre eux. Certes, la configuration du monde ne s'ordonne pas à ces formes d'une manière si docile qu'il n'y ait pas de résistances à vaincre sans cesse. Loin d'éveiller dans le sujet un doute sur sa propre fécondité, ces résistances le pressent d'assouplir, de renouveler ou de regrouper, les formes engagées dans le savoir. L'élément d'opposition qui est dans ces résistances est l'indice de ce qu'il y a dans le réel qui n'est point construit par le sujet ; mais le sujet n'est point affecté par elles, et son intériorité est comparable à la transparence qu'acquiert pour soi, dans la réflexion, un dynamisme intellectuel dont l'identité dans tous les sujets est corrélative de l'unité de l'objet. Si la conscience où ce dynamisme intellectuel prend possession de soi, se demande qui elle est, elle dira qu'elle est anonyme comme ce dynamisme lui-même capable de fonder l'unité des esprits et l'unité du monde. Elle ne sait ce que c'est d'être plus ou moins éloignée de soi, comme l'est une conscience qui se fait plus ou moins complice des forces qui la trahissent, qui l'affectent, et auxquelles elle ne cesse d'être unie.

Ne se pourrait-il pas cependant que la conscience capable de

faute et de solitude parvint tout ensemble à se comprendre et à comprendre ce qu'il y a de négatif dans certains moments de son expérience, si elle se saisissait essentiellement au sein de la pensée comme un moment de la pensée ? Ne verra-t-elle point dans la faute, dans l'échec, dans la solitude, la suite et l'expression d'une limitation qui affecte la pensée quand elle se pense dans des consciences particulières et finies ? Et, de ce point de vue, y a-t-il rien de plus dans l'échec ou dans la faute que ce qu'il y a dans l'erreur liée aux démarches d'une pensée qui n'est pas d'emblée au niveau de la pensée ou en possession de tout l'être ?

L'échec ou la faute et l'expérience de la solitude seraient, de ce point de vue, la suite et la traduction affectives d'une limitation originaires de la pensée dans les consciences particulières et s'effaceraient en même temps que la conscience, s'efforçant de se comprendre, reconnaîtrait sa subordination à l'actualité d'une pensée où se concentrent les relations éternelles qui sont la caution de ses jugements et de ses mouvements intérieurs. Comme un jugement, dira-t-on, qui nous affranchit de l'erreur, est le signe que la vérité conquise préexistait à sa recherche, et qu'elle était en quelque manière en soi avant d'être pour notre pensée qui la visait sans l'atteindre, de même la réflexion qui nous délivre de la faute ou de la solitude en ferait apparaître la partialité et le caractère illusoire en nous découvrant notre solidarité avec le tout de l'être et de la pensée.

Fût-elle légitime à un autre point de vue, et pour d'autres foyers de la réflexion, cette opposition d'une pensée finie et de la pensée coextensive à l'être, donnera difficilement satisfaction aux demandes d'une conscience réfléchissant sur les expériences de la faute ou de l'échec, inséparables pour elle de sa perte, de son salut, de ses chances d'être. Le caractère privatif d'une pensée inadéquates ne la soustrait pas substantiellement à la pensée totale dont elle est un moment et dont elle ne peut être séparée. Comme il est impossible de concevoir que le tout de la pensée ne soit pas intégralement présent dans chaque pensée, la partialité du savoir et même la multiplicité apparente des centres où il se réfléchit ne sont que l'expression d'une obscurité que dissipe le progrès de la connaissance. Le caractère affectif qui s'ajoute dans certains cas à l'expérience de cette inadéquation, ou le



sentiment de déchéance dont elle peut être accompagnée, ne fait que marquer un peu plus la confusion des rapports ; il n'en change pas la nature. Le non-être de cette privation n'est jamais que relatif à un degré supérieur de clarté et à une plénitude de l'être.

Or, nous avons vu que le non-être saisi par la réflexion au fond des expériences de la faute, de la solitude, n'est pas susceptible d'être progressivement réduit ou amoindri : il n'y en a pas de traduction ou de symbole en langage de pensée ou de catégories. Bien qu'il ne devienne virulent que par notre concours ou par notre décision, il se glisse dans notre désir d'être ou de valoir, autant que dans nos actes ; il se mêle à la communication comme à la solitude, à la faute comme à la satisfaction, à l'échec comme à l'épanouissement de la conscience. S'il se détermine ou se spécifie dans notre déchéance ou dans la joie de la communication, il est toujours tout entier là où il fait sentir sa présence, c'est-à-dire dans chacune des expériences qui décident pour le moi de ce qu'il est et de ce qu'il vaut. Il n'est pas là plus ou moins, mais absolument, même quand notre expérience d'être s'approche de sa plus grande transparence. C'est pourquoi ce non-être, loin de s'identifier avec le caractère fini d'une conscience, interdit au contraire que la compréhension de soi se fasse par le moyen d'une relation où nous nous saisirions dans la perspective d'une opposition entre une pensée limitée et la pensée absolue. Le premier résultat de l'approfondissement des expériences où il se rend sensible, est de détourner la conscience de se comprendre par une relation où ce non-être n'aurait qu'un caractère privatif et s'exprimerait seulement par une opposition prédicative portant sur la manière d'être des existences qui se rangent, à titre de contraires, dans un même genre : fini et infini, partiel et total, particulier et universel.

Dès lors, la conscience se tournera plus librement vers la recherche de la certitude qu'elle n'a cessé de pressentir depuis l'aube de sa réflexion. Il se peut que cette certitude paraisse aussi éloignée des expériences qui conduisent vers elle, qu'en est éloigné lui-même le non-être qu'elles ont permis de découvrir, et que, comme ce non-être aussi, elle n'entre dans ces expériences qu'en se spécifiant et en se déterminant pour une conscience concrète, pour une conscience réelle, autant de fois et d'autant

de manières que se modifient les conditions de la communication des consciences ou la nature de la faute et de l'échec. Mais ce qu'il y a de plus abstrait, à première vue, pour une conscience, pendant qu'elle vit ces expériences, est aussi pour elle ce qu'il y a de plus concret, dès qu'elle entreprend réflexivement d'atteindre au travers de ces expériences aussi bien la racine de ce qu'elles contiennent de décevant que de ce qu'elles enferment d'espérance ou de courage. Ce qu'il y a d'abstrait dans un principe explique qu'on n'en puisse déduire le contenu des expériences où il est engagé. Mais, d'un autre côté, il peut être ce qu'il y a de plus concret, parce qu'il est la lumière intérieure de ces expériences. La certitude que la réflexion discerne, agissante, au fond du vouloir le plus concret, est abstraite par rapport à ce dernier ; mais, à un autre point de vue, elle est au plus haut point concrète, parce qu'elle soutient secrètement le vouloir, parce qu'elle le règle, et n'est point touchée par ses défaillances non plus qu'elle n'est comblée par ses succès. Le plus concret n'est pas ce qui est le plus riche en déterminations ; c'est ce qui commande et ce qui sauve.

Or, toutes les expériences où il ne s'agit de rien moins pour le moi que de son assurance d'être, sont rapportées à une certitude qui ne peut passer dans aucune d'elles, mais qui les juge, et empêche que le moi désespère de soi, absolument, dans le moment même où il s'est le plus éloigné de soi. C'est pourquoi toutes les médiations concevables et toutes les étapes qu'on voudrait ménager par une finalité secrètement orientée, ne peuvent tout au plus que retarder le moment où s'impose l'exigence d'une méditation exclusive de toute séparation entre le moi et son principe. L'être du moi ne peut naître que de la compréhension qu'il acquiert de soi par une affirmation qui l'engendre et le régénère. S'il n'y avait pas réciprocité au sein de cette affirmation entre l'acte par lequel elle se produit et l'acte par lequel elle est transparente à soi-même sous les espèces de la conscience qui l'affirme, le moi demeurerait séparé de sa source.

L'acte par lequel j'affirme l'affirmation absolue ne vaut que si c'est l'affirmation absolue qui s'affirme en moi, par moi, donc garantit mon affirmation et la soutient. Le mouvement par lequel je m'élève jusqu'à cette affirmation pourrait, dès lors, paraître illusoire. Je ne progresse pas tant vers elle que je ne la

discerne peu à peu au fond de mes pensées et de mes sentiments. Le moment où j'en prends complètement possession est bien plutôt celui où elle prend complètement possession de ma conscience. De telle manière, à la vérité, qu'il n'y a point tant rapport de mon affirmation à l'affirmation absolue, qu'efficace de celle-ci dans celle-là et par celle-là. L'initiative de l'affirmation m'est donc, à la rigueur, arrachée.

Mais, si elle produit mon affirmation, l'affirmation absolue ne me ravit-elle pas le moyen de me garantir à moi-même son authenticité ? Bien plus, ne me prive-t-elle pas de cela même que je lui demande : la certitude de valoir aussi longtemps et aussi souvent que je l'affirmerai ? Si elle rend invincible mon affirmation, je ne comprends ni qu'elle semble parfois m'échapper quand je me perds, ni qu'elle me soit présente quand je me reprends.

Procéderai-je autrement, et me sera-t-il permis, sinon de soumettre, du moins de lier l'affirmation absolue à mon jugement, à ma réflexion, voire même à ma volonté de ne point trouver de paix intérieure que je ne sois d'abord assuré que, dans cette paix, vit une certitude qui la passe ? Je restitue ainsi à mon acte un *quid proprium*, et à mon effort une signification. Toutefois, ce gain n'est-il pas obtenu dans des conditions qui menacent de l'annuler ? L'acte qui est dans mon jugement n'est-il point maintenant à la source de l'affirmation absolue ? Mais, s'il la conditionne, comment pourra-t-elle encore, ou bien lui servir de caution, ou remplir mon esprit de telle manière que soit justifié le renoncement à tout ce qui pouvait provenir de mon acte lui-même ?

Je suis donc amené à remettre en question, tour à tour, ou mon affirmation, si elle procède de l'affirmation absolue, ou l'affirmation absolue, si c'est mon jugement qui doit m'y conduire. Et, dans les deux cas, je devrai résigner ma certitude. Car celle-ci est indivisiblement certitude de mon acte d'affirmation, et certitude, au travers de cet acte, d'une affirmation qu'aucun acte ne peut épuiser, bien qu'elle se donne tout entière à chacun d'eux.

Mais le doute, qui affecte alternativement l'une ou l'autre de ces certitudes, ne vient-il pas de la dissociation que je laisse se faire entre l'acte de ma réflexion ou de mon jugement et

l'opération qui les traverse, les déborde, et les fonde ? Quand je consens à cette dissociation, c'est que fléchit le sentiment où j'éprouve que je m'appartiens d'autant plus que j'appartiens plus entièrement à l'affirmation qui s'affirme en moi comme je m'affirme par elle. Alors se pose la question abstraite de savoir comment mon affirmation peut tenir sa valeur d'une affirmation qu'elle affirme et qui paraît donc ne tenir elle-même son autorité que de l'acte qui l'affirme. Et je ne puis, en effet, faire aucune réponse, si l'affirmation qui me sauve n'est point intérieure à mon affirmation, autant que lui est intérieure ma propre affirmation.

L'acte de renoncement par lequel je me mets absolument à la seconde place, restaure l'unité de la certitude et tranche une difficulté que soulevait la pensée théorique et qu'elle pouvait m'incliner à résoudre en un sens opposé. Le « je suis » exprime tout ensemble la certitude suprême et le renoncement à soi qui l'accompagne. Car il est tourné à la fois vers le moi dont il aspire à régler désormais la destinée et vers l'affirmation absolue qu'il s'approprie. C'est par le je suis que le moi peut avoir après cela une histoire que domine et que juge une certitude immuable en son principe. Non pas que cette certitude soit toujours présente à la conscience. Mais son actualité ne dépend pas, si l'on peut dire, de sa présence. Quand la conscience la ressaisit et se régénère par elle, ce n'est rien que le passage d'une distraction de soi à une attention à soi-même.

Cependant, le double rapport qu'enveloppe le je suis, l'un au moi, l'autre à l'affirmation absolue, fait bien paraître que la libération opérée par la certitude suprême est à la fois absolue et irréaliste. Elle est absolue parce qu'il n'y a rien dans le je suis qui soit susceptible d'addition ou d'accroissement. Elle est irréaliste parce que le moi pour lequel elle vaut n'a point encore commencé de se changer et de se transformer. Si le je suis exprime la manière dont une conscience s'approprie l'affirmation qui la sauve, le moi dont le je suis assume la charge, éprouve aussitôt qu'il ne peut demander qu'à l'action et à l'effort une victoire difficile et toujours incomplète sur ce qui l'empêche d'être pleinement transparent à soi-même. L'affirmation absolue qui s'affirme au travers de mon affirmation produit donc tout ensemble une certitude et un appel. L'appel est lancé au moi

pour que, dans le monde et dans la durée, par le devoir et, s'il le faut, par le sacrifice, il vérifie le je suis et en fasse une réalité. La certitude, c'est l'actualité d'un rapport que n'affectent ni les défaillances, ni l'oubli, parce qu'il est immanence au je suis d'une affirmation qui passe toute multiplicité autant qu'elle efface toute séparation entre des sujets.

Bien loin, en effet, que le je suis soit position autonome d'un sujet, il n'est rien de plus que l'affirmation absolue s'affirmant par l'acte d'une conscience qui devient conscience de soi dans le moment même où elle découvre qu'elle n'est pas par soi. Mais il n'est pas question ici d'une génération qui restaurerait entre le je suis et son principe une différence du genre de celle qu'il y a entre des êtres. Il n'est d'inégalité absolue entre le je suis et l'affirmation qui le fonde qu'à cette condition que soit écartée toute relation qui ferait obstacle à leur intériorité réciproque. Or, toute relation est de cette espèce qui postule quelque séparation entre les termes qu'elle lie, soit qu'elle suscite cette séparation, soit qu'elle unisse ce qui était séparé, soit qu'elle justifie une certaine disproportion entre les êtres qu'elle rapproche, soit qu'elle travaille à en garantir l'analogie. Au contraire, l'intériorité au je suis de l'affirmation ineffable qu'il s'approprie n'exclut pas entre l'un et l'autre une incommensurabilité radicale. Car le je suis ne rend pas relative à lui-même l'affirmation par laquelle une conscience devient conscience de soi. Son acte, c'est l'aveu d'une affirmation absolue qu'il saisit au travers de cet aveu. Ce n'est point un jugement : c'est la promesse d'une caution pour tous les jugements, pour toutes les décisions, dont cette affirmation sera l'âme. Cette affirmation n'est donc rien de tout ce qu'elle permettra de dire, de connaître, ou de faire, quand le dire, le connaître ou le faire auront quelque valeur. Aucun des jugements par lesquels se vérifiera l'affirmation absolue, en quelque ordre que ce soit, ne pourra ni s'appliquer à elle, ni valoir pour elle. Dans tous les jugements, elle n'est pas tant ce qui vaut mieux qu'eux que ce qui se réfracte en chacun d'eux ; dans toutes les actions, elle n'est pas tant ce qui les passe que ce dont chacune d'elles tient sa valeur. Elle se soustrait par là même au jugement, car il n'est de jugement que par elle, et non sur elle. Nous ne pouvons l'affirmer telle ou telle, qu'elle ne soit déjà tout entière dans

notre affirmation et ne la récuse. Nous ne pouvons la prendre comme objet de notre jugement, qu'elle n'en soit déjà la condition et ne le contredise.

Mais il apparaît aussi que la conscience pure de soi, au niveau de la certitude originaire, ne requiert rien de plus que la différence pure qui se recrée sans cesse entre la position de l'affirmation et la conscience de l'affirmation comme telle. Il y a donc ici, assurément, une négation du monde, un oubli du moi concret, c'est-à-dire des différences réelles qui adhèrent à la différence pure, et qui font qu'à la possession de mon être que me donne la certitude première doit succéder un travail réel, un effort, pour une possession de soi où sont impliquées des données dont la conscience fait abstraction dans la réflexion. L'affirmation absolue se convertit en un : sois. Mais, à l'effort sans achèvement qui se poursuivra sur des plans où des différences plus subtiles ne cesseront pas d'apparaître, se mêle désormais un infini intensif attestant l'efficace de l'affirmation originaire en chacun des moments de la finalité ou de la rencontre des consciences. Loin de frapper d'un caractère illusoire l'action historique, concrète, au sein du monde et parmi les consciences, elle fait de cette action la rencontre mouvante de la conscience pure de soi et du monde par le moi concret. Être, pour le moi, c'est opérer cette liaison, et, dans son succès partiel ou dans son échec, acquérir possession de soi. Il n'y a plus rien dans la nature qui puisse être indifférent dès l'instant où la conscience sait que, dans la nature et par elle, se fait l'impossible vérification d'une certitude qui n'a fait abstraction de tout l'être empirique que pour le retrouver avec une dévotion accrue qui le transfigure.

Aussi bien, rien ne serait plus faux, maintenant, que de mettre en face l'une de l'autre la conscience pure de soi et la conscience concrète et réelle, comme si l'être de cette dernière ou l'être du moi préexistait à la génération des possibilités et des actions qui vont symboliser, exprimer et trahir tout ensemble, ce qui, au sommet de la réflexion, se définit comme pure position de soi. Toute éthique est vouée à l'impuissance, qui ne fait pas correspondre aux conditions par lesquelles elle se définit dans la réflexion, des pouvoirs réels de l'âme humaine. A la relation de la conscience pure de soi et du moi concret répondrait, dans

une perspective psychologique, la relation d'un acte intérieur et de la connaissance qu'il prend de soi dans des motifs et dans l'imagination où il se déploie en mouvements naissants. Quand nous avons pris réflexivement conscience de l'être que nous sommes par la conscience pure de soi, il est vrai que nous ne pouvons accomplir aucune action où ne soient impliquées des conditions auxquelles l'acte intime de la conscience doit de se réaliser et de se connaître, mais qui, d'autre part, font éclater l'inadéquation entre l'existence concrète et ce qu'on pourrait appeler l'échange du moi pur avec lui-même. C'est pour la même raison que le moi doit renoncer à l'espoir de s'égaliser à ce qu'il est et s'y efforcer sans cesse.

C'est pourquoi, d'autre part, il est impossible d'assimiler à une subjectivité l'intériorité à soi-même de la conscience pure de soi où le repos ne se laisse pas distinguer de l'activité. Pour que naisse la subjectivité, il faut qu'une résistance se ramasse, comme de rien, rendant sensible à elle-même une opération qui ne pouvait faire tout d'abord aucune différence à l'intérieur de soi. L'impossibilité de s'égaliser à soi entre dans la constitution de la subjectivité. Le moi vérifie, à la pointe de son effort, qu'il n'a point tant dominé sa loi génératrice qu'il ne s'est appuyé sur elle pour s'approfondir et se créer. Dans l'insensible différence qui se glisse sans cesse entre son être et son devoir, il redécouvre ce qui le fait tel, ce qui le fait subjectivité, et qui explique que ni l'échec, ni la faute, ni la solitude, ne peuvent lui être épargnés. Ce passage de la conscience pure de soi à la subjectivité est donc passage à la conscience réelle. Si l'expansion et comme une sortie de soi font courir à la conscience le risque d'une aliénation de son être, elles rendent possible aussi une expérience concrète de soi dans le commerce des consciences et dans l'action. Si cet effort s'exalte dans certaines consciences en une volonté immédiate de sacrifice, est-ce autre chose que le témoignage d'un désir téméraire, mais sans reproche, pour forcer la distance qui se creuse sans cesse entre l'être qu'elles deviennent dans l'action et l'être qu'elles sont dans l'intériorité de la réflexion ? Une conscience pure de soi qui serait, en même temps, adéquatement, conscience réelle, n'aurait pas besoin du monde et de l'action historique, pour se posséder soi-même, processivement, dans un risque sans fin.

Tant que la conscience faisait effort pour se comprendre à partir de son passé, de ses fautes, de l'échec, il y avait comme une tension entre l'intérêt du moi pour lui-même et le sentiment d'une certitude capable de le sauver. Quand cette tension s'est renversée en une affirmation qui a délivré le moi, elle cède aussi la place à une expérience où se traduit, émotionnellement, le rapport de la conscience réelle à la conscience pure de soi. Cette expérience accompagnera le jeu de nos activités à la manière dont un sentiment profond, sans détermination, communique à tous les états d'âme, particularisés dans leur objet, une qualité qu'ils n'eussent pas, d'eux-mêmes, possédée. Mais, par une sorte d'alternance, elle s'isole aussi, et il est nécessaire qu'elle s'isole parfois, pour restituer à la certitude première tout son sens. Elle comporte l'assurance que notre passé ni nos fautes ne peuvent nous ôter la force d'une rénovation et qu'à tout instant une reprise radicale de notre être est possible, qui est régénération. Si vifs, si intenses peuvent alors devenir nos sentiments qu'ils semblent ne plus devoir leur existence au seul rapport qu'ils soutiennent avec la certitude première. De là vient qu'ils se cherchent souvent une autre source, comme s'ils étaient du même ordre que ceux que suscite dans notre âme un dialogue avec des êtres que nous invoquons et qui nous répondent. C'est un sentiment d'invulnérabilité, c'est l'expérience d'une vie qui n'est plus concentrique au moi et qui frappe d'une sorte d'irréalisme maintes données dont la conscience se croyait solidaire ; c'est la profondeur accrue de notre attachement aux êtres, corrélatif de je ne sais quel renoncement à tout ce qui concerne les intérêts du moi propre ; c'est un accroissement de notre attention à la densité du temps historique, corrélatif de la certitude qu'il n'est cependant que la figure nécessaire d'actes qui le passent ; c'est un sentiment de confiance doublé d'une sorte d'indifférence au succès ; c'est le sentiment d'une régénération qui n'annule point tant notre passé qu'elle ne le dépouille, ne le simplifie, et ne nous donne l'assurance d'un recours.

Ni le dévouement, ni l'ascétisme, ni les actions qui sont au sommet de la moralité et paraissent parfois relever d'un autre ordre que cette dernière, ne sont ici en cause. S'il y a des actions absolues qui, dans l'ordre immanent, sont telles que nous avons le droit ou le devoir de penser qu'elles sont l'expression

de la conscience pure de soi et qu'elles sont exemptes de tout attachement à la nature, c'est une question qui ne se pose point encore sur le plan de cette expérience qui ne concerne que les actes intérieurs de la conscience. Ces actes ne tendent pas à changer la figure du monde. Entre eux, il ne peut être question d'établir une hiérarchie. Car ils comportent une suspension des intentions visant les fins. La conscience se rassemble, dénoue les liens qui la rendent solidaire du monde, refuse de confondre son être avec le moi qui se fait par son histoire, et atteint, en arrière de ce moi engagé dans l'effort ou dans l'amitié, un moi qui n'est pour soi que le mode concret et singulier d'une affirmation qui s'affirme en lui, qui est lui, et cependant le passe absolument, étant telle qu'elle ne cesse de s'offrir, toujours affirmable, à la conscience qui aspire à une reprise de soi. De là vient qu'au moment où elle retourne ainsi à soi, la conscience ne s'attribue pas la causalité de ce retour, pas plus qu'elle n'a, momentanément, à répondre de soi, à affronter, à dire moi. L'affirmation qui s'affirme en elle la sauve de l'inquiétude de la causalité ; celle-ci n'est qu'ajournée, elle le sait. Mais, avec l'inquiétude de la causalité, s'effacent aussi les émotions dont elle est ordinairement accompagnée. A ces émotions, à l'amour de soi qu'elles touchent, aux intérêts du moi dont elles sont l'écho, se substitue un sentiment qui n'est point tant contentement ou joie que sécurité retrouvée dans le détachement qui survient à l'égard de l'avenir du moi propre. Pour son passé, le moi ne demande ni n'obtient rédemption ou pardon, et pas davantage ne s'applique à en obscurcir, à en estomper le souvenir. Mais il est momentanément impuissant à affecter la conscience, et, dans cette impuissance, c'est une transmutation qui se prépare. Aussi longtemps et aussi souvent que se renouvelle cette expérience, le moi se sent tout d'abord allégé du fardeau de son passé : il n'a plus à démêler l'écheveau de liberté et de fatalité que lui présentent ses actions.

Toutefois cette expérience, par les actes intérieurs qui la constituent, n'est pas une enclave dans le devenir du moi, après quoi rien ne serait changé en ce dernier. Elle n'est pas davantage le sommet d'une histoire, la consommation d'une épreuve, qui ferait apparaître comme une déchéance toute menace d'un retour aux conditions temporelles de l'action. Elle s'insère dans l'histoire

du moi ou l'interrompt pour en transfigurer la signification. Son présent n'est pas rempli par l'intuition d'une essence dont l'éternité ferait de la temporalité tout entière, soit la suite d'une dégradation, soit un acheminement vers une libération du temps grâce à des étapes vidées de tout intérêt aussitôt que, grâce à elles, se découvre le caractère illusoire de la durée. Il n'est pas la préfiguration ou l'anticipation d'une victoire sur la temporalité à quoi aspirerait une conscience vivant dans l'expérience d'une épreuve, d'une chute, qui l'a séparée de son principe.

En retranchant de son être tout ce qui l'empêcherait de n'être plus rien qu'un mode au travers duquel s'affirme la conscience pure de soi, le moi s'abstrait du monde, de la nature, de même que l'instant de cette affirmation s'abstrait de l'histoire pour être entièrement transparent à l'opération qui l'engendre. Et, comme cette opération ne fait jamais défaut à la conscience qui la demande, il est vrai de dire qu'elle communique au présent qu'elle touche ou qu'elle occupe le caractère qui lui est propre. De la conscience pure de soi qui me régénère, il n'y a pas d'histoire, pas plus qu'il n'y a d'histoire des actes discontinus et des instants où s'effectue cette régénération. Mais, pour un moi voué à la succession, cette régénération se convertit en un désir, en une volonté, de constituer une histoire qui soit comme le phénomène continu de ces présents épars touchés par l'éternel.

Aussi bien, l'expérience que nous décrivons ici, loin de tendre à durer, à se maintenir pour soi, cède la place aux actes de la réalisation. Par là peuvent conspirer et s'accorder dans la même conscience des sentiments qui eussent été incompatibles si le présent où la conscience se ressaisit en son principe la détachait réellement de la durée où elle se déploie et se construit. Il apparaît bien que la conscience peut être délivrée du monde et lui donner ses forces, être indifférente à l'histoire et ne différer aucune action qui la concerne, être prête à l'échec et ne rien négliger de ce qui doit favoriser l'avance de la moralité, ne point se leurrer sur ce qu'il y a lieu d'attendre de la société et travailler à la transformation des rapports humains, ne pas méconnaître ce qu'est l'idée, dans la pureté de son acte, et faire comme si certaines idées devaient triompher de la nature. La relation de la durée à ce présent pur devient la relation des actes

concrets de la conscience réalisatrice aux actes intérieurs d'une subjectivité où s'affirme la conscience pure de soi. Bien loin que cette expérience nous incite à déprécier les causes auxquelles nous nous dévouons, elle nous immunise contre le désespoir qui pourrait naître, sur le plan historique, des limitations imposées à la création, de la dégradation des idées, et de tout ce qu'il y a d'incertain et d'inachevé dans les destinées les plus accomplies. Contraires si on les isole, ces deux rythmes s'appellent et se complètent dans une conscience simultanément attentive à l'intimité de son principe et à l'expansion de son effort.

Cette alliance de sentiments que l'abstraction isole est l'expression de la solidarité des formes temporelles, c'est-à-dire des rapports que contractent les dimensions du temps dans une conscience capable de diverses fonctions. On peut aller indifféremment vers ces structures affectives à partir des rapports temporels, ou dégager ceux-ci de l'approfondissement des expériences affectives. Il n'est sans doute aucune des affections actives ou passives de l'âme qui ne soit corrélative d'une relation où les dimensions du temps reçoivent respectivement une valeur particulière du fait de la fonction qu'exerce la conscience. Au point de départ de la réflexion sur la faute, sur la solitude, nous avons vu le passé usurper la première place, occuper le présent, interdire l'avenir. La diversité des sentiments qui sont à l'origine du mouvement de la réflexion, atteste une prévalence du passé, de telle sorte que le présent, tout en s'écoulant, semble ne plus pouvoir assumer d'avenir. Mais le recueillement de la conscience appuyé sur la certitude originaire fait que la vie du moi, dans la pratique de la moralité, peut se confier à l'espérance, restituer à l'avenir tout son prix, sans cesser de faire, en chaque instant, l'expérience d'un sentiment qui la relie à l'affirmation suprême et en maintient l'actualité au sein d'un présent tourné vers la promotion des valeurs. Sans se confondre, mais sans se combattre, l'invariance de la certitude originaire et le choix d'une certaine tension au sein de la temporalité conspirent dans le présent, comme conspirent les sentiments de l'âme, son espérance et sa sécurité. A la poursuite des finalités s'allie le sentiment d'une possession qui n'a rien à redouter du temps.

## CHAPITRE V

### LA PROMOTION DES VALEURS

Le mouvement de la réflexion ne s'oriente pas vers l'affirmation originaire pour s'y reposer, mais pour que l'existence du moi se produisant, à partir du désir, sur tous les plans de l'action, imite et vérifie autant qu'il est possible, la certitude première. Toujours, à quelque degré, et sur tous ces plans, se reformeront des expériences analogues à celles de la faute, de la solitude. Mais l'inégalité de l'existence à elle-même change peu à peu de sens à mesure que le moi acquiert une conscience plus lucide des conditions dans lesquelles la déception doit se mêler nécessairement à la satisfaction. Le primat de la conscience pure de soi exclut l'idée d'un progrès, d'un épanouissement de l'existence, qui répondrait à son principe. Si la philosophie morale refusait de se laisser séduire par le prestige des dialectiques spéculatives qui s'achèvent par une sorte de retour de la conscience à son principe et à la plénitude de l'être, elle reconnaîtrait que la plus haute réussite de l'existence n'est point exempte d'une menace de déchéance. Rien ne prévaut contre le fait que, sur le plan de l'histoire, l'action et l'effort interdisent tout espoir d'une victoire remportée sur les conditions qui les exigent. D'où l'alternance d'une concentration du moi à sa source et de son expansion dans le monde.

Cette alternance, mais aussi cette alliance, de la réflexion qui remonte à son principe et de la promotion de l'existence dans l'action se retrouvent sur tous les plans de l'éthique. Tant que le moi ne s'est pas donné le moyen de s'épeler lui-même dans le texte qu'il trace par ses propres actes, il ne peut comprendre le rapport qui se noue sans cesse entre la conscience pure de soi et l'existence réelle. Or, c'est ce rapport fondamental qui se retrouve au fond de l'idée de valeur. Ce que la réflexion saisit et

affirme comme conscience pure de soi, le moi se l'approprie comme valeur dans la mesure même où il se crée et devient réellement pour soi. Autant dire que la valeur apparaît en vue de l'existence et pour l'existence, quand la conscience pure de soi s'infléchit déjà vers le monde pour y devenir principe ou règle de l'action, en même temps que mesure de la satisfaction dans une conscience concrète. La valeur est toujours liée à une certaine occultation du principe qui la fonde et la soutient. Elle ne serait pas valeur s'il n'y avait pas en elle de quoi faire penser qu'elle n'épuise pas le principe qu'elle symbolise ou vérifie. Toutes les œuvres, toutes les actions, qui portent témoignage pour la valeur, nous font éprouver l'inadéquation qui demeure entre l'action la plus pleine et la plus riche et l'acte intérieur dont elle procède. Cette occultation du principe générateur de la valeur stimule le désir de promouvoir celle-ci au travers des résistances nées du succès même de notre effort. Mais elle n'a rien de commun avec une sorte de dégradation spirituelle d'un principe qui contiendrait, d'une manière éminente, tout ce que les œuvres et les actions manifestent de valeur. Ce que signifie l'occultation du principe générateur de la valeur, c'est que ce principe ne peut être, en effet, saisi sous les espèces de la valeur qu'à la condition de s'envelopper dans une œuvre, dans une action, qui ne vise pas directement la réalisation ou l'actualisation de son principe, mais est voulue tout d'abord dans sa signification intrinsèque. Toute promotion de valeur ne peut être qu'indirecte. A cet égard, l'occultation du principe générateur de la valeur est l'expression d'une loi qui affecte toutes les manifestations de l'esprit humain. Ce que Maine de Biran dit des signes, c'est-à-dire des actes qui révèlent à la conscience sa puissance constitutive, il faut le dire également des valeurs. Car, de même que l'acte qui donne le signe, s'enveloppe en se combinant, et perd « pour s'éclairer lui-même la portion de lumière » qu'il communique aux éléments sensibles dans lesquels il s'investit (1), de même tout acte créateur ne peut promouvoir la valeur et s'estimer ou se connaître soi-même qu'en consentant à s'envelopper dans une œuvre, dans une action, où l'on perd tout d'abord sa trace. Ce n'est point diminution ou fléchissement du principe. Et l'on

(1) Cf. Maine de Biran. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Éd. Tisserand, t. IV, p. 235.

peut déjà, par là, comprendre l'opposition entre une philosophie de l'intelligible et une philosophie de la valeur. Tandis que la première se détourne du sensible dont le contact lui apparaît comme l'indice d'une passivité ou d'une infirmité de la conscience humaine, la seconde convertit le sensible en signe et fait de cette conversion l'opération constitutive de la valeur elle-même. Mais il apparaît aussi que cette opération ne va pas sans le risque d'une trahison à l'égard du principe générateur de la valeur ; elle est l'indispensable épreuve sans laquelle nulle conscience ne peut entrer en possession de soi et de sa loi.

De ce point de vue, on peut déjà estimer que le principe qui est à la racine des valeurs d'existence et d'action ne peut être lui-même valeur. Il n'est pas participé par la conscience comme s'il y avait en lui une surabondance d'être qui serait aussi surabondance de valeur. Non pas seulement dans l'acquisition, mais tout autant dans la possession, toute valeur demeure inséparable d'un mouvement intérieur de l'existence pour se produire ou se maintenir, donc d'une perte, d'un oubli, d'une dégénération toujours possibles. Si nous cédon à la tentation de concevoir le principe des valeurs à l'imitation ou sur le modèle des valeurs qui attestent une avance, une promotion de l'existence dans le monde, nous ne faisons autre chose que les redoubler, les concentrer hors des êtres où elles paraissent : nous forgeons pour elles des universaux qui les précèdent et les soutiennent. De même que le rapport d'un jugement singulier de vérité à la vérité n'est pas celui d'un savoir partiel à un savoir intégral qui lui préexisterait et le contiendrait, mais celui d'une opération toujours historique, en quelque façon, à l'inconditionnalité de l'intention qui lui est immanente et que d'autres opérations doivent effectuer sans trêve, de même le rapport d'une valeur singulière qui éclate dans une action ou transparaît dans un être, à la valeur, n'est pas celui d'une manifestation, d'une expression partielles, à un tout de la valeur, mais celui d'une promotion de l'existence à une intention absolue qu'aucune réussite ne saurait épuiser ni satisfaire. Chacune de ces réussites est une sorte de transaction entre cette intention pure créatrice et les conditions dans lesquelles s'est effectuée la promotion de l'existence ou de la moralité. L'idée de valeur doit surgir quand s'affaiblit la croyance en une surréalité en acte ou à un monde intelligible,

qui seraient comme le lieu spirituel de tout ce que nous n'obtenons ou ne créons, au contraire, que d'une manière indirecte, dans le rapport d'une intention génératrice à l'action et au monde. Que nous soyons témoins ou acteurs, nulle valeur ne peut être dissociée de l'émotion que nous éprouvons en présence d'êtres, d'actions, d'œuvres, véhiculant une intention qui n'est pas de ce monde, bien qu'elle doive s'y investir pour le progrès de l'existence. Le prédicat, la qualité, qui est valeur, au lieu de participer d'une essence, traduit un acte, une intention, qui ne pourrait même pas s'assurer intérieurement de soi sans une ébauche d'action, sans la médiation de l'histoire et des œuvres.

S'il y a une différence entre ce que l'on a accoutumé d'appeler jugements de valeur et jugements de réalité, elle est, en effet, dans la nature du prédicat. Pour les jugements de réalité, le prédicat, dans les jugements catégoriques, relève d'un genre par lequel le sujet du jugement est spécifié, et, dans les jugements hypothétiques, exprime une qualité liée en droit à une autre qualité, dès que celle-ci est présente dans un sujet donné. Dans les jugements de valeur, l'être du sujet, action, œuvre, personne, véhicule une qualité qui est le reflet sur lui d'un acte, d'une opération créatrice, d'une intention pure, au moment où cet acte, s'infléchissant vers le monde pour s'y produire et s'y saisir indirectement, devient source de valeur en raison même des résistances qu'il rencontre ou qu'il se suscite à soi-même. Sous le prédicat d'un jugement de valeur se cache donc une position inconditionnée à laquelle nulle réalité ne peut s'égaliser, encore que cette réalité ou le processus créateur qui la donne, permettent que l'acte de cette position, au lieu de revenir indéfiniment sur soi-même, dans l'inconscience de soi, parvienne par la valeur à la possession de soi. C'est ainsi que l'acte de la conscience pure de soi est au delà de la valeur. Celle-ci surgit lorsque l'affirmation pure, devenant idée, exigeance infinie, tournée dès lors vers le monde et vers la vie, s'expose, pour s'assurer de soi, à des résistances contemporaines d'un devenir créateur. Au fond de toute valeur, il y a comme une prétention à obtenir du réel et de la vie, soit en créant ce réel, soit en l'utilisant, une expression de ce qui passe toute expression et toute réalisation. Et l'intention, qui se manifeste dans le prédicat, n'est donc point elle-même jugement, bien qu'elle règle le jugement ou le fonde,

étant supérieure à toute attribution et à toute détermination. Car, au lieu d'être une détermination partielle de la réalité, un point de vue sur l'ensemble des qualités ou des propriétés d'un sujet donné, au lieu de pouvoir être complété par d'autres déterminations, le prédicat du jugement de valeur transmet à un sujet, à un être, à une action, une qualité qui ne saurait être considérée analytiquement dans un tout et dans la compréhension d'une réalité donnée. C'est par une sorte d'emprunt ou de gratuité que le sujet reçoit le prédicat de valeur. L'acte générateur du prédicat, autant qu'il passe les prédications singulières, est en chacune d'elles, un ferment d'insatisfaction. Pour les valeurs, la formule *omnis determinatio est negatio*, change radicalement de sens. Elle ne désigne pas l'incomplétude d'un jugement due au morcellement du réel, pas plus qu'elle ne témoigne de la partialité de notre perspective sur le tout de l'être ou de sa réfraction dans une conscience individuelle. Elle nous invite au contraire à considérer qu'une action, une œuvre, affectée d'un prédicat de valeur, ne prétend à rien de plus qu'à être le moyen, l'instrument, par quoi une affirmation créatrice parvient à témoigner de soi dans le monde.

Faute de comprendre la signification du prédicat dans le jugement de valeur, la conscience méconnaît la relation de la valeur au monde autant que la relation de la valeur à l'intention pure et à l'acte dont elle procède. Le monde refuse la valeur, se prête à elle, déçoit l'espérance et la satisfait. L'impatience d'une adéquation cependant impossible entre les actes, les intentions créatrices, qui fondent les prédicats de valeur ou les qualités, et les sujets ou les êtres qui les véhiculent, incite la conscience aussi bien à nier que le monde soit capable de valeur qu'à se porter à des actions quasi désespérées pour faire passer tout d'un coup toute la valeur dans la réalité. Le plus difficile est de maintenir au centre de la conscience cette idée que le danger, le risque, les difficultés, sont toujours aussi grands, qu'ils changent tout au plus de visage, et, en même temps, la certitude que leur accroissement n'interdit pas la réconciliation du vouloir avec lui-même. Dans le jugement de valeur, le prédicat est l'expression d'un appel que lance à la réalité un acte de la conscience pure de soi qui passe toute réalité. Mais cet acte s'enveloppe en autant d'idées et d'intentions pures qu'il y a de fonctions de la conscience concrète, dans la



diversité infinie des conditions historiques où elle agit au sein du monde. Si l'éthique philosophique peut servir les intérêts suprêmes de la conscience, c'est en démontrant que les dangers peuvent devenir plus subtils, les résistances moins visibles, mais non moins fortes ; c'est en travaillant à une sorte de promotion de ces difficultés dans des sphères de plus en plus éloignées des formes frustes du combat ; c'est en enseignant aussi à la conscience concrète qu'il n'est pas de défaite qui ne puisse être victoire, qu'il n'est pas de victoire qui ne soit défaite et qu'il n'y a pas de retour par la valeur à l'intériorité de la conscience pure.

Si la source du prédicat dans un jugement de valeur est une idée, une intention créatrice, qui est elle-même une expression de la conscience pure de soi, quand celle-ci devient, dans une conscience concrète, exigence d'action et de réalisation, l'on doit pouvoir rendre compte aussi du prédicat négatif, qui n'exprime pas seulement l'absence d'une valeur espérée, mais la présence d'une qualité opposée. La forme du jugement ne doit pas induire en erreur. Nous ne nions pas seulement qu'une action soit courageuse, nous affirmons qu'elle est lâche. Il y a ici dans le jugement deux moments distincts et solidaires. L'acte de la négation se réfère à une idée qui nous autorisait à espérer, à exiger, la présence dans l'œuvre, dans l'action, d'une valeur positive. Il se complète par l'aveu du fait qu'à l'action ou à l'œuvre doit être attribué un prédicat non point autre seulement, mais contraire. Serait-ce concevable si le principe supra-oppositionnel était déjà pour soi valeur ? On conçoit bien qu'une valeur se présente à différents degrés et paraisse, de ce point de vue, se dégrader, mais non point qu'elle se retourne, si l'on ose dire, contre elle-même. L'occultation du principe générateur de la valeur est une chose, l'opposition d'une valeur et d'une contre-valeur en est une autre. La première traduit l'impossibilité pour le principe, pour la conscience pure, pour une intention créatrice, en quelque ordre qu'elle se détermine, d'apporter un témoignage ayant une signification intrinsèque au milieu du monde. La seconde, c'est, au niveau de l'opération qui devrait donner naissance à la valeur, la génération de son opposé, et non point seulement un effort impuissant ou maladroit. Rien n'est plus

réel que les actions affectées d'une qualité de signe négatif. Elles ne sont en rien comparables à des négations qui tiendraient en suspens des affirmations douteuses. Elles sont efficaces, et, par leur retentissement sur tout l'organisme intellectuel et moral, elles ne retardent ni ne ralentissent point tant le mouvement ascendant de la conscience qu'elles ne le ramènent soudainement bien en deçà du point que la promotion des valeurs avait atteint.

Quand on ne distingue pas les valeurs de leur principe qui n'est pas, à proprement parler, valeur, on se condamne, en effet, pour rendre compte des qualités qui sont des négations de la valeur, à recourir à une sorte de dégradation ou d'inversion de la valeur suprême. Mais, de cette valeur, toujours participée ou agissante, en quelque manière, il ne saurait y avoir de contraire. L'opposition n'est plus qu'une illusion de contrariété produite par la considération simultanée de valeurs très éloignées les unes des autres par le degré de leur participation, donc très inégales par leur richesse ou leur force. La négation cesse d'être sérieuse. Elle ménage des degrés, des étapes, pour qu'il n'y ait point trop vite comme une assomption de valeur. Mais la valeur n'est jamais réellement menacée. Le grain de liberté qui se mêle à l'avance de la valeur est seulement destiné à maintenir quelque écart entre l'être dans sa plénitude et le mouvement d'une conscience particulière. Autant qu'une histoire est alors concevable, la négation en retarde le progrès, mais pour s'effacer dès qu'elle a rempli sa fonction.

