

GASTON BERGER

PHÉNOMÉNOLOGIE DU TEMPS ET PROSPECTIVE

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

R. Guehen

**PHÉNOMÉNOLOGIE DU TEMPS
ET PROSPECTIVE**

GASTON BERGER

PHÉNOMÉNOLOGIE DU TEMPS ET PROSPECTIVE

- I. *La méthode phénoménologique*
- II. *La situation de l'homme*
- III. *Phénoménologie du temps*
- IV. *La prospective*

AVANT-PROPOS par Édouard MOROT-SIR

*Conseiller culturel près l'Ambassade de France
Représentant des Universités françaises aux États-Unis*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS-VI^e

—
1964

DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 2^e trimestre 1964

TOUS DROITS

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

© 1964, *Presses Universitaires de France*

AVANT-PROPOS

Dans la note de l'éditeur qui présentait le premier livre posthume de Gaston Berger, L'Homme moderne et son éducation, nous rappelions que, tout au long de sa vie, la pensée de l'auteur avait été orientée par deux pôles d'attraction, l'éducation et le temps. Ce fait expliquait et justifiait notre décision de rassembler les principaux articles publiés par Gaston Berger autour de ces deux thèmes. Cette division avait un caractère artificiel indiscutable, mais elle était commode ; elle permettait aussi de faciliter l'accès à de nombreux écrits dispersés dans les revues les plus variées, en France et à l'étranger. Nous étions enfin animés par l'espoir que l'œuvre, tragiquement interrompue, pourrait ainsi se poursuivre et provoquer de nouvelles recherches. Et il est aujourd'hui banal d'observer que la situation intellectuelle et morale du monde actuel requiert de toute urgence de telles méditations sur le temps et l'éducation ; il s'agit, ni plus ni moins, de la promotion et du contrôle de notre propre histoire, personnelle et collective.

La composition de ce second volume a posé des problèmes analogues à ceux auxquels nous nous sommes heurtés dans le premier : problème de sélection d'abord ; nous ne prétendons pas avoir fait un choix parfait ; plusieurs critères ont été simultanément adoptés, qualité et intérêt intellectuels, importance par rapport à l'ensemble de l'œuvre ou à l'auteur, valeur d'actualité. Il était aussi logique de ne pas séparer les textes sur le temps et les écrits les plus récents sur la prospective. Gaston Berger lui-même nous a dicté ce rapprochement, puisqu'il avait projeté de mener parallèlement ses recherches sur le temps et la prospective, dans ses cours à l'École Pratique des Hautes Études.

Il fallait de plus distribuer les articles retenus selon un plan le moins contraignant possible. C'est pourquoi nous avons cru préférable de présenter d'abord les études importantes consacrées depuis longtemps par Gaston Berger à la méthode phénoménologique, cette méthode étant pour lui l'instrument par excellence du philosophe qui tente de retrouver les significations fondamentales du

réel, en vue d'une action future. Nous avons ensuite réuni sous le titre « La situation de l'homme » quelques articles qui, sans être directement centrés sur le problème du temps, servent en quelque sorte de toile de fond à l'analyse phénoménologique qui révèle ses possibilités et ses promesses dans la troisième partie. Il était enfin naturel de réserver la dernière partie aux articles les plus importants consacrés à la description de la prospective, de ses méthodes et de ses premiers éclaircissements.

Ainsi l'ordre chronologique n'a pas été, pour l'ensemble du livre, respecté. Toutefois il a été presque toujours suivi à l'intérieur des trois premières parties. La quatrième partie ne comprend que des textes publiés après 1957 ; il était normal de les disposer selon leurs sens respectifs.

Mais, nous tenons à le répéter, cette présentation dont nous sentons les faiblesses n'a qu'un objet véritable : attirer l'attention sur des écrits intéressants, qui sont tous, à divers degrés, autant de pressentiments de ce qu'aurait pu être l'œuvre achevée de Gaston Berger. Il est vrai qu'une œuvre est toujours plus ou moins inachevée et renvoie à un au-delà idéal. Dans le cas présent, ne restent en face de nous que des images dispersées, fragmentaires — témoignages émouvants de ce qui aurait pu exister — sollicitations à aller plus loin et à relever le flambeau tombé. Tel est le sens que nous voulons donner à cette nouvelle publication ; elle exprime une fidélité qui est à la fois, comme l'aurait certainement souhaité Gaston Berger, mémoire et imagination — loyauté à un homme et à des idées et, en même temps, vision d'un avenir qui éclaire un passé soudainement transmuté et transvalué. Tel est aussi le sens que nous donnons à ce devoir de fidélité envers un homme et ses œuvres.

La fidélité est par elle-même valeur, mais valeur pour des valeurs et en relation avec une actualité. Ce livre posthume de Gaston Berger répond, croyons-nous, à un besoin — à un besoin voisin de celui qui poussait l'auteur à méditer sur le temps. On peut dire sans doute que tous les problèmes philosophiques sont actuels, puisqu'ils mettent en cause la nature et le destin de l'homme. Mais l'actualité a ses degrés, et surtout ses moyens privilégiés d'expression ; de là l'histoire, capricieuse, en apparence, des problèmes philosophiques — de leurs sommeils provisoires ou de leurs réveils soudains ; ils ressemblent à des volcans éteints qui brutalement deviennent actifs et bouleversent l'image de la Terre. Je crois qu'il en est bien ainsi, aujourd'hui, du problème du temps. Il a certes sa propre histoire, sa genèse même, sa maturation lente et secrète depuis le XVII^e siècle, avant le moment où il a atteint

son point critique au XIX^e siècle ; et il est toujours en activité dans la conscience des hommes et des nations d'aujourd'hui. Ses explosions mêmes sont menaçantes, dans la mesure où elles changent l'équilibre des théories politiques et morales ; car l'actualité du problème du temps se manifeste dans les recherches sur la philosophie de l'histoire et ses applications. Il s'agit d'un problème métaphysique qui est politisé, qu'on le veuille ou non ! Et il est politisé, parce que sa solution doit dicter aux hommes leurs conduites privées et publiques.

Cette remarque signifie-t-elle que tout problème philosophique devient actuel quand il prend une dimension politique ? Oui, si la politique est, plus ou moins clairement, l'application d'une philosophie. Et il est évident que notre époque demande une théorie de l'histoire qui suggère le sens du mouvement temporel et projette une image de l'homme à venir. La science et ses techniques bouleversent la nature humaine, et l'homme voudrait bien savoir où il va, afin peut-être de savoir où il est ! Ainsi s'explique au cours du siècle précédent la conversion d'un idéalisme de la conscience en une dynamique dialectique de l'histoire porteuse de sens et de finalités. Aujourd'hui l'actualité du problème est aussi vive, et il semble que le volcan, réveillé il y a plus d'un siècle, ne soit pas près de s'éteindre. Pour l'homme de la deuxième partie du XX^e siècle, l'action et le sens de l'histoire sont liés. Et la question reste ouverte : si nous connaissons déjà quelques réponses au problème du temps et du devenir humain, cela ne veut pas dire que les solutions soient maintenant épuisées ; on pourrait même avoir l'impression contraire ! Les solutions connues sont périmées. En bref dans ce champ dramatique où métaphysique et politique se rencontrent, un appel est lancé pour une nouvelle philosophie du temps et une nouvelle politique, l'une et l'autre dominées par un renouvellement des attitudes et des méthodes de pensée. C'est dans cette perspective que nous nous plaçons à présent, pour croire en l'actualité et l'avenir des idées présentées et défendues dans ce livre posthume de Gaston Berger. Et il n'est pas besoin de dire au lecteur qu'il doit s'efforcer de dépasser les interprétations faciles, populaires déjà, de ce que Gaston Berger a voulu exprimer par ses actions aussi bien que par ses idées. Le lecteur saura aussi que cette pensée est inachevée ; il lui appartient de la prolonger et même de lui donner une structure. Ce livre posthume de Gaston Berger est à la fois une initiation et une propédeutique — une invitation à une nouvelle aventure philosophique ; et cette fois, en l'absence du maître, les disciples doivent savoir prendre de grands risques intellectuels.

Cette situation du livre de Gaston Berger sur le temps et la

prospective, si elle est telle que nous venons de la décrire, nous a imposé la décision de ne pas publier d'introduction explicative à cette phénoménologie du temps, en dépit de son caractère incomplet. Nous avons voulu éviter d'orienter les esprits, d'infléchir les interprétations de tel ou tel côté. A chacun de se porter en avant, avec ces idées pour guides, et avec le souvenir de ce que Gaston Berger a réussi à faire, lui qui n'a jamais voulu être le prophète de Prospective, mais qui a cherché simplement des amis pour travailler avec lui.

Édouard MOROT-SIR,
Conseiller culturel
près l'Ambassade de France à Washington,
Représentant des Universités françaises aux États-Unis.

Fac-similé de la dernière note manuscrite de Gaston Berger. Il y indique les grandes lignes de la leçon inaugurale de l'enseignement intitulé « Précurseurs et prospective » qu'il devait commencer à l'École Pratique des Hautes Études la semaine qui a suivi son tragique accident.

Phénoménologie du Temps.

Prospective - Réflexion sur l'avenir
Idée moderne de l'avenir.
À construire et non à deviner.

Le Temps élargi le problème. Signification du temps - Le savoir orienterait notre méthode.

Éclaircir par théorie du langage?

Sécher - positivisme. Les fautes positives & s'éliminent par respect
des simples règles du langage.

Mais le langage n'est pas qu'un idéal pas encore atteint.
Avant lui un langage qui traduit des intentions de signification.

Tirer au jour ces intentions - C'est le X (venons analyser avec Tl) -
Sens humain du Temps. Que voulons nous dire?
Que cherchons nous à exprimer?

Un passage. Le problème de l'expression -

Postulat. Les autres ont des consciences. Ils n'ont pas
seulement du comportement. Ils ont des sentiments.

par ignorance, en fait, comme...
par maladresse.
par ignorance.
par difformité caractéristique.

La méthode phénoménologique.

1. Étudier des cas concrets. Les voir simplement, tels qu'ils sont
Ils diffèrent qu'il ne semble -
Pratiquer la réduction historique. Écarter les thésor, les
systèmes, les idées préconçues.
Voir les choses elles-mêmes.
Se libérer de l'histoire. Présidents. Analyses.
Extrapolation est aussi le prolongement du passé dans le présent
avenir.
L'ingénierie du regard est une conquête. Voir "neuf" - réduction poétique
2. Éliminer l'accidentel. Chercher l'essence.
Réduction eidétique
traduction libre : le sens profond.
Éliminer le superficiel, le fortuit, le pittoresque.
Précédé : variation des exemples - Analyses géométriques.
Voir, à travers la variation, la permanence de la loi profonde.

I

LA MÉTHODE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

1. — La théorie de l'évidence dans la phénoménologie d'E. Husserl (1)

1. L'existence de l'erreur soulève une difficulté très grande pour toute philosophie qui se base sur l'intuition. Comment une connaissance immédiate peut-elle être fausse ?

2. Le cartésianisme, qui fait de l'évidence le critérium de la certitude, ne résoudrait le problème que si la découverte de la méthode suffisait à nous garantir de l'erreur. Il n'est que trop manifeste qu'elle n'y réussit pas. Nous prenons parfois des idées obscures pour des idées claires. La certitude est donc un idéal. Sans doute l'homme peut-il « éviter soigneusement la précipitation et la prévention », mais qui nous assure que notre doute a été assez prolongé ? Si nous nous trompons, en dépit de l'évidence, ne faut-il pas en conclure que l'appréhension immédiate était un mythe ? Il nous resterait alors à choisir entre l'évidence subjective — qui laisse échapper la vérité absolue — et l'évidence objective — que nous ne sommes jamais assurés d'atteindre.

3. La phénoménologie d'Edmund Husserl fait du primat de l'intuition le « Principe des principes ». C'est dans l'intuition que toute connaissance a son origine. D'autre part dans l'intuition, dans l'évidence — les deux termes sont ici synonymes — les choses ou les idées s'offrent *elles-mêmes*. Mais ce qu'il faut repousser c'est l'association qu'on établit d'ordinaire entre l'évidence et la vérité.

4. L'évidence ne doit pas être considérée comme un critère absolu de la vérité. Un tel critère, à la rigueur, n'existe pas pour

(1) Communication à la Société Lyonnaise de Philosophie, Lyon, 17 février 1939.

l'homme. Le corrélatif de l'évidence n'est pas la vérité, c'est l'*objectivité*. L'évidence nous livre les choses elles-mêmes. Elle est la forme suivant laquelle elles se livrent à nous, et la perception n'est que l'un de ses aspects.

5. Mais cette objectivité n'est pas le résultat de l'intrusion dans la conscience de données qui viendraient d'un « au-delà de la conscience ». C'est à l'intérieur de celle-ci qu'elle se constitue. Comme toutes les significations, existence et objectivité sont constituées par la subjectivité transcendente. L'évidence est alors **un des aspects principaux que peut prendre la vie de la conscience**. Son aspect inverse est la simple « visée », l'intention, dans laquelle l'ego, au lieu de voir directement son objet, ne fait que le « signifier » et se tendre vers lui.

6. L'évidence a donc ses degrés de perfection, tant en ce qui touche à son *apodicticité* qu'à son *adéquation*. Il peut y avoir de fausses évidences que nous reconnaitrons dans des évidences ultérieures. Seule peut-être l'évidence du cogito est apodictique. La vérité des autres évidences ne sera assurée que dans la mesure où nous pourrons la rattacher à celle-là.

2. — Husserl et Hume (1)

Comme nous demandions un jour à Husserl quels étaient les philosophes dont l'influence avait été la plus grande sur le développement de sa propre pensée, il nous répondit que c'étaient Descartes et Hume.

Le nom du philosophe français n'est pas ici pour surprendre. L'un des derniers et des plus importants ouvrages de Husserl s'appelle *Méditations cartésiennes* et se présente non comme un effort pour résoudre telle ou telle question spéciale, mais comme une *Introduction à la phénoménologie*. On ne peut d'ailleurs manquer d'être frappé par toutes les analogies qui existent entre Descartes et Husserl, ou du moins entre Husserl et Descartes des deux premières méditations : au doute cartésien correspond l'*epoché* husserlienne, la mise entre parenthèses, qui veut seulement être un doute plus authentique, une véritable suspension de jugement, au lieu de tenir pour fausses les idées dans lesquelles on aperçoit la moindre incertitude.