Il en est autrement si le principe supra-oppositionnel n'est pas lui-même valeur. Car l'acte générateur de la valeur met alors en jeu la subjectivité, la liberté, qui ne se confondent pas avec la conscience pure. Nulle intention pure, nulle idée, n'est génératrice de valeur, qu'elle n'implique un consentement, une adhésion, de la subjectivité. Si intime que puisse être le rapport d'une idée génératrice de valeur à la conscience pure, d'une part, aux œuvres ou aux actions, d'autre part, où elle paraît, en effet, comme valeur, elle n'est efficace que par une complicité de liberté qui n'est jamais annulée, même lorsque la conscience concrète ne parvient pas à se distinguer de l'intention qui l'anime, de l'idée qui l'inspire. C'est la part irréductible de la liberté dans la valeur, mais aussi sa responsabilité dans les

actions affectées d'un prédicat opposé au prédicat de valeur.

L'on remarquera tout d'abord que ces couples de qualités, courageux et lâche, pur et impur, généreux et avare, ne désignent pas des contraires tels qu'ils puissent être considérés comme des extrêmes dans un même genre qui envelopperait chacun de ces couples. Leur opposition se détache sur le fond d'une contradiction sans remède, et cette contradiction est elle-même l'expression de ce fait que la conscience réelle enveloppe un double rapport : à la conscience pure qui s'affirme en elle, et à ce qui ne peut entrer dans un même genre que la conscience pure, c'est-à-dire à ce qui est avec celle-ci dans une opposition absolue. Il n'y aurait pas d'opposition entre les prédicats de valeur s'il n'y avait pas un principe supra-oppositionnel et un principe infra-oppositionnel de la valeur. La région de la conscience concrète est celle où se rencontrent des intentions, des motifs, qui participent à l'un et à l'autre et qui deviennent des contraires par la complicité de la liberté, avant de se traduire dans les actions par les qualités que le jugement relèvera comme des prédicats opposés formant couple.

Mais, en parlant d'un principe infra-oppositionnel de la valeur, ou, plus exactement, de son contraire, — car il est bien évident que l'idée d'une valeur négative est, à la lettre, un non-sens — nous nous gardons bien de le réaliser comme tel. Il n'est rien de saisissable, puisqu'il épouse toujours la forme de chacune de nos fautes, de chacune de nos défaillances, de chacun de nos échecs, comme aussi la forme de chaque retardement dans l'avance de la nature vers la beauté. Par lui, cependant, se déterminent les deux directions opposées où se meut l'action qui engendre la valeur ou son contraire. Le langage qui fixe la valeur dans le prédicat nous fait oublier que, sous la qualité, il y a le rythme de l'action qui s'exprime en elle et comme un frisson qui raye l'immobilité apparente de notre vie. Or, ne pas valoir ou ne pas vouloir valoir est une action aussi certaine que valoir. C'est un fléchissement, un retournement de l'énergie intérieure, accompagnés d'un consentement, d'une complaisance secrète de la conscience. La réalité concrète additionne, mais, le plus souvent, neutralise, les uns par les autres, les succès et les trahisons, et, si l'on voulait s'en former une idée métaphysique, il faudrait la concevoir sur le modèle de ce devenir que nous

expérimentons au fond de nous. On ne dirait pas qu'elle se produit par une avance continue, dans une seule direction : des processus opposés s'y contrarient, chevauchent les uns sur les autres, des équilibres se construisent et se défont, nulle forme ne s'y crée qu'elle ne soit aussitôt intérieurement menacée. La valeur et son contraire y rivalisent sans cesse, et, pas plus que l'ombre n'est faite seulement du défaut de la lumière, l'on ne passe pas par dégradation insensible de l'une à l'autre.

La négation, quand il s'agit de jugements de valeur, trahit bien cette opposition. Au travers du sujet auquel se trouve refusée par le jugement telle ou telle qualité, le prédicat renvoie à une opération, à une intention, qui le fonde. Il n'est point une essence à laquelle participe le sujet et qui le définit. C'est pourquoi la négation n'est pas une simple privation, qui, excluant le sujet de toute participation à telle ou telle essence, laisserait indéterminée la qualité qui lui appartient. Si elle s'exprime en fonction de la valeur pour la refuser au sujet, c'est pour marquer, en effet, que cette valeur est celle, non pas seulement que l'on attendait qu'il eût, mais celle qu'il devait avoir et que l'on était fondé à exiger. Sous la négation, dans le jugement de valeur, on peut discerner, par les expressions où la conscience traduit son regret, son blâme, sa réprobation, la diversité des modes selon lesquels telle qualité de vérité ou de loyauté ou de beauté est susceptible d'être exigée de telle action, de telle conduite, de telle affirmation, dans chaque ordre de valeur et à l'intérieur de cet ordre. Mais l'absence de cette qualité est présence d'une qualité contraire. La négation ne laisse pas ouverte la question de savoir quelle qualité possède le sujet. Elle peut se renverser immédiatement en une affirmation dont le prédicat est la qualité opposée à celle que le sujet aurait dû posséder. A telle action qui, dans telles circonstances, aurait dû être courageuse et ne l'a point été, nous savons quel prédicat appartient. Ainsi la négation est appuyée sur l'idée d'un devant être dont la conscience nie qu'il ait été entendu pour ne point affirmer directement qu'il a été trahi. Mais, inversement, quand le prédicat, dans le jugement négatif, se rapporte à la qualité contraire de la valeur que le sujet doit ou aurait dû posséder, la négation, au lieu d'être blâme ou regret, est protestation contre une accusation ou un doute. Or elle est, en même temps, affirmation de la valeur qui

était refusée au sujet ; elle restaure la relation de droit entre l'action ou le jugement et la valeur. Je ne puis dire d'un homme qu'il n'est pas menteur sans affirmer qu'il est, comme il doit être, capable de vérocité. Certes, rien n'exclut, après cela, qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir des degrés de la valeur ou de son contraire. Mais il n'y a pas de point d'indifférence. Et la négation, dans le jugement de valeur, atteste, non seulement que l'idée du devant être, dans toute sa généralité, est au fond de l'idée de valeur, mais que les deux directions contraires auxquelles correspond le prédicat ne peuvent jamais manquer l'une à l'autre. D'où l'on peut conclure qu'il n'y a, en effet, d'opposition entre la valeur et son contraire que sur le fond d'une contradiction, non point dialectique ou relative, mais absolue, entre le non-être qui est en deçà de cette opposition, et ce qui est au delà d'elle et au delà de la valeur. C'est dans tout l'entre-deux que se joue la destinée de la conscience.

Il suit de là qu'un prédicat de valeur que nous exprimons dans un jugement et qui nous paraît appartenir à une action ou à un être, renvoie à un principe qu'aucun jugement ne peut enclore. Si l'on veut en faire un jugement, il faudra dire que c'est un jugement tenant tout entier dans la loi génératrice d'un prédicat qui pourra se retrouver dans une multiplicité de jugements singuliers, mais qui ne l'assigne à aucune sujet déterminé. A cette loi génératrice correspond dans la conscience un acte, une intention fondamentale, qui exprime le rythme intérieur de son existence.

On peut apprécier par là ce qu'il y a de séduisant et de spécieux dans une éthique qui s'appuie sur des valeurs considérées comme des essences se livrant à l'intuition avant d'être réalisées ou effectuées dans la conduite. Les prédicats de valeur paraissent, en effet, se subordonner à des intentions, à des directions d'intention, qu'ils ne font qu'illustrer. Fera-t-on de ces directions d'intentions des essences ? On se résigne alors à commencer l'examen des actes constitutifs de l'éthique en deçà du moment où ces essences ont été constituées, et l'on se méprend sur leur nature, l'on oublie que le caractère de l'esprit humain, est de s'affecter par ses propres créations. Vivant, en effet, d'une vie autonome, en raison de la nécessité intérieure qu'y a déposée l'acte dont elles procèdent, les créations de

l'esprit se détachent de lui pour s'imposer après cela à la conscience individuelle qui n'a plus tant à les inventer de nouveau qu'à en maintenir l'autorité et à en opérer sans trêve l'appropriation. Ce que la conscience croit contempler hors de soi ou saisir par intuition, ce sont des créations, ce sont des rythmes d'existence intime, d'où paraît s'être retiré l'acte créateur pour s'offrir à l'imitation ou à la vérification. Il n'est pas d'essence qui ne soit l'un de ces rythmes : l'imagination qui s'en empare n'a plus à les produire, mais elle en accepte la régulation. Comme nous ne prenons le plus souvent ni le temps, ni la peine, de développer ce schème, de prolonger le mouvement qui s'esquisse en nous, nous devenons plus sensibles à l'indépendance qu'il possède, en effet, par rapport à la vie momentanée et changeante de la conscience. Mais, comment cette nécessité intime guiderait-elle la conscience dans ses jugements, dans ses évaluations, et réglerait-elle le jeu de ses émotions, si elle n'avait elle-même sa source dans une productivité où il n'y a point encore de dualité entre le mouvement générateur et la loi intérieure de ce mouvement ?

Aussi bien, comme il faut rapprocher ces essences du sujet de l'action et en faire la source du devoir, comme il faut reconnaître que les catégories de la modalité pour la pensée théorique et, particulièrement, la relation du possible au nécessaire et au réel ne valent pas pour ces valeurs-essences qui ont bien plutôt à créer les conditions rendant possible leur actualisation, les défenseurs de cette position avouent la différence foncière de signification entre la « libre nécessité » des essences et la nécessité du réel. Il y a une tendance à la réalisation, immanente à ces essences, et un devoir être idéal. C'est donc qu'il y a, dans l'essence elle-même, une relation à des opérations et à des actions éventuelles d'un sujet. Mais cette relation suffit à attester que, si la nécessité de ces essences transcende la conscience individuelle comme telle, elle n'est point indépendante des opérations d'une conscience pure assumant la création d'un ordre éthique. Il est manifeste que l'idéalité des valeurs essences n'est rien de plus que l'idéalité des créations, des directions permanentes nées de l'imagination productrice, et devenues règles d'action et d'évaluation pour la conscience individuelle. Elles sont revêtues, certes, d'une autorité qui passe les mouvements

contingents de la conscience individuelle. Mais seul le dédoublement de l'esprit, capable tout ensemble de créer et de s'affecter soi-même par ses propres créations, donne un caractère spécieux à la transcendance des essences.

On pourrait donc maintenir pour les valeurs la différence entre un *a priori* formel et un *a priori* matériel, pourvu qu'elle fût ramenée à la différence entre un *a priori* exprimant de la manière la plus prochaine le rapport de la conscience pure à la conscience concrète, et un *a priori* où ce premier rapport, se déterminant en fonction de certains caractères ou tendances du sujet de l'action, communique son autorité aux intentions pures, quoique déjà plus spéciales, de la conscience agissante. Ainsi un *a priori* matériel s'ouvrirait sur une multiplicité ouverte d'actes dont la ressemblance interne se traduirait par un même prédicat de valeur. Ce qui fonde l'identité du prédicat, c'est toujours un certain rythme qui ordonne à soi et règle les mouvements les plus intimes de l'être agissant. Et ce rythme, nous cherchons encore à le retrouver dans les valeurs qui semblent exprimer comme un *habitus* du sujet plus qu'une relation de la conscience pure au moi concret, qui implique toujours, à quelque degré, et le devoir et l'appel à la liberté. C'est le cas de la douceur, de la pureté, et de toutes les qualités exemptes de tension et d'effort, que, moins que toutes les autres, le sujet essaierait vainement de faire passer directement dans ses actions ou de s'approprier par décision. Elles resplendiront d'autant moins en lui qu'il les aura désirées et recherchées comme telles. Cependant, ici encore, nous croyons percevoir au travers de ces qualités et sous les prédicats par lesquels nous les désignons, la présence et l'efficace de divers rythmes auxquels sont spontanément dociles tous les mouvements de l'âme et le frémissement de la vie intérieure. On hésiterait moins à reconnaître sous toutes les valeurs ces rythmes qui les commandent, si l'on n'avait accoutumé de désigner sous le même nom de valeur à la fois les qualités qui transparissent dans les actions et dans les œuvres, et ces formes dynamiques, ces rythmes, qui en sont le véritable fondement et qui se relient eux-mêmes en chaque conscience à sa plus profonde expérience d'être. En constituant les valeurs à titre d'essences, on concentre en elles le prédicat, au lieu de chercher à surprendre le passage d'une pure action de la cons-

science à la qualité par laquelle elle devient saisissable.

Or, faute de faire cette distinction, vers laquelle tendent toutes les analyses qui précèdent, entre le processus intérieur à la conscience créatrice et la qualité, le prédicat de valeur, on s'engage dans des difficultés qui pèsent sur tout le développement de l'éthique. Car il n'est pas du tout assuré que ce processus, que cet acte générateur, s'expérimente lui-même en fonction des qualités où il s'objective en quelque sorte, et qu'exprime le prédicat. Valoir pour une conscience, c'est être ce processus, mais non point du tout se voir au travers des qualités qui paraîtront dans son action accomplie et dont elle est à peine juge. Une conscience *est* dans la mesure où elle ne vise pas ces prédicats par lesquels nous désignons les valeurs. Elle veut les opérations qui les engendrent, mais pour elles-mêmes et non pour les qualités qui l'aideront à estimer ou à mépriser l'action accomplie. La valeur irait à l'encontre du valoir qui la fonde, si celui-ci se réglait sur celle-là.

Tant que l'acte générateur de la valeur est, si l'on ose dire, chez lui dans le sensible et s'y reflète, il y produit une transfiguration ; quand il s'en retire, l'actualité de la valeur prend fin. Comme se voile un regard quand l'âme se refuse à l'amour, la nature est soudain privée de signification, les paroles se vident de leur substance. Cependant le souvenir des expériences de la valeur demeure, non pas seulement comme une nostalgie, mais comme une direction de la pensée ou de la volonté que d'autres expériences actualiseront. Si l'on conçoit ainsi le rapport de l'*a priori* qui est à la source de la valeur à la valeur elle-même, le sensible n'a plus à se résoudre en éléments intelligibles. La valeur protège et réhabilite le sensible sans lequel la conscience ne pourrait pas prendre la mesure de soi. De plus, lorsque l'opposition de l'intelligible et du sensible se croise ou se confond avec l'opposition de la pensée pure et de la sensibilité individuelle, il ne se peut que le sentiment ne soit rejeté du côté de ce qui est pathologique, pour parler la langue de Kant, ou bien ne passe pour l'expression confuse de rapports intellectuels. La question change de sens s'il apparaît que l'*a priori* générateur de la valeur est un processus qui se déploie dans les symboles où il s'assure de soi. Le sentiment est l'omniprésence de cette opération à l'âme où elle se produit et dont elle règle les mouve-

ments. Il vaut par la régulation intérieure qu'il accepte et qui l'exhause. De là vient enfin que la satisfaction naissant de la présence d'une valeur ne se confond pas avec le plaisir proprement dit. Parce qu'elle s'est confondue avec la loi génératrice de la valeur, la conscience ne subit pas dans la satisfaction une nature, des tendances, soustraites à l'action de la liberté. Le plaisir a déjà cessé que la satisfaction se maintient encore et s'entretient elle-même par le jeu intérieur qui l'anime. Pour la conscience agissante ou créatrice, son effort propre s'accompagne de renoncement en faveur de la valeur et de sa soumission à une nécessité interne qui doit se composer avec l'ordre du monde. Mais elle ne peut approfondir, après cela, la satisfaction qu'elle éprouve, qu'elle ne découvre bientôt comme c'est elle-même qui s'est librement affectée et qui recueille le bénéfice de son renoncement. Le jeu de ses facultés qui engendre la satisfaction fait écho à l'activité génératrice de la valeur. La conscience se reçoit elle-même, bien qu'elle ne puisse éviter de lier sa satisfaction à la valeur effectuée. La satisfaction tient désormais sa qualité de sa participation à un ordre qui passe celui de la tendance naturelle. Différée, subordonnée à une discipline requise pour la génération de la valeur, la satisfaction devient capable d'un renouvellement, d'un approfondissement, qui ne subit plus les lois de la satiété ou de l'épuisement. Des rayons venant d'un autre foyer pénètrent, illuminent, la sensualité.

Cependant, nous ne pouvons pas nous dispenser plus longtemps d'examiner le rapport des valeurs d'action et d'existence que nous venons d'étudier, aux autres groupes de valeurs. Pour toute éthique, c'est un problème décisif et plus encore, ce semble, pour une éthique qui procède de la conscience. Mais nulle doctrine ne peut se soustraire à la double obligation de respecter ou de sauver la signification intrinsèque des différents groupes de valeurs et de les faire communiquer, voire même d'établir leur hiérarchie. On pourrait penser que, pour fonder cette communication des valeurs et leurs affinités, les doctrines les plus favorablement placées sont celles qui ne séparent pas la valeur de l'être ou de la surréalité, et qui pensent que l'être est impliqué dans chaque valeur, quoique différemment ou inégalement. Les variétés de l'idéalisme métaphysique s'accordent ici entre elles et avec le réalisme métaphysique le plus décidé,

non pas seulement pour ne pas laisser les valeurs éparses et sans lien, mais pour les enraciner dans l'être, dans l'être pensée ou dans l'universel concret, ou dans la *natura naturans*, entendue de telle manière que l'on voudra, pourvu qu'elle soit comme la puissance génératrice dont toutes les valeurs seront l'expression ou la particularisation.

Mais comment l'unité ontologique de la réalité et l'unité de la valeur dont on attendrait qu'elle fût solidaire, se concilient-elles avec la pluralité apparente des valeurs ? La valeur ultime est dans le tout, et la valeur s'accroît avec la participation au tout (1), tel est, sans doute, le thème que l'on retrouve dans des doctrines d'inspirations très diverses, soit qu'elles montent vers l'expérience absolue où se concentreraient toutes les valeurs ou plutôt dans laquelle elles s'absorbent en effaçant leurs caractères propres, soit qu'elles procèdent de l'unité de l'être pour en faire dériver la multiplicité des valeurs. A chaque accroissement de participation au tout correspond une transfiguration de l'expérience de la valeur, qui fait pâlir la valeur de degré inférieur. A chaque éloignement de la réalité suprême ou de la surréalité correspond une diminution d'être qui est aussi diminution et changement de valeur.

Toutefois, si, dès l'origine, on n'a pas commencé de projeter dans la réalité ou dans la *natura naturans*, sous une forme éminente, chacune des valeurs qu'il s'agit de fonder, on se demandera comment une participation inégale à un même principe peut se traduire à la conscience par l'expérience de valeurs qualitativement irréductibles. Est-ce donc une intervention contingente de la conscience qui est à la racine de la pluralité et de la différenciation des valeurs ? Cette intervention de la conscience est-elle le signe de je ne sais quelle partialité, l'indice de son impuissance et de sa finité, ou l'expression d'une fonction qu'elle exerce et qu'elle assume ? Il faut bien qu'il y ait quelque proportion, quelque affinité, entre la conscience et l'être qu'elle saisit. Mais l'idée de fonctions multiples de la conscience, dans cette perspective, n'atteste point tant leur caractère opératoire que leur relation à certains aspects de la réalité totale. Ce sont autant d'abstractions spirituelles. L'énergie contingente par

(1) Bosanquet. *The principle of individuality and value*, p. 342 : The ultimate value is in the whole, and value rises with participation in it...

quoi un sujet, avec ses désirs ou sa volonté propre, isole dans l'être ce qu'il retient comme valeur, est elle-même l'expression de la place qu'occupe ce sujet dans la hiérarchie des êtres et de l'être. La valeur se différencie dans la mesure où l'être est réfracté par une diversité de consciences ou d'êtres placés peut-être à des moments différents de l'évolution de la réalité elle-même. Pour le sujet, son progrès dans la connaissance, dans l'expérience de la valeur, ne peut se faire que par une expansion, par un élargissement de sa vision, qui est renonciation à tout isolement. Chacune de ces abstractions est comme une trahison à l'égard du tout et méconnaissance de la conspiration des êtres dans l'être ou des valeurs dans la valeur. Ainsi les valeurs d'action, les valeurs de l'éthique proprement dite, sont liées à l'effort qui incombe à la conscience individuelle de se remettre dans sa vérité propre, c'est-à-dire dans la vérité du tout. Subordonnées, quant à leur orientation et quant à leur fondement, à la réalité de l'universel concret, elles témoignent de l'imperfection inhérente à une conscience qui puise dans le presentiment de l'être total la force dont elle dispose pour rompre avec l'illusion de la séparation et de l'isolement des êtres dans l'être. Au terme de cet effort, comment la beauté, la vérité, la moralité, ne se confondraient-elles pas dans une même vision, dans une expérience unique de la valeur, dans une même jouissance de l'être retrouvé ? Pour réserver quelque autonomie aux différentes valeurs, il faudra donc que l'expérience métaphysique de l'être total soit ajournée, qu'elle recule, inaccessible, à mesure que la conscience croit s'en approcher. Alors il sera vrai, sans doute, que diffuse dans des expériences limitées et incomplètes, la réalité communique à chacune d'elles quelque valeur. Mais comment déterminera-t-on, en fonction d'une expérience absolue dont nous n'avons que l'idée, la proportion d'être qui entre dans chaque valeur et qui assigne son rang ? Pourquoi, dans la conscience, cette différence de degré équivaut-elle à l'expérience de valeurs hétérogènes ? Si l'expérience absolue se dérobe, qui nous permettrait tout ensemble de nous unir à l'être et d'assister à une sorte de morcellement ou de différenciation de la valeur aussitôt que nous nous relâcherions de notre attention à son unité, l'idée de l'universel concret demeure seulement une méthode, une invitation lancée à la conscience pour qu'elle ne laisse

point les valeurs sans lien entre elles et sans hiérarchie. A l'abri de cet agnosticisme, les valeurs déploient la richesse de leur contenu. Le pôle où s'effaceraient leurs différences demeure hors d'atteinte. Et l'on en revient insensiblement à rapporter ces différences aux fonctions de l'esprit, en demandant au sujet d'en maîtriser la pluralité, pour ne point rendre impossible le commerce des valeurs dans une même conscience. Mais alors ce n'est plus une réalité consubstantielle à toutes les valeurs qui se partage et se répand inégalement en elles. De l'unité de l'être et de la valeur on retourne à l'analyse immanente, éclairant elle-même son progrès, des intentions pures génératrices des différents ordres de valeurs.

Si les conditions dans lesquelles se déroule la vie de l'homme, non moins que ses tendances propres, s'offrent en effet, pour une pluralité de valeurs, cette pluralité toute virtuelle ne s'accuse, ne se détermine véritablement, que par l'énergie de la conscience et par la promotion qu'elle opère dans le jeu, dans la signification des mouvements spontanés, des émotions spontanées, des actions ou des réactions naissantes en face du monde. Ces perceptions, ces actions commençantes, ces émotions, sont l'expression du commerce de l'homme avec le monde, et les lignes selon lesquelles ce commerce s'accomplit naturellement et spontanément dans l'expérience humaine dessinent autant de groupes possibles de valeurs. Mais il faut que se produise une conversion de la spontanéité à une intention pure et, par cette dernière, une promotion, une création de valeur dans les œuvres et dans les actes.

Qu'il soit souvent bien difficile de retrouver dans les œuvres ou dans les actions où éclate la valeur, les mouvements spontanés de l'âme, c'est ce dont il n'y a pas lieu d'être surpris, puisque ces émotions, ces mouvements et les tendances qui les portent, loin de donner les valeurs par une simple expansion de leur puissance, doivent être au contraire contenus, maîtrisés, ou si profondément transformés et portés sur un registre si différent, qu'il n'y a plus trace apparente dans les valeurs des conditions primitives qui furent leur berceau.

Comment, par exemple, discerner dans la valeur par laquelle nous émeut une œuvre d'art, les premiers frémissements de la conscience bien plutôt orientés vers la possession directe de

l'objet pour la satisfaction des tendances ? Si le commerce entre la sensibilité et le monde que commandent ces tendances trahit parfois comme un commencement de reprise de la conscience sur l'objet, soit par le dessin, soit de telle autre manière qui annonce la relation proprement esthétique, la valeur véritable demande qu'au sein même de la tendance se produise une action qui en refoule le développement spontané et le règle en le soumettant à une intention pure. En vain l'on chercherait à faire l'économie de ce moment où la conscience repasse, si l'on peut dire, sur ses émotions pour les éclairer d'une lumière nouvelle, pour les affranchir de ce qu'il y avait d'étroitement subjectif dans la sensibilité individuelle et pour en faire la matière d'une œuvre où elles passent au second plan et s'effacent au service d'une intention de beauté communicable. Il faut bien reconnaître que cette création des valeurs plonge ses racines dans les mouvements spontanés de l'affectivité et dans l'amitié naturelle du moi et du monde. Mais le rapport entre l'intention pure génératrice d'un ordre de valeurs et les réactions premières de la conscience est dissimulé par l'enrichissement de la sensibilité : enrichissement si décisif qu'il entraîne méfiance et prévention à l'égard des données primitives de la subjectivité. L'affermissement de la conscience de la valeur, l'autorité des œuvres où elle trouve appui, conspirent à faire oublier ce rapport. Entre la première ébauche esquissée par des doigts avides de prolonger la perception d'une forme et l'œuvre volontairement produite en vue d'une satisfaction renouvelable et communicable, il y a toute la distance qui sépare le désir de l'accomplissement prémédité d'un dessein. En s'insérant dans le désir, l'intention pure de la beauté le rend solidaire de la discipline génératrice d'une œuvre ; elle le fait participer à un règne nouveau ; elle ne laisse pas cependant de se nourrir de sa substance et d'utiliser son élan.

Pour qu'il y ait dans toute valeur et en tout ordre de valeurs un élément de permanence qui s'oppose à ce qu'il y a dans le désir de changeant ou de capricieux, il faut que la valeur comporte l'équivalent d'une règle, d'une forme, capable de diriger le désir et de lui imposer l'unité d'une direction. Mais le désir lui-même accueille ou appelle ces formes qui, naissant des modèles librement créés par la volonté ou par l'art, se détachent des œuvres et des actes et deviennent, à l'égard du désir,

des directions permanentes pour les satisfactions qu'il attend ou qu'il vise. Le désir se prête à ces formes où il trouve une sorte de régulation interne, par quoi il est soustrait à la mobilité affective. Ces formes sont à l'œuvre dans nos volitions et nous ne pouvons les saisir qu'en ces dernières ; elles sont à l'œuvre dans nos préférences, et nous ne pouvons les discerner que dans les jugements où elles s'enveloppent ; elles sont véritablement ce qui nous fait vouloir, préférer, apprécier, autrement que par la seule force de nos désirs. Mais elles ne sont plus rien si on les abstrait de cette volonté qu'elles font vouloir, de cette sensibilité qu'elles font préférer, pour leur conférer comme une suffisance à elles-mêmes et une existence pour soi. Elles sont les modes d'une liberté qui s'enchaîne et se lie à soi-même, pour devenir agissante au sein d'une conscience qui veut ou préfère, et pour la hausser au-dessus de ce qu'elle eût voulu ou préféré si elle n'avait fait que céder au désir de la nature.

Ainsi, dans chaque province de l'âme, la transfiguration du désir se fait par une intention pure. Mais celle-ci ne peut être séparée des opérations, des œuvres, des constructions effectives, où paraît la valeur, et grâce auxquelles, en chaque ordre, se constitue une autorité qui règle le jeu de la satisfaction et la soumet à une discipline. Quand cette discipline fait obstacle à une promotion des valeurs, ce sont des formes nouvelles qui replacent le désir sous leur pouvoir et l'orientent autrement. De cette liaison de l'intention pure aux formes où elle s'investit, on perd la trace dans l'œuvre. C'est par elle cependant que celle-ci s'impose au désir et fait paraître la valeur. Il appartient à la réflexion de redécouvrir sous les constructions, sous les processus réglés, sous les œuvres, l'intention pure qui est au principe de la valeur. Mais c'est aussi la fonction de la réflexion de retrouver les mouvements spontanés de l'âme humaine qui ont été l'occasion d'où a jailli, en chaque ordre, une intention qui passe la nature. Des conditions de rigueur sans cesse accrue, des règles, des formes, des signes, des langages, substituent des perceptions ou des actions nouvelles aux actions et aux perceptions qui se faisaient dans des directions inscrites à l'instinct. L'appauvrissement de la satisfaction qui semble parfois en résulter est compensé par la possibilité de renouveler des opérations conduites selon des règles. Chacun des systèmes de symboles produits

selon cette volonté de rigueur est tout d'abord comme une méthode de dissolution du réel tel qu'il s'offre à la conscience immédiate. Par l'invention de ces symboles l'esprit découvre qu'il ne peut se donner pouvoir sur soi et sur le monde qu'en cessant de le recevoir comme tel. C'est pourquoi à la source de chaque ordre de valeur, il y a comme un refus de la réalité donnée, soutenu par un élan, par une exaltation de la conscience, qui se communiquent à l'imagination. Dans la trame du réel et de l'action entrent après cela tant de valeurs, tant de formes symboliques, qu'il y a dans le souvenir comme un effacement de ce moment, pourtant décisif, où, dans le plus humble essai, la conscience réagit à soi-même en s'assurant de son pouvoir créateur.

Mais chaque invention est plus ou moins onéreuse pour l'homme, et d'autant plus qu'il lui demande d'être le fidèle portrait de son aspiration la plus profonde. Ce que coûte à l'homme la substitution à la réalité primitive, à la perception primitive, aux formes primitives de l'action, d'un monde, d'un ordre, où le moi obtient accès à soi par le système de ses propres œuvres, voilà ce qui peut aider à faire comprendre, en chaque cas, la signification de la rupture avec les finalités naturelles, le renversement, le rebroussement, des mouvements spontanés de la nature. Il lui faut se ressaisir ou se conquérir sur ce qui paraissait s'offrir de soi-même comme le seul commerce qu'il pût avoir avec la réalité ou avec les autres consciences ; il lui faut effacer tout d'abord les traits de la réalité familière et pressentir dans les premiers tâtonnements qui succèdent à cette rupture, et dans la pauvreté, dans l'humilité de ses premiers succès, dans le plus humble dessein ou dans la plus élémentaire des vérifications, la promesse d'une conquête infinie. Ce qui est onéreux dans cette opération, c'est le renoncement à une vision du réel ou à des formes de l'action accordées aux tendances, c'est l'acceptation d'une activité qui paraît d'abord aller à contre-sens de l'instinct, c'est le premier consentement à une ascétique de la satisfaction désormais relative à la production de modes d'expression ou d'action où la conscience s'avance vers soi en changeant sans cesse le signe du réel où elle se complaisait. La genèse d'un ordre de valeurs, par l'intention pure qui lui correspond, est un problème de substitution où les structures de la réalité de-

viennent le support et la matière de significations qui sont à la disposition permanente de la conscience. Au surplus, en reprenant sa liberté par rapport à ces structures, la conscience se reconquiert sur ses propres productions, mais accomplies dans l'inconscience de l'imagination productrice, et tellement soustraites, après cela, à son pouvoir, qu'elles lui apparaissent, en effet, comme une nature donnée. Nulle part, peut-être, mieux que dans la création, dans la promotion des valeurs de beauté, ne se laisse discerner cette volonté de reprise sur la nature sensible par une conscience qui n'aspire cependant à la possession de cette maîtrise qu'en vue de faire servir l'orchestration d'une nature recrée à la révélation de formes expressives dont la nature donnée offre déjà une sorte d'ébauche. L'infériorité bien manifeste des premiers essais de l'art par rapport aux réussites de la nature, atteste, en même temps que cette volonté de reprise sur le monde, une patience obstinée dans la découverte, dans la création, de nouveaux moyens d'expression susceptibles d'être substitués, pour la génération des valeurs, à ceux qui étaient préparés dans la nature.

Ainsi, de même que les motifs et la décision concrète où ils prennent corps, épanouissent un acte intérieur qui ne se sait lui-même que par eux, encore qu'ils semblent souvent le trahir ou l'infléchir dans une direction où se retrouve une composante venant du monde, de même les intentions pures et les actes générateurs des valeurs ne deviennent perceptibles à la conscience, et, au travers d'eux, la source non épuisable dont ils procèdent tous, que par les premiers mouvements, les essais, où s'esquissent les actions et les œuvres. L'imagination fait le passage. Mais elle ne symbolise point tant l'invisible qu'elle ne lui donne le moyen de témoigner de sa fécondité et à la conscience le moyen de discerner la qualité de ses intentions en même temps que l'invincible réaction sur ces intentions elles-mêmes du monde où elles pénètrent. Est-ce assez dire qu'elles y pénètrent ? L'imagination est beaucoup plus que médiatrice entre l'intention pure et un monde donné où la valeur n'aurait qu'à s'inscrire. Elle crée l'instrument, la matière de la valeur, autant que la valeur elle-même. Car ce qu'elle trouve dans le monde qui est déjà à sa disposition, est sans doute le résidu d'actes antérieurs. L'espace et le temps sont la trace de son déploie-



ment. La durée qu'elle travaille à constituer ou à informer par ses propres œuvres empêche que le temps qu'elle avait déposé derrière soi ne demeure inerte et ne serve plus qu'à la trame d'un déterminisme qui ne paraît si puissant qu'à la faveur de l'oubli des opérations qui l'ont précédé.

Grâce à cette double reprise de l'intention pure sur le désir et sur la nature donnée, la valeur devient le phénomène, l'expression saisissable, d'une opération intérieure qui ne peut s'assurer de ce qu'elle est qu'en s'efforçant vers cette expression. Comme cette expression est invinciblement soumise aux lois du phénomène, il ne se peut que, d'un côté, elle ne soit, à certains égards, une occultation de son principe générateur et de l'acte, dans sa pureté, ou de l'initiative qu'elle rend visible, tandis que, d'autre part, elle est pour cet acte la condition sans laquelle il ne pourrait pas prendre la mesure de soi. Qu'il y ait dans cet acte un surplus que l'expression ne parvient pas à épuiser et à faire passer dans le phénomène et dans la valeur, c'est ce qui n'est vérifiable que dans la valeur, par la valeur, où se compénètrent l'opération dont elle procède et le monde sensible où elle s'enveloppe. Si le monde sensible tout entier et tous les êtres avec qui nous avons commerce, nous apparaissent parfois comme un texte à déchiffrer, comme la manifestation et le paraître d'une opération qui n'a pu trouver d'autre expression, c'est que la valeur, en effet, nous commande de chercher, de discerner, jusque dans les tâtonnements, les défaillances, les échecs de l'expression, l'aspiration qui s'y est inscrite. Jamais on ne perd absolument au niveau du phénomène la trace de l'opération qui lui donne une signification différente de celle qu'il reçoit de la loi et de la chaîne des autres phénomènes ou il s'insère.

Pendant, plus s'accuse, avec l'accroissement des œuvres, l'autonomie des différents ordres de valeurs et des intentions pures dont ils procèdent, plus devient nécessaire la détermination de leurs rapports aux valeurs d'action et à la conscience pure de soi. Si les valeurs ne varient pas comme varient les degrés de l'être ou comme se produisent les moments de la réalité totale, il reste que l'ordre institué entre les valeurs exprime l'ordre qu'introduit la conscience dans ses intentions essentielles en vue de ses propres possibilités d'existence. On ne peut songer à réduire ou à atténuer la distinction entre les intentions génératrices des

ordres de valeurs sans se replacer dans l'hypothèse qui en fait autant de points de vue limités, ou d'expériences partielles, susceptibles d'être corrigées ou complétées, à mesure qu'on accède à un plan supérieur et plus concret. C'est revenir à l'idée d'une sorte de dissociation de la réalité totale par la partialité des expériences du sujet, et bien des valeurs devraient dans l'expérience absolue apparaître, sinon comme illusoires, du moins dépourvues de toute consistance propre. Ou bien il arrivera que la précellence d'un ordre de valeurs sur tous les autres entraînera pour ceux-ci une sorte de diminution. Si, par exemple, la beauté, cherchée dans ses conditions métaphysiquement objectives, nous rapproche, autant qu'il est possible, de l'expérience absolue, en raison même de l'affinité de ses caractères et de la réalité totale, elle refoulera dans la région des phénomènes et le mécanisme et la vérité du mécanisme. Si la valeur est dans l'être universel, est l'être universel, la hiérarchie des valeurs ne peut être que la hiérarchie de ses expressions.

Dans l'idée d'un ordre de valeurs autonome se trouve au contraire impliquée l'idée de l'inconditionnalité de l'intention pure qui la fonde. Et il est vrai, d'une part, que les intentions pures s'accordent formellement en ceci qu'elles produisent toutes l'éveil de la conscience à un ordre qui n'est plus sur le prolongement du désir, d'autre part, que leur autonomie n'est nullement synonyme de concurrence. Si le moi ne peut se soustraire à la nécessité de concentrer ses forces et de se donner sans réserve à la forme d'activité dont il attend une promotion de son être propre, s'il lui faut donc partiellement renoncer à d'autres valeurs, il n'est rien en ceci qui touche la signification intrinsèque des différents ordres. Pour le moi, c'est son être qui est en jeu. Son renoncement a sa source dans sa dévotion aux valeurs élues. Et il n'est donc pas sans compensation. Car, par cette dévotion, la conscience se maintient plus proche de l'acte générateur des valeurs, et plus ouverte à l'inspiration qui, en tout ordre, les renouvelle ou restitue sa fraîcheur à l'intention originaire. L'étroitesse apparente de son choix n'est aucunement appauvrissement pour la conscience, et, de ce point de vue, quelque diverses que soient les satisfactions quant à leurs sources, elles deviennent complémentaires les unes des autres dans la mesure même où la conscience donne davantage de soi à un seul ordre de valeurs

qu'elle approfondit. La richesse de la satisfaction exige que les valeurs s'isolent, se séparent, demandent chacune pour soi toute l'attention du moi, avant que puisse se produire l'expérience de l'appui réciproque qu'elles se prêtent et de l'espèce de compénétration dont elles sont capables.

Dès lors, la dévotion à l'art ou à la science peut coïncider pour un moi avec l'expansion de ses possibilités profondes d'existence. Dans tous les ordres de valeurs le moi ne peut travailler qu'indirectement dans l'intérêt de son être véritable, en visant les actions ou les œuvres ou les découvertes dans leur signification intrinsèque. De ce point de vue, l'on s'interdira de déprécier un ordre de valeurs quel qu'il soit. Il comporte une ascétisme qui a sa raison d'être dans son autonomie elle-même.

Mais la question est ailleurs. Elle est de savoir si les valeurs de vérité et de beauté, intrinsèquement considérées, et non par rapport à la promotion d'existence dont leur est redevable le moi qui se dévoue à elles, renvoient réflexivement, au delà des intentions pures qui les fondent, à la conscience pure de soi. S'il en était ainsi, ces intentions ne seraient pas pour elles-mêmes des actes inconditionnels, mais se suspendraient à la même certitude, à la même affirmation que les valeurs de l'éthique. Toutes les valeurs, également, seraient éclairées par un même foyer. On retrouverait ici comme la réplique du postulat de la théorie ontologique des valeurs, selon lequel la réalité suprême contient éminemment tout ce qu'il y a de valeur dans les valeurs dont elle est le lien substantiel.

Il y a cependant de bonnes raisons de penser que seules les valeurs d'action forcent la conscience, dans la réflexion, d'atteindre, en arrière de l'intention pure qu'elles prolongent, l'affirmation originaire de la conscience pure de soi. De ce fait témoignent déjà l'autonomie, l'indépendance, de plus en plus complètes, de l'ordre de la vérité ou de la beauté à l'égard de la conscience religieuse dont l'ordre éthique est étroitement solidaire. Qu'elles transfigurent le sensible ou qu'elles enferment le monde dans leurs symboles, les valeurs de vérité ou de beauté comportent, avec une ambition de conquête et de renouvellement, la possibilité d'un approfondissement intrinsèque et direct de leurs normes, en relation avec une invention toujours prospective qui déplace sans cesse le point où doit se mettre la réflexion.

Il se produit comme une dissociation de la conscience du moi, responsable de sa destinée, et de la conscience intellectuelle ou esthétique, de telle manière que le sujet, en s'appropriant ou en créant les valeurs de vérité ou de beauté, tend de plus en plus à s'enfermer dans l'ordre qu'elles constituent et à en écarter jalousement toute intrusion d'exigences étrangères. L'irréalisme des valeurs esthétiques par rapport aux possibilités concrètes de l'existence du moi fait de la satisfaction esthétique une sorte d'enclave dans le cours de la conscience, qui est comme la réplique de la totalité que constitue l'œuvre d'art. La contemplation suspend un instant toutes les autres fonctions de l'esprit, arrache momentanément la conscience à l'inquiétude de soi. Et, dans un autre sens, le vrai, en soumettant la conscience aux règles de l'objectivité, l'incline à considérer tous les autres intérêts du moi comme l'expression d'une subjectivité sans autorité et sans valeur. C'est tout au plus dans la frange des valeurs obtenues par le dévouement à ces ordres qui ne veulent, à bon droit, rien reconnaître au-dessus de leur régulation propre, que se reforme une question qui ramène le moi à lui-même et à son aspiration profonde, par la déception qu'elles lui laissent quant à l'accomplissement réel de son être.

C'est qu'il n'y a point dans l'ordre de la vérité et de la beauté l'équivalent de ce que sont, dans l'ordre des valeurs d'action, les négations agissantes que sont la faute et le mal. Ni l'erreur dans la poursuite du vrai, ni l'échec dans la production du beau, n'ont une signification comparable à la faute, à l'échec, qui intéressent la destinée du moi. Ce n'est pas que ne se fasse point sentir l'occultation du principe générateur des valeurs. Mais la présence ou l'action de ce qu'il a de négatif dans l'expérience ne se traduit ici que par une privation de valeur.

Sans doute, les résistances ne cessent de surgir. Pour les valeurs esthétiques, en dépit du secours que la nature offre à l'artiste et qui pourrait parfois le désespérer de tendre lui-même à la création de formes nouvelles, c'est comme une limitation des moyens d'expression qui fait souvent un contraste émouvant entre l'œuvre et les sentiments qu'elle voulait traduire. Cette espèce d'impuissance qui se lit sur le visage de la nature, qui en rend la contemplation ambiguë et nous fait osciller de la mélancolie à l'éveil de l'espérance, l'artiste entreprend de la surmonter.

C'est alors l'infinité de son désir qui ne parvient pas à plier à soi les ressources techniques, à les rendre ductiles et dociles à son dessein : d'où cette insatisfaction qui incite sans trêve le créateur à obtenir par de nouvelles œuvres une plus complète adaptation réciproque des formes, des structures, et des sentiments dont elles doivent être le chiffre. Mais l'œuvre manquée tombe en dehors du champ de ce qui est capable de susciter l'émotion : elle rompt le lien qu'elle aurait dû soutenir avec l'intention pure, elle ne le renverse pas en le maintenant, comme fait la faute.

Pour la vérité, l'on sait assez que son progrès est solidaire des résistances qu'il suscite et permet de définir, et qui nous font tendre parfois à les ramasser en une nature réfractaire ou indocile. L'erreur en est la conséquence. Mais ce qu'il y a en elle de privatif interdit qu'on la confonde avec l'être d'une contre-valeur. Elle appelle un dépassement, un redressement ; elle est aussi bien le point d'appui sans lequel la pensée ne saurait pas comment avancer. Reconnue et désavouée, elle se dissout. Elle n'usurpe point tant la place de la vérité qu'elle n'achemine vers elle et ne sert à la promouvoir par des tâtonnements et des ajustements sans fin. Elle ne s'additionne pas avec elle-même comme fait la faute. S'il était permis de distinguer entre le non-vrai et le faux, on dirait que celui-ci est un durcissement de l'erreur, et qu'il n'annonce point tant la vérité qu'il ne la trahit ou ne s'oppose à son avancement : il a comme une consistance propre, et il faut rompre avec lui comme on fait avec un vice.

Par là se découvre enfin la signification unique des valeurs d'existence ou d'action. Ce que nous saisissons en elles, ce que nous qualifions par elles, c'est le processus générateur de l'être du moi, c'est, identiquement, l'acte d'être et celui de valoir, l'acte de ne point être et de ne point valoir. Il y a ici, — et il n'y en a pas d'autre exemple — une récurrence sur l'être du moi d'une intention qui ne visait point cependant directement l'accroissement du moi, mais l'action dans sa qualité intrinsèque. Mais, en se réfléchissant ainsi sur le moi, l'action décèle un rapport entre la conscience pure et la conscience réelle qui devait demeurer masqué aussi longtemps que le processus s'accomplissait. Il apparaît que le moi ne peut valoir qu'autant qu'il agit, et qu'il ne peut agir que ne se recrée, de l'action elle-même, la différence qui le sépare de son être et du principe qui le fait être.

### LIVRE III

## L'EXISTENCE

## CHAPITRE VI

### THÉORIE DU PENCHANT

Ni nous ne feindrons maintenant d'ignorer la certitude à laquelle parvient le moi réfléchissant sur son passé, ni nous ne nous interdirons de l'introduire dans le développement du moi au sein du monde. Au faite de la réflexion la conscience réelle ne peut s'assurer de son rapport réel à la conscience pure, sans que soit désormais intérieurement modifié le sentiment qu'elle a de soi dans l'action et dans l'effort. Toutefois, le caractère même de ce rapport requiert, non seulement qu'aucune épreuve ne soit épargnée au moi, mais qu'il n'y ait pas de moment où le moi puisse concevoir qu'il aurait effectué ce rapport. En outre, la conscience philosophique de ce rapport ne peut constituer aucune espèce de privilège, ni susciter chez un homme l'illusion qu'il est plus avancé que ses compagnons de route sur le chemin de l'existence, ou que, mieux qu'eux, il a témoigné pour cette conscience philosophique. En fait, la réflexion dépose le moi au point même d'où il était parti. Pour lui, les conditions qui vont décider de la promotion de son être propre ne sauraient être déduites de sa certitude profonde. Pour les autres consciences, le rapport de leur existence à leur être véritable peut être ignoré d'elles, sans que leur supériorité en soit moins éclatante ou l'avance de leur existence moins certaine. Mais, loin de s'en étonner, la conscience doit bien plutôt y voir une preuve de l'authenticité d'un rapport qui ne peut, en effet, être vérifié que d'une manière indirecte par le truchement des finalités pratiques.

D'où il suit déjà que le rapport de la conscience réelle à la

conscience pure serait au plus haut point confirmé, si l'expansion spontanée du moi révélait qu'il est mû par un désir où l'on aurait le droit de penser que transparait ce rapport, de la seule manière dont il est possible qu'il devienne, en effet, efficace dans un être que dirigent des tendances et qui n'agit qu'en visant des fins. Mais quel désir ? Et à quel signe discerner des désirs qui expriment les tendances naturelles un désir où elles s'envelopperaient, auquel elles communiqueraient leur force, et qui ne serait cependant le désir d'aucune d'entre elles ni de toutes ensemble ? Il n'est pas de question plus décisive pour le développement de la conscience réelle. Car elle revient à se demander s'il est possible que le moi prenne encore intérêt à lui-même dès qu'il ne se définit plus selon les penchants, mais selon des possibilités d'existence qui ne sont pas inscrites dans sa nature donnée.

A quoi devrait-on rapporter, en effet, un désir qui ne viendrait d'aucune tendance particulière, mais qui n'en repousserait aucune comme radicalement incompatible avec lui ; un désir dont les satisfactions ne se confondraient point avec les satisfactions des tendances naturelles, mais en opéreraient l'appropriation ; un désir que ni la caducité ni l'affaiblissement des tendances n'épuiserait, et qui n'aurait besoin que de leur emprunter une très faible force pour ne rien céder de sa puissance propre ? A ce désir on ne pourrait faire correspondre aucun penchant de la nature, encore que tous les penchants lui soient dociles. Il exprimerait donc un penchant qui pourrait être, tout d'abord, aussi inconscient de soi que sont primitivement inconscients les penchants de la nature qui ne se saisissent qu'au travers des objets désirés et des émotions qu'ils suscitent. Ce penchant pur affirmerait sa présence en appelant, en favorisant des fins capables de détourner de leur objet ou de leur destination primitive les tendances naturelles, les instincts. De même que ces derniers ne laissent subsister qu'un moment la satiété du désir, de même ce penchant pur ne serait pas comblé plus d'un instant par la réussite des finalités qui passent celles de la nature. Mais, s'il venait à prendre conscience de soi, par le renouvellement même de son désir, il ne s'avouerait pas dépendant de l'objet des fins à quoi il se prête.

Tous les caractères de ce penchant ne seraient-ils point ceux que devrait posséder un penchant par lequel s'efforceraient de

s'égaliser à soi-même un moi dont l'être se définit par le double rapport à une conscience pure et à une nature donnée ? Devrait-on s'étonner qu'il demeurât masqué par les instincts ? Comment en serait-il autrement s'il doit vivre, en quelque sorte, sur eux, se nourrir de leur substance, et, pour s'égaliser pleinement à ses propres exigences, exténuer les tendances naturelles ? Si l'on demandait que ce penchant pur, par le désir d'être où il s'exprime, fût capable de rompre tout lien avec les tendances, voire même de s'opposer à elles et de les contraindre, devrait-on oublier qu'il n'y parviendrait encore qu'en s'appuyant sur elles et en les trouvant sur un plan supérieur, plus dociles à soutenir, à alimenter, une aspiration qui les passe ?

Ce penchant pur, ce désir d'être, ne sont-ils pas une fiction ? Mais demandera-t-on à l'expérience humaine d'en attester la présence ? Rien ne serait moins démonstratif. Il n'est aucun de ses témoignages qui ne doive demeurer foncièrement équivoque. Si haut que paraisse aller la moralité humaine, il ne sera jamais interdit de considérer ses succès sur le prolongement de l'expansion spontanée des tendances. Si médiocre que soit le niveau où elle s'établit, il sera toujours permis d'y découvrir la trace d'une aspiration qui n'est point dans la nature. Autant il y a lieu d'exclure toute définition de l'homme qui l'enfermerait dans un concept, et tout humanisme qui demeurerait au niveau de l'homme, fût-ce même en concevant une extension indéfinie de ses pouvoirs, autant il y a lieu de récuser un surnaturalisme abstrait qui double le cours effectif de l'histoire d'un spiritualisme illusoire. Aussi bien, qu'arrive-t-il le plus souvent ? Quand on condamne le penchant naturel, c'est au nom d'une aspiration à laquelle le penchant ne cesse, semble-t-il, de faire obstacle. Mais quand on l'adopte, dès le principe, c'est que l'on pense trouver dans la spontanéité de son élan la force et le ressort d'un épanouissement du moi qui se retourne, à la fin, contre l'instinct primitif : l'insociabilité devient amour d'autrui, l'aspiration au bonheur devient dévouement, la volonté de puissance devient dépassement de soi et sacrifice. On oublie que la conscience ne peut se délivrer du penchant qu'en lui empruntant sa causalité et qu'elle ne peut succomber sous le penchant qu'en lui prêtant sa lumière.

Il faut bien comprendre, d'autre part, la signification véri-

table d'une téléologie pure pratique, au sens kantien, c'est-à-dire d'une morale construite de telle manière que les principes de l'action ne puissent être suspects de tenir leur valeur des tendances de la volonté empirique. Cette téléologie morale pure écarte la prétention des tendances naturelles de se proposer, comme telles, à une volonté pure. C'est un moment nécessaire de toute recherche que de déterminer les principes et les fins d'une volonté pure en maintenant la dualité des fins morales et de celles qui procèdent de la nature. Mais, si le rationalisme moral faisait de ce moment le tout de l'éthique, il s'interdirait par là d'aider, comme il le peut, la dialectique de l'aspiration qui est la dialectique de l'existence elle-même. Or, dans le rationalisme le plus rigoureux d'un Kant, il y a maintes traces, on le sait, d'un effort pour ne pas laisser complètement hors l'une de l'autre la volonté pure et la sensibilité, et, sans effacer l'opposition de ce qui est pur et de ce qui est « pathologique », pour rapprocher la téléologie pure pratique de l'anthropologie. Il faut que la loi morale puisse se faire vouloir par un sujet, et il n'est pas de recherche plus importante que celle des mobiles purs de la moralité, par quoi il faut concevoir la détermination d'une volonté par un intérêt immédiat pris à la loi, qui est comme un pur attrait exercé par la raison sur le sujet. Sans doute, cet intérêt n'est rien de sensible ; il exprime le retentissement immédiat de la représentation de la loi sur une conscience. Il n'en est pas moins vrai que c'est ce qu'il y a de subjectif dans ce mobile pur qui rend la raison efficace et la fait descendre dans une volonté réelle. Et l'on n'ignore pas, d'autre part, comment l'établissement d'une téléologie pure se complète nécessairement par la recherche des conditions de la possibilité d'une réalisation de ses fins dans le monde.

Or, ce qui, en partant de l'idée d'une volonté pure, apparaît comme la production d'un intérêt exempt de tout attrait sensible, est, en un autre sens, une conversion qui se produit au sein du désir naturel et qui ne le détruit ou ne le combat point tant qu'il ne le rend ductile pour des fins qui n'étaient pas originaires les siennes. Toutefois, pas plus qu'il n'y a lieu de chercher à expliquer la production d'un intérêt pur pour la moralité dans une conception rigoureusement rationaliste de la loi, pas davantage il n'est possible d'expliquer la conversion qui se fait au sein

du désir et qui laisse percer un penchant pur capable d'obtenir de la nature, dans la nature, avec les tendances de l'homme, une participation à la poursuite de fins qui ne sont pas dans la nature. La crise où s'annonce et s'accomplit la conversion du désir est indiscernable et doit demeurer indiscernable de celle que pourrait entreprendre de décrire le psychologue attentif à éclairer le développement de la vie empirique du vouloir. D'une manière plus générale, la question qui se pose ici n'est rien moins que celle du passage de la conscience d'un être qui serait avec lui-même dans un rapport donné, dont il ne pourrait s'évader, à la conscience d'un être capable de rompre ce rapport. Or, pour le psychologue qui suit et décrit l'histoire de la conscience, la rupture de ce rapport ne saurait être différente de tout autre moment où il ne s'agirait de rien de plus que d'une sorte d'arrêt, d'interruption ou d'hésitation dans l'expansion d'un instinct, grâce à quoi celui-ci pourrait, après cela, se diriger plus sûrement vers l'objet de son désir. L'origine non empirique de cette rupture ou de cette conversion ne peut donc être établie que dans la mesure où l'on peut démontrer qu'elle est la condition de possibilité d'une dialectique de l'aspiration capable de rapprocher le moi de son être et de le porter au niveau de ce qu'attendent de lui les intentions pures génératrices de valeur. Mais c'est cette dialectique elle-même qui, seule, peut faire la preuve de sa possibilité et de l'authenticité des actes qui la constituent.

Au point de départ, tout ce qu'il est permis d'espérer, c'est de surprendre le moment non nécessaire qui marque l'avènement de l'existence pour soi et ouvre une carrière indéfinie à la création du moi, en décidant d'une collaboration nouvelle entre la conscience et le penchant. Si ce moment est décisif, il apparaîtra comme la condition de possibilité des actes ultérieurs où s'accomplit le renversement du rapport primitif de la conscience et du penchant. Or, l'inconscience profonde de son âme naturelle se joint tout d'abord chez l'homme à la conscience du désir et à la représentation de l'objet capable de le satisfaire. La causalité réelle du penchant ne peut se découvrir à la conscience dont l'attention est fixée par l'objet. La conscience est littéralement hors de soi, parce qu'elle n'a tout d'abord aucun moyen de saisir directement à l'œuvre l'énergie du penchant. Ni dans les images où se détermine le désir, ni dans la souffrance qui marque

l'éloignement de la possession, ni dans l'inquiétude mêlée de plaisir qui anticipe le succès, le penchant ne livre son secret. Réfracté dans des émotions, dans des rêves, dans les commentaires dont s'accompagne le désir, il se fait d'autant moins transparent qu'il est comme recouvert par le discours intérieur d'une conscience qui ignore que ce qu'elle pense lui dissimule ce qu'elle est.

Est-ce donc une connaissance objective du penchant qui pourrait libérer le moi et faire que la conscience ne soit plus seulement le prisme où l'instinct se réfléchit ? On peut, sans doute, par une hypothèse explicative, rapporter au penchant, comme à une cause ou à une force, les représentations et les conduites, rendre compte par là de cette espèce de fabulation qui se greffe sur le jeu de l'instinct. Mais cette science du penchant ne présente finalement aucun intérêt pour une conscience concrète à laquelle le savoir objectif offre une image d'elle-même où elle ne se reconnaît pas, où elle ne peut puiser aucun secours pour une réforme et une possession de soi. La servitude primitive de la conscience à l'égard du penchant ne fait pas qu'elle en soit dépendante comme un effet l'est de sa condition. Il n'y a point ici de déterminisme dont la connaissance pourrait affranchir ou qu'elle permettrait d'utiliser. Ce n'est pas davantage en feignant de donner congé au penchant que la conscience se libère. C'est pourquoi la connaissance d'un déterminisme objectif la laisse ou indifférente, ou misérable.

Si le rapport primitif de la conscience au penchant place la première dans un état de dépendance radicale à l'égard du second, et la maintient dans l'inconscience, c'est qu'elle ne s'éveille à soi que dans l'intervalle qui sépare le désir de la satisfaction, et dans la mesure seulement où, coupée de l'objet qui apaise le désir, elle naît et meurt autant de fois que surgissent et disparaissent des résistances ou des retards : résistances intérieures à l'être agissant, retards qui viennent du monde dont l'instinct est solidaire. La conscience doit se définir comme l'expérience d'une séparation. Elle l'est au point de départ ; elle le demeure jusqu'aux confins de son histoire. Seulement cette séparation change radicalement de sens, à mesure que se produit l'effort du moi pour s'égaliser à lui-même. La dialectique de l'aspiration est faite du renversement de cette expérience. Tandis

que, au niveau du penchant, l'action est destinée à rapprocher, à hâter, le moment d'une satisfaction qui n'est pas éprouvée que déjà la conscience s'étonne, sans la comprendre, de l'impossibilité d'épuiser l'énergie de la tendance autrement que par des objets qui la trompent plus qu'ils ne l'apaisent, elle devient pour un moi qui aspire à se produire, l'unique moyen de vérifier tout ensemble qu'il se rapproche de son être et qu'il en demeure toujours également distant.

Or, si humble, si fugitif que soit, tout d'abord, le sentiment du contraste entre la profondeur du penchant et la satisfaction recueillie après que la tendance a, en quelque sorte, été jetée hors de soi à la recherche de l'objet, il est la condition de possibilité, autant que l'indice, d'une conscience en qui naît un désir qui ne se confond plus avec le désir tourné vers l'objet, dépendant de l'objet, et ne se connaissant comme tel que dans l'intervalle qui l'en sépare, par les résistances qu'il rencontre et par la tension intérieure qui les accompagne. Ce désir qui s'éveille au fond du désir atteste que la conscience, qui n'était que l'expérience d'une certaine opposition qu'il fallait à la fois subir et surmonter, ne retourne pas à la nuit. Car il se sert, pour éclairer la tendance, de la lumière qu'il doit à l'expansion contrariée du penchant. Et, éclairer la tendance, c'est ne plus subir la loi qui la subordonne et en subordonne la conscience à l'obtention d'un objet qui lui demeure en quelque manière extérieur ; c'est ramener la tendance vers soi ; c'est du même coup, la rendre disponible pour une finalité capable de satisfaire une aspiration à être où s'annonce un moi qui ne s'identifie plus avec le seul penchant. Dès qu'il n'est plus prisonnier de la relation entre le penchant et l'objet, le désir devient un autre désir ; l'amour s'y annonce et aussi le renoncement. On pouvait douter que la subjectivité liée à la curiosité initiale du penchant fût différente de l'impatience d'un désir retardé. Mais la curiosité du penchant, en s'exerçant, accepte une limitation qui joue, en quelque manière, par rapport à lui le rôle d'un non-moi. La dialectique de l'aspiration gravite autour de cette opposition. Car la subjectivité qui se produit pour apaiser cette opposition ne peut le faire que par une appropriation du penchant pour une finalité qu'il est appelé à servir, bien qu'elle le passe. Par là se découvre déjà ce paradoxe de l'éthique que les racines du penchant ne

doivent jamais être coupées, que la sève du penchant doit circuler à travers les finalités les plus éloignées de la fonction primaire de la tendance.

A la limite, c'est en un choix de la liberté que se convertirait la détermination contingente, la limitation initiale d'un penchant capté par des rencontres qui ont rendu le désir dépendant du monde. Mais cette conversion de la conscience à soi-même ne s'opère réellement que par une reprise sur le penchant qui ne pourrait s'achever sans que le penchant ne fût vidé de sa substance. Elle se vérifie tout d'abord par une transformation de la signification des dimensions du temps pour l'existence. Tant que le désir subit, en effet, la loi de l'objet, dont il cherche et dont il attend le contact et la possession, il subit aussi la contrainte d'un temps qui le force d'échelonner ses moments le long de l'intervalle à parcourir. La conscience éprouve un contraste, qui lui demeure mystérieux, entre l'avenir où se projette le désir et l'écoulement d'un temps qui glisse pour elle d'avant en arrière, à mesure qu'il est rongé en quelque sorte par un désir impatient, mais impuissant. Il n'y a point pour elle de présent véritable, en ce sens que chacun des moments où se manifeste la pensée du désir offre le même contraste entre un avenir que la conscience anticipe et un présent qui n'est que le resserrement d'un intervalle et s'enfonce aussitôt dans le passé. Son histoire n'est pour la conscience que la trace de son attente. Mais le renversement du rapport de la conscience au désir et l'appropriation du penchant qui le suit, commencent aussitôt de transformer la valeur des dimensions du temps. Celles-ci se contractent dans un présent où s'instaure sans cesse pour la conscience la loi génératrice d'un avenir qu'elle travaille à constituer au lieu d'en dépendre. Son avenir ne se rapproche point tant d'elle qu'il n'est le champ qu'elle s'ouvre pour revenir à soi. Et elle recueille son passé pour y appuyer son effort. Des sentiments nouveaux sont la récompense de cette conversion qui se produit au sein du penchant. L'intérêt pour l'action n'est point émoussé ; toute la chaleur des sentiments les plus naturels, les plus proches de l'instinct, est conservée ; mais il n'est plus ni crainte, ni déception, ni trahison, qui puisse ramener le penchant sur lui-même et le rendre prisonnier de son objet.

Ainsi définie, la dialectique de l'aspiration doit susciter

successivement toutes les crises où se décident, et dans l'histoire de l'humanité et dans l'histoire de chaque moi, les rapports concrets de la nature et d'un désir, d'un penchant, qui passent la nature. Or, nous avons feint jusqu'ici de considérer le penchant naturel comme simple ou comme un ; nous n'avons point tenu compte de la pluralité, de la diversité des tendances. Est-ce l'unité de l'aspiration qui va se plier à la diversité des tendances ; est-ce la diversité des tendances qui doit se plier à l'unité de l'aspiration ? Il ne se peut que les rapports du penchant naturel et de l'aspiration ne se présentent ici sous un nouvel aspect. Si des satisfactions multiples, si les objets recherchés par l'instinct, n'avaient pas divisé l'instinct, accentué sa diversité virtuelle, et que le penchant fût resté replié sur soi, on n'aurait point tant de sujet de remarquer son opposition à l'unité du désir d'être. Mais l'expansion spontanée du penchant a multiplié les limitations qu'il subit et accusé sa diversité intérieure, de telle sorte que la conversion du penchant paraît appelée à y introduire ou à y restaurer une unité nouvelle. La dialectique de l'aspiration se produit maintenant en présence de tendances qui paraissent rivales ou impénétrables les unes aux autres, dont la séparation s'est trouvée aggravée, sinon produite, par l'assujettissement du penchant à l'objet et au monde. Fascinée tour à tour par des objets différents, la conscience paraît se partager entre des tendances dont rien ne permet plus de penser qu'elles soient des expressions ou des variations d'un penchant fondamental.

De ce point de vue, l'on peut comprendre, ce semble, la raison d'être de l'effort qu'ont fait maintes doctrines d'inspiration naturaliste pour réduire la diversité des tendances, pour substituer à cette diversité la simplicité, l'unité d'une tendance primitive. Ce n'est pas, comme elles l'affirment souvent, de l'observation des faits et de la nature humaine, que procèdent ces doctrines, ni même essentiellement, d'une exigence théorique, d'une exigence de l'entendement s'orientant vers une explication unitaire de la conduite. Il est manifeste que le souci de l'explication y est dominé par l'ambition de relier une philosophie de l'action à la connaissance théorique ou objective, d'éclairer l'action par la science de l'homme, de telle manière que celui-ci veuille ce qu'il voulait déjà et ce qu'il ne peut cesser de vouloir, dès qu'il revient à soi, en deçà des altérations que la vie sociale



ou toute autre cause font subir au mouvement originaire du penchant. Il ne s'agit de rien moins que d'appuyer le *terminus ad quem* que vise secrètement toute philosophie de l'action sur un *terminus a quo* fourni par la nature. Comme il est impossible de nier le désir profond du moi qui est désir d'unité, l'unité initiale de la tendance paraît le plus sûr moyen de fonder l'unité que l'action et la moralité aspirent à réaliser. Il ne s'agirait donc que de retrouver la tendance primitive, de lui donner pleine conscience de soi et de sa direction. Comme une espérance s'exprime souvent par la croyance dans le passé d'un âge d'or, ainsi l'unité visée et désirée devient, en arrière de soi, l'unité naturaliste d'un penchant qui s'est laissé désunir d'avec lui-même et qui s'est détourné de son vœu profond.

Dès lors, l'interprétation naturaliste de l'homme par l'unité d'une tendance fondamentale paraîtra se prêter à une description de l'expérience humaine qui, en beaucoup de points, coïncidera avec celle qu'en donnent des philosophies inspirées par des principes opposés : même aveuglement, même ignorance de la conscience quant à son désir essentiel, même déchéance de la tendance, même redressement par des sacrifices ou des renoncements demandés à l'individu, même orientation de l'être entier vers la possession de soi. Par des métamorphoses du penchant, c'est son dépassement que l'on pense obtenir. Ainsi en est-il de la tendance à persévérer dans l'être, ou de l'amour de soi, ou de la tendance à la satisfaction, ou de la volonté de puissance. Sans sortir du penchant, c'est bien comme un retournement du penchant que l'on attend et, dans le registre d'un monisme naturaliste, admis au principe, une libération à l'égard de la nature elle-même.

Mais l'unité naturelle du penchant ne peut être qu'une hypothèse explicative qui aura toujours contre elle le fait de la pluralité apparente des tendances ou des objets qui les satisfont, tandis que l'unité téléologique du penchant marquerait l'achèvement d'une aspiration qui trouve dans les désaccords des tendances avec elles-mêmes l'opposition à la faveur de laquelle elle se saisit sous les traits d'un désir qui n'a pas sa source dans la nature. Plus on incline à affirmer l'unité d'un penchant primitif dont il faut avouer qu'il s'est divisé contre lui-même, plus on doit être amené à considérer que l'unité téléologique d'une

volonté qui imite la première, n'a cependant avec elle qu'une ressemblance tout apparente dont le fondement est différent. Rien ne permet de distinguer du dehors le jeu d'une volonté qui est déjà sortie de la vie et celui d'une volonté prisonnière de l'instinct, si elle n'est pas l'instinct lui-même. Seule la conscience peut entreprendre de savoir si l'énergie de son vouloir et la qualité de ses sentiments procèdent d'un attachement à la vie comme telle ou à une finalité qui voudrait consumer cette vie. Tout le problème revient donc à chercher les conditions de possibilité d'une intégration des tendances par une aspiration qui est à la fois semblable et contraire à l'unité originaire du penchant. Si ces conditions existent, si elles permettent l'appropriation des tendances pour une autre fin que pour elles-mêmes, elles seront en même temps preuve d'un penchant qui n'a aucune force propre, mais qui fait participer l'un à l'autre les deux rapports constitutifs de notre être : rapport à la vie, d'une part, à une conscience pure, d'autre part.

La question devrait recevoir une réponse négative s'il n'y avait d'intégration des tendances que par subordination de toutes à une seule, ou par leur épanouissement harmonieux et l'appui réciproque qu'elles se donneraient sans qu'il fût nécessaire de sortir de la nature. Mais le problème change de sens, si elles peuvent conspirer, sans rivalité intestine, en servant une finalité qui, n'étant inscrite en aucune d'entre elles, est cependant capable de les rallier toutes et de les amener à collaborer à une visée qui passe la nature. Or, c'est le cas d'une finalité procédant d'une idée qui est incommensurable avec les fins impliquées dans les tendances, mais qui s'approprie et tourne à son service l'énergie de ces dernières. S'il n'y avait pas une ressemblance formelle entre la manière dont une idée, jaillie d'un acte de la conscience, tend aussitôt à ordonner à soi, à capter, tous les éléments dont elle a besoin pour s'organiser en un processus créateur, et la manière dont une tendance, enracinée dans la vie organique, se déploie en attirant à soi solidairement les forces capables de l'aider, on ne comprendrait pas que de pures idées fussent si puissantes sur les âmes. Toute idée, avec ce qu'elle représente cependant d'exigence infinie, doit emprunter la forme d'une finalité concrète, non pas seulement pour s'assurer de soi au sein du monde, mais pour s'approprier l'énergie de

tendances engagées dans un processus de forme analogue, en les ramenant de l'objet où elles vont se perdre à l'aspiration qu'elles vont servir.

Tandis que le penchant naturel ne peut obtenir de satisfaction pour soi qu'en se rendant dépendant de l'objet, tandis qu'il ne peut s'assurer de la complicité des autres tendances qu'en leur faisant violence, l'idée délivre le penchant de la nature, tout en mettant la nature entière à son service. La finalité où elle se déploie, véhicule une aspiration qui n'attend rien du monde, encore qu'elle ne puisse se réaliser qu'avec le concours du monde. En voulant ce qu'elle ne voulait pas, la tendance reçoit ce qu'elle eût vainement attendu de la possession de son objet naturel. L'ambition, l'amour de soi, la volonté de puissance, s'oublient, se renoncent, pour la finalité née de l'idée, et obtiennent par ce renoncement une satisfaction pure qui est bien cependant la satisfaction de l'ambition, de l'amour de soi, de la volonté de puissance. Et l'unité de l'idée, par l'exigence de totalisation qui lui est propre, produit entre les tendances une coordination, une intégration, que nul objet naturel n'eût été susceptible de réaliser.

On en peut juger par l'harmonie des satisfactions dont l'expérience atteste qu'elle est, du seul point de vue de la nature, ou impossible, ou si précaire qu'elle laisse sans cesse après elle comme la nostalgie d'un autre monde, où nous ne savons pas demeurer quand la chance nous y a introduits. C'est, en effet, un des signes de la rivalité, de la pluralité des tendances, que l'incompatibilité des satisfactions. Tout d'abord, parce que chacune d'elles est dépendante de la rencontre d'un objet dont l'accord avec la tendance présente un haut degré de fortuité et d'inadéquation. En second lieu, parce que chacun de ces objets répond à une visée qui n'occupe toute l'âme qu'en suscitant une sorte de mécontentement de soi et de remords, par la complaisance à un penchant qui ne va pas sans quelque trahison à l'égard d'un désir de totalité inassouvi. Il en va autrement quand le moi se confond avec la finalité d'une idée dont l'objet ne lui est pas imposé par la nature. Ce n'est même point la réussite de cette finalité qui est ici occasion de satisfaction, mais bien plutôt, par une sorte de récompense, une aisance, un concert de toutes les satisfactions liées aux tendances spontanées, comme

si, en collaborant à une fin qui les transcende, elles se réconciliaient aussitôt les unes avec les autres. Si l'ambition, la combativité, l'amour, conspirent et se perdent en quelque sorte dans le dévouement à une finalité qui n'était donnée ou préfigurée en aucun des mouvements de la nature ; si, en retour de ce dévouement, et sans qu'elles aient cherché ou pressenti une telle récompense, ces tendances acquièrent, chacune pour soi, une signification, une profondeur nouvelles, faisant participer chaque sentiment à l'unité, à la totalisation, réalisées dans l'âme par un vouloir qui demeure au delà de chacun d'eux ; si la nature est ainsi recueillie tout entière par l'effet même de la décision qui paraissait d'abord la nier ou la dominer, c'est l'indice qu'une intégration du penchant s'accomplit par une aspiration, par un penchant pur, qui n'est pas de la nature. D'où il suit, en effet, que la nature ne retrouve sa pureté et ne nous permet un consentement aux satisfactions sensibles, qu'à cette condition que nous ayons commencé de nous constituer par un vouloir, par un désir, qui est au delà de toutes ces satisfactions.

On méconnaît donc foncièrement la dialectique de l'aspiration quand on conçoit une action contre les tendances qui pourrait être menée directement, comme si la lutte contre les tendances constituait elle-même une fin. On ne la méconnaît pas moins quand on attend de je ne sais quelle sublimation spontanée des tendances une conversion de la tendance à un ordre qui la dépasse. Il y a autant de différence entre la sublimation et l'intégration des tendances qu'entre le rêve où se joue le désir et l'œuvre d'art dont l'invention et la réalisation mobilisent toutes les forces de l'individu. D'autre part, la discipline des tendances échoue si on entreprend de l'obtenir par un refoulement, par une contrainte exercée sur l'instinct. Fût-elle partiellement efficace, cette discipline priverait peu à peu l'existence de toute force, de toute sève, en réduisant la moralité à la conscience d'une loi dont on ne verrait plus comment elle peut se faire aimer et vouloir.

Par là se découvre aussi ce qu'il a de spécieux dans la théorie de la conversion du moyen en fin, mais sa radicale insuffisance en face du problème de l'intégration des tendances. Car, s'il est exact que, d'abord servantes d'une ambition naturelle, certaines activités exigeant discipline de pensée autant que patience ou

courage, conquièrent comme une valeur intrinsèque qui les affranchit de toute subordination à la fin dont elles étaient la condition, et les élève bien au-dessus d'elle ; si l'on peut essayer de concevoir, de cette manière, la genèse de valeurs supérieures, il apparaît que ce ne peut être qu'un premier pas vers l'intégration des tendances et qu'il faut que s'y ajoute une conversion radicale, par quoi se renverse l'ordre de subordination de ces activités et des tendances. Mais c'est en venant servir après avoir commandé, que les tendances obtiennent, de ce fait, une qualité inattendue, et conspirent à l'unité du moi. Ce n'est donc pas, à vrai dire le moyen qui devient fin, mais c'est, à la faveur du moyen, l'invention d'une méthode, la création d'une finalité qui transcende la nature, encore que les tâtonnements qui la précèdent aient pu en hâter l'avènement. Il y a un moment où la technique de l'instinct cède à une création qui se soumet l'instinct et le fait participer à la promotion de l'ordre de beauté ou de vérité. En cherchant à se partager un objet convoité, de manière que l'instinct d'acquisition de chacun soit satisfait, les hommes découvrent, inventent, un ordre de justice dont ils s'étonnent, parce qu'il va désormais régler l'instinct et leurs actions, parce qu'il a une valeur constante, indifférente aux suggestions et à la partialité du désir. Dès ce moment, la permanence de la direction qu'impose au sentiment le maintien ou la promotion d'une finalité créatrice de son propre objet, contredit l'intermittence des émotions qui reflètent les vicissitudes du désir. L'hégémonie de cette finalité n'a rien de comparable avec l'hégémonie d'une tendance. Elle est créatrice de l'unité d'un moi qui se veut totalement par cette finalité, tandis que l'idée dont elle procède lui propose une tâche infinie. Et il est vrai de dire qu'au sens le plus large la moralité commence avec la production d'une finalité dont la régulation intrinsèque n'est plus sous la dépendance conjuguée du désir et du monde.

Si des résistances surgissent, la conscience n'en pâtit plus de la même manière dont elle pâtit des résistances qui exaspèrent son désir. L'appropriation des tendances et leur intégration par une finalité qui exprime, par l'idée, le rapport de la conscience réelle à la conscience pure, ne sont jamais tellement complètes qu'elles permettent au penchant naturel de laisser voir, autrement que par transparence, le penchant pur qu'il véhicule.

Comme la maîtrise que nous exerçons sur notre vie doit accepter de se produire par des penchants dont aucun n'est tel qu'il ne nous rende solidaire d'un travail dans le monde et des rapports que nous contractons avec d'autres êtres, il ne se peut que toute concurrence soit entièrement effacée entre la finalité d'un vouloir organisateur appuyé sur une idée qui n'est pas de la nature, et la finalité des tendances. En outre, si toutes les conditions nous sont refusées d'un épanouissement des tendances elles-mêmes, de l'ambition, de l'amour, nous sommes en grande partie privés du moyen de discerner et d'éprouver, au travers des satisfactions que reçoivent ces tendances, la qualité d'une satisfaction d'un autre ordre. Mais la déception, liée au fait que l'idée génératrice d'une finalité pure doit se réaliser avec le concours des penchants, conspire à faire saisir la différence entre l'oscillation incessante de la satisfaction à la déception qui est la loi d'une tendance demeurée au niveau des tendances naturelles, et le sentiment où s'exprime l'inadéquation invincible entre l'aspiration pure et la finalité qui l'exprime.

Alors que l'aspiration nous sollicite à une intégration des tendances par une finalité qui ferait conspirer tous les mouvements de l'âme, alors que le moi voudrait faire passer dans un seul acte la signification de l'idée et l'y épuiser, il lui faut le plus souvent identifier sa volonté à une finalité qui ne parvient pas à hausser à soi et à rallier toute la force des tendances. La forme rationnelle d'une loi par laquelle se détermine la liberté doit suppléer l'identité de la liberté et d'une finalité qui parviendrait à ne laisser hors de soi aucun des désirs surgissant sans cesse du fond des penchants de la nature. Il est inévitable, il est nécessaire, que l'aspiration où se découvre le rapport de la conscience réelle à la certitude originaire, se dissimule et se renonce en faveur du devoir et de la loi, aussi longtemps que ne s'enveloppent pas dans une même finalité créatrice l'intention pure dont elle procède et la force des penchants qu'elle serait destinée à exténuer. Et cela remplit tout l'entre-deux de la dissolution initiale du désir à la sérénité.

## CHAPITRE VII

## L'ASCÈSE PAR LES FINS

Si l'intégration des penchants de la nature révèle à soi-même une aspiration dont le déploiement se confond avec celui de l'existence, elle conduit aussi jusqu'au seuil d'un nouveau problème, car elle ne permet point encore de déterminer le rapport des fins en vue desquelles la volonté agit conformément à cette aspiration et des valeurs qu'au travers de ces fins elle voudrait promouvoir. Non seulement la fin d'une volonté pure ne se confond pas avec l'aspiration qui est au cœur de cette volonté, non seulement cette fin se subordonne nécessairement une diversité de fins où se relâche le lien qu'elles soutiennent avec la volonté pure, mais toutes ces fins ensemble sont recherchées pour elles-mêmes, non pour la valeur dont est affectée l'action qui les produit. Les valeurs sont les modes sous lesquels une conscience réelle vérifie, dans son commerce avec le monde, son propre rapport à une conscience pure. Mais cette vérification ne peut se faire qu'indirectement par les fins, par les œuvres, en vue desquelles la volonté agit. Au principe d'une création, en tout ordre, il y a une intention qui est tournée, non vers soi, mais hors de soi, et qui ne peut se surprendre elle-même que dans l'opération commencée, dans l'esquisse de l'œuvre, dans la fin où se porte la volonté. Le premier jet de toute création est, à la lettre, un projet, où elle se renonce et s'ignore tout d'abord, mais par quoi elle a chance, sinon de revenir à soi et à son acte intérieur, du moins d'expérimenter son rapport à l'intention génératrice de la valeur. Ni l'amour, ni le courage, ni la sainteté,

ne s'assurent de soi qu'en s'enveloppant dans des fins qui empruntent au monde toute leur substance. Mais quelle proportion, quelle corrélation, y a-t-il entre ces fins et les valeurs ?

On remarquera tout d'abord que cette corrélation entre les fins et les valeurs est souvent si imparfaite qu'elle peut incliner la conscience à tenter une sorte de dissociation entre les unes et les autres, à se désintéresser de l'avance de la moralité dans le monde par les fins, pour se replier sur soi, dans la pure intériorité d'un vouloir, d'une énergie tout entière appliquée à se maintenir par sa perfection propre, ou dans la concentration d'une pensée attentive à se vider de tout ce qui naît de son commerce avec le monde afin de mieux se tourner vers le principe qui l'éclaire. A un moindre degré, c'est une exaltation de l'intention se garantissant à elle-même la qualité de son action intérieure. Dans tous les cas, c'est une certaine dépréciation des fins, soit qu'on les tienne pour purement symboliques d'un vouloir dont nous avons plus de chance de nous rapprocher dans une action tout interne, soit qu'on les tienne pour foncièrement contingentes par rapport aux intentions génératrices des valeurs, soit qu'on les considère comme relatives à un monde, à une société, à des rapports entre les choses et les personnes, dont il n'y a pas lieu de penser qu'ils concernent directement nos possibilités d'existence. Plus profondément, c'est le sentiment que la poursuite de ces fins laisse des parties de notre être en friche et qu'elle ne peut pas nous sauver. Consent-on à les reconnaître ? Ce sera souvent pour les maintenir sur un plan subordonné à une expérience d'un autre ordre qui ne relève plus, croit-on, de ce qui concerne l'éthique proprement dite. Et comme il y a, en effet, une expérience seconde qui double notre expérience au sein du monde et nous suggère que cette vie ne livre pas le secret de l'existence ou que nous y demeurons séparés de notre être véritable, nous pouvons être enclins à penser qu'il serait possible d'intensifier directement cette expérience seconde par une délivrance du monde sensible et par un renoncement aux fins que tout nous invite à y poursuivre.

En considérant, d'autre part, l'opposition très certaine entre les valeurs et les fins qui naît de la nature des fins dans des situations auxquelles la volonté ne peut se dérober sans trahir de puissants intérêts moraux ; en constatant, dans d'autres cas,

toutes les ressources d'énergie morale mises au service de fins détestables ou condamnables, on en vient à penser qu'il serait peut-être possible de séparer les valeurs et les fins, pour que la volonté, devenant indifférente à celles-ci, se concentrât sur les premières.

Comment ne s'étonnerait-on point aussi de l'espèce de disproportion qui apparaît souvent entre les fins que vise la volonté et les valeurs qui resplendent dans l'action et rejaillissent sur la personne : les premières sont sans éclat, et c'est à peine, tant elles sont humbles, si elles peuvent entrer dans le système des fins morales, tandis que les valeurs brillent d'autant plus que les autres sont plus basses. En maintes circonstances, il apparaît qu'il y a comme une substance morale de la personne, indépendante de ce qu'elle fait, et sans rapport, dirait-on, avec le degré que l'on pourrait assigner aux fins de sa volonté dans la hiérarchie des fins. Ce qu'elle est, et ce qu'elle vaut, semble n'avoir aucune commune mesure avec ce qu'elle accomplit. Du moins l'amour le sait bien, qui ne s'en tient point aux mérites et que ne décourage pas le démenti ou le désaccord des fins et de la qualité des êtres. Le fait même que certaines qualités se dérobent radicalement à la volonté qui voudrait les acquérir directement, renforce l'idée d'une indépendance des valeurs et des fins, si du moins l'on maintient aux valeurs ce caractère d'être séparables des intentions pures et de l'accroissement d'être ou d'existence pour le moi. De ce point de vue, l'on verrait poindre la défense d'une indifférence légitime de la conscience pour toutes les fins qui paraîtraient incompatibles avec certaines valeurs ou intentions de valeur. On se détournera des fins de la vie sociale ou des fins de l'ordre politique, parce qu'elles sont difficilement conciliables avec des valeurs de pureté ou de sincérité que la conscience peut estimer au-dessus de tout. S'il est de la nature de certaines fins, solidaires elles-mêmes de la nature des groupes, des milieux sociaux, des moyens mis en œuvre, de ne pouvoir être visées, que ne soient en même temps mises en péril certaines valeurs, la conscience décidera de s'en écarter. Et, si toutes les fins ensemble de l'ordre immanent s'annulent véritablement en face d'une fin suprême, la volonté qui vise cette dernière par un pur mouvement de charité, accomplira sans doute les premières, mais comme par surcroît

et à la manière d'une tâche à laquelle elle se donnera, non point parce qu'elle lui reconnaîtra une signification intrinsèque, mais parce qu'elle sera dans la vie présente l'occasion la plus prochaine de travailler symboliquement à la possession de l'unique nécessaire.

Ces premières difficultés, la diversité des attitudes de la conscience qui leur correspondent, les doctrines dont on devine qu'elles sont l'expression, disent déjà comment le rapport des valeurs et des fins touche un désir d'être et de valoir qui ne peut se viser soi-même ou se prendre soi-même comme objet sans découvrir aussitôt la vanité de sa tentative. Il entre dans la définition d'une intention génératrice de valeur de ne pouvoir valoir qu'indirectement, en s'investissant dans une action où elle s'oublie et se renonce en voulant l'action comme telle dans sa signification intrinsèque. Cela est vrai dans tous les ordres. Et, pour le moi qui doit valoir, même quand il s'agit de qualités qui ne semblent point tant dépendre de l'action que des mouvements les plus intimes et les plus spontanés de la conscience, encore faut-il que celle-ci ne dirige pas son regard sur eux et qu'elle demeure, avant tout, ouverte au monde et aux autres consciences.

Ce n'est donc que d'une manière abstraite qu'il convient de dissocier dans la qualité d'une action ou d'un être ce qui revient à l'intention de valeur et ce qui revient à la fin sans laquelle cette intention demeure vide. Mais quelle est la véritable nature du lien qui les unit et de la tension entre l'une et l'autre qui, dans notre expérience, ne disparaît jamais totalement ? Leur corrélation apparente ne serait-elle que l'expression d'une identité plus profonde, d'une identité se saisissant elle-même sous deux points de vue différents ?