Il faut surtout remarquer la ressemblance qu'il y a entre l'attitude de Descartes et celle de Husserl : l'un et l'autre sont

(1) *Revue internationale de philosophie*, 1939, I, 2, p. 342 à 353.

des dogmatiques de tempérament ; l'un et l'autre veulent fonder une science absolue et recherchent une certitude inébranlable. Ils pensent tous deux l'avoir trouvée dans le « Je pense » et ils atteignent cette première vérité par une intuition de leur intelligence : c'est une évidence. Tout savoir valable reposera sur cette évidence initiale.

Les rapports de Husserl et de Hume ne paraissent pas à première vue aussi étroits. On peut même se montrer surpris de voir rapprochés ainsi deux philosophes dont les méthodes comme les conclusions semblent fort différentes.

Hume aurait-il seulement pour Husserl la valeur d'une antithèse ? Ce ne serait déjà pas si peu de chose, car on ne s'oppose nettement qu'à ceux avec qui l'on a un nombre suffisant de points communs. Mais ce ne serait pas assez pour justifier l'estime particulière dans laquelle le fondateur de la phénoménologie tenait le grand sceptique anglais. Hume n'est d'ailleurs pas le seul philosophe chez qui s'exprime le naturalisme que combat Husserl. Lorsque celui-ci critique le psychologisme, dans le premier volume de ses *Recherches logiques*, ce n'est pas vers Hume qu'il se tourne, c'est vers Stuart Mill ou vers Spencer, vers Wundt, Sigwart ou Erdmann. Mais il nous semble possible de trouver, derrière les oppositions massives, des analogies réelles. Plus profondément encore, nous apercevons dans la philosophie de Hume une sorte de moment préparatoire et nécessaire de la phénoménologie, une épreuve purificatrice à travers laquelle la pensée doit passer avant de prendre une claire conscience des exigences et du caractère de la philosophie transcendente.

Nous nous placerons au point de vue de la phénoménologie et, dans la confrontation que nous opérerons, nous chercherons moins l'occasion de faire des remarques historiques ou de comparer les mérites de deux philosophes différents que le moyen de faire mieux comprendre la pensée d'Edmund Husserl.

..

Husserl prend chez Stuart Mill la conception empiriste de la logique à laquelle il veut s'opposer. Mais c'est à Hume qu'il demande l'exposition de la thèse empiriste sur un point particulièrement important, celui de la formation des idées. Tout un chapitre lui est consacré (1). La façon dont Berkeley présente

(1) *Logische Untersuchungen*, 2^e éd. (désignée ultérieurement par L.U.), t. II, II^e Partie, chap. V, p. 184-215.

les choses paraît à Husserl un peu obscure. La théorie de Hume est, au contraire, parfaitement claire et distincte (1). Or, il est très important de mettre bien en évidence le caractère de la doctrine, à une époque où l'influence de Hume est particulièrement agissante (2), où elle se manifeste chez un William James, et plus nettement encore chez un Cornelius qui essaie d'édifier une théorie de la connaissance sur des bases strictement psychologues (3).

Les analyses de Hume sont d'ailleurs, pense Husserl, pleines d'intérêt. Il faut dire — et cela n'est pas contradictoire — que sa théorie de l'abstraction est une erreur totale, mais c'est pourtant à ce philosophe que revient le mérite d'avoir ouvert la voie à une bonne théorie psychologique de l'abstraction (4).

Qu'est-ce donc que Husserl oppose ou ajoute à Hume dès les *Logische Untersuchungen*, et alors même qu'il n'est pas encore en possession de sa philosophie transcendente ? Principalement deux choses : la théorie de l'intentionnalité et le sentiment de l'originalité des idées.

La théorie de l'intentionnalité, empruntée par Husserl à Brentano, mais singulièrement élargie et approfondie par lui, exprime au fond ce fait très simple que certains faits de conscience ne se suffisent pas à eux-mêmes (5). Ils impliquent autre chose qu'eux-mêmes, non par surcroît et par accident, mais précisément pour être ce qu'ils sont. Une représentation par exemple n'est pas une copie de la chose, qui puisse, d'une manière ou d'une autre, s'en détacher et exister pour son compte ; sa nature n'est pas épuisée par ce qu'elle nous offre ; elle est essentiellement « rapport à l'objet ».

Cette manière de voir les choses oppose évidemment la phénoménologie à l'empirisme naturaliste, pour lequel une chose est seulement ce qu'elle est, l'idée devenant un simple résidu de sensation. Le sensualisme substitue ainsi les « données

(1) *Logische Untersuchungen*, 2^e éd., t. II, II^e Partie, chap. V, p. 185.

(2) *L.U.*, p. 207.

(3) H. CORNELIUS avait justement publié, en 1897, une *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*.

(4) *L.U.*, II, p. 190.

(5) L'intentionnalité a de multiples aspects dans la phénoménologie. Il y a d'abord plusieurs façons, pour la conscience, de « viser » son objet et l'intention théorique est autre chose que l'intention morale ou l'intention affective. Mais, d'autre part, sous l'intention qui relie un état de conscience à ce qu'il « signifie » et qui conserve un certain caractère psychologique, bien qu'étant déjà eidétique, il y a une *intentionnalité transcendente* par laquelle le sujet, l'ego, se rapporte au monde qui lui est donné à titre de cogitatum. Si nous creusons à fond le sens de cette dernière forme d'intentionnalité, nous nous apercevons qu'elle est vraiment créatrice et mérite par là le nom d'*intentionnalité constituante*.

sensibles » aux perceptions, négligeant le caractère de celles-ci d'être tout entières tournées vers les « choses ».

On trouve pourtant chez Hume un élément qui joue le rôle de l'intentionnalité dans la phénoménologie : c'est la croyance (*Belief*) qui correspond au moins à la forme la plus générale de l'intention, l'intention théorique, celle de la simple (*blosse*) représentation (1), celle qui se borne à poser une chose comme existante, effectuant ainsi ce qu'Husserl appelle une « thèse doxique ».

Il n'en demeure pas moins que le *Belief* conserve un caractère nettement psychologique. C'est, d'autre part, quelque chose d'extérieur à l'idée, qui vient lui ajouter cette fermeté particulière, cette nuance qui fait qu'on y croit. Dans l'intentionnalité, au contraire, il n'est nullement question d'un rapport entre un événement psychologique appelé *Erlebnis* et une autre réalité existante appelée « objet ». On n'a en vue aucune « liaison psychologique » (2). Il est question de la pure essence des faits de la conscience (*Erlebnisse*) et de ce qui est exigé *a priori* par cette essence « avec une nécessité absolue » (3).

Hume reste, en gros, fidèle à la théorie de la représentation de Berkeley. Au lieu de s'attacher à ce qu'il y a de *significatif* dans l'idée, il se perd dans l'étude des conditions de fait qui créent les différentes liaisons des idées entre elles. Sous le nom de *belief*, le caractère intentionnel des faits de conscience est remplacé par quelque chose « d'analogue à l'intensité » (4).