C'est ce qui devrait arriver, semble-t-il, dans un monde, dans une nature pénétrée de finalité, si, par-dessous le déterminisme auquel elle donnerait prise pour la science, elle était travaillée par une aspiration qui la ferait se tendre vers une plus haute intelligibilité et vers une conscience de cette intelligibilité par un progrès des êtres eux-mêmes, ou si, de quelque manière que l'on voudra, elle était croissance et production d'un ordre qui se prolongerait et s'exprimerait jusque dans la création des formes de la vie sociale les plus propres à exalter les relations

entre les consciences. Dès que les fins de la conduite humaine sont mises sur le prolongement d'une finalité de l'univers qu'elles épanouissent, dès qu'elles s'enracinent dans cette finalité qu'elles sont appelées à promouvoir et à porter jusqu'à la conscience de soi, ce sont elles qui deviennent, à proprement parler, valeur. Elles correspondent au moment où une finalité encore diffuse ou hésitante dans l'univers, ou ignorante de soi, se contracte dans la conscience et y acquiert l'idée de sa direction. Au lieu d'être le reflet sur nos actions, sur nos œuvres, sur les êtres eux-mêmes, d'une position, d'une création de la conscience, supérieures à toute nature, la valeur n'est rien de plus que le caractère des fins que s'assigne la vie ou plutôt qui sont la trace de son mouvement ascendant. De ce point de vue, pourrait-on dire, un obscur désir de valoir, sous sa forme la plus humble, accompagne le progrès de la réalité elle-même. Il ne s'en distingue que pour le réfléchir et, après cela, pour le devancer, s'il le peut. Mais la valeur ne vient pas aux fins d'ailleurs que d'elles-mêmes ou de la nature dont elles procèdent, pas plus qu'elle ne s'ajoute à la réalité. Valoir, c'est la manière dont la réalité s'affecte elle-même lorsqu'elle devient consciente de soi, de son principe, ou du ressort de ses opérations et de son progrès. Ainsi, dans un univers où la finalité règne partout, la valeur est intérieure à cette finalité, aux fins dans lesquelles elle se partage, qui sont autant de directions de son effort, et aux êtres qui empruntent à cette finalité le mouvement et l'aspiration qui les animent. Le désir d'être ou de valoir, s'il s'éveille dans ces êtres, n'a point à chercher hors de soi des fins qui puissent lui donner satisfaction. L'intention de valeur, sous sa forme la plus haute, ne fera que redoubler dans la conscience un processus intérieur à la réalité elle-même. Entre les fins et les valeurs, il n'y a point de corrélation véritable, ni à plus forte raison, de tension ou d'opposition, mais bien plutôt identité considérée de différents points de vue.

On n'a voulu qu'indiquer ici une des directions où s'engagera toujours une éthique soucieuse de ne pas chercher son fondement ailleurs que dans une spontanéité immanente à la totalité du réel. Les fins idéales, les fins de l'éthique, sont alors les plus réelles, au sens où elles épanouissent, en effet, dans la conscience, et pour la volonté qui se l'approprie, une aspiration qui soulève la nature et la meut. Et l'on voit bien, à cet égard,

ce que devient la liberté, dans son rapport aux valeurs et aux fins : si elle est un élément de la valeur, c'est dans la mesure où elle est la spontanéité créatrice des fins, qui s'éclaire elle-même et prend conscience de soi. Elle n'insinue pas dans la valeur une intention qui passe la nature et que les fins sont appelées à servir.

Il en est autrement si le désir d'être ou de valoir traduit dans une conscience réelle, dans un moi solidaire de la nature, son rapport à un principe qui n'est pas de la nature. Or, ce désir, de toute évidence, quelque obscur qu'il soit tout d'abord à lui-même, la conscience ne peut ni le vérifier, ni le promouvoir directement, par des actions qui le porteraient au niveau du principe qui l'engendre. L'expérience que fait la conscience de sa séparation d'avec soi-même, lui interdit, pour se rapprocher de soi, de viser le principe qui fait qu'elle n'est pas avec elle-même dans un rapport, une fois pour toutes, donné. Il n'y a pas pour elle de rebroussement possible de sa propre genèse, qui diminuerait l'inégalité du rapport par quoi elle se définit. Son désir de valoir est déjà une action, peut-être tout intérieure encore, mais qui a déjà un caractère prospectif. Toute tentative pour forcer directement l'accès à soi-même est donc condamnée, comme tout espoir d'un mouvement de la conscience vers soi qui serait effectivement un retour à son principe. Il n'y a point d'assimilation possible entre la recherche réflexive qui conduit la conscience à s'assurer de son principe, à l'affirmer originairement, et son action réelle, sur le plan historique, avec quoi commence et finit toute valeur. L'expérience du retard, pourrait-on dire, que nous avons par rapport à nous-mêmes, devient une impatience d'être, mais d'être maintenant, dans des actions qui vérifient, autant qu'il est possible, la certitude qui nous fait être. Tout ce qui est en notre pouvoir, c'est donc de porter l'expérience de cette séparation et sa vérification, c'est-à-dire notre désir lui-même, sur des plans différents, à des hauteurs différentes, dans des registres différents.

Mais il serait contradictoire que nous eussions la moindre chance d'y réussir en visant des fins qui fussent sur le prolongement des tendances, et données en quelque façon avec elles. De telles fins nous laisseraient prisonniers de notre nature. Il n'y aurait rien en elles qui pût ou satisfaire ou révéler à soi un désir

que ne définit ni ne cerne le désir d'aucune de ces tendances. Pour une volonté réelle engagée dans le monde, son désir d'être et l'opération par quoi elle commence de valoir sont invinciblement en corrélation avec des fins qui ne sont point prédéterminées dans la structure des tendances dont cette volonté est solidaire. Que ces fins aient à interpréter ces tendances bien plus qu'à les contraindre, à s'appuyer sur elles bien plus qu'à les congédier ou à les refouler, c'est l'indice qu'elles ne peuvent être atteintes sans leur concours, mais qu'elles ne leur doivent pas la valeur dont elles sont affectées au regard du désir qu'elles satisfont. Si proches, selon les apparences, que soient ces fins des tendances qu'elles se subordonnent, elles s'en distinguent, elles n'en suspendent pas seulement la satisfaction, elles y ajoutent une qualité irréductible qui les fait participer à un ordre que la vie ne contenait pas et qui annonce une intention de valeur.

Mais cette intention de valeur ne pourrait ni se connaître, ni s'approfondir, ni apprécier la satisfaction qu'elle reçoit, si elle ne s'enveloppait pas dans des fins dont elle accueille les exigences à mesure même qu'elle les définit, et dont elle reçoit pour cela, indirectement, comme une caution de son authenticité. Que sont donc des fins, des activités, répondant à cette double condition, d'emprunter aux tendances leur force, mais non point leur objet, et de révéler au moi une possibilité d'existence où son désir d'être obtient satisfaction, bien qu'il doive se renoncer en leur faveur et tout attendre d'elles ? Ce sont des fins que l'on peut appeler, au sens le plus large, fins de culture — et elles comportent toutes, des plus humbles aux plus complexes, quelque création — dont l'objet ne peut être atteint sans que la volonté se soumette à des règles, à des nécessités internes, à un système de conditions que détermine la qualité intrinsèque de l'œuvre faite ou visée. Le propre de ces fins, c'est d'introduire dans les mouvements de l'être agissant, comme dans ses pensées, dans l'énergie qu'il dépense comme dans ses intentions, une régulation intérieure qui commande aux tendances parce qu'elle est commandée elle-même par la qualité de l'action ou de l'œuvre à produire ou à construire. Or, des techniques les plus humbles, des travaux accomplis en commun qui appellent un concert des volontés et une sorte de contrat qui les lie, jusqu'aux créations de la science ou de l'art ; des transformations élémentaires que

l'homme fait subir à la nature par le travail, jusqu'aux productions de l'esprit où se créent autant d'univers, toutes comportent pour la volonté agissante l'obligation de se soumettre à une sorte de schème intérieur qui règle et organise ses propres opérations. La création de ces schèmes est contemporaine de la création de ces fins ; elle se parfait ou se complique avec elles. Mais elle est présente dès le premier moment où s'accomplit cette renonciation à soi de la tendance naturelle et de la vie pour autre chose que pour soi, grâce à quoi la conscience s'étonne de valoir et commence de pressentir que c'est en se tournant hors de soi qu'elle a quelque chance de découvrir le secret de son être propre. C'est cette ascèse du penchant par des fins qui ne sont déjà plus celles du penchant, qui fournit à l'éthique les conditions de possibilité des formes les plus hautes de dévouement dont l'homme sera capable. Si l'éthique ne peut se dispenser de considérer ces fins de culture et, plus généralement encore, les formes prémorales de l'effort, c'est parce qu'elle y découvre une ascèse sans laquelle rien ne serait possible de ce qu'elle demandera, pour son propre compte, à la volonté : toute la dialectique de l'aspiration y est suspendue, toutes créations s'y annoncent et y ont leur racine. Quand les intentions génératrices de valeur, pour la plus haute satisfaction de l'existence, s'enveloppent dans des fins de loyauté ou de sacrifice, elles s'appuient encore sur les formes prémorales d'une ascèse du penchant par des fins qui témoignent déjà de quelque création.

Cependant, cette ascèse du penchant par des fins qui ne sont pas données dans sa nature, est l'éveil d'une possibilité d'existence pour le moi ; elle délivre en lui un désir d'être, un désir de valoir, qui s'ignorait et s'apparaît désormais solidaire de ces activités qui interprètent le penchant autant qu'elles lui ajoutent, qui captent le temps de la conscience en instaurant dans ses moments une solidarité, une durée, où se reflète la solidarité réglée des moments de l'action. Ses possibilités d'existence, le moi incline dès lors à les identifier avec les intentions et les mouvements de son être tournés vers ces fins. Elles servent, elles suscitent un désir d'être, qui n'eût pas pris conscience de soi sans elles, et, quand elles l'ont éveillé, elles le stimulent sans cesse et ne permettent point qu'il retombe au-dessous de ce qu'elles demandent pour elles-mêmes de dévouement et de peine.

Si la conscience ne peut être encore attentive à ce fait qu'en se donnant à ces fins elle se subordonne à ses propres créations, du moins elle apprend à n'en séparer ni son jugement sur soi, ni la qualité de ses satisfactions. En ce sens, c'est la totalité des fins de culture, impliquant une ascèse des tendances, qu'il faut mettre en corrélation avec des actions de valoir, avec des possibilités d'existence, où s'exprime déjà, inégalement et diversement, pour une conscience engagée dans le monde, une aspiration qui témoigne elle-même de son rapport à une puissance de création. Toutes ces fins sont le truchement de cette aspiration dans un monde où les résistances qu'elle rencontre amplifient démesurément celles qu'elle rencontre en nous-mêmes. Quand elles paraissent contredire les tendances, quand elles détournent leur énergie sur d'autres objets, quand elles les forcent de différer leurs satisfactions, ce n'est point tant pour les détruire dans leur racine que pour les rendre perméables à l'action d'un désir qui les passe. S'il en est parmi ces fins qui paraissent refouler les tendances au lieu de les élever jusqu'à elles, c'est qu'elles sont alors relatives à un état des choses humaines où le plus urgent est d'opposer tout d'abord une sorte de barrage à l'instinct comme tel. Mais, dès qu'elles doivent s'avouer impuissantes à interpréter les tendances dans le sens de notre plus haute aspiration, le divorce qu'elles provoquent entre l'activité qu'elles demandent à l'homme et sa nature, fait que la conscience devient incapable d'apercevoir en elles une sauvegarde pour son propre désir d'être et de valoir.

Cette corrélation des possibilités d'existence pour le moi et de fins qui transcendent l'instinct et n'en tiennent pas leur valeur, accompagne toute l'histoire du désir. N'y eût-il pas de fins spécifiquement morales, l'éthique aurait encore à reconnaître l'ensemble de ces corrélations, à discerner comment elles consistent, comment elles se contrarient parfois, comment elles commencent de servir une tendance à la satisfaction qui ne se confond pas avec le penchant de la nature. Par là elle remplirait déjà sa fonction, qui est d'éclairer la conscience sur les conditions véritables de son bonheur. Car elle aurait à dire comment ces fins, en raisons de leur qualité, sont plus ou moins aptes à favoriser la conversion du penchant, l'intégration des tendances ; elle aurait à hiérarchiser, autant qu'elle le pourrait, les

possibilités d'existence auxquelles ces fins correspondent et qu'elles créent pour les satisfaire ensuite. Elle aurait aussi à déceler le moment où se rompt la corrélation entre la possibilité d'existence du moi et les fins qu'il poursuit ou qu'il lui est demandé de poursuivre.

Or cette rupture se produit ou tend à se produire diversement, mais toujours pour le plus grand dommage de la conscience et dans des conditions dont l'éthique se fait juge quand elle considère les intérêts du moi total. Et, tout d'abord, quand des fins sont proposées au moi sans qu'elles rencontrent en lui ou sans qu'elles parviennent à susciter une possibilité d'existence capable de rallier effectivement ses tendances profondes et de produire une motivation des actes concordant avec celle qui est appelée intrinsèquement par les fins. Que des fins idéales, librement conçues par l'esprit, bien plutôt qu'enracinées dans le développement effectif des œuvres et dans l'annexion des tendances qu'elles ont opérée, anticipent excessivement sur les possibilités d'existence du moi ou de l'humanité prise dans son ensemble, et elles seront frappées d'une sorte d'irréalisme, faute d'avoir pu solliciter dans le moi le désir d'être qu'elles étaient cependant destinées à satisfaire. Ou bien, elles ne parviendront à obtenir le dévouement du moi qu'au prix d'une dénaturation des motifs, des mouvements intimes de la conscience, que ces fins, véritablement, exigeraient. Car c'est le caractère même de l'ascèse opérée par ces fins — et c'est pour cela qu'elle intéresse l'éthique — de demander au sujet des actes intérieurs, un enchaînement de ces actes, et des motifs, appropriés à la qualité intrinsèque des fins, des actions, des œuvres : comme la vertu de la science réside dans ce fait que son avancement est fonction des actes d'un sujet, d'une motivation de ces actes, qui ne s'inspirent de rien d'autre que de la vérité qu'ils doivent servir. C'est autour de ces actes, et par ces actes, que se constitue une possibilité d'existence pour le moi. Mais rien n'est gagné si, autant que cela est concevable, des fins sont visées par des actes intimes qui sont en désaccord avec la qualité de ces fins elles-mêmes.

Au niveau de l'éthique proprement dite, c'est le sentiment profond de cette difficulté qui conduisait Kant, dans sa défiance, mais non point dans sa condamnation du penchant, à demander



pour une volonté pure une fin absolue qui ne fût rien d'autre que la raison elle-même, envisagée comme matière pure dans les sujets où elle s'incarne, après l'avoir été au point de vue de la forme déterminante de l'action et de la décision, de telle manière que la fin redoublât seulement pour la volonté considérée comme pouvoir d'agir en vue de fins ce qui est déjà pour elle source de détermination et de valeur. Mais le problème déborde celui des fins de la liberté ou de la raison pratique. Il est préfiguré dans toutes les fins qui instaurent une possibilité d'existence pour le moi en corrélation avec des actes et une motivation intérieure qui leur convienne.

De là vient aussi que, dans une autre perspective, la corrélation se rompt entre les possibilités d'existence du moi et les fins, si ces dernières ne sont pas à la mesure de l'homme, c'est-à-dire de ses possibilités de dévouement, si elles ne répondent pas à l'aspiration qui est au fond de son être, si elles ne touchent, en définitive, qu'une partie de son moi et laissent hors de leur prise, inexprimé, un désir d'être qu'elles appauvrissent en le limitant à leur propre objet. Alors, une fin se dégrade bien vite en une pure technique, comme il arrive toutes les fois où elle ne réclame de l'homme qu'un travail qui tend à cloisonner son être en activités indépendantes. Dès ce moment, et quel qu'ait été l'appui donné par cette activité à la formation d'un moi où paraît déjà quelque trace de liberté, le risque est grand qu'elle ne suscite un dégoût de l'existence qui se manifesterait tout ensemble par un appel lancé aux tendances dont les satisfactions devront fournir une compensation à l'aspiration refoulée, et par une disponibilité du moi qui le trouvera accessible à toutes les séductions exercées sur lui par l'idéal le plus indéterminé : ayant dû renoncer à trouver la raison d'être de ses fins ou plutôt à mettre en relation cette raison d'être et son propre désir d'être, il donnera son dévouement à des fins que sa raison désavoue. Il y a une passion du plaisir et une passion de l'aventure ou de l'action qui sont la double expression d'un déséquilibre entre les puissances employées du moi et les fins de son activité ou les qualités de ces fins, c'est-à-dire leur valeur. Après avoir obtenu une première collaboration des tendances, après avoir éveillé dans le moi un désir d'être et une assurance de valoir, après lui

avoir fait pressentir qu'à ce désir d'être il n'est de satisfaction que si seulement il renonce à l'obtenir directement, ces fins, quelque intrinsèque que soit même la qualité de chacune d'elles, ne parviennent pas à répondre au désir d'être du moi total. Mais réciproquement, dès que ce désir s'exalte ou s'exaspère, sans consentir à se rendre solidaire d'une fin capable de lui donner un aliment et de régler intérieurement les mouvements de la conscience, il ne sait plus se distinguer lui-même de la subjectivité qui est proprement son contraire, à moins qu'il ne vise l'au-delà mystique qui est l'au-delà de toutes les fins.

Ainsi, en outre de leur qualité intrinsèque, la mesure de la valeur des fins serait dans leur aptitude à donner intégralement satisfaction à une aspiration où s'exprime, pour une conscience réelle, le rapport constitutif de son être. Mais aucune ne le peut, à la rigueur, si ne s'ajoute à l'ascèse que chacune d'elles comporte spontanément une ascèse qui procède du moi lui-même et par laquelle il résigne des possibilités d'existence dont il a pris conscience à la faveur de ces différentes fins. C'est ici qu'apparaît une dimension caractéristique de l'éthique qui, après avoir considéré dans toutes les fins de valeur intrinsèque et même dans le travail comme tel en tant qu'action réglée de l'homme sur la nature, la contribution qu'elles apportent à la libération du moi par l'intégration et la conversion des penchants, appelle le moi à se choisir soi-même. Pour que la corrélation entre les possibilités d'existence et les fins dispensât le moi de cette ascèse et supprimât la tension qui surgit entre celles-ci et celles-là, il ne faudrait pas seulement que les fins de la volonté fussent pleinement accordées aux plus hautes possibilités d'existence du moi et qu'il y eût comme une proportion entre la hauteur des fins et les actions où le désir d'être doit chercher sa plus profonde satisfaction ; il faudrait, en outre, que chaque fin enveloppât, en quelque manière, toutes les autres ou les pût suppléer par son contenu propre, et fût capable de répondre à l'aspiration du moi total. Mais ce n'est pas seulement la limitation des forces du moi qui s'y oppose, c'est aussi la spécificité des fins et de leur qualité.

Ce n'est pas que l'éthique puisse se désintéresser d'une déduction des fonctions de la conscience créatrice et donc de la valeur assignable aux différentes fins ; ce n'est pas davantage

qu'elle ait à écarter l'idée d'une complémentarité idéale de ces fonctions et de leur valeur, susceptible de se prolonger ou de se retourner en une complémentarité des activités du moi et des satisfactions, à laquelle une sorte d'alternance pourrait donner et donne, en fait, un commencement de vérification concrète dans une existence tour à tour attentive à n'être privée ni de la contemplation, ni de la connaissance du vrai, ni d'une participation à la vie sociale, ni de l'amitié et de l'amour. Mais ce ne peut être là, en définitive, qu'une complémentarité qui demeure de l'ordre de la jouissance, non du faire, et qui se révèle inopérante quand il s'agit pour un moi de l'épreuve qui doit décider de sa valeur, c'est-à-dire de son être. Cette solidarité, cette conspiration des fins et de leur valeur, c'est l'équivalent du Souverain Bien dans la conscience moderne mieux avertie de l'autonomie des fonctions créatrices des différents univers où elle se meut et des provinces de l'âme qui leur correspondent. Et il n'est rien de plus légitime, d'autre part, que de vouloir qu'il y ait une proportion entre la hauteur des fins et des actions, entre la qualité des fins et la qualité de l'acte par lequel la conscience s'offre à elles pour valoir. Le progrès de l'existence pourrait se définir par là. Ainsi devrait cesser le scandale d'une désharmonie entre le dévouement du moi et la qualité autant que la grandeur des causes. Il est juste que cette vue de l'esprit guide la pensée aussi bien dans la constitution d'un système de fins que dans la détermination des corrélations entre ces fins et les possibilités d'existence du moi. Mais il est trop manifeste, après cela, qu'une conscience ne peut attendre que soient réalisées les conditions d'un accord entre ce qu'elle tient pour ses possibilités d'existence les plus profondes et la qualité de ses fins. C'est son action ou son choix qui réaliseront ces conditions, et elle ne saurait, pour son compte, s'attarder à cette question, sans montrer qu'elle s'estime, si l'on peut dire, avant de valoir.

Il faut donc maintenir tout ensemble que la qualité des fins, leur hauteur, la grandeur des causes, ne doivent pas être indifférentes au désir de valoir, et que l'accomplissement du moi peut se faire par les fins les plus humbles. Dans notre jugement sur la valeur des actes entre presque toujours, pour une part, la considération du poids historique des circonstances aux-

quelles ils sont liés, et cela est juste parce que ces circonstances ont été pour l'être agissant un élément de la décision et qu'il a su y reconnaître le moyen de se dépasser. Mais le don de soi à des fins que rien ne désigne particulièrement, qui ne brillent d'aucun éclat, la renonciation pour elles à d'autres possibilités d'existence, l'intensité de participation de l'être total à ces fins, c'est un autre point de vue qui ne contredit pas le premier, mais qui ne se confond pas non plus avec lui. Cette limitation, cette concentration des possibilités d'existence, et, de degré en degré, cette vérification singulière du désir dans une action, dans une œuvre, dans un devoir, c'est le moment le plus caractéristique de l'ascèse du choix qui se superpose à l'ascèse du penchant par les fins. Car il n'est de valeur, en définitive, qu'à ce prix : quand s'actualise une corrélation entre les possibilités d'existence d'un moi et une fin participant, de quelque manière, par sa qualité, à un ordre qui transcende les tendances de la nature comme telle. Non point parce qu'un infini objectif s'exprimerait ou s'incarnerait dans le fini : mais parce qu'il n'est pas accordé autrement à une conscience concrète de vérifier une aspiration où se traduit le rapport qu'elle soutient avec une affirmation inconditionnée dont procèdent toutes les intentions génératrices de valeur.

La liberté, dont l'histoire, dans une conscience réelle, accompagne pas à pas la dialectique de l'aspiration, a-t-elle maintenant un contenu adéquat à son idée ? L'intégration des tendances, l'ascèse du penchant par les fins, la naissance de possibilités d'existence pour le moi, la renonciation à maintes de ces possibilités qui est commandée par le désir de valoir, font déjà de la liberté une liberté vouée, c'est-à-dire une liberté qui se réalise, puisque le stade est franchi où elle pouvait se concevoir elle-même comme une simple puissance d'option entre les prétentions éternellement rivales de la nature et de la raison, et puisqu'elle se lie désormais à l'histoire d'un désir d'être dont elle est l'âme, parce qu'elle y est le témoin du sujet pur.

Mais, ni les fins de la culture, ni les fins strictement sociales, ne peuvent donner satisfaction au moi total. Sans doute, elles travaillent déjà à unir les individus ; elles créent des formes de communication fondées sur l'identité des normes qui président

à l'action ou règlent le jugement ; elles délivrent les consciences individuelles de leur rêve intérieur par l'admiration des œuvres où elles peuvent communier ; elles conspirent à les éveiller au sentiment de leur destinée propre. Toutes ensemble, cependant, ne rapprochent point tant les consciences qu'elles ne renversent quelques-uns des obstacles qui les séparent, et elles ne font que rendre plus aiguës, d'une part, l'expérience de l'inégalité de l'être à soi-même, d'autre part, l'exigence d'une communication plus profonde entre les consciences. Les sujets créateurs de ces fins comprennent qu'ils ont dû se chercher tout d'abord au travers d'elles, avant de se chercher les uns les autres pour se promouvoir réciproquement à la conscience de soi.

Or, nulle conscience ne peut ni s'assurer, ni même découvrir, que ce qui la sépare de soi est identiquement ce qui la sépare des autres consciences, sinon à la faveur d'une communication où elle fait de ce qui la sépare d'autrui et de la résistance qui en résulte sans cesse pour le progrès de la communication, le moyen d'un accès à soi et d'une vérification du rapport qui la constitue. Cette avance indirecte vers soi est l'expression de la situation d'une conscience qui ne peut prétendre, sans sortir des conditions réelles de l'existence, se donner à elle-même le témoignage qu'elle a effectivement annulé la différence qui la sépare de son principe. Tout ce qui lui est permis, c'est d'obtenir de la communication, non point qu'elle l'affranchisse de cette différence, mais qu'elle rende cette différence de plus en plus transparente à soi. Au delà des fins qui ont commencé d'approfondir le désir de valoir, le contenu propre de l'éthique est l'ensemble des possibilités d'existence qui naissent pour le moi de ses rapports avec d'autres consciences.

Mais il y a d'abord une région de ces rapports où les consciences ne se touchent que par ce qu'il y a en elles d'universel et par leur participation à la raison. Elles ne pourraient méconnaître ce lien sans courir le risque d'un recul de l'existence et sans compromettre gravement les possibilités d'être qui s'offrent à elles après qu'ont été sauvegardées, dans toute l'étendue de leurs rapports, les exigences de la raison.

## CHAPITRE VIII

### LE DEVOIR ET L'EXISTENCE

Si le devoir fidèlement obéi ne donne pas satisfaction à notre désir d'être, du moins est-ce en prenant son point d'appui sur lui que le moi peut en découvrir les limites. Pour que nul doute n'affecte la qualité de l'aspiration que le devoir approfondit plus qu'il ne la satisfait, encore faut-il que le désir en accepte les exigences et les étende. Il est fréquent que la méconnaissance de ces rapports entre le devoir et le désir suscite la recherche de compensations dont la moralité n'est pas seule à faire les frais : elles atteignent et énervent l'aspiration qu'elles visaient à défendre. L'espèce de déception qu'engendre l'obéissance au devoir risque à tout instant de provoquer un dégoût de la règle et de favoriser l'hypocrisie dans les mœurs. La recherche du plaisir comme tel est la forme la plus fruste sous laquelle se manifeste le besoin de prendre une sorte de revanche contre la règle et de rompre l'isolement que la moralité ne laisse pas d'engendrer, quand elle ne dispose que de la loi pour unir les êtres, et qu'elle les sépare par surcroît de la nature et du monde. Fût-ce sous la forme la plus épisodique ou la plus décevante, le plaisir restaure le sentiment d'une existence que le devoir ne peut contenir.

Il arrive que, dans la frange des rapports auxquels préside la réciprocité des devoirs, s'amorce une communication d'un autre ordre, où les consciences renoncent à cette juste prétention que définit la loi morale, comme font deux combattants qui, menant loyalement leur jeu, découvrent soudainement, à la

faveur du combat, qu'ils sont unis par un lien plus fort, plus profond, plus secret, que ne le sont les raisons déterminant leur obligation. Mais, si cette communication est destinée à s'épanouir, il est nécessaire que soit maintenu à l'arrière-plan, comme une sauvegarde contre les méprises ou les entraînements de la subjectivité, l'ordre spécifiquement moral, avec ce qu'il comporte de prévision, de détermination et d'universalité. Au moment où expirent les relations dominées par l'idée de ce qui est dû ou attendu, il apparaît qu'elles constituent l'assise sans laquelle un ordre supérieur demeurerait précaire et ambigu. Aussi longtemps qu'est transgressé ou ignoré l'ordre des rapports dont le principe est la reconnaissance de ce que les êtres sont fondés à attendre universellement les uns des autres, toute promotion de la communication des consciences est compromise.

Il faut donc s'arrêter sur la déception laissée dans l'âme par le devoir, c'est-à-dire sur un sentiment où nous pouvons vérifier qu'une certaine coïncidence du moi avec lui-même n'est associée au devoir que dans des circonstances assez rares, tandis que, le plus souvent, elle ne lui est pas jointe si étroitement que nous puissions nous défendre de comparer notre satisfaction avec celle qu'il nous est donné d'éprouver dans d'autres situations accompagnées d'un authentique accroissement d'être. On ne voudrait point détourner ici du sens religieux dont elle est chargée l'expression dont se sert le moi affirmant qu'il est sauvé ; elle caractérise bien cependant la certitude d'un moi remis en possession de son être véritable, comme il arrive quand nous sommes sur un plan d'existence où il n'est plus question de ce que se doivent universellement les consciences les unes aux autres selon la loi morale. Or, on ne saurait douter que, dans le train ordinaire de la vie, le devoir ne touche pas l'âme en son centre. Mais, lors même qu'il y a entre le moi et le devoir une telle convenance que le moi ne peut ni distinguer son être de son devoir, ni séparer le choix sans retour qui l'unifie du devoir accompli, cette adhérence si parfaite ne parvient point à dissimuler l'authenticité de l'aspiration que la loi morale ne peut combler.

Il apparaît, en effet, que le devoir a sa place dans un monde où les consciences sont tenues, tout d'abord, d'obtenir un

premier succès sur la nature en instituant un ordre qui détermine autour de chaque personne une zone de protection et demande à toutes un effort pour modifier dans le même sens la motivation de leurs actes. Toutes les valeurs spécifiquement morales se réfèrent à cet ordre des relations humaines et à cette discipline intérieure des décisions. C'est à la faveur de cet ordre que les consciences peuvent se lancer les unes aux autres un appel qui procède à la fois d'un désir d'unité et d'un désir de transparence à soi-même que le devoir conspire à éveiller, mais qu'il ne peut satisfaire. Ce n'est point en deçà, mais au delà du devoir, ou, à la rigueur, au travers du devoir, non pas exactement par le devoir, que s'offre au moi la possibilité d'un accomplissement de soi. Quand il arrive que le sujet de la loi n'est pas différent du sujet qui, appuyé sur la loi, se rejoint soi-même et peut se rendre le témoignage d'être, la caution que donne le devoir à cette expérience en augmente l'autorité, en intensifie la valeur, mais ne la constitue pas foncièrement. Car ce qui est décisif en elle, c'est qu'il n'y a plus de marge pour la conscience entre ce qu'elle fait et ce qu'elle est. Or, sa possibilité d'être, la conscience la doit au rapport que soutient son désir avec une certitude première dont la loi n'est que la figure. L'ordre du devoir contribue à révéler au moi un désir d'être dont l'approfondissement se confond avec l'éthique elle-même.

Pour chaque individu, son histoire est l'histoire de ce désir, de l'ignorance radicale où il est tout d'abord de soi, des erreurs où il se laisse entraîner, des séductions qui l'abusent, et, au travers des échecs qu'il subit, de la lumière qui se fait, enfin, sur son orientation véritable. Mais, quelque contingente que soit pour chaque conscience cette histoire, l'éthique doit parvenir à en fixer les moments essentiels et aider par là même à l'éclaircissement du vouloir profond de l'individu. Elle ne prescrit pas ; elle réfléchit sur un devenir dont elle discerne le commencement, sensiblement identique pour tous, et dont elle travaille à découvrir la direction idéale. Si elle en assigne le terme, ce n'est pas qu'elle suppose que chaque conscience y parvient nécessairement ; c'est bien plutôt pour ne point masquer les difficultés auxquelles se heurte l'accomplissement du désir et qui en diversifient l'histoire à l'infini. Elle ne peut se donner que comme l'épure d'une histoire concrète que chaque moi re-

commence et qu'il n'achève point toujours. Or, les impératifs moraux, l'ordre du devoir en général, sont un moment de cette histoire, dont il appartient à l'éthique de déduire et de fixer la signification.

On jugera tout d'abord que, si les impératifs de la morale étaient indifférents à notre désir d'être, s'ils ne correspondaient pas, dans l'histoire de ce désir, au moment où c'est une condition de son épanouissement qu'il se soumette à une loi, on éviterait difficilement de juxtaposer ou d'imposer le devoir à une nature qui le refuse. Bien plus, s'ils ne favoriseraient pas, en définitive, une expansion de ce désir, le moi croirait découvrir une sorte de contradiction entre le devoir et une aspiration qu'on ne le persuadera jamais de confondre avec une tendance qu'il pourrait résigner comme appartenant à une nature privée de valeur. Car cette aspiration n'a rien de commun avec le désir d'une satisfaction qui se rapporterait à telle ou telle tendance déterminée. Elle n'est pas davantage comme une synthèse de toutes les tendances. Quelque concours qu'elle puisse leur demander, ce n'est point pour une fin qui se confondrait avec la fin de l'une d'entre elles. Toutes les tendances la servent ou sont susceptibles de la servir et nulle ne lui est indispensable. Elles peuvent lui manquer sans que soit appauvrie la satisfaction dont elle est capable ; elles peuvent l'aider sans que naisse la satisfaction qui attesterait son succès.

Pour que le devoir ne fût pas un moment, une condition de l'épanouissement de notre désir d'être, il faudrait, non seulement que la diversité des tendances s'unifiât d'elle-même, mais que, de leur unification, naquît spontanément une volonté. Or, une volonté qui apparaîtrait par une sorte de concentration des tendances, ne serait encore que l'apparence d'une volonté. Il lui manquerait la possibilité de se juger soi-même en se dédoublant. Sans doute, il y a une préfiguration de ce jugement dans la prévision dont se montre capable une tendance devenue maîtresse de la conscience, et dans son pouvoir d'ordonner à soi la multiplicité des désirs. Mais elle n'échappe pas pour cela à sa propre nécessité. Elle ne deviendrait volonté véritable qu'en produisant en elle-même une possibilité de renoncement. L'autorité qu'elle exerce ne fait que mimer une volonté. La satisfaction qu'elle engendre trompe le désir d'être qu'elle ne peut

ni suppléer, ni refouler. Car le moi est comme perdu dans ce vouloir impuissant à se détacher de soi. Pour une aspiration qui peut s'envelopper dans la tendance, mais la transcende, comme elle transcende la nature, nulle chance ne s'offre, à ce moment, de prévaloir directement. Seule, la loi est capable d'opérer une rupture de cette unité instaurée par le jeu des tendances. Elle est, sur ce plan, le truchement de l'aspiration à l'existence, parce qu'elle équivaut à une négation de la spontanéité où elle s'introduit.

Déduire le devoir est une entreprise bien hasardeuse. L'on peut essayer cependant de montrer que, s'il contredit le développement de l'instinct, il sert un instinct plus profond que tous les instincts, il atteste l'action d'un désir plus profond que tous les désirs, il répond à une aspiration plus profonde que toutes les aspirations naissant de la nature. La raison qui communique au devoir son autorité ne s'impose pas d'en haut à une sensibilité en rébellion contre elle, mais elle est elle-même au service d'un désir auquel aucun désir de notre être donné ne peut s'égalier. Par le devoir la raison prépare un épanouissement de ce désir qui n'eût point été possible autrement. Car la loi est la forme la plus prochaine par laquelle s'exprime un acte dont la conscience peut être assurée qu'il n'est pas sur le prolongement des tendances naturelles. Elle témoigne d'un refus ou d'une suspension des tendances. Or, laissées à elles-mêmes dans leur pluralité, ou ramassées en une seule poussée, elles engendrent une insatisfaction qui ne peut manquer de faire pressentir à la conscience qu'elle n'est pas sur un chemin où elle s'avancerait vers soi. Suspendues à l'acquisition d'un objet qui n'est point atteint qu'il ne se dérobe déjà, dépendantes d'un monde dont les rencontres tour à tour attisent le désir et le déçoivent, elles jettent l'individu hors de lui-même. Dès lors, comme le désir fondamental d'être s'enveloppe invinciblement dans les tendances et ne se connaît tout d'abord qu'au travers d'elles, il réagit au dissentiment intérieur dont il se sent travaillé, en acceptant, avec la suprématie d'un acte non empirique, l'autorité d'une loi assez forte pour faire échec aux tendances : il se renonce en faveur du devoir. Renoncement grâce auquel il se donne la chance de retrouver à son service, sur un autre plan, les mêmes tendances, mais devenues dociles à la réalisa-

tion d'une aspiration par quoi le moi entre en possession de soi.

Si la raison apporte la loi, elle tient elle-même sa puissance d'un désir qui se sert du devoir pour contrarier ou suspendre le mouvement naturel des tendances. Concevez une raison qui ne soit pas secrètement soutenue par une aspiration de l'être agissant : son intrusion dans la vie apparaîtra inévitablement comme une contrainte. Il vaudrait mieux dire que la raison est elle-même un désir si l'on veut comprendre l'autorité qu'elle acquiert et la manière dont elle est appelée à restaurer, contre la contrariété mutuelle des tendances, l'accord de l'âme avec elle-même. Mais, si elle n'est pas, directement, désir, elle est la forme que revêt, dans son rapport à une spontanéité prisonnière d'elle-même et du monde, une aspiration qui tend à obtenir, par l'action et par l'amour, une absolue transparence de l'être à lui-même.

Que l'on se donne donc cette aspiration qui est aspiration à l'unité, il apparaîtra que, dans un monde divisé où chaque conscience tend tout d'abord à se faire centre, la loi morale et la raison doivent surgir pour symboliser cette unité, pour en préparer l'avènement ou la rendre ultérieurement plus aisée. L'universel qui demeure relatif au plusieurs, anticipe et supplée les modes concrets d'une expérience de l'un, dont la condition est que soient dépassées les relations instaurées plus formellement du point de vue du devoir et de l'universalité de la loi. Par le devoir, quoique d'une manière qui creuse le désir d'être plus qu'elle ne le satisfait, se rétrécit cependant la distance entre le point de départ où chaque homme est placé, qui doit recommencer pour son compte l'histoire de l'humanité, et l'accomplissement de son être.

Dès lors, on s'étonnera moins que la morale du devoir énonce le plus souvent ses commandements de telle sorte qu'ils devient impossible de supposer que le moi auquel ils s'adressent et dont ils paraissent interrompre l'expansion, leur obéit cependant comme à des lois qui vont dans le sens de son propre désir. Le devoir masque l'aspiration. Il ne paraît la contredire qu'en raison des conditions parmi lesquelles elle est tenue de se déployer, c'est-à-dire dans un univers qui favorise la séparation des consciences et les astreint à une sévère ascèse,

avant qu'elles puissent commencer de viser l'unité qu'elles pressentent au fond de leur désir.

L'éthique embrasse tous les moments de ce qu'il faudrait appeler l'involution du désir, si cette expression ne risquait de suggérer que la marche à l'unité peut être consommée et que peuvent être annulées les résistances qui conspirent sans cesse à affiner le désir et à le renouveler. C'est une involution pratique, en ce sens qu'elle ne s'accomplit que par des initiatives de la conscience placée dans une situation de fait qu'elle chercherait en vain à déduire ou à éluder. De l'affirmation souveraine d'unité qui est au sommet du mouvement de la réflexion, l'on ne saurait faire procéder réellement une nature, une vie, qui sont cependant les conditions primordiales de cette multiplicité, de cette hostilité, répandues dans l'univers, et sans lesquelles on ne comprendrait pas que dût être si grande la place du devoir et si précieuses ses victoires. La nostalgie que le devoir contribue à éveiller dans l'âme n'est pas le souvenir d'une unité perdue, mais l'impatience naissant de l'obligation, quand celle-ci apparaît comme un retardement des mouvements plus délicats et plus profonds de l'amour. Aussi les principaux moments de l'histoire du désir sont des actes par lesquels la conscience se produit en instituant un ordre dont les catégories soient assez puissantes pour tenir en échec les forces centrifuges qui aggraveraient la dissension intérieure des tendances et l'opposition des individus. Le devoir est l'un de ces moments. Il aide l'aspiration à se dégager de la gangue des tendances naturelles ; il lui prépare des satisfactions plus substantielles. Mais, tant dans sa forme que dans son contenu, il ne peut être isolé des déterminations qu'il reçoit du fait des données où il apporte la loi et la règle.

Cette double relation du devoir à l'aspiration essentielle de l'être et à la nature, on la discernera plus nettement en examinant, de ce point de vue, la fonction des institutions étroitement solidaires de la loi morale. Tandis qu'elles tendent à assurer un minimum de loyauté entre les personnes, elles consolident l'effort des consciences individuelles en créant comme un corps où cet effort se conserve. Si l'institution anticipe la fidélité intérieure du sujet à la loi morale, en lui fournissant une sorte de modèle et en lui ménageant un milieu favorable, elle la

complète et la prolonge en la protégeant contre l'oubli et les défaillances du vouloir. L'institution devient ainsi comme une nature dont les lois contredisent et imitent à la fois celles de la nature. Mais elle n'oppose pas seulement un barrage à la partialité, à l'instabilité des tendances en chaque individu : elle interprète ces tendances dans le sens du vouloir plus intime qu'elles favorisent autant qu'elles le trahissent tant qu'elles n'ont point accepté la discipline d'une loi.

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

Ce caractère de l'institution d'être médiatrice entre la nature et la liberté permet de ramener à un centre commun le problème du rapport de la vie à la moralité, et celui du rapport de la raison au moi pur et à l'existence. Si l'on ne détourne pas l'idée de vie de son sens propre, si on laisse à la vie tout ce qu'elle comporte d'agression et de compétition, il faut, ce semble, ou bien opposer la moralité et la vie, ne pas nier qu'elles sont irréconciliables et frapper, sans doute, la première d'impuissance, ou bien, de quelque manière, faire naître la moralité de la vie, mais ne point céler le naturalisme auquel on se rallie. Toutefois, cette alternative est loin d'être aussi pressante, si le devoir, au lieu d'être fin absolue, a sa condition dans l'existence qu'il conspire à promouvoir et si l'existence elle-même est

l'épanouissement d'une aspiration qui transcende la vie comme telle, mais emprunte aux tendances leur force, s'enveloppe en elles et y produit une conversion du désir. Comme la raison, par l'universel, est médiatrice entre la certitude originaire et la multiplicité des consciences, de même la loi et l'institution ont pour fonction, non point tant de s'opposer aux tendances que de les interpréter dans le sens de l'aspiration qu'elles doivent servir, et de les transmettre, ainsi régénérées, à la conscience. L'expérience de l'unité dont l'homme est capable au delà de la loi se coule nécessairement dans les directions que dessine la spontanéité originelle des instincts. Alors il se fait dans les sentiments qui participaient tout d'abord de la vitalité primitive, une transformation décisive, un apaisement qui n'ôte rien à la profondeur de leur retentissement dans l'âme. La fonction de l'institution est de travailler à cette transmutation des tendances.