Cette constance de l'empirisme à ne retenir partout que le fait individuel, l'événement, nous amène à parler de la théorie des idées qu'apporte la phénoménologie. C'est à elle peut-être qu'on songe le plus naturellement lorsqu'il est question de Husserl. Même ceux qui n'ont pas fait une étude spéciale de la phénoménologie savent que son fondateur prétend que nous avons une connaissance directe, une *intuition* des idées, des essences. Or l'introduction de cette *Wesensschau* est moins un renversement radical de la position de Hume qu'un élargissement de son intuitionnisme.

On sait que, pour le philosophe anglais, notre pensée est faite de deux sortes d'éléments, les uns premiers et irréductibles,

(1) *L.U.*, II, p. 430. Dans les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (designé ultérieurement par *Ideen*), HUSSERL rapproche lui-même la *Doxa* du *Belief* (p. 264).

(2) *Ideen*, p. 64.

(3) *Ibid.*

(4) *L.U.*, II, p. 188.

les impressions, les autres seconds et dérivés, les idées. Conformément à l'usage, nous traduisons par « idée » le terme d'*idea* bien qu'il corresponde plus exactement à ce que l'on entend généralement par « image ». Mais c'est le propre de l'empirisme de ne pas distinguer l'idée de l'image (1). « Toutes nos idées simples, lors de leur première apparition, dérivent d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement » (2). Husserl ne repousse pas cette affirmation. Nous avons vu déjà qu'il a précisé par sa théorie de l'intentionnalité le rapport qui relie l'idée à l'impression, mais il conserve la distinction qu'établit Hume entre le primitif et le dérivé. Seulement, devant l'insuffisance de la théorie empiriste de l'idée générale, il est conduit à distinguer, au sein de l'idée de Hume, deux sortes d'éléments différents : des images renvoyant à des impressions sensibles et des « intentions de signification » renvoyant à des idées pures, à des essences. Chacun des deux aspects de la vie de l'esprit, sensible ou intellectuel, temporel ou intemporel (3), comportera également un mode direct, « originaire » (4), dans lequel la chose ou l'essence se donnent « en personne » (5) et un mode second qui n'a de sens que par le premier, vers lequel se tend son « intention ». On peut appeler évidence, en un sens très large, ce mode final (*Endmodus*) dans lequel la chose ou l'essence s'offre à nous elle-même. Dans ce cas, la perception, l'expérience au sens vulgaire, sera une espèce particulière d'évidence (6).

Ce parallèle nous semble fort important. Faute de rapprocher la « donnée originaire » de « l'impression » (7), on risque de faire, à propos de la phénoménologie, plusieurs erreurs d'interprétation ; la première consiste à voir dans les ouvrages de Husserl antérieurs aux *Ideen* (8) un réalisme absolu, dont Husserl se serait plus tard détourné pour élaborer un idéalisme d'inspiration kantienne. La seconde consiste à confondre l'immédiat avec le certain et à croire qu'une philosophie intuitive appuyée à l'évidence ne peut être qu'une philosophie naïve, dépourvue d'esprit critique et incapable de rendre compte du fait de l'erreur.

(1) Qu'on songe au classique *ideam sive imaginem* de HOBBS, qui revient sans cesse dans sa *V^e Objection à Descartes*.

(2) HUME, *Traité de la nature humaine*, trad. DAVID, p. 12.

(3) « La temporalité peut nous servir de signe caractéristique de la réalité » (*L.U.*, II, p. 123).

(4) *Ideen*, p. 7 et 8.

(5) *Méditations cartésiennes*, p. 48.

(6) *Méditations cartésiennes*.

(7) Ce que fait HUSSERL lui-même : *Ideen*, p. 149.

(8) Les *Ideen* parurent en 1913.

Pour dissiper l'apparence de réalisme absolu de la phénoménologie pendant sa première période nous chercherons à préciser le sens de la formule célèbre *Zu den Sachen selbst* (revenons aux choses elles-mêmes), et de ce qu'Husserl nous présente « comme le principe des principes » (1) : « Chaque intuition qui nous donne son objet d'une manière originaire est une source de justification pour la connaissance » (2).

Revenir aux choses elles-mêmes n'est pas dépasser le phénomène pour atteindre l'être. C'est d'abord laisser de côté les théories et les systèmes pour affronter directement les difficultés. Il ne s'agit pas de transcender l'idéalisme. L'attitude à laquelle s'oppose ici Husserl est plutôt celle d'un positivisme qui chercherait dans l'histoire de la pensée humaine non seulement l'explication de ce que pensent en fait les hommes d'une certaine époque, mais encore la justification dernière de la valeur des idées.

Plus profondément, ce qu'on nous demande c'est de revenir aux données « originaires », à ce qui est supposé par toutes les opérations symboliques et toutes les représentations, mais que le jeu même de ces opérations symboliques risque toujours de nous faire perdre de vue. Il faut aller des concepts vides, par lesquels une idée est seulement « visée », à l'intuition directe et *concrète* de l'idée, tout comme Hume nous apprend à revenir des idées aux impressions. Les choses dont il est question ici ne sont point ces choses en soi avec lesquelles Husserl s'est irrité de les voir confondues (3). Elles sont seulement les données originaires de la sensibilité ou de l'intelligence. Avant les *Ideen*, Husserl est en deçà de l'opposition idéalisme-réalisme. Dans les *Méditations cartésiennes* il sera au-delà.

Une interprétation réaliste rendrait, d'autre part, incompréhensible la théorie husserlienne de l'évidence. Si l'intuition porte sur des choses indépendantes de la conscience *transcendentale*, sur des absolus, toute erreur deviendra impossible et nous serons livrés au plus naïf des dogmatismes. Mais l'évidence n'est pas un critère absolu de vérité. Dans l'enthousiasme qui accompagne le début d'une recherche fructueuse, Husserl a pu le croire à certains moments (4). Il faut bien cependant

(1) *Ideen*, p. 43.

(2) *Ibid.*

(3) ... « La métaphysique naïve, opérant avec les absurdes choses en soi »..., *Méd. cart.*, p. 133.

(4) *L.U.*, I, p. 111 ; II, p. 594.

reconnaître qu'une évidence peut être trompeuse (1). Toutes les évidences ne sont pas apodictiques, comme l'est l'expérience transcendente du cogito (2). Une évidence ordinaire, bien que nous livrant toujours la chose elle-même (*im Modus « es selbst »*), « n'exclut pas la possibilité pour son objet de devenir ensuite objet d'un doute » (3). L'objectivité reste toujours le corrélatif de l'évidence et de l'appréhension directe, mais la vérité devient celui de la vérification.

Qu'est-ce donc que le donné imaginaire, s'il n'est pas la chose absolue ? Ce n'est pas un élément particulier, c'est *une certaine manière d'être donné*, plus directe, plus vivante (*leibhaft* disent les *Ideen*, p. 283). Que je regarde mon frère ou que je pense à lui lorsqu'il n'est pas là, c'est dans tous les cas le *même* homme dont s'occupe ma pensée ; seulement le *mode* suivant lequel cette pensée se rapporte à son objet est foncièrement différent. La psychologie est encombrée du faux problème de savoir comment nous parvenons à distinguer nos images de nos perceptions : c'est qu'elle accepte naïvement de faire de l'image une copie de la perception au lieu d'y voir une intention différente (4).