Elle y parvient dans la mesure où elle s'oriente dans le sens qui serait celui de la tendance, si celle-ci pouvait être pleinement consciente de la finalité qu'elle servirait dès que, renonçant à se poser séparément et pour soi, elle s'exercerait en plein accord avec l'aspiration centrale du moi, c'est-à-dire avec un vouloir qui passe toutes les tendances et auquel toutes les tendances sont appelées à donner leur concours. Le premier témoignage de cette aspiration est le besoin d'unité et de totalité qui s'élève spontanément de la diversité des désirs. Ce besoin s'accompagne d'une exigence de durée qui est l'indice d'un moi cherchant à se constituer en dépit de l'intermittence des désirs et des satisfactions. Une contrariété fondamentale éclate entre cette finalité d'unification et de concentration, et les finalités concurrentes et centrifuges des tendances particulières. L'institution remplira sa première fonction dès que, se référant à ces tendances, elle les interprétera comme si chacune d'elles n'avait d'autre destination que de coopérer à l'avènement d'un moi capable de volonté et de fidélité. Ce que cherche immédiatement la tendance, c'est sa satisfaction propre, et elle n'a même pas cette mémoire pour soi qui unifierait ses désirs. Mais ce qu'elle veut plus profondément, ce n'est pas seulement une intégration de soi ; c'est, au delà de ses désirs passagers, une sorte d'éternité qui ne peut être assurée que grâce à un renoncement, par quoi elle passe tout entière sur un autre plan et

consent à se laisser absorber par une aspiration d'un autre ordre. L'institution favorise cette conversion en instaurant une régulation qui répond à celle que se donnerait à elle-même une tendance pleinement informée de soi. Tutrice de la tendance, elle ne la redresse que pour lui permettre de s'orienter librement dans le sens de son plus profond désir. Pour l'institution il y a deux manières dont elle peut méconnaître sa fonction, soit qu'elle se borne simplement à contraindre la tendance et à la combattre, soit qu'elle l'encourage et la soutienne. Deux erreurs contraires qui traversent toute la philosophie morale et précèdent, l'une, de l'idée que toute tendance naturelle exerce une force disruptive sur les institutions, l'autre, de l'idée que les institutions ne sont viables qu'à la condition d'épouser le mouvement spontané des tendances.

Double méprise sur le pouvoir de l'institution et sur la nature de la tendance. Si l'institution réprime, non seulement elle doit renoncer à être aimée et voulue par l'être qui la subit et donc à promouvoir la moralité vers des formes supérieures, mais elle ne cesse d'être exposée aux embûches de l'individu. Si l'institution ne fait que renforcer la tendance en ce qu'elle a de plus immédiat, elle se condamne à tenir toute son autorité de la nature, elle entre en opposition avec l'idéal. Les conséquences sont semblables, les principes sont également faux. Ce qui est vrai de l'institution vaut pour le devoir. Plus généralement, le rapport de la moralité et de la vie n'est ni d'opposition ni d'identité, mais un rapport complexe où l'institution et la règle ne contraignent point tant la nature qu'elles ne la délivrent de soi et ne lui révèlent une aspiration dont elle était tout d'abord inconsciente.

Hegel fait remarquer qu'en l'absence de l'aveu d'un accusé, le jury se substitue, si l'on peut dire, à la conscience de celui-ci et interprète son désir de telle manière que la sanction puisse être acceptée par lui et qu'il la reconnaisse comme celle qu'il aurait dû, spontanément, s'infliger. Indication de ce que pourrait être, dans tous les cas, la peine ; exemple le plus défavorable, et pourtant le plus significatif, du rapport de l'institution au penchant. Car le coupable n'a pas seulement agi dans le passé contre la loi ; sa volonté résiste encore devant l'aveu, et ses tendances sont en lutte avec la loi. Il faut donc que la peine

interprète le penchant dans un sens tel que, loin d'être une contrainte absolue, elle puisse apparaître au sujet comme l'expression de son désir profond et l'instrument de sa rédemption.

Les instincts d'acquisition que, si souvent, l'institution protège jalousement quand elle ne s'efforce pas, par réaction, de les combattre, ne suscitent pas moins le problème du rapport de l'institution au penchant. Lorsque l'institution croit ne faire autre chose que ratifier et consolider un penchant, on peut douter si ce penchant n'est pas, non point sans doute un effet de l'institution, mais, sous son influence, une détermination contingente d'un instinct élémentaire capable de formes multiples. Les institutions de propriété oscillent sans cesse entre une position qui est pour l'instinct d'acquisition et une autre qui est contre lui ; mais, dans les deux cas, elles supposent qu'elles ont à faire à une tendance rigide dans son orientation, et elles l'isolent d'un désir plus profond d'expansion dont elle n'est peut-être qu'une forme rétrécie et dégénérée. Pour l'institution, son office est ici, confiante dans la plasticité du penchant, de l'amener, non point à se renoncer radicalement, mais à se comprendre comme relatif à un désir d'être, pour lequel l'appropriation des choses ne doit être qu'un moyen subordonné et secondaire, dont la nécessité ne s'impose que dans un monde non encore pacifié.

C'est dans une perspective analogue qu'il convient de considérer une institution comme le mariage dans son rapport au penchant sexuel. Si elle se borne à le régulariser, à maintenir la stabilité d'un choix contre le caprice et l'oubli, elle manque à une fonction plus essentielle qui est d'interpréter dans le sens d'une fidélité absolue le vœu profond de l'instinct et de préparer par là même, au delà de l'ordre garanti par le devoir et la loi, la possibilité de relations pures entre les consciences. Sur nul autre exemple ne se laisse mieux discerner ce caractère de l'institution d'être une loi à laquelle doit consentir, pour s'éprouver soi-même et se promouvoir du dedans, un penchant dont se nourrit une aspiration d'un autre ordre. Il n'est pas jusqu'à la corrélation de l'habitude psychologique et de l'habitude sociale qui ne soit significative à cet égard. Car l'une et l'autre, étant comme des effets de la loi, menacent d'assoupir la vigilance de la conscience et de la détourner de sentir tout ce qu'il y a de



précaire, sous les apparences de la stabilité, dans une institution dont la fin véritable ne serait pas une communication des consciences libérée de toute inquiétude à l'égard du devoir. C'est parce qu'elle a sa fin au delà d'elle-même que l'institution acquiert toute sa portée dans le temps même qu'elle paraît se rendre inutile. La discipline qu'elle exerce, en aidant à une conversion de l'instinct, adapte celui-ci à une destination plus haute que sa destination immédiate et le mêle intimement aux mouvements les plus délicats de la communication des âmes.

Certes, il faut se garder de penser que cette interprétation des instincts par l'institution peut se faire sans rencontrer des résistances. Mais elle doit être guidée par cette idée que de telles résistances procèdent, autant que de la nature, des institutions antérieures qui les ont fortifiées, au lieu de les contrarier. C'est une seule et même chose de penser que le règne du devoir termine l'épanouissement de la conscience, et d'accepter une scission irrémédiable entre la nature et la loi. Il est vrai que, sous ses formes les plus humbles, la moralité humaine s'émancipe de l'instinct par quelque régulation qui annonce l'institution. Mais celle-ci ne gêne l'instinct que pour mieux découvrir le désir qu'il recouvre et qui doit être produit à la conscience de soi. L'institution, non moins que le devoir, favorise cette conversion de l'instinct, et ses chances de succès s'accroissent à proportion de l'attention qu'elle apporte à ne limiter l'expansion du penchant naturel qu'en vue de libérer l'aspiration qu'il véhicule. Il apparaît donc que, dans le développement de l'existence, la fonction du devoir est relative à un monde dans lequel des consciences, solidaires d'une nature plus réfractaire que complaisante à la moralité, ne peuvent tout d'abord vérifier le principe qui les unit qu'en opposant aux instincts et à leurs dissentiments l'autorité de la raison, la volonté de l'universel. Sauvegarde aussi bien contre les suggestions de la nature que contre la fantaisie du sentiment, la raison demeure pour la conscience une caution irremplaçable de la valeur de ses décisions intérieures. Aussi longtemps que les formes supérieures d'union et de communication des consciences exigeront que soient remplies des conditions toujours rares d'affinité et de générosité, aussi longtemps que les servitudes de l'homme à l'égard de la nature aggraveront la séparation des individus et

dissimuleront l'unité que vise secrètement leur désir, le moment du devoir, de l'institution, de l'universel, devra suppléer et préparer les actes les plus intimes de l'existence.

Aussi bien, la plus grande responsabilité est-elle assumée par la conscience quand elle décide de faire prévaloir sur les formes de la conduite se réclamant de l'universel et de la loi une inspiration morale où l'attente de la réciprocité est remplacée par le don. A quel moment la conscience peut-elle ne point attendre que l'institution et le devoir aient assez fortifié le règne de la loi pour qu'il n'y ait plus lieu de craindre qu'une aspiration, qui est comme un défi lancé à la nature, ne favorise au contraire un retour offensif des forces hostiles à la moralité ? C'est un risque dont il faut mesurer les conséquences. Mais plus sera forte la résistance de la loi pour la conscience impatiente, plus nette sera la signification du risque, et moins labile aussi l'avance de la moralité.

Afin qu'il n'y ait point de confusion possible entre les demandes d'une subjectivité rebelle à toute règle et un progrès authentique vers l'intériorité et l'unité, la liaison à l'universalité du devoir n'est pas moins requise que l'acceptation de tâches objectives. Si les satisfactions qui surviennent au delà du devoir révèlent au moi un désir d'être dont il ignorait la profondeur, elles ne sauraient lui faire oublier qu'elles n'eussent point été possibles par la désertion du devoir. En fait, elles n'ont toute leur intensité que dans un univers où la loi a déjà opéré une première révolution quant au rapport des consciences entre elles et quant à leur rapport avec la nature. L'étroitesse de la moralité, quand elle ne veut connaître que le devoir, vient de ce qu'elle ne sait pas apercevoir dans le devoir lui-même une étape nécessaire dans l'histoire de la tendance à être : tendance qui se confond avec l'histoire de la conscience vérifiant et redécouvrant à la fois l'affirmation suprême dans un monde voué à une division, à un déchirement, qui se refont sans cesse et sans cesse doivent être limités et combattus. L'existence est le devenir de cette aspiration. De quelque caractère formel qu'il soit revêtu par sa corrélation à l'idée de l'universel, le devoir est cependant un moment d'une finalité qui passe en dignité toutes les finalités empiriques.

De ce point de vue, le problème des rapports du devoir

et du bien ne présente plus les mêmes difficultés, pourvu que l'on distingue le bien des finalités assignables dans l'univers et le bien d'une finalité qui peut s'investir dans l'une ou l'autre de ces dernières, mais les transcende toutes et n'est dépendante de la possession d'aucun objet. Ce qu'il y a de commun entre le devoir et le désir d'être, c'est que l'un et l'autre, largement indépendants de toute matière, de tout contenu, n'ont point avec le monde le même rapport que les tendances et les finalités dont le succès est déterminable. Par là le devoir nous rapproche déjà de notre être. La liberté qui se range sous la loi nous affranchit, et, ce qui vaut mieux, nous donne accès à une liberté qui ne se distingue plus de notre essence. Tant que le désir qui nous constitue s'identifie aux tendances empiriques ou les côtoie de telle manière qu'il ne parvient point à s'en distinguer, il attend du monde des satisfactions qui le déçoivent bientôt. De là vient que la liberté se définit alors comme un pouvoir capable de s'arracher aux sollicitations du penchant. De là vient que la liberté fait alliance avec le devoir et fait surgir une opposition entre le devoir et le bien. Mais le devoir éclaire et restitue à elle-même une aspiration que masquaient les penchants. Notre vouloir intime est alors liberté, et la liberté coïncide avec l'essence. Son bien est au delà de tous les biens que visaient les finalités solidaires de la nature et du monde.

D'un point de vue analogue, si l'éthique de la responsabilité est prompte à s'infléchir dans le sens d'un compromis moins soucieux de fidélité aux idées qu'attentif aux conséquences de l'action dans un monde où l'on ne peut ignorer sans imprudence ni le désordre des passions, ni l'instabilité des volontés, l'éthique de l'amour ou de la foi consent trop aisément que le sentiment dont elle procède, devenant indifférent aux conditions concrètes de son efficacité, agisse à la manière d'un principe aveugle pour les effets qui conduisent à leur perte les œuvres entreprises. Son irréalisme la condamne, comme son réalisme discrédite l'éthique de la responsabilité, dont le principe était juste tant qu'il consistait dans le refus de ne pas tenir compte de la rivalité des croyances et de la structure du milieu de l'action. C'est quand elles ont déjà dégénéré que ces deux éthiques s'opposent et paraissent irréconciliables. Pour l'éthique de l'amour cette dégénération se fait d'autant plus vite qu'elle se présente sous la

forme de préceptes ou de formules d'action, au lieu de s'affirmer seulement comme une aspiration secrète du sentiment. Car, dès que les faits lui opposent un démenti et la contraignent de décliner, elle ne peut se maintenir qu'en exaspérant son intransigeance ou en acceptant une sorte de statut qui altère profondément sa signification originelle. Et, pour l'éthique de la responsabilité, son glissement s'accroît vers un opportunisme défiant à l'égard de tout principe, dès que la préoccupation des seules conséquences prévaut sur la ferme décision de plier le réel aux exigences de l'idéal.

Il n'est pas question, certes, de nier la diversité des vocations morales. Mais, autant est nette l'opposition d'une éthique de l'intention et d'une éthique des conséquences, quand elle est détachée de l'existence et abstraitement formulée, autant elle commence de s'atténuer, quand elle est rapportée aux différents moments de l'expansion du désir. Tenir pour indifférent le contenu de la décision, c'est ce qu'aucune morale de l'intention ne commandera, si elle demeure attentive au rapport de la subjectivité et du monde. C'est l'inconditionnalité présente au cœur de l'aspiration qui crée un divorce apparent entre une éthique décidée à n'avouer que les seules actions capables de donner satisfaction au désir d'être, et une éthique soucieuse de retenir parmi ses données l'ensemble des conditions qui suscitent la division des consciences, appellent un ordre de leurs rapports fondés sur une exacte réciprocité et maintiennent au centre de ces rapports la présence d'une nature avare de son concours. Nul débat sérieux ne s'élève dans une âme, que la conscience ne se demande si elle ne devrait pas renoncer au souci de la réciprocité et anticiper par son renoncement propre un état des relations humaines qui fût à l'image de sa certitude et de son désir d'unité. Mais que vaut cette impatience, si la conscience oublie que son appétit d'absolu peut d'abord trouver un aliment dans l'ordre du devoir ? Plus qu'un sacrifice, son acte pourrait être une évasion. Quand le soutien de la loi fait défaut aux formes supérieures de l'existence, elles s'exposent à être frappées d'un caractère d'insincérité et d'irréalisme.

N'est-ce, au surplus, qu'un soutien ? Il n'est pas de désobéissance à la loi qui ne doive s'éprouver par la loi et se concevoir dans sa singularité comme capable de loi. Il n'est pas d'acte de

pardon ou de renoncement au commandement de justice qui puisse s'isoler de celui-ci et ne point en maintenir l'idée au moment où il semble le contredire. Mais il n'est pas davantage de soumission à la loi qui ne doive accueillir au dedans de soi la pensée d'une splendeur de l'action supérieure à la loi, ni de volonté de justice qui puisse se ratifier soi-même, si elle n'est pas travaillée par le désir d'aimer. Le côté sombre de l'existence persiste jusque dans les formes pures du désintéressement de soi, et un danger de confusion persiste toujours pour la conscience entre un renoncement de faiblesse et un renoncement qui atteste plus de force que n'en exigerait une défense du droit. Voilà ce qu'il faut demander ou rappeler aux prophètes de l'amour. L'approche des moments les plus délicats et les plus profonds de l'amour s'accompagne d'un raffinement, non d'une suppression, des actes qui réservent à chaque conscience sa sphère propre. La force ne saurait être absente de l'acte même qui résigne l'emploi de la force. L'occultation du principe générateur de la valeur fait que le désir d'être retient au fond de soi cette dualité et ce rapport.

L'amertume ne se mêlerait pas à la satisfaction, si la détermination du devoir n'impliquait souvent un renoncement aux valeurs les plus hautes. Mais les devoirs ne se hiérarchisent pas comme des valeurs, et la tension qui résulte de ce rapport est rarement absente du choix. C'est pourquoi à l'élan qui nous incite à ne plus ménager notre volonté ne laisse pas d'être le joint le sentiment des valeurs plus élémentaires sans lesquelles tout sacrifice risque d'être vain. Si la décision devait se régler sur la hiérarchie des valeurs, la faute commencerait au moment où le choix du devoir ne correspondrait pas à la valeur la plus haute ; inversement, la conscience se sentirait exempte de toute faute lorsque cette correspondance existerait. Qui croira que l'expérience morale est aussi simple ?

Si le devoir commande, en maintes circonstances, de résigner, au moins pour un temps, des activités qui viseraient directement l'épanouissement de la conscience dans un monde pacifié, c'est que les assises de la moralité sont encore bien au-dessous de ce que le moi demanderait pour oser se donner pleinement et sans remords à des finalités d'un autre ordre. Le devoir tient pour ainsi dire en suspens toutes les activités sous-

traites à la raison pratique, aussi longtemps que celle-ci n'a point encore obtenu les satisfactions les plus élémentaires. Or, à l'égard de notre aspiration fondamentale, la société, telle qu'elle est issue de la nature, s'offre à la fois comme ce qu'il y a de plus désirable et de plus hostile : ce qu'il y a de plus désirable parce que rien ne répondrait autant à la plus secrète volonté d'existence qu'un règne capable, sur tous les plans, de promouvoir la communication des consciences ; ce qu'il y a de plus hostile parce que la séparation des êtres s'y trouve à tout instant aggravée et y devient scandale du fait de la complicité de la conscience et des instincts. Tandis que, partout ailleurs, la nature s'offre sans masque, avec l'homme, il n'en est plus ainsi. C'est pourquoi le lien social est tel qu'il doit être en même temps distendu et resserré : distendu parce qu'il est oppressif et contraignant, resserré parce qu'il est naturellement trop lâche pour empêcher le penchant naturel de chercher sa revanche sur les disciplines qu'il subit. Ainsi le règne du social, dont il est inconcevable que puisse se passer le mouvement qui éveille la conscience à soi-même, oppose aussi la plus grande résistance à une aspiration qui transcende le social comme tel. Les compensations que cherche cette aspiration dans des finalités soustraites à l'emprise du social ne font que rendre plus intolérable le démenti qu'il lui inflige. Tandis que ces compensations orientent la conscience dans une direction qui la détourne de travailler d'abord à la transformation du lien social, il arrive que celui-ci paraît de plus en plus extérieur à l'aspiration de l'être. Alors la raison pratique, dont la fonction consiste à interpréter cette aspiration et à ôter les résistances qui se dressent sur son chemin, ne peut remplir son office que par des règles. Et ces règles ont pour effet de dissimuler l'aspiration à elle-même. Au lieu de les comprendre dans leur rapport au penchant pur qu'elles doivent guider et libérer, l'individu ne les entend que dans leur rapport aux tendances naturelles qu'elles contiennent ou répriment. D'où ce caractère si apparent que revêt la vie morale d'être obéissance à des impératifs qui, pour replacer le social au premier rang, demandent à l'individu de ne point céder aux suggestions de l'instinct. Toute connexion semble à ce moment rompue entre le désir véritable du moi et les prescriptions de la moralité, non moins qu'entre ces dernières et les

autres finalités où la conscience s'efforce d'obtenir satisfaction pour son aspiration refoulée. Le moi s'est laissé diviser. En vain il cherche à s'unifier par un dévouement absolu à une finalité de son choix ; en vain il voudrait y trouver l'équivalent de toutes les vertus. L'arrêt subi par la promotion des valeurs dans la vie sociale devient un facteur de retardement qui affecte universellement le désir.

Là-dessus, les activités spéculatives ou esthétiques paraissent soudainement dévalorisées et ne plus mériter que l'individu leur donne ses forces. Faut-il abandonner à elle-même l'histoire des sociétés comme si elle était soumise à une fatalité naturelle invincible, et, au nom d'un optimisme transcendant, tenir pour indifférente au salut de l'âme la destinée des hommes faisant partie du tout social auquel nous appartenons ? Par une ascétique individuelle, pensera-t-on rétablir en faveur de la moralité un équilibre rompu ? Ou bien, en des communautés procédant d'une libre création, voudra-t-on compenser cette perte d'élan, cet arrêt de la moralité au sein des sociétés données ? Tiendra-t-on l'ordre politique pour radicalement contingent par rapport au développement de l'esprit objectif ? Il n'est aucune de ces réponses qui ne soit pour la volonté d'existence l'aveu d'un échec. La conscience ne peut, sans se blesser, renoncer à l'instauration d'un ordre faute duquel les péripéties de la vie intérieure passeront pour un jeu. Afin que le tragique puisse se déployer en toute profondeur sur les plans de l'existence que ne touche plus l'ordre politique et social, il faut que satisfaction ait été donnée au devoir. Certes, c'est à sa propre suppression que travaille le devoir. Mais les conditions dont il se déduit se reforment sans cesse, plus subtiles seulement. L'attrait du sacrifice est celui d'un acte qui nous ouvrirait l'accès à un monde dans lequel l'exigence absolue qui est au fond de notre désir n'aurait plus à se souvenir du devoir.

La valeur accordée à l'intention trahit la nostalgie d'un désir forcé de substituer au bien qui le comblerait une satisfaction puisée dans la seule conscience de la direction intérieure du vouloir et chargée de compenser les déceptions de l'effort dans un monde où les succès de la moralité sont ambigus et incertains. Le devoir ne peut commander, qu'il n'incite tout aussitôt la conscience à ne point attendre, pour s'assurer de la

qualité absolue de son vouloir, qu'il y ait quelque proportion entre son effort et la réussite des finalités auxquelles il s'applique. Quoi de plus étrange que ce renoncement à juger notre vouloir sur sa bienfaisance réelle, sur ses suites réelles pour les autres consciences ? Ni l'archer qui vise une cible, ni le pilote qui conduit un navire, ne se jugent sur leurs intentions aussi longtemps, du moins, que leur jugement est celui d'un archer ou d'un pilote. Le propre de la moralité, par opposition à toutes les activités techniques, serait-ce donc qu'elle peut être indifférente à son efficacité et se replier sur soi ? Mais il y a une matière du devoir qui ne se confond pas avec la matière des finalités d'utilité. Sans doute. Mais quelle est cette matière ? Le bien des autres personnes. Quel bien ? Qu'elles possèdent la vérité que je connais, qu'elles reçoivent les richesses qui leur sont dues et l'estime à laquelle elles ont droit ? Sans doute. Mais comment ne point avouer aussitôt que la détermination de cette matière est relative à un monde où les consciences ne travaillent point tant à promouvoir réciproquement leur aspiration profonde qu'à écarter tout d'abord les obstacles dont la présence paralyse l'élan qui les emporterait au delà du devoir. La valeur de l'intention s'en déduit, avec l'espèce d'agnosticisme dont elle est solidaire. Cette valeur ne peut que décroître quand le devoir s'efface. C'est le cas de tout optimisme ontologique où il y a consonance entre le vouloir et l'être.

On pourrait présumer que c'est ce qui se produit aussi dans des philosophies où des valeurs dites matérielles, accessibles à l'intuition, sont l'objet d'une préférence dont il serait contradictoire de penser qu'elle attribue à son acte propre une valeur capable de contre-balancer ou d'égaliser la valeur de ces valeurs. Or, ces doctrines sont amenées, au contraire, à restituer à l'intention une valeur qui surpasse sans peine celle des valeurs proprement dites qui constituent la matière de la moralité. Trait bien significatif qui ne tient pas seulement au caractère « sporadique » de l'intuition des valeurs et à leur hétérogénéité, mais à la nécessité de s'appuyer sur le sujet agissant et sur sa liberté pour rendre à la vie morale son unité et sa spécificité. Si la valeur de l'intention n'évince pas les valeurs « matérielles » que vise le sujet, elle concentre cependant en soi la moralité proprement dite qui ne dépend pas du succès réel de l'action ni

de la réalisation de son contenu. La volonté résigne l'ambition d'une réponse à son acte. Par l'intention, la conscience se rassure quant à l'échec possible de son action, et, de ce biais, le devoir dont on pensait presque faire l'économie reprend une place centrale dans la moralité concrète.

Pour la compréhension du rapport entre le devoir et l'existence, rien n'est plus riche de sens que ce désaveu que s'infligent à elles-mêmes des doctrines dont le centre de gravité, qui paraissait être tout d'abord cherché dans une adéquation de la conscience et d'un contenu, est reporté sur l'intention. N'est-ce point le signe que, dans une ontologie, quelle qu'elle soit, où la moralité se confond avec l'assimilation de la volonté à l'être, le devoir et le vouloir intentionnel trahissent le retard que subit cette assimilation ? On ne voulait leur accorder qu'une place tout à fait subordonnée, et on les pousse au premier rang à mesure que s'allonge le chemin à parcourir. Mais le primat déclaré de l'intention dans d'autres doctrines confirme la même thèse. Car elles ne parviennent point à dissimuler ce fait que la valeur de l'intention, loin d'être absolue, est en raison inverse de l'espoir que nous mettons dans l'efficacité de notre action pour la promotion de la moralité.

La dépréciation initiale de l'intention comme la franche reconnaissance de sa valeur ne peuvent tenir leur signification que du juste rapport du devoir à l'existence. Ce n'est point répondre à la difficulté que d'abandonner au devoir un domaine dont on dit qu'il ne touche pas les intérêts profonds de la conscience. Le devoir se venge en se rappelant soudainement à l'individu dans des situations qui ne lui laissent que le choix ou d'agir par devoir ou de faillir à son être intime. Mais il est aussi vain de nier que la conscience cherche au delà du devoir des satisfactions plus substantielles. Ni le devoir, ni les actes de responsabilité dont il s'accompagne, n'auraient la puissance de tenir en échec les penchants naturels de l'individu, si ces penchants ne véhiculaient, dans l'ignorance de soi, une aspiration où s'exprime une certitude radicale d'unité. Trahir le devoir, c'est trahir cette aspiration ; l'accomplir, c'est reconnaître aussitôt qu'il n'est que la promesse et la condition d'un ordre où l'existence serait réconciliée avec soi.

Rien n'illustre ni ne vérifie mieux cette conclusion que ce

qu'on appelle communément les conflits de devoirs. Alors que l'intérêt suprême du moi est de ne pas se laisser diviser, la rivalité des devoirs qui déchire la conscience fait apparaître avec plus de netteté ce qui est déjà impliqué dans la relation la plus simple du devoir et de l'existence. Une perception plus fine, plus émouvante, de cette relation, le sentiment que cette relation s'ouvre sur un autre horizon, voilà l'expérience nouvelle que fait le moi. Qu'il s'agisse d'une opposition intrinsèque de devoirs ou seulement d'une impossibilité contingente dans une situation donnée, l'effort du sujet pour restaurer son unité par une décision créatrice, l'avertit d'une signification de l'obligation que lui masquait l'harmonie apparente du devoir et du moi. Cette harmonie n'était obtenue qu'au prix de quelque abdication dont la conscience n'apprend à mesurer l'importance qu'à la faveur du conflit. Il fallait que le moi, s'enfermant dans son devoir, consentît à ignorer la liaison de ce devoir à un monde encore voué à la division, à la lutte, et se refusât à entendre l'appel d'une aspiration qui eût troublé sa quiétude. Le conflit révèle au moi un désir et des possibilités d'existence que le devoir travaillait auparavant à refouler. Provoquée par le conflit, la rupture de l'accord entre le devoir et le moi met au jour entre le moi et son être un désaccord, ou, du moins, une inégalité, qui se relie aux conditions permanentes dans lesquelles s'accomplit l'effort moral. La conscience s'étonne du conflit dans la mesure où elle avait été, jusqu'à ce moment, indifférente à tout ce que sa moralité comportait de limitation, de partialité, et, parfois, de préférences aveugles. Il apparaît qu'elle épousait d'autant plus étroitement son devoir qu'elle était plus insensible et à la vérité de son désir et aux antagonismes, à la séparation des êtres, à la misère de la moralité alentour. Si le devoir est souvent la forme que revêt une détermination de la moralité corrélative à une division des groupes, à des hostilités latentes, à des traditions jalouses, inquiètes de tout changement ; s'il est souvent le masque que revêt un attachement à des règles, à une discipline, qui ne contraignent les tendances que pour mieux faire violence à l'aspiration dont elles pourraient être l'instrument ; si l'obéissance, la fidélité à la loi ne laissent pas d'être parfois complaisance à soi-même et pharisaïsme, on peut juger que l'aperception d'un conflit et l'épreuve à laquelle il soumet

une conscience sont une crise capable, en même temps, de promouvoir la moralité et de rapprocher le moi de son être. Le rapport du devoir à l'existence s'y approfondit assez pour que le moi ne puisse plus douter que, s'il n'a pas supprimé, par son option créatrice, les conditions d'où renaîtront sans cesse de nouveaux conflits, il y a gagné un accroissement de son être, en prenant conscience d'une aspiration qui lui interdit désormais et de récuser le devoir et de se reposer en lui.

Aussi bien, dans le temps même que son aspiration se tend vers une appropriation de l'affirmation suprême, la conscience est avertie par les conflits de devoirs de n'avoir point à épuiser le sol où s'enracine son vouloir. Rien n'est plus fréquent que l'oubli des valeurs élémentaires, quand la conscience n'a de regard que pour les valeurs les plus rares ou les plus délicates. Non point que son propos soit de leur porter atteinte ou de les léser. Mais, dans le mouvement qui l'emporte, elle ne songe pas généralement à s'assurer d'une promotion simultanée de toutes les valeurs, ni ne se soucie que soient sauvegardées les conditions sans lesquelles le succès de la valeur est si labile qu'il risque, après cela, ou d'apparaître comme inaccessible ou de requérir un renoncement radical à tout ce qui, en ce monde, est capable de conservation et d'accroissement. Sur les suites les plus constantes et les plus générales d'une visée des valeurs les plus hautes, quand cette visée n'est pas accompagnée ou précédée par une discipline sauvegardant les valeurs les plus solides, il ne saurait y avoir aucun doute. Si cette visée ne comporte pas dans la conscience de l'individu, voire même dans la volonté d'un groupe, l'acceptation d'un risque de mort ; si la mort n'apparaît pas comme la sanction prévue d'un dévouement radical de l'être à ces valeurs ; si, inversement, cette visée se double de négligence et d'indifférence pour tout ce que l'on peut considérer comme les assises de la moralité dans le sujet, les conséquences ne tardent pas à se faire sentir. Ce n'est plus qu'une volonté débile qui a charge des valeurs pour lesquelles l'attention la plus délicate et la plus persévérante serait au contraire nécessaire ; la désaffection et le doute atteignent bientôt les valeurs vers lesquelles se portait l'espérance de la conscience ; elles se déprécient dans la mesure même où leur visée apparaît responsable des défaillances qui se produisent sur le plan de la

moralité élémentaire ; il devient de plus en plus difficile de décider si c'est la volonté qui a trahi les idées qu'elle devait servir ou si ce sont les idées qui doivent être dénoncées. Rien d'étonnant, dès lors, si certaines situations génératrices de conflits sont l'expression de l'opposition plus profonde qui se fait jour entre une moralité dont l'idéal demeure intransigeant, et le souci de ménager des valeurs plus élémentaires, plus proches des possibilités de la nature. Le recul général de la moralité que peut entraîner l'affirmation de la prévalence des valeurs supérieures, quand elle n'est point soutenue par l'appropriation effective des valeurs de niveau inférieur, est un fait dont l'interprétation se relie à l'occultation du principe générateur de la valeur. Les oscillations des mouvements moraux et politiques dont l'ampleur ne cesse de croître, les crises qui affectent la vie occidentale, relèvent du même problème. Sous le rythme qu'elles présentent, on n'a pas de peine à discerner le recul des idées qu'inspire une conception démocratique et socialiste des institutions, ou qui visent à transporter dans les relations sociales une inspiration religieuse. Ce recul ramène une conception, sinon naturaliste, de l'ordre social et humain, du moins sévère et défiante à l'égard de toutes les prétentions de la conscience à instaurer un ordre qui contredise celui dont les données de la nature humaine, individuelle et sociale, fournissent les conditions et limitent rigoureusement le développement. Chez de notables penseurs, faisant profession de spiritualisme philosophique, se marient curieusement l'idéalisme spéculatif et un pessimisme profond concernant les chances de faire paraître ici-bas ne fût-ce qu'un reflet de la surnature. Le transmondanisme dont se double ce spiritualisme quant à l'efficacité des idées morales dans la nature et dans la société semble donner raison au positivisme le plus strict dans l'ordre humain ; de telle sorte que l'espérance d'un progrès concret de la moralité sociale est tournée en dérision aussi bien par le réalisme que par le spiritualisme spéculatif. Et, sur ce point, le philosophe le plus écouté de notre temps compense, en quelque sorte, le mysticisme de la religion et de la morale pure par une analyse de la nature humaine dont les conclusions atteignent durement les espoirs trop faciles et toujours déçus d'une réforme des instincts virtuels ou des structures élémentaires de la moralité et des sociétés

humaines. Parce qu'elle correspond à une véritable reprise sur un fait cosmique, la conversion de l'homme à la moralité comporte à ses yeux une rupture radicale avec la nature. Pour effacer le pli séculaire des habitudes il ne faut rien moins qu'une opération capable d'annuler une nécessité organique contemporaine de la création. Une telle reprise ne peut être que rare. Loin de chercher une collaboration avec la nature surmontée, la moralité redoute bien plutôt ce retombement qui est la loi de toute vie. Alors tout se passe comme si chacune de ces victoires exceptionnelles devant, en effet, renoncer à se maintenir comme telle ou à propager son exemple, servait bien plutôt à accentuer la fatalité qui fixe le niveau et les conditions de la moralité pour les individus et pour les sociétés.

Toutes ces raisons et d'autres raisons analogues, faciles à apercevoir, conspirent à favoriser la pensée d'une option nécessaire entre un idéalisme attentif aux valeurs les plus délicates, mais impuissant, et une moralité soucieuse, avant tout, des valeurs les plus urgentes, les plus proches de celles qui demandent à la nature le moindre sacrifice ou même se bornent à épouser les directions de nos instincts. Sans doute, on conçoit parfois comme une zone où des aspirations radicalement étrangères aux vœux de la nature, réagissant sur une moralité élémentaire, provoquent en elle une certaine hausse et se conjuguent avec elle pour former des notions tirant leur autorité simultanément des forces venues d'en bas et des valeurs qui procèdent des mouvements les plus généreux de l'âme humaine. Mais ce mixte n'apaise point tant le conflit qu'il ne l'aggrave. Car il jette alors au service de l'instinct des idées qui, détournées de leur signification originaires, sont infléchies dans le sens de la nature. Et il est vrai, en effet, qu'il ne saurait en être autrement, si ces idées poussent sur un terrain que n'a pas encore préparé, pour les recevoir, une certaine culture des sentiments et du vouloir. Alors, elles épuisent très vite les individus ou les groupes qui font profession de les défendre, et, de cette épreuve, elles-mêmes sortent épuisées. La faiblesse des volontés qui devaient se les approprier devient leur propre faiblesse. Elles tombent dans le discrédit, et leur apparition dans le monde des phénomènes correspond à une perte de valeur.

Après que le moi, menacé par ces oppositions, a tenté par

son choix de reformer son unité, l'amertume qui se mêle à la satisfaction atteste assez que le rapport du devoir à l'existence n'est jamais exempt d'une tension où se retrouvent, transportées à une matière plus subtile, les données dont le devoir est solidaire. Les possibles que le moi a résignés, les impératifs auxquels il a préféré peut-être un appel qui le met plus près de son être, s'ils ne parviennent point à retarder le mouvement ascendant de la conscience de soi, s'ils le fortifient tout au contraire par leurs résistances, ne laissent pas cependant de faire sentir leur présence : il n'est pas sûr que, dans l'exaltation du sacrifice, il n'y ait encore, pour meurtrir la conscience, un souvenir de la rivalité des valeurs, où se redouble et s'intensifie le devoir.

D'un autre point de vue, mieux que ne le peut faire un devoir d'où toute hésitation est absente, le choix qui dénoue cette rivalité des valeurs par une juste idée du commerce de la conscience et de la raison, interdit toute confusion entre l'expansion de l'existence et la défense de l'individualité comme telle. L'échec infligé à une logique de la moralité qui ne connaît que la subsomption de la décision singulière sous une loi universelle, transforme, sans l'abolir, le rapport de la conscience et de la raison. Tant que le moi ne peut juger ses actions que du seul point de vue de leur accord ou de leur désaccord avec la loi, il doit craindre qu'une aspiration différente de la raison passe pour l'expression de l'individu et de ses instincts. Si le sujet du devoir est le sujet rationnel, les résistances à la loi procèdent, pense-t-on, de l'individu qui est en deçà de la loi ; l'irrationnel passe tout entier de ce côté. Mais dès que, à la logique de la subsomption, succède le mouvement d'une conscience appelée à inventer son devoir, c'est-à-dire à choisir le niveau de l'existence où elle veut se placer, ce qu'il y a d'unique et d'irréductible dans son acte, l'originalité dont il témoigne, ne contredit pas la loi et, tout au contraire, lui rend hommage. L'opposition d'un moi empirique ou sensible, plus ou moins contraint par la loi, et d'une conscience rationnelle pure, cède la place à une relation entre le moi concret et la raison, dans laquelle celle-ci, travaillée par une aspiration qui la passe, sert par sa lucidité et son désintéressement les intérêts véritables de la liberté. Alors il se peut qu'en assumant contre la loi la responsabilité d'une fidélité plus profonde à la loi, la conscience

soit assurée cependant de ne point trahir ni l'affirmation suprême, ni la raison.

Quel appui la vie profonde de la conscience peut attendre de la raison, on le méconnaît donc aussi longtemps qu'on tient pour évident que tout ce qui n'est pas raison relève de la subjectivité psychologique comme telle, aussi longtemps, d'autre part, qu'on attend d'une dépréciation de la raison, le triomphe d'un ordre de la croyance ou du cœur. Cependant, rien ne peut être plus favorable à un élargissement du rôle de la raison que la découverte d'une subjectivité libérée de la tutelle du monde intelligible, mais d'autant plus attentive à ne point être confondue avec le psychologique pur ou avec une vie émotionnelle dont on peut toujours douter si elle ne réfracte pas le jeu caché de l'instinct. Par la raison une ligne de partage peut être tracée entre une causalité condamnée à demeurer incommunicable et une causalité capable de s'éclairer et de se juger, sans rompre ses attaches au moi. Parce qu'on a craint que la raison ne fût indifférente ou hostile à l'intimité de l'être, et qu'elle ne favorisât une conception tout objective de l'homme, on a pensé que le temps de l'universalisme était révolu. Un existentialisme promptement vidé de tout existentiel véritable a paru prêter son aide à une subjectivité coupée de la raison. On n'a pas vu qu'une raison désarmée ne permettrait plus de reconnaître l'avance de l'existence par la médiation du devoir.

## CHAPITRE IX

### L'EXPÉRIENCE DE L'UN DANS LE COMMERCE DES CONSCIENCES

La promotion de la moralité par le devoir crée les conditions de possibilité d'une communication des consciences donnant au désir d'être une satisfaction plus profonde, dans une épreuve où se retrouve, portée sur un autre registre, la relation de l'existence à son principe. De même que le devoir ne s'oppose point tant aux penchants qu'il ne les interprète pour les mettre en accord avec l'aspiration intime de l'être agissant, de même la communication, animée par cette aspiration et soutenue par une volonté de véracité, n'a pas à créer de toutes pièces les rapports et la structure des échanges où elle s'accomplit : elle n'a besoin que de recueillir, pour les faire servir à son dessein, c'est-à-dire à la promotion de l'existence, les formes de la communication spontanée des consciences. Or, celle-ci ne suppose pas que soient données, avant son acte, chacune avec le sentiment de sa subjectivité propre, les consciences en qui elle doit, au contraire, engendrer la certitude de soi. Sur chaque plan, la communication s'appuie sur la conscience de soi qu'une communication plus élémentaire ou plus fruste a produite. A aucun moment une conscience n'est capable d'un accroissement d'être, qu'elle n'en soit redevable, tout d'abord, à son dialogue avec une autre conscience.

Mais toute cette question est obscurcie par l'emprise qu'exercent les catégories de l'objet dans un domaine où devrait expirer leur autorité. La distinction d'un je qui joue le rôle d'un invariant et d'un moi qui, grâce au je, se pense et se juge soi-même, loin d'être du même ordre que la relation du sujet et de l'objet, ne peut se constituer que par l'interruption d'un dialogue que des consciences soutiennent entre elles, sans avoir



primitivement le sentiment net d'un pour soi. La conscience qui s'adresse à soi en prenant la forme d'un je, assume la fonction que remplissait l'autre conscience. L'intermittence de l'échange crée une sorte de vide, laisse une déception qui cherche une compensation dans cette relation du je et du moi, où le je questionne, conseille et redresse le moi, comme le faisait un autre moi dans la communication spontanée. L'être qui était sommé de répondre à une autre conscience sauve le souvenir de cet appel et en maintient les conditions en instituant un dialogue avec lui-même.

Elles ne fassent pas moins la compréhension de la communication des consciences, les catégories transcendantes qui tendent à représenter par le morcellement d'une supraconscience une multiplicité de personnes destinées à entrer en commerce les unes avec les autres, puisqu'aussi bien elles sont déjà ontologiquement solidaires du fait de leur commune dérivation. Il est trop clair qu'on laisse par là quelque crédit aux formes de l'extériorité selon lesquelles on conçoit que se déterminent des relations entre des êtres donnés. Il n'y a pas de commune mesure, il n'y a d'analogie d'aucune sorte, entre ces relations et les actes qui suscitent pour des consciences une connaissance de soi et une promotion radicale de leur être. La faute n'est pas moins grave d'inscrire les échanges entre les consciences dans une totalité concrète qui leur préexiste. Car ces échanges tombent aussitôt au rang de processus secondaires et conditionnés auxquels leur nature temporelle ne parvient point à garantir un caractère foncièrement et authentiquement téléologique.

Aussi bien, l'accueil que fait une conscience à une autre conscience n'enveloppe aucun jugement de réalité préalable ; il est l'expérience d'une présence, et ce moment est un acte dont les modalités, spontanées ou préméditées, correspondent aux modalités, elles aussi spontanées ou préméditées, d'un appel. Accueil et appel s'enrichissent, se développent, s'approfondissent, par l'expérience dont ils sont les moments solidaires, dans une réciprocité qu'il ne faut point comparer avec celle qui se conçoit selon les formes de la pensée théorique. Car la conscience qui se nourrit de cette réciprocité ne peut ni se penser, ni se poser pour soi, comme un sujet capable, à son gré, de

s'abstraire de cette relation ou de s'y prêter. Les appels entendus et les répliques qui lancent de nouveaux appels, constituent une seule expérience où les actes sont dépendants les uns des autres, de telle manière que nul d'entre eux n'accède à sa propre causalité ou à son intériorité que par l'autre auquel il répond ou dont il épie la réponse. Chacune des formes sous lesquelles se produit, en retrait, la conscience de soi, est corrélative d'un groupe d'actes qui n'ont d'abord de sens que l'un par l'autre et l'un pour l'autre, avant de prendre leur origine en deux pôles distincts.