Hume, dans son langage strictement psychologiste, cherchait déjà à exprimer quelque chose d'analogue lorsqu'il avouait, dans l'appendice du *Traité*, que les idées ne sauraient seulement différer entre elles par leur force ou leur vivacité ; il y faut quelque chose d'autre, un élément qui ne sera plus intérieur à l'image ou à l'impression, qui ne viendra pas non plus s'y ajouter objectivement, mais qui traduira le comportement propre du sujet à l'égard de la donnée qui s'offre à lui : « Si j'avais dit que deux idées d'un même objet ne peuvent différer que par leur différente *façon d'être senties*, j'aurais été plus près de la vérité » (5). C'est déjà renvoyer au *sujet* et l'on comprend que Husserl ait pu écrire que Hume « foule presque déjà le domaine de la phénoménologie, mais ses yeux sont aveuglés » (6).

Husserl s'oppose donc à Hume — et à Kant — en se refusant à réserver à la sensibilité seule le privilège d'avoir des intuitions.

(1) *Formale und transzendente Logik*, p. 111.

(2) *Méd. cart.*, p. 19.

(3) *Méd. cart.*, p. 13.

(4) Un psychologue contemporain, M. J.-P. SARTRE, développe ce caractère intentionnel de l'image dans de fort intéressantes études : *L'imagination* (Paris, Alcan, 1936). Structure intentionnelle de l'image (*Revue de métaphysique et de morale*, oct. 1938, p. 543-609).

(5) HUME, *Traité*, trad. DAVID, p. 340. Le traducteur rend par une fort heureuse périphrase le terme de *feeling*.

(6) *Ideen*, p. 118.

Nous pouvons, sur le plan des idées comme sur le plan perceptif, saisir un donné originaire (qui n'est point d'ailleurs une chose en soi). Mais il est avec Hume — et toujours contre Kant — en acceptant un donné « originaire » que l'esprit ne construit point. L'originaire, c'est ce que Hume accepte sans le justifier — ce que Husserl reconnaît, mais qui fait pour lui problème.

L'intérêt de Hume est ici multiple : en élaborant d'une manière profonde les principes de la philosophie empiriste de Locke, et en en tirant toutes les conséquences, il permet de voir que cette philosophie est proprement intenable. Il aiguise les difficultés au lieu de les envelopper pour les rendre moins sensibles ou de les écarter par un coup de force. C'est un « pur spéculatif » (1) qui se scandalise qu'on puisse juger de la vérité d'une idée par les avantages pratiques ou les inconvénients moraux de ses conséquences (2). On peut s'en prendre à la mollesse de son caractère et regretter que chez lui le courage philosophique ne soit pas à la mesure de son intelligence (3) ; celle-ci n'en demeure pas moins singulièrement lucide.

C'est ainsi que Hume se rend parfaitement compte de la difficulté à laquelle achoppe sa philosophie : « Il y a deux principes », écrit-il dans l'appendice au *Traité*, « que je ne puis rendre compatibles, et tels qu'il n'est en mon pouvoir de renoncer à aucun des deux ; savoir : *que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes, et que l'esprit ne perçoit jamais aucune connexion réelle entre des existences distinctes* » (4). « Or le premier fait dépendre les articulations des choses des articulations de l'esprit, tandis que le second, par son agnosticisme même, enveloppe un objectivisme latent » (5). Husserl cherchera à concilier les deux affirmations. Il ne tentera pas d'instaurer entre elles une sorte de compromis en cherchant, avec Kant, à préciser la part des choses et la part du sujet dans la construction du phénomène. Il faut, avec Hume, pousser le doute jusqu'à ses extrêmes limites et comprendre que tout est subjectif ; mais, aidé par Descartes, il faut arriver à voir dans la subjectivité transcendente l'origine de l'objectivité elle-même.

Hume s'est contenté de poser le problème. « Je dois, écrit-il, invoquer le privilège du sceptique et confesser que cette diffi-

(1) Emile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. II, p. 403.

(2) *Essai sur l'entendement humain*, trad. DAVID, p. 106.

(3) E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 163.

(4) *Traité*, trad. DAVID, p. 339.

(5) Cf. LINDSAY, Introduction au *Treatise* de HUME, p. XII et suiv.

culté est trop forte pour mon entendement » (1). Il juxtapose à cet aveu d'impuissance une confiance dans la bonté de la nature qui est tout à fait dans l'esprit de l'optimiste xviii^e siècle, mais qui demeure injustifiée. Après avoir construit avec tant de rigueur qu'il se pouvait une philosophie sceptique, il conclut qu'il est heureux « que la nature brise à temps la force de tous les arguments sceptiques et les empêche d'avoir sur l'entendement une influence notable » (2). C'est peut-être parce qu'il reconnaît une sorte « d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées » (3) qu'il a confiance dans la bonté naturelle. Cette confiance n'est cependant pas si grande que son optimisme ne prenne parfois le ton assez amer qui est celui de la conclusion du *Traité*.

Husserl ne veut pas rester dans le rôle « agréable et brillant du scepticisme académique » (4). Pour lui, la recherche philosophique est quelque chose de sérieux. Elle ne doit pas seulement servir à nous occuper lorsque nous sommes « las d'amusement et de compagnie » (5). Il a « foi » dans la philosophie, « foi » dans le pouvoir de la raison et veut ranimer cette foi qu'une mauvaise façon de poser les problèmes a laissé s'éteindre dans le monde contemporain (6). Il faut s'attaquer au problème de Hume, affronter la contradiction qu'il dégage, en montrer les présupposés implicites (7), élaborer une théorie transcendente de la connaissance, seule capable de résoudre l'énigme d'un monde « dont l'être est constitué par le sujet » (8) ; l'*être* et pas seulement la *forme* comme voudra l'établir Kant, qui limite ainsi le doute de Hume au lieu de le dépasser.

M. Brunschvicg marque fort justement que le kantisme avait « pour objet principal de répondre à Hume » ; mais il n'y parvient que parce qu'il commence par « rectifier les termes de l'énoncé afin de fournir la solution véritable » (9). Il résout l'opposition de l'objectif et du subjectif, d'une part, en limitant à la mise en forme le rôle du facteur subjectif ; de l'autre, en renonçant à l'intuitionnisme : le phénomène que la pensée naïve croit simplement recevoir est le produit d'une construction opérée par

(1) *Traité*, trad. DAVID, p. 339.

(2) *Ibid.*, p. 233.

(3) HUME, *Essai*, trad. DAVID, p. 61.

(4) HUSSERL, *Krisis*, p. 163.

(5) *Traité*, trad. DAVID, p. 325.

(6) *Médit. cart.*, p. 4.

(7) *Krisis*, p. 171.

(8) *Ibid.*, p. 172.

(9) L. BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 17.

l'esprit à partir de la chose en soi et suivant certaines directions déterminées *a priori*.

Husserl pense que Kant n'a pas vu le véritable problème de Hume (1). Il accepte comme allant de soi bien des hypothèses qui, pour Hume, sont mises en question et participent à l'incertitude universelle (2). Husserl attache un grand prix à ce qu'il y a de radical dans le doute de Hume. Il veut aussi faire, comme lui, une philosophie de l'intuition. Il s'oppose résolument à tout ce qui serait « construction ». Il veut seulement élucider, dévoiler (*enthüllen*), aider à voir. La science ne doit pas être le champ d'une sorte de jeu architectonique (3). « L'ordre systématique qui est le propre de la science... n'est pas inventé par nous ; il repose au contraire dans les choses où nous avons seulement à le découvrir » (4). Comme le remarque M. Gotesky (5), il y a encore là quelque chose qui ressemble à l'harmonie préétablie : que la science soit systématique comme l'est la nature, c'est en somme pour l'homme un heureux état de choses. Mais Husserl cherchera à comprendre ce que Hume se bornait à admettre.

La phénoménologie de Husserl peut ainsi se situer d'une manière fort précise par rapport à la pensée de Hume : dans un premier moment, celui qui correspond aux *Logische Untersuchungen*, Husserl met en lumière l'importance et l'autonomie du monde des essences et démasque les présupposés de l'empirisme. Pour rendre compte du monde et de la science il faut comprendre la nature de l'intentionnalité et admettre, comme données originales, les essences à côté des faits sensibles. Ces données ne sont encore ni justifiées ni comprises. Elles conservent une ambiguïté qui explique les contresens qu'on a pu faire à leur sujet. Cette même ambiguïté n'est d'ailleurs pas absente de la philosophie de Hume. M. Brunschvicg a bien vu que « la nécessité intérieure qui travaille le prétendu idéalisme des empiristes... les oblige, en dépit de leurs propres déclarations de principe, à *désobjectiver*, à pousser en dehors de la conscience, les éléments psychiques » (6).

Il appartiendra au deuxième moment de la philosophie de Husserl, celui qui s'ouvre avec la publication des *Ideen* en 1913, non de renverser l'édifice déjà établi, mais de le rendre intelligible.

(1) *Kriste*, p. 171.

(2) *Ibid.*, p. 172.

(3) *Log. Unt.*, I, p. 15.

(4) *Ibid.*, I, p. 15.

(5) RUBIN GOTESKY, Husserl's Conception of Logic als *Kunstlehre* in the *Logische Untersuchungen*, p. 377 (*The Philosophical Review*, New York, July 1938).

(6) L. BRUNSCHVICG, *Expér. hum.*, p. 463.

Perceptions et intuitions des essences nous livrent un donné originaire qui n'est en aucune manière un absolu et qui, dans tous les cas, renvoie à la subjectivité transcendente qui le constitue par son acte propre.

Nous n'avons pas l'intention d'exposer ici les thèses de la phénoménologie transcendente, cet effort de réflexion qui pousse le doute aussi avant que Hume et pense atteindre le sens le plus profond du cogito, dont Descartes n'a pas vu clairement toutes les implications. Soucieuse de distinguer le « je » pur de tout ce qui n'est pas lui, et notamment de l'âme psychologique, elle pense s'être délivrée non seulement de l'apparence extérieure, percée à jour par Berkeley, mais aussi de l'apparence intérieure plus subtile et plus tenace (1). Sans renoncer à l'intuitionnisme, elle veut être tout à fait libérée de l'empirisme. Elle laisse à une philosophie plus naïve l'assimilation de l'intuition à la réception passive d'une extériorité absolue. Elle s'oppose donc à la philosophie de Hume d'une manière radicale (2), mais elle l'a du moins traversée. Il nous paraît donc utile de songer à Hume en cherchant à comprendre la phénoménologie. Car la réflexion du philosophe est ainsi faite que la manière dont se posent et s'introduisent les problèmes prend au moins autant d'importance que les solutions proposées. Celles-ci ne sauraient en effet avoir de valeur, elles ne seraient que l'achèvement d'un jeu stérile et parfaitement vain, si l'on n'avait pas d'abord vécu personnellement, douloureusement, les difficultés auxquelles elles cherchent à mettre fin.

Marseille.

(1) « Berkeley croit avoir *dématérialisé, déspatialisé* la sensation en démontrant qu'on ne voit pas l'espace, qu'on ne voit pas *dans l'espace*. Mais il persiste à croire qu'il voit l'esprit, à voir *dans l'esprit*... » (L. BRUNSCHWIG, *Expér. hum.*, p. 465). C'est au dépouillement de cette dernière illusion que s'attache particulièrement la phénoménologie.

(2) L'habitude de considérer Hume comme un psychologue nous empêche, pense HUSSERL, de voir que ses préoccupations ne sont pas exactement celles de la psychologie, si bien qu'on pourrait dire qu'il fait une phénoménologie transcendente, mais complètement déviée de sa signification authentique par ses préjugés sensualistes (cf. *Nachwort zu meinen « Ideen »*, p. 564). M. Emile BRÉHIER souligne très justement ce caractère original de la pensée de Hume, qui contribue encore à la rapprocher de celle de Husserl : « Le dessein de Hume est, par conséquent, bien différent d'une généalogie ou composition des idées ; il concerne la justification des principes de nos jugements » (*Histoire de la philosophie*, t. II, p. 405).

3. — Conscience transcendente et intentionalité (1)

MON CHER AMI,

Vous ne sauriez croire combien j'ai été touché par votre longue et amicale lettre. Mais le mieux est l'ennemi du bien : je me promettais de vous répondre tout à loisir et après réflexion. Cela m'a fait différer ma réponse par trop longtemps. J'en suis confus et vous prie de m'en excuser. Sans doute, entre-temps, les vacances sont-elles venues. Mais il m'a fallu m'acquitter de diverses obligations, différées pendant le cours de l'année. Puis ont surgi des besognes imprévues. Tout est maintenant fort compliqué...

Votre amitié m'est précieuse. Je suis sensible aussi à la pénétration de vos remarques. Elles portent sur les points essentiels. Si je suis heureux d'être compris et approuvé par un ami, je ne le suis pas moins d'avoir l'approbation d'un philosophe dont vous savez que je suis les travaux avec attention et dont j'admire la vigueur et la lucidité.

Je vais, si vous le voulez bien, reprendre successivement les points sur lesquels vous voulez bien me faire profiter de vos réflexions. Je le ferai avec l'agréable sentiment de ne point discuter avec vous, comme nous ferions si nous avions pris, dès le départ, des attitudes différentes, mais d'être à vos côtés pour m'instruire en vous écoutant et pour chercher avec vous à apporter un peu de lumière sur des points qui nous préoccupent l'un et l'autre. Et je dois tout de suite avouer en toute simplicité que c'est précisément sur les sujets qui vous semblent requérir un complément d'élucidation que je me satisfais le moins. C'est pour moi une raison de plus de regretter notre éloignement : si j'avais avec vous quelques conversations, sans doute pourrais-je agrandir un peu le champ dans lequel je bénéficie d'une clarté relative.

1. Vous avez raison de dire que le centre du problème que j'ai abordé doit être cherché dans le double aspect d'un sujet qui est à la fois transcendantal et engagé. Vous dites fort justement aussi que ce que je requiers ce sont des sujets « transcendants », et non des formes, des structures dans le monde. Une analogie peut me faire penser que ces formes expriment l'engagement d'un *aller ego*, parce que ma forme corporelle est la trace, l'effet et le moyen de mon engagement personnel. Sans doute l'analogie

(1) Lettre de Gaston Berger écrite à M. Vialatoux, le 6 septembre 1943.

peut me tromper et bien souvent je reste dans le doute : ce chien qui me regarde avec des yeux si compréhensifs et qui m'aime jusqu'au sacrifice est-il une machine, exprime-t-il une conscience transcendente comme la mienne, ou représente-t-il une forme intermédiaire ? Quel sens attribuer alors à son existence ? Comment décider ici autrement que sur des vraisemblances ?