Après qu'une conscience a constitué l'idée d'un soi, si elle s'interroge sur le moyen de restaurer la communication, elle se crée un problème qui doit lui paraître insoluble. Comment, en effet, mettre en rapport des consciences séparées, si chacune est à soi-même et pour soi-même tout son monde ? Ayant conspiré à engendrer le sentiment de l'intériorité, la communication s'est rendue incompréhensible à elle-même. Une communication nouvelle dissipe le mystère, et, comme elle fait surgir une subjectivité plus riche que la première, elle le recrée en même temps sur un autre plan. Il n'est d'amitié ni d'amour que ne déconcerte l'expérience de cette séparation, qui devient cependant pour chaque conscience la condition d'un approfondissement de soi.

Dès lors, le moi forge l'idée qu'il y a comme un secret de la vie intérieure, qu'il est libre, à son gré, de dissimuler ou de dévoiler. Les possibilités d'existence qui se constituent autour de ces actes : le silence, l'aveu, le mensonge, sont un moment décisif pour l'histoire de la conscience de soi. Nées de la communication, ces possibilités paraissent bien vite lui préexister. L'éthique devient alors le rapport de ces possibilités à l'acte de la conscience qui opte pour l'une d'entre elles. Et il est vrai, dès ce moment, que, pour le moi, c'est de son opposition aux possibilités exclues, non moins que de la résistance de ces dernières, que se fait son expérience d'être. Ni l'amour, ni la confiance, ni la véracité, n'eussent pu devenir des valeurs positives, si les possibilités contraires ne s'étaient point dessinées à mesure que la subjectivité naissait de la communication.

Or, ces valeurs positives sont les différents modes d'un désir d'unité que la communication révèle à lui-même, mais qu'elle

déçoit et attise à la fois en suscitant l'expérience d'une séparation, aggravée par la représentation d'une pluralité distincte, dès qu'elle subit l'intrusion des formes de l'extériorité. Les valeurs négatives, qui sont les valeurs de retrait, sont solidaires de cette expérience de la séparation des consciences, contemporaine de la naissance de la subjectivité et du pour soi. Ainsi les actes originels de la communication, par une sorte de scission, se polarisent en des centres qui forgent l'idée de leur indépendance. De là naissent des possibilités contraires d'expansion ou d'isolement. Une conscience se définit par elles, alors qu'elles n'eussent pas pris naissance, si la communication, dans l'unité vivante des questions et des réponses, n'avait pas permis au moi d'avoir accès à soi.

C'est par la nostalgie de cette unité que s'exprime l'aspiration la plus intime de l'être. Mais, après que cette unité a été une première fois rompue, après que le sentiment du pour soi s'est développé en chaque conscience, après que de nouveaux échanges, par des essais, par des tâtonnements multiples, ont fortifié dans le moi la croyance en un monde tout intérieur dont il disposerait, les actes de la communication ne peuvent plus avoir le caractère qu'ils avaient tout d'abord. Ils se doublent maintenant d'attentes, de réserves, d'intentions, qui les adaptent aux intentions supposées de l'autre conscience. A la corrélation primitive des intentions qui naissait spontanément de la communication se substitue un jeu subtil d'où n'est point exclue, parfois, en chaque partenaire, la pensée de faire de l'autre une dupe. La prudence se joint aux actes, et le refoulement, la maîtrise de l'émotion qui les accompagne, ajoutent une note nouvelle au sentiment du pour soi. L'ami et l'ennemi se déterminent par la qualité, par la correspondance des actes, par l'expérience de leurs réussites ou de leurs échecs.

Toutefois, sous ces intentions qui se dérober les unes aux autres, persiste le souvenir de l'unité de l'opération à partir de laquelle les consciences, faisant chacune retour sur soi, ont procédé à la conquête de leur propre vie intérieure. L'idée de cette unité n'est point absente des actes qui semblent ne viser que l'approfondissement de la subjectivité. Dans le dialogue du moi avec lui-même, elle ne laisse pas d'être efficace, comme si ce dialogue n'était, en effet, qu'une préparation au moment où

la communication restaurera une unité mieux assurée. Quand elle se tend vers une communication plus profonde, la conscience est soutenue par le souvenir de ses expériences primitives. Elles l'ont instruite de la forme des actes dont elle est capable. Elles ont tracé la figure d'un être qui peut promettre, qui peut avouer ou pardonner. Elles ont créé, grâce à l'approfondissement de l'intériorité qui les a prolongées, des possibilités d'existence qui s'offrent maintenant au choix de la conscience. Jamais un appel n'a été entendu, jamais une prière n'a été exaucée, jamais un aveu n'a été écouté, qu'il n'ait été à l'origine d'une nouvelle idée de notre être. La raison elle-même, dans son exigence universelle de réciprocité, ne se définit pour soi qu'à partir de l'accord des esprits où elle a tout d'abord acquis le sentiment de sa puissance, et il y aurait moins lieu de craindre que son prestige ne rabaissât les formes plus concrètes de la communication des consciences si on la voyait se constituer à partir de la communication.

L'hésitation que nous éprouvons quant à notre être est donc une hésitation entre des possibilités d'existence préformées dans la communication spontanée des consciences. Mais à quel moment ces possibilités obtiennent-elles pour le moi une valeur qui le touche dans son être le plus intime et lui apparaissent-elles comme propres à promouvoir son existence sur un plan qui n'est plus celui du devoir? C'est au moment où, dans les intermittences de la communication, délivré des finalités dont celle-ci est tout d'abord l'instrument, devenu attentif à soi et capable de solitude, le moi découvre que le dialogue qu'il soutient avec lui-même, non seulement dans sa forme et dans son contenu tire toute sa substance de la communication, mais est destiné à tromper un désir d'être qui pourrait s'épanouir, si seulement la communication, enrichie de l'intériorité qu'elle a rendue possible, n'avait plus d'autre finalité que de servir cette finalité sans fin qui est la reconnaissance réciproque des consciences et l'exaltation de leur être.

Cependant, rien ne détermine une conscience à accomplir l'acte absolu par lequel elle affirme la subjectivité d'une autre conscience et fait de cette affirmation la condition d'une communication où elle est prête à accueillir en soi, comme venant d'une autre initiative absolue, des réponses, des appels, des

aveux. Si la communication spontanée, servante des tendances et des finalités naturelles, rassemble les conditions les plus favorables à cet acte, elle n'exclut pas un acte contraire par quoi la conscience décide d'annuler au dedans de soi l'être et la vérité des autres consciences. Or, le moment le plus décisif pour l'histoire d'une conscience est assurément celui où elle découvre que son acte le plus secret et le plus libre lui ouvre l'espoir d'une liberté qui passe infiniment en valeur, par l'accroissement d'être dont elle est accompagnée, l'initiative qui l'a rendue possible. Dans le temps même, en effet, qu'elle renonce radicalement l'illusion d'être à soi-même tout l'être, elle conquiert, elle reçoit en échange, la possibilité d'exister par les autres consciences ; elle inaugure une communication qui ne peut s'approfondir sans produire une avance de l'existence.

Cette libre conversion à l'affirmation des autres consciences peuple le monde d'existences qui font un univers sans cesse menacé de dissolution par le seul fait d'une trahison ou d'un parjure, mais non pas de telle manière que tout se passe après cela comme si rien n'avait été changé. Il n'est pas possible que cette reconnaissance réciproque des consciences, si elle est rompue, n'affecte pas profondément les modes de la communication qui lui succèdent. Tandis que les limitations ou les échecs de la communication spontanée tenaient à des répugnances, à des incompréhensions, à des accidents, la volonté d'ignorer, de refuser, l'existence des consciences de qui nous avons obtenu un accroissement d'être, donne à la haine, à l'hostilité, à tous les modes de l'existence divisée, une signification nouvelle. Les valeurs négatives de retrait et d'opposition se déterminent et s'accusent en fonction des valeurs positives de l'amour. Le lien qui unissait les consciences fait sentir sa présence dans leur séparation. Les intentions immanentes aux actes de l'inimitié demeurent solidaires de celles qui avaient noué l'accord des consciences. De la communication originelle qui devance la conscience de soi, à l'affirmation réciproque des consciences, et de celle-ci à la subjectivité qui veut se retrancher en soi, l'unité unifiante change de nature et de valeur, mais ne disparaît point. Les antagonismes les plus décidés s'épuiseront d'eux-mêmes si les adversaires, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non, ne demeuraient pas unis par un lien plus

solide que leur haine.

Mais comment entendre cette unité ? Est-ce que cette conversion à l'affirmation des autres consciences n'usurpe pas la fonction que seule pourrait exercer une conscience universelle ? Quand une conscience particulière croit, par ses seules forces, reconnaître l'existence d'une autre conscience, fait-elle autre chose que reconnaître la conscience universelle de qui toutes les consciences tiennent leur être ? Sans ce lien de la conscience universelle, médiatrice de toutes les affirmations et de toutes les communications, les consciences ne demeureraient-elles pas invinciblement séparées ? L'initiative par laquelle une conscience accueille en soi, comme venant d'une subjectivité particulière, un appel qu'elle entend, n'implique-t-elle pas une unité antécédente faute de quoi elle demeure illusoire et privée de toute fécondité pour la communication qui en doit suivre ? S'il n'y a pas, pour soutenir la communication des consciences, une expérience que fait chaque conscience de son rapport à une conscience absolue, quelle peut être la garantie de l'acte qui instaure une communication entre deux consciences particulières ? Sans doute, cette expérience antécédente et toujours enveloppante fait déchoir au second rang l'acte où nous avons cru voir un moment décisif pour la promotion de l'existence. Mais, en perdant le premier rang, cet acte ne regagne-t-il pas une assurance de soi et un fondement qui lui faisait défaut ?

On atteint le problème en son centre si on le pose dans son rapport à l'expérience d'une présence absolue, à une expérience dont nulle communication particulière ne peut se montrer jalouse, parce que c'est par elle qu'elle se comprend elle-même. Une relation unique, soustraite aux conditions dans lesquelles s'amorce et se développe la communication des consciences particulières ; une réciprocité incomparable, telle que, de deux consciences, l'une n'ayant jamais à craindre de se heurter à un refus d'audience, est assurée de recevoir infiniment plus qu'elle ne peut donner par son acte propre ; un commerce dont l'actualité, ne pouvant jamais être brisée, ne subit d'interruption apparente que d'un seul côté par l'interruption de l'attention et de la prière ; une certitude d'influence mutuelle, mais où l'une des deux consciences n'affecte ni ne crée l'histoire de l'autre de la manière dont elle est elle-même affectée et

régénérée ; des sentiments d'humilité d'un côté, en contre-partie d'un rayonnement d'amour inépuisable : tous ces traits de l'expérience d'une présence absolue font pâlir une communication tenue de se produire et de se maintenir dans des conditions qui démentent et contredisent sans cesse la certitude d'unité, mais rehaussent d'autant plus le prix d'une victoire de l'amitié ou de l'amour.

Mais l'expérience d'une présence absolue ne fait-elle que repousser au second plan la communication des consciences ? N'introduit-elle pas en celle-ci une limitation qu'il faut désespérer de surmonter ? Quand elle cède à la douceur de la communication, une conscience ne tend-elle pas à oublier que l'être de l'autre conscience soutient avec la conscience absolue une relation qu'elle doit renoncer à pénétrer et qui ajoute à ce qu'il y a de différences originaires entre les deux consciences une différence absolue que leur don réciproque ne peut ni réduire, ni atténuer, et qui ne cesse de menacer l'avance, la création mutuelle d'existence, dont l'une et l'autre se veulent capables ? Comme son rapport à la conscience absolue ne peut pas ne pas entrer dans la constitution de l'être intérieur de chaque conscience, la communication des consciences particulières se trouve, de ce fait, affectée par l'histoire, par les crises, d'une communication autrement essentielle dont le secret échappe radicalement.

Il devrait être évident, si l'ambition d'affirmations péremptoires ne faisait obstacle, que seule l'expérience devrait être ici opposée à l'expérience. Quand l'expérience d'une présence absolue fait défaut, il est vrai que le désir de réciprocité n'a jamais l'assurance d'être exaucé. Il ne peut espérer de satisfaction absolue dans la communication des consciences particulières. Mais il se double d'une certitude d'unité qui, en devenant immanente aux intentions génératrices de la communication, ne saurait être mise en échec par les ruptures ou les échecs du lien de réciprocité.

Tandis que l'expérience d'une présence absolue ne laisse à la communication qu'un rôle subordonné, la conscience qui s'est élevée pour soi jusqu'à l'intuition et à l'affirmation de l'unité, demande à la communication d'accomplir sa certitude sur le terrain de l'histoire. Et la communication y devient véritable-

ment créatrice. Que la conscience se concentre, se régénère, par une retour à la certitude suprême, ou qu'elle se déploie dans la communication qui donne satisfaction à son plus intime désir, ce rythme ne doit point dissimuler la solidarité des deux moments : le second traduit dans le devenir et dans l'effort ce qu'affirme le premier dans l'intemporalité de son acte. Ce qu'est l'autre conscience en moi dans la communication, l'être qu'elle acquiert par moi ; réciproquement, la transformation de mon être par l'acte de l'autre conscience ; ce double mouvement, cet échange, par quoi je fais exister l'autre conscience en moi, tandis qu'elle me fait exister en elle ; la promotion d'être qui en résulte pour l'une et pour l'autre : il n'est rien en tout ceci qui ne procède de la primauté d'une expérience unitive grâce à laquelle chaque conscience comprend, après cela, dans l'idée de soi, aussi bien l'être qu'elle tient de l'acte de l'autre que l'acte par lequel elle donne l'être à l'autre. La possibilité d'un défaut de réciprocité ne fait que rehausser la signification de cette expérience, car la certitude suprême où se fonde la communication n'est pas certitude de réciprocité, mais affirmation d'unité, qui ne dispense pas les consciences d'une libre conversion à l'amour, ni ne les protège contre le reflux de la solitude. Cependant, sous les refus, sous les résistances, sous l'hostilité elle-même, se cache une hésitation secrète entre l'amour et la haine, et comme une oscillation de l'un à l'autre, où demeure enveloppé, avec la possibilité d'un don de soi, le souvenir d'une expérience unitive sans laquelle ne se fût même point formé, en même temps que la conscience de soi, l'acte du refus ou de la négation d'autrui.

Il apparaît mieux, de ce point de vue, que la certitude suprême est comme un sommet par lequel passe la réflexion, et auquel elle peut revenir sans cesse, non point pour s'y perdre et s'y renoncer, comme font les consciences particulières dans le réalisme de l'Un, mais pour retourner aussitôt vers les expériences unitives dont elle conditionne le progrès. L'élan vers l'un serait un élan stérile s'il ne se transmuait pas tout entier dans le désir de faire servir la communication des consciences à la promotion de l'existence. La conscience ne pourrait vouloir se tenir à la seule affirmation de l'unité que si elle s'oubliait elle-même, en tant qu'être à qui des appels sont adressés et

vers qui vont des réponses. Si l'acte intime par lequel le moi ressaisit la certitude suprême ne conspirait pas avec les expériences unitives, le monde serait voué à la division. La conscience de soi, qui est le fruit de la communication connaît le fléchissement de son être par l'autorité que reprennent sur elle les catégories numériques dans un univers disjoint où des consciences, qui se voient plusieurs, essayent vainement de recomposer un tout. Privées du soutien de l'affirmation suprême, les expériences unitives ne parviendraient point, après avoir rendu possible la conscience de soi, à s'opposer à la représentation d'une pluralité distincte de consciences constituant autant de mondes fermés les uns aux autres.

Or, cette représentation qui consiste, au terme, à objectiver des sujets, est elle-même l'expression des conditions dont sont solidaires nos expériences unitives, mais qu'elles ignorent tout d'abord comme telles : conditions qui n'impliquent originairement ni les catégories numériques, ni l'espace ou le temps objectif, mais qui s'adaptent à ces catégories en se dénaturant, dès que la représentation entreprend de s'expliquer la possibilité de la communication entre des êtres séparés. Ce qui, originairement, est opacité des consciences, résistance à l'expérience unitive, liaison aux tendances naturelles et aux désirs, utilisation de moyens sensibles et du corps propre pour la communication, devient, dans le langage des catégories, pluralité de centres distincts, à chacun desquels paraît attachée une vie subjective indépendante. Les catégories de l'objet viennent, en quelque sorte, au secours des émotions de retrait ou de défense pour rendre plus difficile la communication.

A cet égard, et ne fût-elle qu'une fiction, l'idée d'une monadologie pure, sur le plan de l'ontologie, peut servir à mettre en lumière, par opposition, le caractère de nos expériences unitives. Il faut entendre par monadologie pure une monadologie radicalement affranchie aussi bien des catégories apportant avec elles le nombre, que des données qui affectent la communication en y insinuant un caractère émotionnel. Pensées qui se penseraient comme pensées d'une même pensée, actes qui se voudraient comme les actes d'un même vouloir, causalités qui s'exerceraient comme causalités d'une même cause et, réciproquement, pensée qui, sans se perdre, sans se désunir, ne cesserait

de penser dans ses pensées, vouloir qui sans se partager, passerait dans ses volontés, productivité qui, sans se disperser, ne cesserait cependant de se répandre, telle pourrait être une expérience unitive absolue dont nos expériences unitives avec leurs tâtonnements, avec leurs appels et leurs prières sans réponse, avec leurs intermittences, sont infiniment éloignées, et dont les communautés concrètes ne sont qu'une lointaine image. Mais ce qui tient lieu pour nous de cette expérience unitive absolue, c'est la certitude d'unité, c'est l'intuition originaire, qui circule dans nos expériences unitives, qui travaille à les promouvoir, qui introduit dans leur histoire toujours incomplète un au-delà de l'histoire, et n'a de repos qu'elle n'ait suscité, par son exigence d'inconditionnalité, des modes plus profonds de l'amour.

L'avance de l'existence qui s'accomplit maintenant marque une transformation décisive de l'idée de personne que supposait et que renforçait le devoir. Le contraste s'accuse entre la personne qui se définissait par l'autonomie rationnelle et l'être qui vient à soi dans une communication que meut l'aspiration unitive. De ce commerce des consciences le premier enjeu, ce sont des croyances, des sentiments, qui engagent l'être le plus intime. Combien l'autonomie, avec son caractère défensif et fermé, menaçait d'appauvrir la personne, c'est ce que découvre la conscience aussitôt que, s'ouvrant à une autre conscience et s'enrichissant du mouvement de réciprocité qui commence, elle se prépare, non pas certes à résigner passivement la valeur de ses croyances, mais à accepter qu'elles soient confrontées avec des croyances différentes ou opposées. Par cet acte le moi se tend vers l'existence. Tant qu'il demeure seul avec lui-même, il n'a aucune caution de la vérité de son être ; il ne peut s'assurer si ses croyances ne reflètent pas ce qu'il y a en lui de plus contingent ou n'expriment pas une différence qui fait obstacle à la communication des consciences.

L'idée de personne rationnelle procède du désir d'opposer à de telles différences la similitude que fonde une commune participation à l'universel. Mais cette nécessaire affirmation peut faire penser qu'il ne saurait y avoir d'autre différence que cette différence sensible, empirique, à laquelle la raison commande, en effet, que soit refusée la valeur. Il y a une éthique impliquée dans toute conception du moi. Or, l'opposition, au sein du moi

lui-même, de la raison et des tendances, transporte à la personne une relation du rationnel à l'empirique qui est familière à la pensée théorique. On tient dès lors pour contingentes par rapport à la raison les données qui s'ajoutent synthétiquement à elle pour constituer telle individualité. La différence devient suspecte dans l'ordre de la valeur, comme se perd dans l'irrationnel la différence empirique par rapport au concept. L'être de chaque personne est dans sa participation à l'universel, et les données auxquelles il faut imputer les limites de cette participation ou les résistances auxquelles elle se heurte, sont aussi celles qui déterminent et maintiennent l'individu. Ainsi la différence qui entre dans la structure du moi y est un élément de retardement dont on peut penser qu'il est à l'origine de la division des esprits. Il appartient donc à l'éthique, en dévalorisant la différence, de prolonger dans l'ordre de l'action et du vouloir l'effort de la pensée théorique pour créer l'univers du concept et de la loi. Si la différence se mêle invinciblement au commerce des consciences, que ce soit pour leur rappeler la valeur suprême qui est effacement, neutralisation de l'individuel, et communion dans l'universel.

Par là on reconnaît assez les traits essentiels d'une éthique dont la limite inférieure est un rationalisme moral, favorable à une conception juridique des rapports entre les personnes, et dont la limite supérieure est un mysticisme de l'Un, où s'abolit la distinction des personnes qui n'était affirmée au niveau de l'action morale dans le monde qu'afin d'attester et d'affermir l'autonomie rationnelle contre les prétentions de l'individualité comme telle.

En opposition à cette idée rationnelle de la personne, peut-on essayer de sauver une différence qui ne soit plus affectée d'un signe négatif, et donne à la personne une qualité ontologique par quoi elle devient véritablement un sujet spirituel, une unité métaphysique ? C'est dans cette voie que s'engagent les doctrines soucieuses de donner un statut métaphysique à l'être du moi, quel que soit, après cela, leur désir de restaurer la solidarité ontologique des personnes et de fonder, sur le plan plus spécifiquement moral, les communautés concrètes. Leur force apparente est faite de l'impuissance où se trouve le rationalisme de la personne, quand il lui faudrait reconnaître

des aspirations du moi que ne peut satisfaire l'assimilation de la personne et de l'universel. Il serait stérile d'entreprendre ici la discussion de ces doctrines. La seule question est pour nous de savoir si l'on peut attendre de la communication des consciences qu'elle soit créatrice, qu'elle produise une avance de l'existence, lorsqu'on a commencé de donner aux personnes une détermination transcendante qui ne permet point que leur commerce introduise dans le rapport du moi avec lui-même une différence génératrice d'un être nouveau.

Or, c'est à la communication spontanée que ce rapport doit déjà la possession de son intériorité. Si, après cela, l'amitié, l'amour, l'aveu, les modes absolus de la communication, sont pour le moi l'origine d'un progrès radical d'existence, il apparaît que le moi, renversant certaines défenses illusoire ou décevantes, élevées pour sa protection, redécouvre à ce moment des possibilités d'être, nées de la communication spontanée. La personne n'a point tant à sortir de soi qu'à retrouver dans son être propre la trace de ces possibilités et le souvenir des premières expériences où elle se constituait comme le pôle des appels et des réponses, où elle expérimentait son pouvoir en faisant face, en s'affirmant, en niant, en refusant. Il n'est aucune de ces actions qui ne se soit inscrite dans la structure de l'être intérieur et qui ne soit comme la cellule d'un moi possible. L'acte de la personne, c'est-à-dire son rapport à soi, enveloppe donc et concentre une diversité de rapports prêts à s'actualiser dans une communication qui répondra à son plus secret désir et sera pour elle comme une libération. Tandis qu'elle résigne l'idée qu'elle pouvait incliner à se former ou de la simplicité de son être ou d'une subjectivité impuissante à rompre sa solitude, la personne ne fait que ressaisir au fond de soi la diversité des rapports qui la rendent solidaire des autres consciences.

Mais, entre le moment où la subjectivité s'est constituée pour soi à la faveur de la communication et celui où le moi discerne qu'il n'a qu'à suivre certains chemins déjà tracés dans son être pour restaurer un commerce dont il pressent qu'il a tout à attendre pour son progrès intérieur, s'est placé et ne cesse de se placer l'acte par lequel, approfondissant la signification de la solitude, il s'est élevé à une certitude, à une affirmation d'unité, dont il ne peut plus désormais être distrait. Quand il se

tourne vers cette certitude, quand il lui demande une régénération de son être, le moi dénoue tous les liens qui l'attachent au monde et aux autres consciences ; il annule librement à l'intérieur de soi la valeur qu'il s'attribue avec complaisance. Comme ferait une figure qui, au lieu de demeurer inerte, entreprendrait de se hausser à la conscience de soi, et dépouillerait pour cela toutes les données accidentelles et contingentes dont elle est affectée, pour se saisir enfin dans sa relation actuelle et permanente à la loi qui l'engendre et dont elle ne se distingue que par une expression singulière, de même le moi, quand il a résigné les différences contingentes qui ne lui servent de rien pour se comprendre, s'aperçoit comme la figure pure d'un moi pur dont il tient son être. Mais la terminologie du moi obscurcit, plus qu'elle ne l'éclaire, l'immanence à l'être du moi d'une loi génératrice par quoi disparaît toute opacité de la différence.

Puisqu'il y a un hiatus radical entre la différence pure dans la relation originaire de la conscience à son principe, et les différences concrètes qui forment le lot de chaque individu, il faut donc que ces dernières soient tout d'abord renoncées pour que, retrouvées sur le plan de la conscience engagée dans le monde, elles puissent être librement assumées et servir aux actions réelles destinées, dans la communication, à vérifier la certitude première. Il suit de là que la conversion à l'un doit apparaître tour à tour comme la seule opération réelle ou comme une conversion tout idéale et inefficace, si elle ne se double pas d'une promotion réciproque de l'existence dans la communication, tandis que celle-ci doit apparaître tour à tour comme la seule opération réelle ou comme une expression symbolique où éclate l'impossibilité de vérifier, dans l'amitié et dans l'amour, une intuition, une certitude, qui ne souffrent, elles, d'aucune inadéquation.

L'être de la personne est au croisement de ce double rapport. Elle se définit par l'un et par l'autre ; elle est l'unité vivante d'une existence qui se comprend absolument par son principe et s'accomplit dans la société des consciences. Si l'autonomie rationnelle n'est qu'un élément de son être, bien moins encore peut-elle se considérer comme une essence individuelle : elle est toujours dans le mouvement, oscillant de l'unité, par quoi elle se comprend absolument, à la communication des cons-

ciences où elle se conquiert par les actes d'autrui autant que par ses actes propres. Il fallait passer par le devoir et par l'autonomie rationnelle pour que l'individualité empirique ne fût plus une gêne et un obstacle, pour que nulle confusion ne fût à craindre entre l'expansion de la seule vitalité et l'accroissement véritable de l'existence. Mais, au delà du devoir, grâce à l'ascèse du devoir, et sans que le devoir soit renié, le commerce des consciences conspire à la création de la personne dans son double rapport à la certitude d'unité et aux actes singuliers par quoi les êtres se rendent, autant qu'il est possible, transparents les uns pour les autres.

La personne ne peut viser directement cette possession de soi, que celle-ci ne se dérobe aussitôt. Mais, qu'une autre conscience, s'appropriant l'intention génératrice du mouvement qui me fait m'ouvrir à elle, réponde à mon acte, et elle me rend infiniment plus que je n'ai pu lui donner : elle me met sur le chemin de mon être. C'est déjà ce que faisait la communication spontanée sur le plan des premiers échanges émotionnels. C'est une qualité d'être différente qu'engendre une communication épurée par le devoir, fortifiée par l'expérience de la solitude et de la faute, attentive à ne point blesser la pudeur de la conscience. La participation à l'universel ménage des possibilités de communication qui sont autant de possibilités d'existence qu'exclurait une détermination rigide de notre être. Si les relations morales proprement dites s'inscrivent dans l'éthique comme un moment dont l'importance ne doit point être affaiblie, ce serait les stériliser que de les couper de la source où s'alimentent les échanges les plus affectifs et de ne point voir, d'autre part, qu'elles s'orientent vers une communication qui passe l'ordre de la raison. C'est pourquoi, en faveur de l'instauration d'un ordre fondé sur des relations de droit et de devoir, en faveur de l'aménagement d'un monde répondant à ces exigences, nul argument ne devrait être plus puissant que celui de l'appui que pourrait en recevoir un épanouissement de l'être dans un commerce des consciences affranchi des limitations ou des servitudes du désir, et libre cependant de faire servir le désir à une plus haute aspiration. Et l'on ne doutera pas davantage que, plus l'ordre spécifiquement moral comprendra de communautés ordonnées à une idée, à une croyance, plus il

sera favorable à une communication des consciences qui insinuera dans les relations émotionnelles, nées de la vie elle-même, une profondeur nouvelle.

Ainsi peut-on suivre, au travers des formes sous lesquelles se produit le rapport de l'homme avec l'homme et sous le contrôle de la raison, le passage d'un moment de l'éthique à un autre, ce qui n'est rien moins que le passage d'une certaine idée de notre être à une autre. Or cette idée comprend en elle le rapport que la communication institue entre des consciences ; elle ne peut point en être dissociée. Nous ne prenons possession de notre être intérieur que par la communication ou pour elle, et toujours par rapport à elle. Car lorsque nous réformons en vue de la communication l'idée de notre être, l'acte de la communication ne laisse pas de retentir sur cette idée et de la transformer. Sous la définition de l'homme sur laquelle chaque éthique appuie sa détermination du devoir, on retrouvera sans peine le genre de la communication qui a servi d'idéal. Et l'on pourra s'assurer que l'urgence du devoir, non moins que la négligence ou la transgression des commandements où il s'exprime, contribuent à retenir la définition de notre être sur un plan qui exclut à la fois d'autres genres de communication et un approfondissement ou un enrichissement de l'idée de notre moi propre.

L'aveu fait bien paraître tout cela. Tantôt il se présente comme un acte qui décide d'une promotion de la communication et, par là, d'une avance de l'existence ; tantôt il se règle sur l'idée préalable des consciences qui s'interrogent l'une l'autre, et il conspire à fixer, à consolider, une certaine structure de notre être. Mais, qu'il inaugure un progrès de conscience, ou qu'il retarde le passage à un autre genre de la communication, ou qu'au contraire il en ménage la possibilité, en aucun cas il n'est indifférent à la qualité des consciences entre lesquelles il instaure un lien. Encore faut-il écarter la représentation de consciences séparées qui seraient, chacune pour soi, avant l'aveu, en possession de leur être intime. Sans doute, cette représentation est favorisée par un impératif de véracité qui ne laisse au moi d'hésitation ni sur soi, ni sur la qualité des autres consciences, ni sur la vérité elle-même. Rien n'est plus éloigné pourtant des mouvements, des intentions réelles de la conscience

qui se prépare à dire le vrai. Elle ne peut dissocier la pensée de son acte de la pensée de la conscience qui va recevoir l'aveu. Et l'aveu change tout : le rapport de l'être avec lui-même, son rapport à la vérité, en même temps que son rapport aux autres consciences, et l'être intime de ces dernières.

Certes, en considérant cette forme de la communication où il n'y a plus, à proprement parler, ni question ni réponse, mais transmission du vrai de personne rationnelle à personne rationnelle, substituables l'une à l'autre, la philosophie morale procède conformément à une méthode d'abstraction et de généralisation, fort précieuse aussi longtemps qu'il importe, avant tout, d'opposer aux réticences intéressées de l'individu les décisions de la raison. Pour préserver la conscience de toute méprise sur la qualité des motifs qui l'amènent à confronter l'impératif de véracité et d'autres impératifs tenant le premier en suspens, rien n'est plus souhaitable que la fiction d'une communication dans laquelle ni la qualité de l'être qui interroge, ni la qualité de l'être qui répond, ni l'idée que chacun d'eux est fondé à se faire de l'autre, ne modifient la nature du devoir. Le progrès de conscience auquel correspond cette fiction marque une rupture avec la nature et interdit à l'individu de détourner au bénéfice de ses fins propres le jeu de la communication. De ce point de vue, c'est à bon droit que la raison n'accepte pas sans une vive résistance qu'entrent en concurrence une communication inspirée par le seul respect de l'universalité du vrai et des valeurs d'un autre ordre. Par là, comme fait l'ordre du devoir tout entier, l'impératif rationnel de véracité réserve des possibilités de communication sur lesquelles pourrait peser quelque soupçon, si les mouvements intentionnels de l'âme n'étaient pas, par ce moyen, épurés. La raison s'introduit dans le commerce des consciences pour l'orienter plus sûrement vers des formes où peut être restituée à la qualité de celui qui interroge ou de celui qui répond, une signification qu'il avait fallu neutraliser. Par la personne rationnelle un discernement s'effectue entre une subjectivité dont l'intrusion fausse la communication, et une subjectivité qui est l'existence même, éprouvée et formée par la communication. Il convient que le moi ait pu se mettre en règle avec les demandes de la raison, pour que se fasse sentir à lui la nostalgie d'une véracité dont le moins qu'on puisse dire



est qu'elle concerne la conquête d'une vérité à laquelle, seule, peut donner accès une communication qui ne laisse plus à l'être intérieur le moyen de se cacher ou de se fuir. Cette absolue transparence à soi que le moi vise et atteint dans sa conversion à la certitude suprême, il lui faut maintenant l'obtenir par une communication n'ayant d'autre fin que la création mutuelle des consciences. Ce sont des voies opposées et cependant complémentaires. Car, plus il avance en soi par la communication, plus le moi découvre qu'il ne s'égale pas encore à son être, de telle manière qu'il lui faut s'appuyer tout ensemble sur l'acte par lequel il se comprend absolument sans se transformer réellement, et sur l'aveu par lequel il se conquiert réellement sans devenir pleinement transparent à lui-même.

De la véracité quasi sans dialogue, comme de la véracité déterminée par tous les rapports concrets qui lient non pas seulement l'homme à l'homme, mais le père au fils, le soldat au chef, l'ami à l'ami, se nourrit le désir d'une communication qui, sans répudier ces rapports, et, tout au contraire, grâce à leur soutien, permette à la conscience d'aller au delà de ce qui lui est demandé ou de ce qui est attendu d'elle. Ce qui lui est demandé et ce qu'elle demande, ce qui est attendu d'elle comme ce qu'elle attend d'une autre conscience, c'est, dans la situation où elle est engagée, la véracité dans la matérialité des faits ou des actions. Mais, ce qu'elle guette au travers de cette véracité, c'est la naissance d'un dialogue ouvrant au moi un chemin vers lui-même ; c'est la possibilité d'un aveu qui passe le devoir initial : c'est une régénération de son être intime par un libre commerce des consciences. Il faut pour cela qu'en plus de cette réciprocité rationnelle qui fait qu'elle se considère du point de vue où elle est vue par l'autre, chaque conscience se sente si profondément affectée par l'appel qui lui est adressé ou par la réponse qui lui est faite, que, saisissant dans son propre changement l'action d'une liberté étrangère, mais qui se reconnaît impuissante à se réaliser par ses seules forces, elle s'éveille tout ensemble au sentiment de son pouvoir et de sa dépendance. Le rapport qu'elle soutient avec soi enveloppe dès lors un rapport à l'autre conscience, de telle sorte qu'elle ne peut plus définir son être propre en dehors de l'acte de cette dernière. Les conditions de possibilités de l'aveu sont remplies lorsque

deux consciences expérimentent solidairement qu'elles vont, l'une par l'autre, à la rencontre de leur être véritable, vérifiant ainsi l'identité de leur rapport à la certitude suprême qui est certitude d'unité. Car la conscience qui reçoit l'aveu fait accueil par son acte à un acte dont elle assume solidairement la responsabilité, et elle restitue la libre disposition de son présent et de son avenir au moi qui vient de lui déclarer la vérité de son passé. S'il ne se rencontre aucune conscience pour saisir, au travers de la vérité exprimée, l'acte d'une existence adressant son appel à une autre existence, le moi doutera s'il peut recouvrer l'intégrité de son être. L'authenticité de sa volonté de régénération ne lui est garantie que par l'acte d'une autre conscience répondant à son aspiration. Mais comment celle-ci y répond-elle ? Par le seul fait que, renonçant pour soi à toute espèce de supériorité ou de condescendance, elle restaure la communication des consciences qui avait été rompue. Ce que recrée la réponse à l'aveu, c'est la possibilité d'une histoire, c'est la reprise de son histoire, pour le moi qui a trouvé audience. L'acte passé n'est pas aboli dans sa matérialité. Mais l'obstacle est écarté qu'il avait suscité en impliquant dans ses propres conditions et dans sa motivation la négation de la communication des consciences. Cependant, la conscience qui s'approprie l'intention génératrice de l'aveu, éprouve, elle aussi, une hausse de son existence et un renouvellement de son histoire. Elle déchoit si elle demeure pour soi inférieure à la confiance qui lui a été témoignée, et elle ne peut épanouir à son tour sa liberté qu'en méritant, en justifiant cette confiance. Pour chaque conscience, son rapport à l'autre conscience lui est devenu plus intérieur que son être propre.

Particulièrement, quand l'aveu concerne une faute passée, sa valeur pour la promotion de l'être est fonction du genre de communication auquel il est lié. Le moi qui avoue et assume ainsi la responsabilité actuelle d'une responsabilité passée, aspire à se délivrer de soi par l'acte où il déclare sa faute et où il devient, croit-il, autre que le moi qui a fait la faute. Car il est plus libre, pense-t-il, dans l'acte de l'aveu qu'il ne l'était dans l'acte qu'il avoue. Mais aussi quel étonnement, quand il découvre que les autres consciences, ne voyant dans l'aveu que la matérialité du fait, identifient au contraire le moi qui avoue à

celui qui fut l'auteur de la faute ! Il cherchait une communication et les consciences à qui son appel était lancé ne voient dans son acte qu'une autorisation pour rompre toute communication. Il répondait peut-être à une question, mais de ceux qui interrogeaient, il ne reçoit aucune réponse. La vérité a dénoncé la faute, mais l'acte qui a dit vrai n'a été entendu de personne. Au désir d'un témoin, au désir d'une communication, nulle conscience n'a fait écho. Tout change si la conscience qui questionne ou qui écoute, ne retenant de l'aveu que l'appel qui lui est adressé, et dépouillant tout autre sentiment, s'ouvre à une communication au cours de laquelle, par un renversement de la situation primitive, elle cherchera peut-être, à son tour, dans l'aveu, sa propre libération.

On voit mieux par là pourquoi chaque niveau de la communication correspond à une détermination du « qui suis-je, moi qui réponds, qui suis-je, moi qui interroge ? ». La signification du mensonge ne s'entend que par rapport à ces déterminations. Quand elles justifient une suspension de la véracité, elles suppriment en même temps toute possibilité d'instaurer la communication sur un plan où elles pourraient s'effacer ou s'annuler. C'est le prix dont se payent les transgressions, imposées ou voulues, de la véracité demandée par la raison : imposées quand elles le sont par l'injustice des relations sociales, voulues quand elles procèdent d'un acte qui détruit tout espoir d'une promotion de l'existence par la communication des consciences. Dès que le moi n'est plus pour soi ce qu'il a voulu être aux yeux d'autrui, il ne peut plus se penser du point de vue où autrui le pense en vue de la communication, sans retomber sur la dualité qu'il a lui-même créée et qui lui ôte tout espoir de ressaisir ou de conquérir son être dans des expériences unitives. Les intérêts de l'existence sont indivisibles, et la véracité ne peut être lésée en un point sans que soient rendues plus difficiles et plus précaires les formes de la communication qui touchent les possibilités profondes de l'existence. La hausse mutuelle des libertés doit se produire sur tous les plans pour que deux consciences, attentives enfin l'une à l'autre, comme si elles étaient seules au monde, puissent vérifier, par leur commerce, la relation que chacune, pour soi, soutient avec son principe.

La promotion des consciences dans les expériences unitives de la communication fait donc passer la certitude suprême sur le plan de la valeur. Le premier principe ne peut être l'objet d'un savoir, et la raison la plus forte pour refuser toute assertion sur l'affirmation originaire qui tenterait de se présenter avec l'autorité d'un savoir, c'est qu'elle rend inutile, ou stérile, ou impossible, la communication, dont c'est, au contraire, la fonction de susciter une libre et progressive interprétation d'une certitude d'unité qui est au delà de toute détermination. Si cette interprétation s'exprime par des croyances, ce n'est point la similitude des croyances qu'il conviendra d'attendre de la communication, mais la cessation de l'inimitié entre des consciences professant des croyances différentes. Les expériences unitives détournent le moi de confondre tellement son être et ses croyances qu'il ne puisse plus voir qu'un ennemi ou un étranger en celui qui ne les partage pas. Ce n'est point que les consciences, curieuses uniquement de ce qu'elles voudraient appeler leur vie intime, aient à se garder de confronter leurs croyances ou leurs affirmations, non seulement en des matières où elles ne peuvent récuser quelque soumission à l'objet, mais en celles où l'interprétation est fonction de la force, de la profondeur, de l'expérience unitive. Tout au contraire, il apparaît que nulle communication ne se prive impunément de l'appui des idées et des croyances qui en font la matière. Mais la confrontation des idées ne se convertit en communication véritable pour la promotion des existences que si elle parvient à toucher en quelque point l'intimité de l'être. Il n'y a donc point lieu de choisir entre une communication relative à des idées détachées de l'existence où elles s'alimentent, et une communication indifférente pour tout ce qui ne conspirerait pas directement à l'accroissement de l'être intérieur. Dans le premier cas, il se fait une scission des idées et du moi, qui est le plus grand obstacle à la communication ; dans l'autre, les sentiments, ne cherchant leur substance qu'en eux-mêmes, s'anéantissent. La communication n'est décisive pour l'histoire de l'être que si les consciences, dans l'expérience unitive, n'ont de cesse qu'elles ne donnent de l'affirmation suprême une interprétation de plus en plus profonde, de plus en plus adéquate à toutes les exigences de l'esprit.

## CHAPITRE X

## LES FORMES SPIRITUELLES OU LES VERTUS

Quelque abstraite et incomplète que soit encore, par rapport au fond de notre aspiration, la conscience de notre être obtenue par le devoir, elle enveloppe une réflexion sur le rapport de nos actions à notre volonté réelle. Bien que le moi soit en quête d'un approfondissement de soi par des expériences unitives ou par des actions qui passent le devoir, celui-ci est une épreuve nécessaire pour une conscience qui s'interroge sur le rapport de son être intime aux qualités impliquées dans une conduite placée sous le signe de la loi morale. Soit que le moi entreprenne de plier et d'adapter les penchants au devoir, comme il arrive dans les actes de vertu, soit qu'il cherche à s'assurer de la pureté de son vouloir, il ne peut éviter de douter si son acte témoigne d'une promotion de son être et d'une appropriation véritable de la loi, ou si la loi demeure étrangère à son être sans qu'il y ait adéquation entre la motivation réelle de son acte et la raison du devoir. Dans ce mouvement qui doit porter le moi de plus en plus près de soi, le moment du devoir est, par excellence, celui où la réflexion sur l'action peut l'instruire de son être vrai. Car, dans cette région moyenne du devoir, une relation synthétique se reforme sans cesse entre le désir né du penchant naturel et la volition qui se règle sur la loi. Celle-ci meurtrit ou contredit le désir toujours assez pour que, par l'écart ou le rapprochement entre sa nature et son acte, le moi puisse, dans la réflexion, prendre possession de soi.

Dès que l'intention morale n'est plus considérée dans l'ins-

tant où elle se fait efficace, dès qu'elle est rapportée par le sujet lui-même à son être et qu'il y cherche l'indice d'un vouloir dont la qualité permanente se retrouve dans la diversité de ses expressions, la conscience éprouve un grand embarras. Car elle ne peut ni se reposer sur l'idée d'intentions épisodiques et sans lien entre elles, ni former ou accepter l'idée d'un moi pourvu de qualités qui en feraient un être donné. Il y a trop de ressemblance qualitative entre nos intentions, surprises à leur naissance, pour que nous n'ayons point à craindre qu'elles ne trahissent notre être. Mais, autant il est aisé de concevoir une nature qui n'est que nature, radicalement exempte de toute qualification morale, autant nous répugnons justement, ce semble, à doter le moi de qualités qui sont la réplique des prédicats de valeur dont sont affectées, une à une, nos actions. Nous n'avons aucun moyen de nous assurer que nos actions droites s'additionnent les unes aux autres pour une réforme de notre être. Et cependant, nous ne pouvons demeurer en deçà de notre plus haute idée du devoir, que nous ne portions aussitôt sur nous une sorte de jugement global, comparable à celui que nous porterions sur un être dont nous qualifierions la nature tout en lui prêtant, contradictoirement, le pouvoir de disposer de soi. On voudrait éluder la difficulté en se retranchant sur l'instantanéité des intentions et la discontinuité des actes : par là, croit-on, se trouveraient exclues aussi bien l'idée d'une parenté de nos décisions, que celle d'un accroissement de notre valeur ou d'une dégradation progressive de notre être. Mais la discontinuité de nos décisions n'est jamais telle qu'elle puisse être séparée de la responsabilité de soi qu'assume un sujet qui ne s'anéantit pas avec chacune d'elles.

Devant cette question à laquelle la conscience ne peut se dérober, l'office de la réflexion est tout d'abord de protéger le moi contre une représentation objective de son être. La conscience se perd de vue et se sépare de soi aussi bien en construisant cette représentation qu'en résignant tout souci de se comparer avec soi. Sans doute, rien ne peut aider davantage la conscience à maintenir la pureté de ses intentions et à démasquer les sophismes de l'amour-propre, que le fait, non pas seulement de se souvenir des résistances qui font qu'elle ne peut se relâcher de l'effort mais de forger l'idée, la fiction, de

l'être d'un moi sur qui elle reporte, à titre de qualités morales, de vertus ou de vices, les prédicats de valeur, positifs ou négatifs, qu'elle affecte à ses propres actions. Il n'est point mauvais que nous nous appelions lâche après un acte de lâcheté. Par là nous rendons sensible et nous restaurons incessamment une différence entre l'être que nous sommes par nos actes et l'être qui aurait haussé absolument son désir au niveau du devoir et de la loi. Mais nous nous rendrions prisonniers d'une fiction qui doit demeurer un acte et une méthode, si nous convertissions en qualités permanentes d'un moi les prédicats qui assignent une valeur à nos volitions ; nous naturaliserions la conscience sans parvenir à spiritualiser la nature.

En dehors de l'*operari* nous ne savons rien de notre être, sinon que l'être que nous sommes par nos actions ne s'égalé pas à l'être que nous visons au travers d'elles. C'est l'écart renaissant entre le « je suis » qui est au fond de notre aspiration et le « je suis » de nos actions qui fait que celles-ci, se rassemblant, se coordonnant, par la parenté qu'elles présentent, suscitent l'idée de l'être d'un moi doué de qualités, comme pourrait l'être une cause dont la causalité offrirait certains caractères. Ainsi le sentiment d'une tension entre l'être que nous sommes sans pouvoir nous élever à lui et l'être que nous sommes du fait de nos actions réelles, peut être fortifié par l'idée d'un moi qui conserverait en quelque manière la valeur de nos actions particulières. Pourvu que nous n'objectivions pas ce moi, il symbolisera utilement pour nous à la fois l'idée d'une continuité de notre être, révélée autant que créée par nos actions, et une source d'opposition permanente à notre plus haute aspiration. Mais la présence du prédicat devrait suffire à attester l'éloignement où nous sommes alors de l'être d'un moi qui ne serait plus un être pourvu de telle ou telle qualité, mais un pur agir.

En relation et en opposition avec un moi qui prend la forme substantive, la conversion à la moralité correspond à un effacement radical du prédicat. Mais, de cette conversion, nous n'avons d'autre garantie que nos actions prises une à une. Il est contradictoire que nous cherchions à les appuyer sur l'être d'un moi où la conversion serait consolidée. Nous ne disposons que de nos intentions : la capitalisation de nos intentions nous

échappe, et doit nous échapper, tant que nous ne revenons pas à un *esse* plus profond que l'*operari*. Il est bien vrai que nos actions nous paraissent provenir d'un *esse*, mais c'est en raison même de ce qu'elles contiennent d'opaque et de leur lien à des penchants qui résistent, dociles et indociles tout ensemble, à notre aspiration. Entre la promesse de renouvellement absolu impliquée dans une décision et la trace de nos actions dans le souvenir par le durcissement qu'elles subissent, un contraste se recrée qui appelle l'espérance d'une reprise de soi. Sous cette espérance, ou plutôt ne faisant qu'un avec elle, s'affirme l'inconditionnalité de notre certitude. L'*esse* qui répondrait à cette espérance serait un *operari* pleinement transparent à soi. Il est l'antithèse de l'*esse* où se contracte notre passé, notre nature, où s'accrochent nos qualités. De l'un à l'autre nous disposons du devoir : l'antithèse s'y retrouve sous les espèces d'une tension qui est l'existence elle-même.

N'y a-t-il pas toutefois entre la personne et ses qualités une relation plus étroite, plus immédiate, et telle que l'opération ne devrait être considérée que comme l'expression de l'être du moi, n'y ajoutant rien, ne créant rien, mais révélant et attestant seulement ses qualités, ses « vertus » ? Si l'action, non seulement n'augmente pas l'être, mais ne vaut que dans la mesure où vaut, préalablement et originellement, la personne qui l'accomplit ; si l'être concret de la personne se manifeste par ses actes ; si, tout en n'étant point substance, la personne, présente sans s'y perdre dans ses actions, prouve son identité par la direction qualitative de ses intentions ; si la personne est, originellement, dans son être non empirique, bonne ou mauvaise, il faut conclure en effet, que l'*operari* se subordonne à l'*esse*. Mais cette position conduit à admettre une intuition du pouvoir faire, originaire au même titre que l'intuition que la personne a de soi, et dont la valeur, supérieure ou égale à celle du faire proprement dit, n'exige pas des actions réelles pour être saisie par la conscience. De ce point de vue, ce qu'il convient d'appeler vertus, qualités du moi, ce sont les différents modes de ce pouvoir. « La personne est une actualité continue : elle a l'intuition de la vertu sous le mode d'un pouvoir de cette actualité relativement à ce qui est objet de devoir (1). » Ainsi

(1) Max Scheler. *Der Formalismus in der Ethik...*, p. 83 (note).

les vertus, participant du caractère non empirique de la personne, ne seront pas confondues avec des habitudes ou des dispositions empiriquement acquises. Elles sont données d'intuition, et la conscience de ce pouvoir faire n'est pas moins immédiate que celle du devoir lui-même : c'est une catégorie éthique autonome. Bien plus, s'il y a une corrélation rigoureuse entre les qualités de l'être de la personne et l'intuition qu'elle a de son pouvoir moral, de son étendue, de ses limites, de ce dont elle est capable dans le bien et dans le mal, indépendamment de toute action réelle ; si c'est, en outre, sur une telle intuition que se fonde notre jugement sur les autres personnes et sur leurs qualités, il convient de conclure, contre Kant, que ce n'est pas la conscience du devoir qui commande la conscience de notre pouvoir, que ce n'est pas la loi morale, immédiatement certaine dans l'acte par lequel elle se pose, qui est à la source du sentiment de notre pouvoir.

A quoi il faut ajouter, pour faire entendre l'inspiration véritable de cette doctrine, que l'intuition de ce pouvoir se rapporte non point à la force dont nous disposons, mais aux valeurs qui conviennent à notre être, et que ses variations ne sont pas solidaires du souvenir empirique des mouvements qui ont accompagné nos actions réelles. Loin de se confondre avec nos habitudes, c'est le sentiment de ce pouvoir moral qui conspire à les déterminer (1). Il faut se garder de le confondre avec la possession d'une aptitude ; il ne relève pas d'une psychologie objective et explicative. On dira bien plutôt que le sentiment de ce pouvoir prolonge l'intuition qui détermine différemment pour chaque personne le champ des valeurs auxquelles elle a accès, de telle manière que les qualités originaires de la personne, son intuition des valeurs, et la conscience de son pouvoir moral, ne sont que trois expressions différentes d'un même fait. Aussi bien, le sentiment de notre impuissance relativement à telle action idéalement demandée par le devoir, se confond avec un vice. C'est là une qualité du pouvoir soustraite à l'initiative de la conscience. Tout se passe comme si cette doctrine, qui prend si heureusement position contre l'assimilation de la personne et du caractère, restaurait sur un autre plan l'unité qualitative d'une essence. Au déterminisme du caractère forgé par la

(1) *Ibid.*, p. 129 ; p. 245.

psychologie objective se substitue ou se surajoute un déterminisme transcendant fondé sur la singularité des essences. Certes, il faut bien reconnaître comme il est absurde de proposer ou de dicter à l'individu des devoirs auxquels ne correspond pour lui aucune perception des valeurs. Dira-t-on cependant que l'intuition discerne dans le champ des valeurs celles-là seulement qui sont appropriées à la personne ? Celle-ci connaît donc ce qu'elle est par cette intuition, comme l'intuition lui découvre ce qu'elle peut. La vocation de la personne, liée à l'intuition de valeurs transcendantes, rappelle l'idée d'un caractère intelligible. Et le devoir, l'acte d'être, se subordonnent à un *esse*, dont ils tiennent leurs limites.

Pour une philosophie de l'existence, indifférente à tout idéal qui ne supporterait pas l'épreuve de la vérification et demeurerait sans point d'appui dans la réalité concrète, sans attache dans les individus, l'affirmation d'une telle prédestination morale de la personne ne saurait être repoussée sans examen. Cependant, quel crédit accorder à une intuition du pouvoir faire qui est fonction, préalablement à l'action elle-même, des qualités originaires de la personne ? Quel moyen avons-nous de réfléchir sur ces qualités, si elles déterminent et bornent le sentiment de notre pouvoir au point que certaines valeurs et, partant, certaines actions, sont d'emblée exclues de notre horizon moral ; si nos vices ne sont pas moins fixés que nos vertus par ces directions de notre attention morale ; si nous n'avons point à espérer que l'action, brisant le cercle où nous enferme cette nature transcendante, nous restitue le sentiment d'un pouvoir dont nous doutions ; s'il y a, enfin, une menace constante de dissociation entre ce que nous savons qui doit être fait et ce que nous savons que nous pouvons faire ? Combien peut être fallacieuse, avant l'action, l'appréciation que nous portons sur notre pouvoir, soit que nous l'estimions trop haut, soit que nous ne l'estimions point assez ! Que de fois nous prenons pour un désaccord entre notre complexion morale et telle région de la moralité ce qui n'est qu'un effet de notre lâcheté ! Mais cette lâcheté n'est-elle pas, en effet, dira-t-on, expérience de notre impuissance ? C'est donc cette expérience elle-même qui est en question. Est-elle juge de soi et invariable ? Non point. Sans doute, on suivra volontiers un Scheler quand il nie que cette

expérience dépende de conditions empiriques. Comme l'expérience globale du malheur et du bonheur est indépendante de nos affections, de nos plaisirs purement sensibles, comme un sentiment d'allégresse ou de désespoir, qui touche l'âme en son fond, n'a pas d'explication dans des conditions accessibles à une psychologie objective, de même le sentiment de notre pouvoir moral se soustrait à toute analyse qui en ferait une résultante de données élémentaires. Rien de plus vrai. Mais faut-il pour cela ne point tenir compte de la hausse d'énergie morale, de la mutation dans le sentiment de notre pouvoir, qu'entraîne avec soi un risque assumé par un élan qui se porte au delà de ce que nous tenions pour possible ?

La vérité est que le refus d'absorber la singularité du moi dans le je pense impersonnel ne devrait pas avoir pour conséquence une détermination des possibilités morales de la personne. Il n'y a pas de liaison nécessaire entre la répugnance du moi à se renoncer dans la raison, et l'intuition d'une vocation s'exprimant par un sentiment aussi trompeur que celui du pouvoir faire. Ce n'est pas que l'idée de vocation puisse être négligée. Mais elle n'a tout son prix et n'est pleinement recevable, que grâce au devoir, dont l'universalité, loin de l'exclure, la protège contre les illusions du sentiment, soit qu'il y ait en nous quelque inclination à placer trop aisément nos vertus au delà du devoir, soit que, par mésestime de notre pouvoir, nous nous déroptions à l'obligation qui nous libèrerait. L'opposition du devoir et de la vocation se résout en une tension féconde. Qu'elle s'inscrive dans le devoir ou qu'elle conspire à le promouvoir, la vocation ne peut s'éprouver qu'au contact du devoir, tandis que ce dernier, en contrariant d'abord la vocation, affine la conscience de la rationalité et l'approfondit. C'est en ne limitant pas d'abord le devoir par la consultation préalable de sa vocation, qu'une conscience a quelque chance de trouver un devoir qui soit sa vocation. Et, dans les frontières du devoir, se joue déjà une invention qui donne à l'existence sa profondeur.

Cependant, après qu'on a écarté une représentation objective du moi au même titre qu'une détermination transcendante de son être, ne reste-t-il d'une personne que des actions épisodiques ? Aimons-nous donc un être pour ses actions, ou ne reconnaissons-nous pas plutôt en elles une qualité du moi que

l'agir manifeste, mais ne crée pas ? Jusque dans la causalité par laquelle une conscience se lie au devoir, discernons-nous pas une qualité de cette causalité qui ne s'identifie pas avec la qualité de l'action conforme au devoir ? Cette qualité de la causalité, ne voyons-nous pas qu'elle se répand, si l'on ose dire, sur tous les témoignages qu'un être donne de soi ? Ne sommes-nous point assurés parfois qu'un être vaut mieux que ses actions, ou, inversement, que certaines actions isolées, quelque belles ou courageuses qu'elles soient, ne prouvent pas que le moi soit véritablement à leur niveau ? Ce n'est pas sur des actions errantes et comme détachées du moi que se fonde l'estime ou l'amour.

Ce que nous saisissons d'un autre moi, c'est un rythme particulier d'existence, plus profond que la diversité des modes où il se traduit. Ce que nous appelons noblesse, ou pureté, ou générosité, c'est ce rythme ou l'une de ses formes. Et c'est bien une action encore, mais plus secrète que les actions qui l'expriment. Nous immobilisons en qualités d'un sujet, en complexion morale, ce rythme d'existence. Nous substituons des prédicats à la mobilité de l'être intérieur. Mais les qualités où nous contractons ce rythme ne sont pas visées par le moi où nous les déclarons présentes. L'intuition que le moi a de soi, la manière dont il est attentif à ses sentiments, à ses actions, interdisent qu'il se perçoive sous les traits que nous atteignons en lui. Car cette attention n'est pas tournée vers soi, mais vers des finalités, vers des valeurs, qui valent intrinsèquement et non relativement à des qualités que le moi souhaiterait de posséder. Ces qualités qui nous le rendent aimable, nous ne pouvons surprendre dans le moi le désir de les acquérir, qu'aussitôt nous ne soyons détournés ou empêchés de les lui accorder. Nous-mêmes nous ne pouvons songer à nous les approprier directement. Mais le rayonnement des consciences où nous les saisissons, nous détourne de certaines actions, nous délivre d'émotions, de désirs, dont nous voyons bien que sont exempts ces êtres que nous estimons ou aimons. Indirectement, par la purification qu'elle produit en nous, la perception de ces qualités conspire à orienter notre activité et à modifier le rythme de notre propre existence. Ce n'est donc pas au même point de vue que sont placées la conscience agissante ou aimante et la conscience

sensible aux qualités d'un autre être. La première ne peut adopter pour soi le point de vue de la seconde et songer aux prédicats dont son être est affecté, que ne se glisse dans son action une pensée qui la corrompt. Lorsqu'il demande : serait-il vrai que pour être bon tout à fait, il nous le faille être « par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loi, sans raison, sans exemple », Montaigne ne veut-il point dire avant tout que la vraie bonté est celle qui, ignorante de soi, resplendit sur les actions ?

Appliquée à l'idée de vertu considérée comme habitude de la moralité, cette interprétation du rapport de l'*esse* et de l'*operari* se trouve placée en présence de difficultés nouvelles. Car la vertu paraît comporter une liaison à la nature, et l'on ne voit pas tout d'abord comment il est possible de maintenir cette liaison sans témoigner quelque complaisance à une représentation objective et presque naturaliste du moi. On attend de la vertu qu'elle donne un caractère de spontanéité à des actions qui ne vont pas cependant sans un renoncement aux intérêts de l'être sensible, et l'on suppose pour cela que la moralité s'enveloppe dans la nature et s'y fixe comme une disposition durable. On ne demande pas seulement que cette disposition augmente la facilité des actes, mais qu'elle garantisse leur qualité et leur valeur. Il faudrait donc que la nature fût plus ou moins substantielle à la raison et à la moralité. C'est pourquoi nul moment ne fut plus favorable à l'idée de vertu que celui où la liberté paraissait avoir pour fonction d'aider à l'épanouissement des puissances de la nature et de convertir en vertus véritables les vertus latentes dans les forces instinctives. Que devient la vertu si la liberté et la nature sont inconciliables, et si les dispositions instinctives, loin de contenir en germe les vertus morales, ont à servir une aspiration qui passe radicalement la nature ? Comment concevoir une vertu parfaite quand la conscience du devoir introduit son impatience et son insatisfaction dans les déterminations de la sagesse ? La relation du devoir à une affirmation d'inconditionnalité qui ne laisse pas de repos à l'existence, fait que la modération et le règlement des passions sont intérieurement transfigurés par la conscience d'une certitude qui mêle un élément d'infini à l'exercice de la moralité. Il est vrai que chaque vertu vise à obtenir pour le moi une constance,

une assurance d'être, par quoi il se met à l'abri des fluctuations et des agitations de la sensibilité ; mais l'appel du devoir menace cet équilibre délicat où paraissent se concilier la rectitude de l'intention et l'efficace du pouvoir. Mesure et harmonie ne vont-elles pas céder la place à une tension intérieure à chaque vertu comme à l'ensemble et à la hiérarchie des vertus ?

Tandis que le transfert au moi d'une qualité qui est la réplique de la valeur de ses actes, dénature déjà le rapport de la conscience avec soi, combien ne doit-il pas paraître plus difficile de donner à une disposition durable de l'être, à une habitude, un prédicat qui concentre en quelque sorte les prédicats de valeur dont sont affectées les actions particulières ! C'est ce que nous faisons cependant, lorsque nous constituons des vertus de véracité, de prudence, de courage : habitudes du moi dont la causalité est investie d'une qualité qui se communique aux opérations. Dès que le moi commence de se voir ainsi du dehors et de faire remonter jusqu'à ses habitudes, jusqu'à son être, une valeur qui resplendit cependant d'autant plus sur ses actions qu'il ne l'a pas visée comme telle, il déserte le jugement sur soi, sur ses intentions, sur ses opérations ; il parle de soi comme il ferait d'une nature qui ne laisserait pas cependant de mériter l'éloge ou le blâme, il fait pour soi ce qu'il ne craint pas de faire pour les autres hommes, lorsque, sur la foi d'opérations qui portent l'empreinte d'une valeur, il en impute le mérite plus à leur nature qu'à leur liberté. Rien ne favorise autant cette vue que l'idée, familière à la philosophie morale depuis Aristote, de vertus innées, qui ne doivent rien à la raison ou à la volonté, et qui incitent les hommes à des actions de courage ou de véracité auxquelles on ne peut refuser une valeur. Si ces actions empruntent leur qualité aux dispositions dont elles procèdent, combien ne le font-elles pas davantage, pense-t-on, quand elles dérivent de vertus à la formation desquelles ont conspiré la préférence réfléchie et le choix. C'est ainsi que, tant pour soi que pour les autres êtres, la conscience en vient à faire refluer jusqu'à la vertu les qualités dont sont affectées ses opérations et à expliquer après cela par cette vertu et ses opérations et leurs qualités. Mais, en suivant cette pente, le moi ne se donne pas seulement une fausse

sécurité quant à la moralité prochaine de ses actes ; il oublie que la valeur ne peut adhérer qu'à des actions singulières, et à des actions qui n'ont point été voulues en vue de cette valeur, en vue des intérêts du moi, mais pour des finalités auxquelles le moi se donne, pour lesquelles il se renonce, bien que sa plus profonde aspiration doive, par ce détour, trouver satisfaction.

Il y a, sans doute, un exercice tout formel de la moralité dans lequel les vertus paraissent avoir leur raison d'être en elles-mêmes, valoir pour elles-mêmes, indépendamment de toutes les fins concrètes que l'activité pourrait s'assigner. Et cette pratique formelle des vertus est liée soit à l'impossibilité où se trouve le moi de poursuivre ces fins, soit aux résistances, aux obstacles, que le monde dresse devant une moralité ambitieuse d'action efficace. La vertu tend à passer toujours au premier plan dans un monde où le devoir ultime pour le moi paraît être de sauvegarder l'estime de soi et d'éprouver sa propre force. Mais il apparaît que, se prenant elle-même pour fin, la vertu est condamnée à s'épuiser bien vite, et d'autant plus que le moi, cessant d'entrer en défiance de soi, se complaît dans l'idée d'une augmentation de valeur. Détachée des finalités qui véhiculent les valeurs, la vertu, devenant indifférente à la matière de la moralité, réduit le devoir tout entier à une intention de vertu. Par une pente naturelle, le moi, attentif à soi, à son être propre, plus qu'à la valeur intrinsèque de ses actes, voit ceux-ci se vider peu à peu de signification. Tout au plus peut-il les considérer comme une préparation à la moralité réelle et comme une discipline qui aidera, le moment venu, l'accomplissement du devoir. Encore lui faut-il craindre qu'une expérience ascendante et créatrice de moralité ne rencontre après cela dans la vertu d'habitude ou de nature un obstacle plus qu'un secours. Car il demeure inintelligible que la valeur, qui doit transparaître dans nos actions, soit incorporée à notre être au point que nous soyons dispensés de méditer sur l'inadéquation entre notre acte concret et réel et un acte où nous nous égarerions au moi que définit notre rapport à la certitude suprême. Il ne paraît pas douteux que l'attention donnée aux seules vertus détourne la conscience de considérer les finalités dont elles sont les conditions de réalisation et l'incite à croire que ces finalités sont au fond indifférentes, comparées aux vertus à qui elles fournis-

sent seulement l'occasion de s'exercer. Si les vertus doivent accepter de se mettre au service des finalités, de se perdre, en quelque sorte, en elles, et d'être ainsi dépossédées de leur autonomie, c'est parce que ces finalités sont l'indispensable truchement de la valeur dans le monde. Le moment où les vertus pourraient prétendre à valoir pour elles-mêmes serait celui où la moralité aurait épuisé sa tâche ici-bas.

Il faut donc que la vertu soit toujours équilibrée par l'action concrète, par l'action conforme aux intérêts de la moralité. Quand elle est pour cette action, non pour soi, elle est pleinement en accord avec la promotion totale de l'existence. Dès qu'elle s'abstrait des actes intrinsèquement bons, intrinsèquement justifiés, qu'elle est appelée à servir, elle laisse percer ce qu'il y a de pharisaïque et de creux dans sa propre idée. Dès qu'elle se rend solidaire de ses actes, elle se constitue, à la vérité, dans ce rapport et par ce rapport. Ce qu'exige, en effet, de soi le sujet agissant, c'est d'être, en vue de ces actes et pour ces actes, ce que serait, en vue de ces mêmes actes, un pur sujet spirituel qui serait, en même temps, doué de force, et qui trouverait dans ses motifs et dans sa force une intention et un pouvoir exactement appropriés à la qualité et à la nature des actions exigées par le devoir. L'idée de vertu se définit par la possibilité d'égaliser ces intentions et cette force à la valeur des actions et à leur finalité intrinsèque. L'idée de vertu, l'inquiétude de la vertu, s'effacent au moment même où l'acte de vertu est au plus haut, c'est-à-dire au moment où les intentions et la force d'un moi sont en accord avec les actions que le devoir concret attend de lui. Par les intentions, non moins que par la force, l'idée de vertu nous renvoie au rapport du sujet réel au sujet spirituel, et au désir d'une adéquation à obtenir entre les intentions réelles de l'être agissant et sa force, d'une part, et, d'autre part, les actions destinées à promouvoir la moralité de l'existence.

Ce que dissimule donc la représentation objective d'une nature morale, c'est la pensée d'une différence supprimée entre le sujet pur et l'être concret. Or, tant que n'était pas faite la distinction de la nature et de la liberté, tant que la liberté morale pouvait être considérée comme une sorte de nature supérieure, la vertu devait passer, en effet, pour le plus haut



moment de la moralité : elle établit ou rétablit un ordre contrarié ou troublé par une sensibilité qui n'est pas foncièrement irrationnelle, elle instaure une vraie nature dont on peut attendre qu'elle inspire et commande des actes conformes à ceux qui expriment la nécessité rationnelle de l'univers. En informant la nature, la raison et la vertu rentrent en quelque manière en possession de leurs droits. Comme la raison et la nature, à la limite, coïncident, ainsi la vertu et le devoir tendent se confondre, et se rejoignent dans l'être.

Le problème est bien différent si la moralité est liée pour le sujet à l'initiative renouvelée d'une liberté qui ne trouve dans la nature qu'un appui précaire et se renoncerait en cherchant à s'envelopper dans la nature et à s'y perdre. C'est la vertu qui se met elle-même en échec pour demeurer dans une relation vivante à la liberté et pour recréer une différence entre une moralité qui paraît constituée dans l'être du moi et une moralité appelée à se régénérer sans cesse en régénérant le moi. On trouve ici comme le lieu métaphysique de toutes les relations entre l'être agissant et la valeur. Pas plus qu'il n'est permis, en effet, d'aller d'un prédicat de liberté appliqué à telle ou telle action singulière, à l'affirmation d'une causalité libre, substantiellement et dans son être même, pas davantage il n'est légitime de voir dans le prédicat de telle ou telle action vertueuse l'indice d'une causalité de l'être agissant à laquelle conviendrait ce prédicat à titre de qualité permanente. Car une action libre, comme une action courageuse ou une parole véridique, c'est une action à laquelle nous conférons un prédicat qui ajoute à ce qu'est cette action dans sa matérialité une qualité attestant que nous établissons une relation de signe positif entre cette action et une valeur. Mais qu'y a-t-il sous cette valeur, sinon l'idée, la position d'un acte absolu, avec lequel doit symboliser chaque décision concrète sans prétendre lui être adéquate ? Je suis donc libre et je puis me déclarer libre de la même manière que je suis vertueux et puis me déclarer vertueux : les deux prédicats expriment deux relations de mon être réel à deux valeurs, dont l'une me fonde toujours en tant que sujet spirituel et dont l'autre assigne à la moralité une direction particulière. La relativité du rapport de ma décision réelle à la valeur qui fonde son prédicat m'interdit, non pas seulement de confondre

la liberté, la générosité, dont je suis capable, avec la pure action intellectuelle ou morale dont elles sont l'expression, mais d'en faire comme des qualités de l'être agissant ou de sa causalité. L'être du moi est dans le rapport qu'il instaure entre ses actions réelles et les valeurs : sa vertu, c'est ce rapport.

De ce point de vue, quand la relation de l'action à la valeur est affectée d'un signe négatif, la logique voudrait qu'à partir du prédicat attestant qu'une vertu a été méconnue ou trahie, on n'allât pas plus loin dans l'appréciation de la causalité de l'être agissant qu'on ne pensait être autorisé à le faire pour un prédicat de signe positif, et que l'on se bornât donc à penser que le sujet s'est dérobé à la valeur par une décision sans racines profondes dans la causalité ou dans l'*habitus* de l'être agissant. Mais la même loi qui nous faisait donner au moi une sorte de substantialité morale nous incite, en sens opposé, à réaliser dans le sujet l'antithèse de la valeur et à transférer à l'être du moi un prédicat négatif, en méconnaissant pour le plus grand dommage de la conscience la relation qui le constitue. Pas plus que les vertus, les vices ne peuvent être séparés du rapport mouvant de nos décisions à la valeur. Et la liberté dans le mal ne présente plus tant de mystère, si l'on renonce à confondre la liberté ou l'esclavage que traduisent les prédicats positifs ou négatifs de nos actions avec le jugement sans prédicat sur quoi se fondent et la valeur et notre espérance de libération.

C'est bien, en effet, à une espérance de libération que répond l'idée de vertu. Mais chaque vertu spécifie cette espérance dans son rapport à la multiplicité temporelle, à la discontinuité des actes, ainsi qu'aux désirs qui montent des penchants de la nature. Le rapport de l'*esse* à l'*operari* se présente ici sous l'idée de la continuité. L'assimilation de la vertu à une habitude considérée comme un lien entre la pluralité des actions séparées tend à faire de la continuité le caractère d'une disposition durable de l'individu qui conserve et consolide la moralité dans les intervalles où elle n'est point en acte. Au lieu d'être cherchée dans une exigence accrue de pureté dans l'intention et la motivation, le progrès de la moralité devient solidaire de la force d'une habitude. On pense que, plus elle s'éloigne des initiatives qui lui ont donné naissance et tend vers l'inconscience de soi dans une durée sans création, plus l'habitu-

de assure d'efficacité à l'action morale. Mais Aristote lui-même, bien qu'il fût de l'habitude la condition préalable d'une vertu réglée par la sagesse, ne croyait pas qu'on pût la séparer du choix et de l'intellect. Toutefois en rapprochant la vertu de l'intelligible, il la fixait en une perfection finie excluant la mobilité du devenir, les chutes et les reprises. Dans le double sens où elle participait et de l'habitude et de l'intelligible, la vertu tendait à procurer à l'être la stabilité et l'achèvement de ses puissances.

L'espèce de défaveur qui atteint l'idée de vertu dans la littérature philosophique tient sans doute à cette certitude que, s'il est permis de concevoir un progrès de conscience, ce ne peut plus être contre le temps, mais avec la conspiration du temps, non moins qu'avec ses résistances. De quelle manière la vertu pourrait-elle donc capter le temps tout en demeurant moralité ascendante et créatrice ? La lecture de notre expérience morale est solidaire des structures temporelles, et la vertu correspond à l'une de ces structures ; plus encore, elle instaure l'une de ces structures. Le temps s'y ordonne à une forme qui aimante, polarise nos pensées, nos sentiments, nos actions, et, si disparate que soit leur contenu, insinue dans leur diversité successive une unité qualitative, une même inspiration. Ce n'est ni une continuité d'imprévisible accroissement dans la durée, ni une continuité de consolidation dans l'habitude, mais une continuité fondée sur la ressemblance interne des actes qui expriment un même dessein, une même volonté d'existence, une même fidélité. De même que la liberté dont nous sommes capables, peut être considérée comme une forme, enveloppant la multiplicité de nos décisions, mais est elle-même ordonnée à la pure action du sujet spirituel, de même chaque vertu, comme forme dynamique et agissante, est relative à la multiplicité temporelle dont elle tend à se rendre maîtresse, mais elle exprime, d'autre part, l'action du sujet spirituel intérieure à l'idée pure de la véracité ou du courage ou de l'amitié. C'est pourquoi, de la continuité temporelle née de cette forme n'est jamais exclue quelque tension révélatrice de résistances, de retards, d'impatiences.

Ces résistances se déterminent pour chaque vertu par les modes psychologiques du désir, de l'émotion, de la peur, qu'un

même rapport agissant doit plier à soi, faire servir à soi et à son dessein, en s'annexant l'énergie d'un penchant, plus encore peut-être qu'en la contraignant ou en la refoulant. Une vertu est une forme spirituelle assez efficace pour régler intérieurement un penchant, de manière que celui-ci, au lieu d'entraver ou de contrarier notre aspiration à être, en devienne le plus ferme appui. Les deux caractères qui se retrouvent en chaque vertu pour lui donner son allure militante et sa circonspection se rapportent également au penchant qui est tout ensemble utilisé et contenu. Les vertus conspirent à la promotion de l'existence en travaillant à produire dans le désir, dans l'émotion, dans l'amour du plaisir lui-même, une transmutation de sens. Si les émotions dépressives ou de retrait sont maîtrisées, tout ce qu'il y a d'expansion dans les autres s'approprie à la forme d'une volonté, d'un sentiment, intérieurement accordés aux exigences de la valeur. Mais c'est à différents niveaux que l'être agissant fait l'expérience de cette forme spirituelle qui enveloppe, comme ferait une catégorie, une diversité mouvante de sentiments ou de décisions. Comme la continuité temporelle n'est pas exempte d'intermittences et de crises, de même l'unité d'être que vise à instaurer la vertu n'est jamais tellement assurée de soi qu'elle n'ait à compter avec des mouvements rebelles de la sensibilité. Ceci, du moins, ne fait aucun doute que, au plus haut de cette expérience, la docilité du désir à la forme est telle que le moi, se détournant sans effort de la considération de soi, de l'idée de qualités appartenant à un sujet, se sent pleinement être dans l'actualité des sentiments et des décisions qu'appelle le dévouement aux finalités morales.

La rivalité ou l'opposition entre les diverses conceptions de l'éthique se ramène sans doute à la rivalité de formes spirituelles dont aucune ne tolère que les vertus soient, en quelque manière, autonomes, indifférentes à l'unité de l'affirmation qui les rapproche, les organise, institue entre elles des rapports de dépendance et, par-dessus tout, les fait communiquer par la similitude de l'inspiration. Le problème de l'unité de la vertu doit se résoudre dans cette perspective. Il est bien vrai que les vertus s'impliquent les unes les autres, non pas en ce sens qu'elles se laisseraient ramener à une vertu fondamentale, telle ou telle, mais parce que toutes, dans une même conscience,

s'ordonnent à une forme spirituelle qui en est comme le schème générateur. Chaque vertu se retrouve à partir de ce schème, appelée par lui, et revêtue dès lors d'une justification qui permet de l'intégrer à une idée totale de l'action. C'est une forme spirituelle que nous pressentons, que nous cherchons à atteindre, à fixer, quand nous méditons sur Socrate, sur Jésus, sur Spinoza, et ce n'est point sans raison que la parenté ou la solidarité de cette forme et d'affirmations d'ordre théorique nous incite à découvrir une unité, un centre, plus cachés, qui s'expriment à la fois par une intuition religieuse et par un système des vertus. D'où il suit que ni les vertus prises ensemble, ni chaque vertu prise isolément n'ont leur pleine signification, soit dans une doctrine, soit dans un homme, à part d'une forme spirituelle qui s'inspire à son tour d'une idée, d'une certitude commandant l'éthique tout entière. Il n'y a de moralité qu'à cette condition, et en raison même des difficultés, des conflits, que ne peuvent manquer de susciter et cette idée et cette forme, quand elles se heurtent soit à des dispositions particulières de l'être agissant, soit à la vie ou à la société qui les refusent ou les contredisent. C'est une entreprise vaine que celle de transmettre la moralité en la morcelant, en la divisant, en la dispersant sur une multiplicité de devoirs ou de vertus que ne traverse pas, que ne travaille pas, une même aspiration, une même affirmation. Pour une conscience, être, c'est vérifier que sa certitude suprême se répand dans les vertus et les devoirs les plus humbles, et, incognito, fait son œuvre. Ces vertus et ces devoirs suppléent l'acte où la certitude suprême trouverait son expression authentique. A la vérité, c'est l'idée de cet acte qui donne aux devoirs et aux vertus leur valeur, et fait de la continuité de celles-ci, du caractère impératif de ceux-là, le symbole et l'expression d'une affirmation qui les passe. La forme spirituelle commandant aux vertus médiatise cette affirmation dans son rapport avec le temps d'une conscience et la multiplicité des efforts dont elle règle, du dedans, le rythme. Or, ces efforts sont eux-mêmes liés aux finalités solidaires de la société et du monde, dans lesquelles s'investissent les valeurs. De telle sorte que la coordination des vertus et des devoirs repose, en définitive, sur leur commune subordination à l'affirmation originaire.

A quoi il faut ajouter que, s'il faut renoncer à faire

l'économie des devoirs qu'accompagnent les vertus militantes, la conscience s'ouvre cependant, par là, un chemin vers une région où, devenant de moins en moins dépendante du monde, elle fait l'expérience d'une existence allégée du désir. Ce n'est rien qui supposerait une évansion hors du cercle que constitue le rapport de l'affirmation originaire et du monde : c'est, pour l'être agissant parvenu aux frontières de ce qui lui était possible, l'expérience d'une récurrence de la certitude suprême où ni désir, ni crainte, ni regret, ni obligation d'emprunter le détour des finalités et des devoirs, ni transactions avec le monde, ni réussites ou échecs, ne parviennent à altérer la perception de son accord avec soi, c'est-à-dire avec la loi intérieure constitutive de son être. Si le moi ne peut jamais résigner l'effort pour s'approprier en l'incorporant à des œuvres, à des actions, la certitude qui est à l'origine de toute valeur, du moins devient-il maintenant attentif à une lumière plus pure où baignent ses sentiments et toutes choses qui sont du monde. Les tendances de l'être agissant ne sont point annulées. Mais la pointe du désir est émoussée, et de telle manière que chaque tendance, parfaitement docile à l'aspiration qu'elle doit servir, devient transparente à soi, comme si notre expérience consistait dès lors en un simple échange de la tendance avec elle-même. Autant qu'il est possible de l'affirmer, la conscience est maintenant au delà du plaisir et de la souffrance, et son expérience se régénère de soi, sans être exposée aux vicissitudes qui atteignent l'activité du sujet dans le monde. Tandis que les vertus militantes ne peuvent être dissociées de la valeur de la finalité dont elles sont les auxiliaires, au point que cette valeur ne peut diminuer sans que soit intérieurement menacée la signification de l'effort, maintenant, au contraire, la forme spirituelle de l'expérience enveloppe une qualité des sentiments qui ne varie plus comme varie le rang assigné à une activité. Si l'on ne veut voir de vertu que là où il y a quelque tension, quelque effort de la conscience pour que se répondent l'une à l'autre la valeur de la finalité qui est la matière du devoir et la maîtrise de soi demandée au sujet, on dira que la vertu expire au moment où le plan des finalités est comme transcendé pour faire place à une certitude d'être qui actualise sans effort le rapport de la conscience à son principe et à sa loi.

Cependant, en un autre sens, ce moment est aussi celui où s'épanouissent des vertus qui, pour être moins étroitement solidaires des finalités et du devoir, ne laissent que mieux apercevoir le rapport de l'*esse* à l'*operari*. Elles s'ordonnent à une vertu fondamentale, qui est ouverture du cœur, disposition à reconnaître des valeurs différentes de celles pour lesquelles nous luttons nous-mêmes, aptitude à percevoir la complexité des situations morales dans lesquelles se joue le sort des consciences. La promotion des valeurs n'est réelle que si elle s'accompagne de la création corrélatrice de formes spirituelles qui deviennent pour une conscience la norme de ses jugements et de ses affirmations. Par là se vérifie l'idée qui est au centre de toutes ces analyses. Car c'est bien d'un seul et même acte que dépendent corrélativement la valeur qui s'inscrit dans les actions particulières et la vertu qui se l'approprie. Mais cet acte qui est source, origine commune, ne peut se saisir directement soi-même. Il faut qu'il se divise et consente à une sorte de scission intérieure : d'une part, il vient s'incarner comme valeur dans des actions dont la matérialité permet que resplendisse en elles une inspiration qui est d'un autre ordre ; d'autre part, il oriente, il guide la conscience qui est en quête des valeurs, s'en fait juge, et acquiert ainsi pour soi une vertu, non point en se visant soi-même, mais en visant les actions, les sentiments, où ces valeurs transparaissent. Il n'est donc pas étonnant que les vertus les plus hautes excluent toute question que voudrait se poser le moi concernant son être ou les qualités qui lui échoient. Il est contradictoire qu'une intention spirituelle tournée vers des actes, des sentiments, inspirés par la noblesse ou la générosité, se retourne sur soi pour voir ces valeurs procéder de son acte propre. Elle ne se sent pour rien dans la promotion de valeur qu'elle saisit comme une qualité des actions ou des personnes à quoi elle est attentive. Elle ignore qu'elle est elle-même le foyer d'où émane la lumière répandue sur les choses, et, quand elle fait réflexion là-dessus, ce n'est pas pour en tirer quelque mérite, mais pour tout rapporter à l'acte, au principe, d'où dérivent à la fois la qualité de son pouvoir ou sa vertu et la qualité des actions et des œuvres ou leur valeur.

C'est donc en un double sens que se dessinent les limites à l'appropriation des valeurs. D'une part, les actions qui leur

servent de support ne sont pas celles que nous pourrions rêver de faire s'il nous était permis de viser directement leur réalisation. D'autre part, s'il est certain que ces actions réagissent sur l'être qui les accomplit, la corrélation entre leur valeur et la qualité du sujet agissant n'est point telle que cette qualité puisse être voulue comme telle. L'accroissement ou la diminution d'être qu'éprouve le moi dans son rapport aux valeurs d'action atteste assez que la manière dont ces valeurs réagissent sur l'agent, ou, si l'on veut, la manière dont il se les approprie, ne consiste nullement dans l'obtention d'une qualité dont son être deviendrait le support. Sans doute, les valeurs d'action affectent l'idée que le sujet se fait de soi autrement que ne font les autres valeurs, et, par exemple, les valeurs de beauté liées à la production des œuvres. Le commandement dont elles sont solidaires fait que le refus ou l'adhésion de la conscience implique une relation plus directe que partout ailleurs entre la qualité de l'action ou sa valeur et la qualité de la conscience qui se prononce sur cette valeur. On a quelque peine à dissocier la qualité de l'action effectivement accomplie et la qualité qui, par cette action, advient à l'être intérieur ou que cette action suppose en lui. Cependant la conscience opère spontanément cette dissociation, et ce qu'elle devient pour soi par le fait d'accomplir ou de ne pas accomplir une action pourvue de valeur ou demandée par le devoir, n'a rien de commun avec l'acquisition ou la perte d'une qualité dont le moi serait le support, comme les actions sont le support des valeurs. L'expérience que fait une conscience d'une privation ou d'une augmentation d'être n'est rien de moins que l'expérience du rapport mouvant qu'elle soutient, par le détour et la médiation nécessaire de ses actions, avec le moi pur qui est au fond de sa certitude première.

Ce rapport n'exclut pas une certaine élection et une loi secrète des préférences dans l'appropriation des valeurs. La conscience n'en déchiffre que peu à peu la signification. Les premières étapes de l'expérience morale doivent nous élever tout d'abord au niveau de la moralité universelle. Il faut que le devoir froisse dans quelque mesure notre être empirique pour que nous puissions nous assurer, après cela, que nos préférences ne se confondent point avec les réactions d'une nature donnée.