Mais la question est ici tout autre. Il ne s'agit pas de savoir *qui* est une personne et où s'affirme à bon droit la présence de personnes. Avant tout essai pour apporter une réponse à de telles questions, je sais qu'il y a d'autres personnes que moi.

C'est que « les autres » ne sont pas seulement reconnus en fait. Dans ce cas, d'ailleurs, ils seraient dans le monde ; ils seraient des éléments naturels, des choses. Ils seraient des éléments contingents que le doute pourrait atteindre. Mais le doute ne porte jamais sur l'altérité. Il porte seulement sur le point de savoir si à telle ou telle structure mondaine correspond ou non un *alter ego*. Les autres sont *exigés* et pas seulement *constatés*.

Mais cette « exigence » est-elle, à son tour, un simple besoin que nous nous bornons à *constater* ou a-t-elle un caractère intelligible ?

Sans doute est-ce un fait de convergence impressionnant, parce qu'assez rare, que l'hostilité de tous les philosophes à l'égard du solipsisme. Les uns le repoussent parce qu'ils repoussent le subjectivisme, les autres le font parce qu'ils croient possible de dépasser le subjectivisme absolu après l'avoir traversé. Mais la généralité d'une tendance n'est pas une justification rationnelle. Ce que vous demandez est donc parfaitement légitime. Je n'ose me flatter de vous donner satisfaction par les quelques indications suivantes ; elles restent du moins sur le terrain strict de l'intelligibilité puisqu'elles font appel, comme moteur dialectique, à l'idée de signification.

Un sujet transcendantal n'a pas de *sens* en lui-même. Il est intentionnel et renvoie à un objet, c'est-à-dire à un monde. Mais il n'y a pas d'objet sans vérité de l'objet, pas de donné sans valeur du donné. Il n'y a pas d'objet sans une certaine indépendance à l'égard de celui qui le pense. Un objet qui s'offrirait à un sujet unique resterait encore subjectif. Il constituerait un monde « rêvé » et pas encore un monde réel. Le critérium kantien de la cohérence est fort important, mais il ne suffit pas à camper l'objet en face du sujet, le monde en face du « je ». Un rêve cohérent reste un rêve parce que nous sommes seuls à en prendre conscience. Mais si, dans mon rêve, peut s'établir une communi-

cation avec le rêve d'un autre rêveur, c'est qu'il y a un monde, spécial peut-être, mais pourtant *réel* et auquel le sommeil nous donne accès. L'idée de réalité accompagne toujours celle d'intersubjectivité.

2. Nous retrouverons la même idée, sous un autre aspect, à propos du second point que vous abordez.

Je crois qu'il faut distinguer, pour mieux les comprendre, mais non séparer complètement, l'intentionnalité qui nous renvoie vers le monde et celle qui nous lance à la rencontre des autres. Elles s'impliquent réciproquement si, comme je le pense, les autres doivent nécessairement intervenir pour constituer le sens du monde. Un monde, c'est un objet réel, c'est-à-dire un objet *commun*. Mais, réciproquement, l'idée des autres implique l'idée d'un monde, c'est-à-dire d'une communication médiate. Sans relations réciproques, il n'y aurait plus d'altérité, mais il n'y en aurait pas davantage dans le cas d'une communication immédiate. Le monde est ainsi le moyen de nous unir sans nous confondre.

L'unité de l'objet et la pluralité des sujets sont donc corrélatives. Il s'en faut pourtant que ces deux aspects aient une dignité égale et je rejoindrais ici le sentiment qui se manifeste dans votre lettre d'une prévalence des sujets sur le monde.

Dans le système que constituent le monde et les autres « je », il m'est possible de privilégier plus ou moins l'un des deux termes. C'est en cela que consiste d'ailleurs la vie morale. Si je diminue le rôle des autres, le monde devient pour moi l'essentiel, mais je vois en même temps s'évanouir progressivement sa vérité et sa réalité, au profit du plaisir ou de la souffrance que j'éprouve à l'occasion du jeu de mes représentations. A la limite (si je pouvais l'atteindre, ce qui m'est interdit), j'aurais un plaisir sans objectivité, c'est-à-dire sans garantie et en somme sans cause. Je vivrais simplement mes propres états.

Je puis, au contraire, m'oublier de plus en plus moi-même. Je puis d'abord le faire à la manière du savant, c'est-à-dire en croyant qu'on peut faire abstraction de *tout* point de vue et tracer un schéma fait de pures relations intelligibles. Mais je puis aussi comprendre que ces relations n'ont de sens que par les épreuves personnelles qui les vivifient et les actualisent. Elles ne font que tracer les voies sur lesquelles s'engageront les sujets pour aller à la rencontre les uns des autres.

Il est ainsi possible de dire qu'à un premier moment les autres semblent simplement impliqués par la réalité et la solidité du monde, mais que cet ordre des implications logiques ne se

confond point avec la hiérarchie des valeurs, les valeurs les plus hautes étant souvent celles qui nous apparaissent les dernières. Le monde que les autres venaient seulement étayer apparaît alors comme n'étant par rapport à eux qu'un simple instrument qui me permet de les atteindre. Moyen indispensable à des hommes et dangereux parce qu'efficace. Toute médiation comporte un risque.

3. Mais le passage par le monde est-il bien nécessaire ? Pourquoi la reconnaissance des « autres » ne se fait-elle pas dès qu'on a compris le sens de la situation, ou au moins dès qu'on a posé le « je » transcendantal ?

Dès l'origine sans doute nous voulons l'altérité. Nous voulons échapper à notre solitude. Mais il faut que nous traversions personnellement certaines expériences concrètes pour bien sentir que la solitude n'est pas supprimée par les choses, mais seulement par les êtres. Ce qui vaut dans la vie concrète se retrouve dans le déroulement de la dialectique intelligible.

La reconnaissance des autres ne saurait précéder la reconnaissance du « je » et par conséquent suivre la réflexion sur la situation, parce que, tant que nous n'avons pas découvert le transcendantal, nous ne savons pas vraiment ce que sont les autres. Tant que nous nous confondons plus ou moins avec notre corps, nous confondons aussi les autres avec leurs incarnations et le lien qui nous unit à eux n'est pas un rapport de personne à personne, mais un lien animal et instinctif. Le rapport de sujets situés s'élève peut-être au-dessus de la biologie pour prendre une sorte de caractère géométrique. Il n'en demeure pas moins objectif. Le sujet transcendantal n'est pas seulement un point de vue. Il est ce qui éprouve le monde. Il est un centre d'intimité.