Sous cette condition que nous nous appliquions sans cesse à dissocier l'individualité empirique du moi qui se tend vers la moralité, il n'y a pas d'incompatibilité entre les valeurs universelles et l'intimité d'un choix qui se taille sa part parmi elles. Dans nos admirations ou nos répugnances se dessine alors une forme d'existence singulière qui aspire à modeler notre être empirique tout entier. C'est alors que peut naître et se fortifier le sentiment d'une inadéquation, voire même d'un désaccord, entre l'être qui répondrait pleinement à cette forme d'existence et l'être que vérifient nos actions. Mais nous devons entrer en méfiance d'un sentiment par quoi nous risquons de nous mentir à nous-mêmes. Si sa volonté véritable vaut mieux que son histoire, nulle conscience ne peut l'affirmer pour soi, que d'abord une autre conscience, par son amour, ne l'y autorise en quelque manière. Ce que les situations ou les résistances intérieures à l'être lui-même l'ont empêché de faire passer dans les faits, les possibilités d'existence que les circonstances ne lui ont pas permis d'actualiser, c'est ce que la clairvoyance de l'amour, seule, a permission de discerner. Il ne peut rien y avoir de plus creux et de plus illusoire que de se juger soi-même supérieur à ses actions et à leur trace dans le monde. L'esquisse de l'être intérieur que nous constituons a pour effet de nous détourner de l'action qui nous donnerait un moyen plus sûr de nous estimer.

Cependant, tout n'est pas faux dans le sentiment d'une inégalité de notre être à lui-même. Il a sa source dans le rapport de la subjectivité au principe de toute valeur. Aussi bien, à l'expérience de cette inadéquation nul ne peut entièrement se soustraire, et il n'est point injuste que nous nous laissions guider par elle pour le choix des valeurs et des fins. Bien que l'action nous masque et nous découvre à la fois notre être véritable, il n'est point d'autre remède à l'inquiétude que pourrait susciter le sentiment de cette inadéquation. Rien ne saurait être plus décevant que l'héroïsme qui s'exalte à vide, dans la profession d'une spiritualité qui ne sort pas des limites du langage, et dans cette espèce de mensonge intérieur qu'insensiblement entretient une pensée qui s'alimente aux plus hauts modèles de la culture ou de l'histoire, mais qui n'en dépasse pas la pure jouissance. Quand la pensée s'éveille de ce rêve où toute sa valeur n'était que d'emprunt, elle se trouble, elle se cherche, comme fait

l'humanité, en général, quand l'épreuve la trouve faible ou lâche, elle qui s'était estimée si haut parce qu'elle se voyait par le prismes des œuvres de l'esprit. Il lui arrive, à ce moment, de douter si ces œuvres ont réellement conspiré à accroître sa valeur, ou si elles n'ont pas plutôt tendu une sorte de rideau entre l'être dont elle forgeait l'idée et son être réel.

## CHAPITRE XI

## LES SOURCES DE LA VÉNÉRATION

Si la réalisation de la liberté dans l'avance de l'existence et le mouvement de l'aspiration pouvaient satisfaire aux exigences de l'affirmation inconditionnée et épuiser le rapport qui nous constitue, cette exacte réplique de l'action et de son idée signifierait que la conscience réelle, par ses opérations dans le monde, est parvenue à ce même point de dépouillement et d'oubli de soi que vise et qu'atteint la conscience réflexive dans son mouvement de rebroussement vers son principe. Par ce progrès de l'être, la liberté ne serait plus seulement le témoin du sujet pur dans l'histoire d'une conscience : elle annulerait la différence entre cette conscience et son principe. Mais nulle conscience individuelle ne peut, pour soi, prétendre à cette adéquation. Le refus pour soi d'un prédicat de valeur est le refus par le moi pour le moi d'une qualité qui ferait supposer que le moi s'est égalé à soi-même ou son être. Par ce refus, le moi réaffirme, autant qu'il le vérifie, son rapport à la conscience pure de soi ; il se protège contre la tentation et l'illusion de penser qu'il est devenu, par ses actions, le sujet d'une moralité réelle. Face à elle-même, la conscience, étrangère, autant qu'il se peut, et au découragement et à l'orgueil, reforme son courage. Elle devient particulièrement attentive à ne point confondre le discours sur l'action et l'action elle-même. Elle entre même en défiance aussi bien d'une éthique qui lui suggérerait de consentir au prédicat, que d'une éthique qui lui recommande de n'y point consentir. Car elle redoute encore dans cette dernière une

excessive préoccupation de l'opinion que le moi peut former de soi.

Mais, en se défendant d'être l'être des qualités qu'on pourrait être tenté de lui accorder ou qu'il serait enclin à s'accorder, le moi ramène son attention sur cette idée que ces qualités ne sont que la trace ou la figure immobile d'un acte qui appelle et attend sans cesse son renouvellement. La certitude qui le soutient et le refus pour soi du prédicat de valeur s'éclairent et se confirment l'un l'autre. Car le jugement sans prédicat, qui est à la source de tous les prédicats de valeur dans les actions particulières, doit se renverser pour le moi en une interdiction de penser qu'il est devenu véritablement le sujet ou le possesseur de telle ou telle qualité. En se sauvant de toute approbation de soi, la conscience sauve aussi son rapport à l'affirmation originaire ; elle se défend contre toute trahison intime à l'égard de son principe ; elle se protège contre la contradiction où elle tomberait si elle se considérait comme un être auquel convient tel ou tel prédicat, alors qu'au contraire chacun de ces prédicats ne fait que réfracter un instant, pour une liberté engagée dans le monde, sa fidélité au sujet pur.

On voit la pensée incliner parfois vers l'idée d'une impuissance radicale de la moralité dans le monde. Il n'est pas rare que le spiritualisme voile le jeu des forces réelles, et qu'il y ait plus de sincérité chez les réalistes de l'action, attentifs au juste calcul des résistances à vaincre, que chez le moraliste qui vise une sorte de triomphe de la moralité dans un monde où elle ne peut prétendre s'exhiber sans se trahir aussitôt et trahir son principe. L'erreur est égale d'un côté et de l'autre, et elle ne serait pas moindre de penser que le succès de la moralité ne peut être que relatif. On oublie de part et d'autre qu'il n'y a pas de progrès dans le sens d'une adéquation croissante, comme si la distance pouvait être diminuée entre la réalité que nous construisons par nos actions, ou plutôt entre nos actions elles-mêmes et le principe dont elles s'inspirent, qui requiert sans cesse de nouvelles actions, où nous pouvons vérifier, en effet, qu'il ne saurait être comme une force faisant paraître ses effets : nous en tenons la lumière qui éclaire notre action, mais non point la puissance. La conscience pure de soi commande tout et ne peut rien. Dès lors, il est absurde de

penser qu'il est impossible que le principe de la moralité ne succombe pas sous la pression du monde qui le nie. Il n'y a ni échec ni succès pour ce qui porte en soi et dans son acte sa suprême garantie. Mais, que les idées où passe, où circule, la certitude première et qui en sont déjà l'organisme, soient aux prises avec l'expérience et ses résistances, c'est ce qui fait que l'indifférence métaphysique au succès est solidaire de l'engagement et de la volonté de l'obtenir. Le refus du prédicat est donc, par l'acte d'une attention qui ne doit pas être en défaut, l'avertissement que se donne le moi de ne pas prendre au sérieux l'idée qu'il aurait effectivement incorporé à son être l'affirmation inconditionnée qui est à la source de son effort.

Mais ce refus ne va-t-il point entraîner, aussi bien, un pardon à soi-même trop facile ? S'il est le refus par le moi et pour le moi de qualités affectées d'un signe positif, ne sera-t-il pas également refus de qualités affectées d'un signe négatif ? Si l'approbation intérieure à la décision ne doit pas durer au delà de l'acte et se figer en une possession d'état, la condamnation de soi au travers de l'acte ne doit pas non plus durer, ce semble, au delà de l'acte. Ainsi le refus du prédicat serait allègement de la faute plus aisément encore que protection contre la satisfaction de soi. L'amertume du souvenir nous serait épargnée en échange du renoncement à toute complaisance envers nous. En réagissant sur le souvenir empirique de ce que nous avons fait et qui nous condamne, le refus du prédicat ne nous convie-t-il pas à écarter ce souvenir et à refuser toute identification de notre être avec la qualité de son action ?

Mais la fidélité de la conscience à son principe s'exerce encore ici de la même manière, bien que dans une direction différente. Quand cette fidélité se traduit par le refus d'un prédicat qui ferait du moi le sujet d'une qualité, la conscience dit que l'acte de sa liberté ne doit pas être considéré comme susceptible de se consolider en une nature. Mais, quand cette fidélité fait au moi obligation de ne pas succomber sous le poids des souvenirs empiriques, la conscience dit qu'elle doit se comporter avec ce qui, en elle, est nature, comme si cette nature pouvait être reprise par la liberté, non point effacée, mais au contraire maintenue pour alimenter la flamme qui, peu à peu, consume l'être. Si cette nature n'était pas maintenue, la

conscience ne pourrait point s'assurer qu'elle n'est pas l'être qu'elle a été ; car c'est par cette résistance conservée et sauvée que la conscience se sauve elle-même contre le prédicat qui la ferait se voir condamnée, et non plus maîtresse de soi et de son jugement. Ainsi l'équilibre mouvant où elle se tient, en se gardant à la fois du mépris de soi et de l'orgueil, fait que la conscience renouvelle son serment, tout en vérifiant que son effort ne peut la porter au niveau de la certitude première. Mais, à mesure que se concentre en chacune de ses décisions le tout de son expérience, sa sérénité passe dans son effort, et son effort est générateur de sérénité. Si celle-ci, à la fin, doit l'emporter décidément sur celui-là et envahir la conscience, c'est ce dont celle-ci ne peut décider, c'est ce dont elle a parfois, cependant, comme un pressentiment.

Puisque le fait même d'être, mis en relation par la conscience avec l'affirmation originaire, suffirait à susciter dans le moi le sentiment d'une inégalité à lui-même, il reste que l'acte par lequel la conscience reconstitue ses souvenirs empiriques et l'orientation qu'elle donne à cette reconstitution, sont pour elle le moyen, non pas seulement de refaire l'expérience de cette inégalité, mais aussi de se réconcilier avec soi, de reformer l'intégrité de l'être intérieur, de rassembler son espérance. De l'acte par lequel le moi s'approprie ses souvenirs sous cet angle, il se fait un appui pour intensifier la certitude d'une même origine pour toutes les décisions où il n'a point méconnu la loi constitutive de son être. Quand bien même nulle action réelle ne lui serait plus permise et qu'il lui fallût se résigner à faire de la reprise de ses souvenirs empiriques l'instrument d'une possession de soi par des actes tout internes, le commerce qu'il soutient alors avec soi permettrait de former et d'entretenir une espérance se confondant avec l'assurance d'une victoire croissante obtenue sur l'opacité première de son être empirique. L'attention de la conscience à son passé devient l'acte par lequel elle ressaisit, sur un registre nouveau, la certitude qui a orienté tout son effort. Dispensée de propager son action dans le monde, délivrée par cela de tout ce qu'il y a d'invinciblement trouble dans l'action elle-même, la conscience peut reporter sur ses souvenirs l'attention à soi que réclamait la réalisation. Ils sont devant elle comme un texte dont il lui faut trouver le chiffre et

l'interprétation, si elle veut obtenir tout le degré de sérénité dont est capable un être qui n'a pu se produire intégralement par la réalisation, mais qui peut désormais remonter le chemin que cette réalisation a creusé, discerner les nécessités qui se sont mêlées aux résolutions les plus pures, et faire que cette libre appropriation du passé véhicule, plus qu'il n'était possible auparavant, l'affirmation originaire. Tandis qu'elle interroge ainsi son passé, la conscience ne s'oppose pas seulement à ce mouvement, à cette pente naturelle de la pensée qui fait rentrer dans le déterminisme tout ce qui est accompli : elle assume au contraire la responsabilité de soi pour que les actions par lesquelles elle a véritablement ajouté quelque chose au noyau primitif de sa nature et cette nature elle-même deviennent quasi indiscernables au regard de la conscience pure de soi. Si loin qu'il remonte la perspective ouverte sur son passé, le moi se voit incapable de démêler clairement dans ses actions ce qui exprime l'exigence inconditionnée dont il s'inspire et ce qui traduit le fond même de l'être qu'il n'a pas créé. Mais, par son refus de séparer dans son devenir la part de la nature et celle de la liberté, il vérifie encore son désir de valoir, il dispose de ses souvenirs empiriques pour y saisir, comme par reflet, une affirmation qui les passe tous.

Cependant, nulle conscience ne peut éviter de se demander si la destinée ne lui a pas épargné de se trouver dans des situations où elle aurait eu à faire face à des conflits qui l'eussent brisée ou déchirée, ou, plutôt, si elle n'a pas fui des situations qui l'eussent mise en demeure de témoigner réellement pour sa croyance. Pour ne point fléchir sous le poids du souvenir au point de renoncer désormais à tout accroissement de valeur, pour compenser autant que pour entretenir ce sentiment diffus de la faute qui naît du seul fait de la vie conservée, alors qu'elle a entendu au fond de soi tant d'appels qui la sollicitaient d'en accepter la perte, et qu'elle n'a point suivis, la conscience peut et doit recourir aux exemples historiques de sublimité morale qui opposent à l'expérience de l'inachèvement de son ambition une preuve irrécusable en faveur de ce qui est au principe de son propre effort. Les essais qu'a faits le moi pour combler l'écart sans cesse renaissant entre la parole ou l'écrit et l'action authentique, justifient, autant qu'ils accroissent, le

sentiment que lui inspirent les exemples de sublimité morale. L'histoire les lui présente plus ou moins déformés par la fadeur d'un spiritualisme qui énerve leur témoignage ou par l'incompréhension d'une histoire qui croirait trahir son réalisme en avouant ce qui la passe. En restituant la juste signification de ces exemples, voire même en concentrant sur l'un d'entre eux, librement choisi, toute sa puissance d'adhésion, la conscience, ne laissant pas d'être mue par le principe générateur de la valeur, recrée l'idée d'une différence infinie entre son propre avancement et les consciences où éclate la sublimité morale par une adéquation obtenue entre la loi de leur être et leur action concrète. Ce qu'elle sait ne pas avoir atteint, ce qu'elle refuse de penser qu'elle peut atteindre, elle dit que d'autres consciences l'ont atteint ; elle affirme que ces consciences ont vérifié absolument, par leur vie qu'elles ont renoncée, la certitude première, et qu'elles ont fait paraître dans le monde, par le monde, une image adéquate de la loi suprême. L'occultation du principe générateur de la valeur rehausse d'autant la signification de ces moments de l'histoire du monde, où l'être, se consumant radicalement au service de la loi, convertit la résistance à la loi en un symbole exact de la loi.

Mais la conscience a-t-elle une garantie suffisante de son affirmation ? N'y a-t-il pas dans cette affirmation l'expression d'une croyance, d'une foi, qui va bien au delà de ce que l'auto-riseraient à avancer les données et les faits ? Pourquoi abandonne-t-elle en présence de ces actions, non pas seulement les exigences de l'explication qui lui permettraient de les faire rentrer sous les lois communes de la nature, mais même les règles de la compréhension qui reculeraient indéfiniment les frontières de l'intellection par les motifs, mais sans nous mettre, enfin, en présence de ce qu'il y a d'insondable dans ces actions absolues ? Pourquoi, demeurant elle-même infiniment en deçà des êtres qui lui inspirent le sentiment de la sublimité, affirme-t-elle qu'en ces êtres s'est effectuée une vérification absolue du principe générateur de la valeur ? N'y a-t-il point contradiction entre l'idée du sujet pur, et la possibilité qu'il y ait, ou des actions qui symbolisent exactement avec lui, ou des consciences concrètes qui annulent au dedans d'elles-mêmes la différence réelle qui les sépare de leur principe ?



Mais c'est précisément l'identité de notre être le plus intérieur et du principe suprême qui lève la contradiction en nous autorisant à affirmer, plus encore en nous faisant un devoir d'affirmer, l'actualité de ce qui ne peut être pour nous qu'une espérance. Cette identité est celle à quoi parvient une conscience qui fait librement abstraction, dans la réflexion, de ce qui s'ajoute, en fait, à la différence pure, pour constituer l'être concret solidaire de la nature. Et le désir qui suscite le déploiement réel de l'existence est le désir de résorber par l'action cela même qui est la condition de l'action et sans quoi l'action n'aurait aucun sens. Dès lors, rien ne nous autorise à conclure de notre propre impuissance à l'impossibilité de cette victoire qui n'est pour nous qu'une idée, c'est-à-dire une exigence infinie. L'aveu de notre faiblesse, quel sens conserverait-il, si nous ne pouvions la mesurer sur les actions absolues où éclate dans l'histoire la sublimité morale, si nous n'avions dans la vénération le moyen de restaurer sans cesse le sentiment de notre inégalité à nous-mêmes ? Ce n'est point là une assurance qui pourrait se réclamer de quelque vérification objective, ce n'est pas davantage une foi, une croyance, qui pourrait être affaiblie ou recevoir quelque démenti de l'expérience. L'affirmation des actions absolues est la réplique, au niveau de l'histoire, de l'affirmation inconditionnée qui est au principe. Nous devenons ainsi les témoins, plus que cela, les garants, de la sublimité morale.

Ces actions absolues, nous ne pensons pas qu'elles soient affranchies de tout rapport à la nature et au monde ; tout au contraire, elles sont à nos yeux l'image vivante d'une liaison de la conscience au monde dans laquelle la nature et la vie, loin de faire échec à une adéquation de l'action et de son principe, en ont été les instruments. Par elles s'effectue donc un double accord de la liberté avec le principe dont elle s'inspire et avec la nature où elle puise la force d'agir. De ce double point de vue, l'antinomie de la liberté et de son principe intérieur, non moins que l'antinomie de la liberté et de la nécessité naturelle, apparaissent désormais relatives aux modalités de l'effort qui caractérise, sur les différents plans où se hausse l'existence, l'appropriation de valeurs. A aucun moment, en effet, cette appropriation n'est si complète, si aisée, ou si directe, qu'elle

ne comporte quelque tension, soit entre l'acte du choix et la valeur qui doit en être le contenu, soit entre ce même acte et les sollicitations de la nature. C'est cette double tension qui fait tout le mouvement de la liberté pour l'accomplissement des possibilités de l'existence : elle ne peut se réaliser qu'en se renonçant pour la valeur qui lui donne un contenu, mais ce renoncement même enveloppe encore une initiative où perce quelque résistance provenant des tendances ou de l'émotion. Or, à mesure que les tendances donnent leur agrément à l'appropriation des valeurs et se font plus dociles, l'initiative de la conscience ne se connaît plus par l'émotion qu'elle doit vaincre, mais par l'émotion qui naît de sa rencontre ou de son harmonie avec la certitude originaire. L'idée d'une conscience capable d'actions absolues est au terme de ce mouvement, et notre sentiment de la sublimité en est l'expression.

Il nous paraît alors que la plus haute valeur ou le plus complet sacrifice, une telle conscience ne les choisit point tant qu'elle n'en éprouve l'attrait, et que, pour ce qui concerne la nature, elle n'a plus tant à la vaincre qu'à en accueillir le concours et l'appui. Elle résigne le pouvoir d'une rébellion toujours possible contre la loi, par quoi elle se réservait quelque indépendance à l'égard du principe suprême de la valeur, et, loin d'avoir à redouter la résistance de l'émotion par quoi elle ne cessait d'éprouver sa dépendance à l'égard du penchant, elle trouve en lui un docile auxiliaire. Cet effacement de la double fonction qu'exerce en chacun de nous la liberté, coïncide avec une exaltation de son pouvoir. En se renonçant, elle se réalise ; en s'aidant de la nature, elle la fait participer à un nouveau règne. Et, dans cette conspiration de la liberté et de la nature, rien ne transparait qui pourrait faire penser à une victoire difficilement remportée par la première sur la seconde.

Par contraste, nous ne laissons pas d'éprouver au fond de nous la puissance d'une nature invaincue et le torrent des émotions que suscite notre attachement individuel à la vie. C'est de cette opposition ressentie au fond de notre âme que naît, en présence de certains êtres et de certaines actions, le sentiment de la sublimité. Si ces actions augmentent l'expérience de notre propre faiblesse, elles contribuent aussi, plus que nous ne l'eussions pu faire par nos seules forces, à régénérer en nous

le sentiment de sublimité morale. C'est donc bien en nous que se trouvent les sources du sentiment de sublimité, et nous demeurerions insensibles à la grandeur qui éclate hors de nous, si nous ne participions pas au principe de cette grandeur, s'il n'y avait point, en définitive, identité entre ce que nous sommes et ce principe. Mais, comme cette identité se convertit en nous en un désir de réduire par l'action la différence entre notre être donné et notre être absolu, nous en viendrions peut-être, par nos défaillances, à douter de notre vérité la plus intime, si nous n'y étions pas rappelés par les actions absolues qui surgissent dans l'histoire et nous renvoient l'image pure de ce que nous sommes. En elles, l'occultation du principe générateur de la valeur trouve une ultime vérification, car les résistances au désir y sont exhaussées au niveau d'un instrument d'expression entièrement docile à la conscience. Par la sublimité de leurs actions, certains êtres se révèlent comme les organes du principe suprême. L'exaltation de la conscience dont ils nous donnent le spectacle ne contredit pas, mais bien plutôt accomplit la loi qui rend solidaires, sur tous les plans, le monde et le désir d'être.

Il n'y a pas lieu cependant de penser que, sans ces témoignages absolus, nous eussions été déchargés du devoir, ou qu'il nous eût été permis d'apprécier avec plus de complaisance l'avance de notre effort, ou que la révélation qu'ils nous présentent soit l'indispensable médiatrice entre notre conscience et l'affirmation originaire, ou qu'il convienne, enfin, de tenir ces témoignages comme adaptés à des consciences plus sensibles à l'exemple et à la figuration qu'à une certitude purement rationnelle. Là n'est point la véritable fonction de la sublimité morale, et, pas plus qu'elle ne conditionne la conscience du principe premier, comme si on ne pouvait parvenir à celui-ci que par elle, pas davantage elle n'est une forme secondaire ou subalterne, ou un équivalent de la certitude suprême. Car elle n'est en elle-même pleinement accessible, dans sa portée réelle, qu'aux consciences qui ont déjà expérimenté dans l'effort les différents moments de la réalisation du désir d'être. C'est cette expérimentation qui, seule, prépare la conscience à l'intuition de la sublimité morale. Le surcroît de confiance qu'elle éprouve ne porte point tant sur l'affirmation originaire que sur son rapport

au monde et à la valeur. Et le sentiment qu'elle y gagne, qui retentit sur toute son expérience antérieure, et pénètre ses expériences nouvelles, mêle à son espérance une espèce de repos ou de sécurité.

Mais dans quel rapport ces actions absolues sont-elles avec les formes de la grandeur humaine que l'on s'accorde généralement à admettre? Ces formes sont les catégories du sublime moral. Elles ne semblent pas tant se dégager de l'histoire que la dominer et la régler, comme si elles étaient les lois intérieures de la conscience agissante, régulatrices de ses sentiments et de ses pensées, et telles que les figures historiques où nous les saisissons, les illustrent seulement au lieu de conspirer à les créer. Par rapport à ces catégories du sublime, chacune de ces figures serait un exemple, une variation, sur un thème fondamental. L'exemple nous aiderait à prendre possession de l'idée du type. Après quoi, nous comparerions l'exemple à cette idée, nous mesurerions sur elle sa valeur. Il y aurait, en ce sens, des formes *a priori* de la grandeur humaine, limitant et déterminant les modes de sa production, et auxquelles, à la rigueur, nul exemple ne pourrait s'égaliser.

Si l'on veut dire par là qu'en effet il n'est pas de conscience qui puisse prétendre pour soi avoir répondu aux exigences de l'une ou de l'autre de ces formes, à l'idée qu'elle en a, et qui peut inspirer sa conduite, rien de plus sûr, rien de plus évident. Mais rien ne serait plus incompatible avec l'intuition du sublime que cette comparaison que nous serions appelés à instituer entre l'idée et le fait. Bien plutôt convient-il de penser que ces catégories du sublime ont été déposées au cours de l'histoire par des actions créatrices dont elles sont le sillage. Il y a autant de matrices de la grandeur que l'on peut compter de moments historiques où le sublime a éclaté en telle ou telle action singulière, en telle ou telle vie. Ces formes, qui revêtent peu à peu un caractère transhistorique ou suprahistorique, ont une origine saisissable dans les existences où l'on ne peut dissocier, autrement que par abstraction, les actions et la doctrine dont elles sont l'expression. Car c'est précisément l'enveloppement réciproque de la doctrine et des actions, qui provoque en nous le sentiment du sublime, par l'impossibilité où nous sommes de dissocier la parole de l'acte. Le fondement de la grandeur, en

tout ordre, est cette unité de la doctrine et de la vie, portée à un point où l'on ne sait plus laquelle des deux engendre l'autre.

On ne doit pas s'étonner, après cela, de la parenté qui se découvre entre les témoins de la même forme de grandeur, ou des affinités doctrinales qui les rapprochent : parenté et affinités révèlent leur commun rapport à une même origine. Bien que la doctrine s'approfondisse et se renouvelle, bien que les individus, dans des circonstances historiques différentes, attestent autrement leur fidélité, on reconnaît assez une même inspiration. Mais il n'en faut pas plus pour que la pensée conçoive aussitôt comme un type, une structure, dont ne s'écartent pas les consciences particulières. On est dès lors sur le chemin de l'idéal qui supporte toutes les défaillances, parce qu'il a été séparé de l'origine où la doctrine et l'action se confondaient. A l'opération, génératrice de la forme qu'elle laisse derrière soi, on incline à n'attribuer que la signification d'un exemple par rapport à cette forme. On oublie qu'il n'y aurait ni forme ni exemple, si, en des moments singuliers de l'histoire, il n'y avait eu, tout ensemble, création de la forme et de l'action.

Mais, pourrait-on demander, ne voit-on pas que chaque forme de la grandeur unit, coordonne, des valeurs, des sentiments, des dispositions de l'âme, où circule une même inspiration, et de telle manière que l'action créatrice, au niveau de l'histoire, semble avoir pour mission de la vérifier, d'en retrouver la signification éternelle, de lui donner un éclat nouveau ? Ne voit-on pas que chaque forme de la grandeur ordonne à soi tous les mouvements intérieurs de la conscience ? De quoi est faite notre idée de la sainteté, de l'héroïsme, de la sagesse, si nombreuses que puissent être les variétés que présente chacune de ces formes ? En chacune ne reconnaissons-nous pas la prévalence d'une valeur centrale ou l'attraction qu'elle exerce sur les sentiments et les inclinations de l'âme ? Quelque différentes que puissent être les sagesse, n'y retrouvons-nous pas autour d'une volonté d'harmonie, le goût de la lucidité, de la clairvoyance, de la maîtrise de soi jusque dans le consentement aux joies sensibles et à la nature ? Quelque différentes que puissent être les formes de l'héroïsme, au service de finalités variées, ne font-elles pas paraître une même générosité, le

même attrait du sacrifice ? Et il est bien plus aisé encore de reconnaître dans les formes de la sainteté, en dépit de tout ce qui peut les différencier, la prévalence du renoncement, la pureté, l'humilité, la fidélité à un divin modèle. Il y aurait donc, indépendamment des témoignages que nous offre l'histoire, et idéalement antérieures à eux, des affinités intrinsèques entre les qualités de l'âme ou les vertus, et comme des groupes de valeurs, que l'on pourrait considérer en eux-mêmes, à part des figures historiques qui les ont illustrés.

Nous ne voudrions pas nier qu'il y ait des sentiments spontanés de l'âme humaine accordés entre eux. Mais il y a loin des alliances naturelles qui se nouent entre les dispositions de l'âme à la sagesse que nous savons être celle de Socrate ou de Goethe, à la sainteté que nous savons être celle de saint François d'Assise ou de Jacqueline Pascal. Ce qu'il y a de fascinant en eux, c'est l'alliance de la doctrine et de l'acte, c'est une conspiration singulière de valeurs dont aucune ne demeure isolée ni des autres qui la soutiennent, ni des opérations réelles de la conscience qui la vérifient, ni de la pensée qui en garantit et en prolonge la signification. Ne craignons pas de dire que ce sont ces consciences qui, par leur acte propre, ont suscité cette solidarité des vertus et de la doctrine qui demeure après cela, pour nous, comme une forme idéale, à demi détachée de l'histoire, et comme transcendante par rapport en elle. En vain l'on voudrait séparer du moment historique de leur apparition ces formes de la grandeur ; en vain l'on voudrait ignorer la doctrine qu'elles enveloppent : elle est l'épanouissement de l'idée intérieure aux actes qui témoignent pour elle. La sagesse rationaliste elle-même, avec l'ordre des valeurs et des vertus qui lui donne son caractère propre, ne laisse pas d'avoir, elle aussi, un caractère éthico-historique, quand on la rapporte, comme il convient, et à son heure d'apparition, et aux actes par quoi elle a enseigné de quelle forme de grandeur elle pouvait être la source. Si quelque effet de la complexion naturelle des consciences créatrices se fait sentir à l'origine de ces formes, c'est ce qui demeure et doit demeurer indiscernable. Le critère d'authenticité demeure le même : c'est celui d'une sorte de consubstantialité entre l'idée et son acte, autant qu'entre l'une et l'autre et l'être concret de la personne, dans l'intimité de ses

sentiments comme dans ses opérations effectives. Dès que la doctrine paraît dominer les témoignages, qui n'en sont plus que l'illustration, une forme idéale se constitue qui tend à s'affranchir de l'histoire ou à ne lui demander que des expressions, toujours imparfaites à quelque degré, d'une essence éternelle, et à nous faire oublier qu'il n'est pour nous d'autre vérité que la promotion simultanée de la pensée et de l'être concret. Au surplus, rien n'interdit de concevoir que l'incompatibilité de certaines vertus, de certaines dispositions intimes du sentiment, est relative à l'espèce de rivalité que suscitent ces formes de la grandeur, à l'analyse qu'elles opèrent dans l'âme humaine, et que d'autres créations demeurent possibles, assez puissantes pour surmonter cette hostilité et pour promouvoir des alliances nouvelles, des groupements nouveaux, entre des qualités qui paraissent aujourd'hui s'ignorer : la résignation n'y contredirait plus l'espérance, ni le renoncement l'esprit d'entreprise, ni la pureté l'expansion de l'être et la plénitude. La contingence de ces créations ferait mieux apparaître la contingence des formes qui tendent aujourd'hui à compartimenter la vie morale et religieuse. Comme l'invention morale, à une certaine hauteur, opère une conciliation de devoirs qui se contrariaient ou s'empêchaient dans le durcissement de leur formules, de même la création de nouvelles formes de la grandeur, en ordonnant à une valeur nouvelle, à une doctrine nouvelle, tous les mouvements de l'âme humaine, surmonterait l'incompatibilité apparente de certaines possibilités de l'existence. Ces possibilités, nous essayons le plus souvent de les concilier en faisant jouer une loi d'alternance, comme on passe des actes religieux à la vie dans le monde, ou de celle-ci à la contemplation tout esthétique de possibilités d'existence condamnées à demeurer irréelles, mais qui donnent comme un horizon à notre propre action. Cependant, on croit parfois pressentir aujourd'hui, au commencement d'un âge qui pourrait être une ère d'intense création morale, au travers de certains dévouements que nous tenons pour des actions absolues, des possibilités réelles d'existence, pour lesquelles ne conviennent plus les formes de la grandeur auxquelles nous avons accoutumé de nous référer : on ne peut les définir que négativement en disant que le sacrifice n'y fait point tort à la maîtrise de soi, ni l'enthousiasme à la lucidité,

ni la volonté des fins temporelles au détachement à l'égard du monde. Nous discernons mal la valeur centrale qui commande à ce regroupement des valeurs, et, sans doute, parce qu'elle est elle-même en corrélation avec des changements profonds dans les fins et dans l'organisation de la vie sociale : elle en prépare l'avènement autant qu'elle est appelée par eux. Toutefois, ce qui apparaît plus nettement au travers de ces existences vouées et des actions qui en sanctionnent l'autorité, c'est une relation nouvelle de la nature à la moralité, ne comportant ni mépris, ni indifférence, ni hostilité, à l'égard des tendances et des instincts, et pas davantage soumission à leur pouvoir, mais reconnaissance de leur force et de leur concours pour une preuve d'autant plus décisive de l'alliance qui se trouve scellée entre la nature et une aspiration où s'inscrit l'inconditionnalité de l'affirmation originaire : de cette alliance il n'est point de meilleur signe que l'apaisement qui se fait, que la transparence qui s'insinue, dans les sentiments les plus spontanés de l'âme humaine.

Quand des actions absolues impliquent un consentement à la perte de la vie, elles suscitent notre plus haute vénération. Le sentiment de sublimité morale dont nous sommes saisis se concentre sur les êtres où il apparaît que la spontanéité des instincts s'est radicalement renversée en faveur d'une conscience qui s'égale à soi par l'acceptation de la perte. La caution suprême d'une croyance, l'identité, enfin vérifiée, de l'acte intérieur à la pensée et d'une action réelle, la concentration d'une volonté dans une action qui consume toutes les énergies de l'être, une victoire sur la mort remportée par la mort elle-même : c'est tout cela qui appelle notre vénération en nous rappelant à la vérité de notre être propre, et suscite en nous tout ensemble l'humilité et le sentiment d'une participation à une dignité qui nous passe infiniment. Nous ne pouvons nous refuser à l'affirmation de ces actions absolues, nous fermer à leur sublimité, que nous ne sentions fléchir aussitôt et se relâcher l'attention à nous-mêmes. Il nous appartient, non pas seulement de les sauver de l'oubli, mais de les affranchir sans réserve de toute relativité à des conditions qui trahiraient l'acte dont elles procèdent. Dès que nous commençons à faire la part de ce qui revient à la nature et de ce qui revient à la conscience, nous nous inter-

disons d'admettre pour nous-mêmes la possibilité de l'acte le plus humble. Ce n'est pas en amenuisant le déterminisme que l'on s'élève jusqu'à ces actions absolues ; c'est en les posant résolument comme transcendantes à toute explication. L'inconditionnalité de ce qui est pour nous idée, c'est-à-dire exigence infinie, nous autorise à le faire et à juger par ces actions de notre avance dans l'existence. Le même acte par lequel nous récusons pour nous-mêmes toute prétention à nous élever à ce que demande de nous la certitude originaire, enveloppe la légitimité de notre affirmation des actions absolues et garantit la valeur du sentiment de sublimité que nous éprouvons tout d'abord. Elles témoignent de l'identité d'un acte intérieur et d'une action concrète qui résorbe en soi, si l'on ose dire, la nature, tout en s'appuyant sur elle.

Il ne sagit donc point ici d'une idolâtrie qui se manifeste sur la place publique par des acclamations montant vers un homme et par la soumission aveugle de la volonté et de l'esprit, mais d'une vénération intérieure, maîtresse de son choix, protégée contre tout entraînement passionnel et collectif. Elle est inspirée par le sentiment que l'être que nous vénérons vaut au-dessus de toute valeur par ce qui est, en effet, au delà de la valeur, et que nous allons ainsi, par lui, vers ce qui est aussi au principe de notre être propre. Il nous présente ce que la réflexion nous faisait affirmer.

C'est pourquoi il n'est pas de plus haute puissance que celle de la vénération pour le progrès concret de l'existence. C'est elle qui véhicule, qui propage, la signification de ces moments décisifs où l'histoire ne fait qu'un avec la doctrine, et l'acte avec l'idée. Nulle volonté ne peut vouloir et valoir qu'en s'appropriant le contenu de ce que la conscience connaît tout d'abord par la vénération. Par elle se créent des possibilités d'existence, et la vie la plus conforme à la raison s'en inspire encore. Sa force et le secret de sa puissance sont dans le contact qu'elle maintient avec des actions où nous ne pouvons pas isoler, autrement que par réflexion et dédoublement, l'initiative entrée dans l'histoire et ce dont elle procède et qui la passe. Les catégories morales et religieuses par lesquelles nous jugeons, les valeurs par lesquelles nous apprécions, les règles elles-mêmes auxquelles nous obéissons, dans le caractère le plus impersonnel

qu'elles revêtent et dans leur permanence, c'est à des initiatives au plus haut point contingentes qu'il faut les rapporter : contingentes par l'acte qu'elles enveloppent, non par le principe qu'elles effectuent.

Pour notre vie propre, la vénération intensifie l'attention que nous donnons à celles de nos actions qui symbolisent, autant qu'il est possible, notre certitude fondamentale. C'est la nature comme telle qui regagne du terrain dans toutes les interruptions de cette attention, dans tous les intervalles que laissent entre elles les actions qui, de quelque manière, témoignent pour nous. Mais il n'est point impossible, sans doute, que, jusqu'au terme de la vie elle-même, la plus faible réserve d'énergie que nous tenons d'elle se consume pour des fins sur lesquelles la vie n'a pas de prise. Encore faut-il que persiste cette liaison de la conscience au rythme de la vie naturelle. La mort ne peut acquérir un sens immanent que par cette liaison. Ce n'est pas que la raison d'être de la vie doive être cherchée dans la relation qu'elle soutient avec la conscience. Cette relation lui est surordonnée. Et, pas davantage, la mort n'est inscrite au cours de notre vie pour que nous considérions celle-ci comme un simple passage ou comme une épreuve. La vie et la mort doivent d'abord demeurer libres de toute hypothèque de ce genre. Une dépréciation initiale de la vie ne peut manquer de fausser radicalement le jugement de la conscience sur la mort. Bien plus, elle ôterait par avance tout son prix à la mort. Si la conscience, tandis qu'elle accueille librement la pensée de la mort, ne fait que ratifier une condamnation préalable de la vie, les raisons pour lesquelles cette pensée de la mort est acceptée, n'ajoutent rien à celles qui faisaient déjà condamner la vie. Ces dernières ont vidé de leur substance les motifs où la conscience puise son courage ou sa foi, et il n'est plus de décision dont la signification dernière ne doive être cherchée dans ce jugement initial sur la vie. La valeur des actions absolues répugne à cette idée qui conduirait à nous faire douter si elles ont été inspirées par le dévouement à des valeurs incommensurables avec la vie, ou si elles ont seulement trouvé dans ces valeurs une raison supplémentaire de justifier une mort déjà souhaitée comme telle.

Mais, principalement, la vénération que nous inspirent les

êtres où à éclaté la sublimité morale, nourrit et entretient en nous un sentiment qui nous détache des intérêts du moi. Un apaisement se produit qui ôte à la jouissance comme à la douleur le caractère d'une passion, efface ce qu'il y a en elles de local ou de partiel, y produit une transmutation de sens. Tout en stimulant notre attachement aux causes qui attendent notre dévouement, la vénération fait naître, dans la frange des émotions qui accompagnent le succès ou l'échec, un sentiment qui nous en détache. Sans sa liaison à la vie et à l'effort, cette expérience n'aurait ni substance, ni vérité. Mais elle nous donne accès à une existence qui ne tient son être ni de la vie, ni de l'effort. C'est le sentiment qu'à la faveur du déploiement de la conscience dans la durée se découvre et se crée, en arrière de l'homme qui est dans la douleur et dans la peine, un être que n'atteignent ni l'inachèvement de son œuvre, ni les limitations de tout ordre qu'imposent à son activité les lois de la vie, un être qui appuie sur l'interruption de son histoire l'expérience d'une certitude qui passe l'histoire. Sans doute cette expérience s'annexe l'éternité immanente de l'intelligence qui comprend, mais ne se confond pas avec elle. Il ne faut qu'un acte de réflexion pour que se redouble en une conscience de l'intemporel l'opération de la pensée. Mais cette réflexion, renouvelable identiquement en chaque instant, n'est pas susceptible d'enrichissement. Elle est, en vérité, étrangère à l'effort de l'être intérieur pour s'égaliser à soi ; elle est sans liaison avec la mort, l'absence, la séparation, et, feignant de tenir pour indifférent tout ce qui ne concerne que le moi, elle se meut sur le plan d'une corrélation toujours actuelle entre le temps et l'éternel, qui n'engage d'aucune façon les décisions concrètes de la conscience et l'acceptation réelle de la perte. Pour s'élever à l'idée ou à l'expérience de l'éternité de la pensée, il suffit d'une reprise réflexive de l'acte intellectuel : c'est un élément, ce n'est pas le seul élément d'une expérience plus profonde, qui nous donne accès à notre être véritable, à cet être qui nous demeurerait caché tant que nous ne parvenons pas à intégrer la mort à notre propre histoire, et à l'arracher au cours naturel de la vie. Nous expérimentons alors une régénération qui se sait exposée à un rythme de fléchissement et d'exaltation, mais qui puise dans cette tension elle-même une certitude plus assurée de soi. Cette

sérénité est le substitut de l'éternité, elle est toute l'éternité concevable pour une conscience s'efforçant de s'égaliser à soi, et ne le pouvant que par l'emprunt aux forces de l'individu, par les vérifications qu'elle opère et qui sont pour elle les symboles d'une impossible adéquation. Cette sérénité rayonne sur la vie elle-même ; elle en fait la douceur et la profondeur ; elle est le pressentiment de ce qui doit demeurer, en toute rigueur, invérifiable.

## TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE de Paul RICŒUR .....	5
------------------------------	---

### LIVRE PREMIER

<b>LES DONNÉES DE LA RÉFLEXION.....</b>	<b>17</b>
CHAPITRE PREMIER. — L'Expérience de la faute .....	19
— II. — La signification de l'échec .....	33
— III. — L'Approfondissement de la solitude .....	48

### LIVRE II

<b>L'AFFIRMATION ORIGINALE.....</b>	<b>59</b>
CHAPITRE IV. — La Conscience pure .....	61
— V. — La promotion des valeurs .....	77

### LIVRE III

<b>L'EXISTENCE.....</b>	<b>103</b>
CHAPITRE VI. — Théorie du penchant .....	105
— VII. — L'Ascèse par les fins .....	120
— VIII. — Le devoir de l'existence .....	135
— IX. — L'Expérience de l'un dans le commerce des consciences .....	161
— X. — Les formes spirituelles ou les vertus .....	182
— XI. — Les sources de la vénération .....	204

*Achévé d'imprimer en mars 1992  
sur les presses offset de l'Imprimerie Bussière  
à Saint-Amand (Cher)*

N° d'éditeur : 2129.  
N° d'impression : 629.  
Dépôt légal : 1<sup>er</sup> trimestre 1962.

*Imprimé en France*



# JEAN NABERT

## Éléments pour une éthique

« Pour s'élever à l'idée ou à l'expérience de l'éternité de la pensée, il suffit d'une reprise réflexive de l'acte intellectuel : c'est un élément, ce n'est pas le seul élément d'une expérience plus profonde, qui nous donne accès à notre être véritable, à cet être qui nous demeurerait caché tant que nous ne parvenions pas à intégrer la mort à notre propre histoire, et à l'arracher au cours naturel de la vie. Nous expérimentons alors une régénération qui se sait exposée à un rythme de fléchissement et d'exaltation, mais qui puise dans cette tension elle-même une certitude plus assurée de soi. Cette sérénité est le substitut de l'éternité, elle est toute l'éternité concevable pour une conscience s'efforçant de s'égaliser à soi, et ne le pouvant que par l'emprunt aux forces de l'individu, par les vérifications qu'elle opère et qui sont pour elle les symboles d'une impossible adéquation. Cette sérénité rayonne sur la vie elle-même ; elle en fait la douceur et la profondeur ; elle est le pressentiment de ce qui doit demeurer, en toute rigueur, invérifiable. »