Il m'est peut-être plus difficile de répondre quand vous demandez pourquoi la reconnaissance des autres n'accompagne pas, du moins immédiatement, la découverte du « je ». S'il me semble qu'il faut d'abord traverser l'engagement, c'est qu'il me paraît impossible d'établir notre intimité réciproque sur un plan de pureté absolue. S'unir avant la reconnaissance du transcendantal, c'est unir des corps ou joindre des points par des lignes idéales. Croire qu'on s'unit sans passer par le monde, c'est vouloir unir des sujets purs — que nous ne sommes point. C'est manquer l'union véritable en rêvant de quelque chose de plus parfait. Nous devons chercher notre voie entre le jeu brutal des corps et le choc stérile des mots. Il n'y a pas un règne spécial qui serait le *Mitwelt*. C'est dans le monde unique, dans le monde de « tout le monde » que je dois vivre avec mes semblables. Avoir reconnu

en moi le « je » transcendantal ne me fournit point le moyen de m'unir aux autres dans un ciel de rêve, ce qui ne serait qu'un moyen plus subtil d'enchanter mon égoïsme. Je ne m'unis aux autres ni dans leurs corps, ni hors de leurs corps, mais *par* leurs corps, leurs pauvres corps souffrants dont je dois panser les blessures et corriger les maladresses. Sans doute ces corps sont des intermédiaires infidèles dont souvent je m'irrite. On peut travailler à perfectionner ces intermédiaires. On ne saurait les supprimer tout à fait. L'immédiation ferait de l'autre et de moi un être unique qui resterait solitaire... Je ne dois aimer les autres ni comme un animal, ni comme un ange, mais comme un homme.

4. Voici que je viens d'employer le mot d'*homme* dans le sens même que vous proposez et que je suis tout disposé à accepter. L'homme est cet être intentionnel qui est à la fois transcendantal et mondain. Il est « esprit incarné, esprit engagé ». Cette ambivalence est son essence même.

Lorsque Husserl prétend dégager l'ego de l'humanité, c'est seulement dans la mesure où le mot d'homme désigne l'être naturel, l'espèce biologique. C'est un peu de la même manière que Descartes reprend Poliandre par la bouche d'Eudoxe dans la *Recherche de la vérité*, lorsque sans réfléchir il répond : « Je dirai donc que je suis un homme. » Mais j'accepte néanmoins votre vocabulaire et je pense qu'il faut rendre au terme d'homme toute sa grandeur et toute sa dignité. Il faut seulement dénoncer les confusions et les assimilations habituelles et toujours redire que l'homme déborde la nature, qu'il la *relie* à autre chose. C'est toute sa fonction et c'est à ce titre surtout qu'il faut dire que l'homme est un animal religieux. Il doit relier les choses d'en bas à celles d'en haut. Si l'on fait dériver *religio* de *religere* et non de *religare*, l'idée de lien s'affaiblit, mais l'idée ne s'en oppose que plus fortement à celle de *negligere*. L'homme ne doit *négliger* ni Dieu ni le monde, ni l'Absolu qu'il n'atteint point, ni les choses qui ne peuvent le satisfaire. Négliger le monde n'est pas servir Dieu, mais fuir les tracas de l'action réelle.

Une réflexion sur l'homme, entendue dans ce sens, est donc bien différente de ce que les philosophes, aussi bien que les savants, entendent par science de l'homme, anthropologie.

5. Je me sens profondément d'accord avec vous sur la nécessité d'un « moment » ultime, dans lequel le sujet, après s'être découvert, doit s'offrir à Dieu et se « perdre » en lui. J'ai essayé d'en donner le sentiment en parlant (à la fin du chapitre XII notamment et au chapitre XIII) de la manière dont

l'âme doit s'offrir à Dieu pour que la connaissance prenne un sens. Sans cette clef de voûte, tout le reste s'écroule.

Il resterait à développer ce qui n'était là qu'une indication. Puis-je vous dire que je n'en ai pas abandonné le projet ? Dois-je avouer aussi que je ne m'en dissimule point les difficultés. J'ai touché à cette question, d'une part, dans un cours public fait cette année sur les valeurs, à propos des dernières leçons sur la métaphysique, Dieu et l'homme. Je m'y suis essayé aussi dans une communication faite à notre Société de Philo sur saint Jean de la Croix.

Je ne me sens point capable encore de présenter ici une exposition systématique qui me satisfasse. J'ai seulement tendance à penser que l'expérience (ou mieux la connaissance), que nous pouvons appeler mystique, ne vient point détruire la rationalité des démarches antérieures, mais l'accomplir. La vie mystique n'est point l'expérience de l'irrationnel pur, et la « nuit obscure » est aux antipodes de la nuit romantique. Elle est le moment suprême de la purification. Pour accéder à l'union, il faut traverser le désert.

N'est-ce point l'analogie humaine de ce progrès que nous offre le passage par le transcendantal ? La marche vers le « je » est une sorte d'expérience du vide et de la nuit. Et le monde retrouvé après le détachement est le même que celui qu'on avait quitté, mais transfiguré parce qu'on en a compris tout le sens et qu'on a renoncé aux séductions de l'individualité séparée, autonome et suffisante.

6. J'arrive à vos dernières remarques, en admirant avec quelle lucidité vous savez distinguer les significations conventionnelles des implications profondes.

Le mot d'être me semble englober plusieurs intentions. Il a d'abord un sens existentiel : l'être est ce qui est, ce qui existe. C'est de cet être-là que je dis qu'il est un objet. La conscience déborde le fait et l'existence, pour si épurée qu'on conçoive celle-ci.

L'Être a aussi, pour le métaphysicien, une valeur, une dignité éminente.

Il apparaît enfin comme le genre suprême, ou, si l'on répugne à raisonner par espèces et genres, comme le système le plus compréhensif.

Dans ces deux derniers sens, je dirais non que la conscience s'inscrit dans l'Être, mais qu'elle est elle-même l'Être, c'est-à-dire l'ensemble le plus compréhensif, la forme la plus générale et la réalité la plus parfaite et la mieux assurée.

Vous entendez bien que par conscience je ne désigne pas la totalité subjective que constituerait un individu refermé sur son rêve. Un tel individu n'est encore qu'un morceau de la nature ; comme tel il a bien sa place dans l'existence. Mais la conscience c'est l'objet pour les sujets, c'est-à-dire la communion des sujets dans la réciprocité de leur amour.

Voici, cher Ami, quelques réflexions un peu décousues à propos de vos si intéressantes remarques. Excusez tout ce qu'elles ont d'imparfait. Mais c'est un véritable livre qu'il faudrait écrire pour élucider vraiment — et encore ! — les problèmes essentiels que vous posez si nettement. Un livre qui ne serait peut-être pas très long, mais qui devrait condenser une méditation prolongée.

Votre lettre m'excite du moins à poursuivre cette méditation. C'est vous dire combien je vous en suis reconnaissant.

N'aurez-vous pas l'occasion de venir à Marseille cette année ? Je sais qu'il est présomptueux de faire en ce moment des projets. Peut-être peut-on cependant s'y essayer, quitte à modifier chemin faisant les dispositions prévues. N'accepteriez-vous pas de venir nous faire une communication en 43-44 ? Notre Société serait très désireuse de vous entendre et pourrait sans doute, pour faciliter la chose, vous défrayer de votre voyage. Excusez-moi d'aborder aussi simplement ce petit point. Il a bien actuellement son importance...

Pour moi j'aurais la joie de vous revoir et le bénéfice de votre conversation...

*Résumé des questions philosophiques
posées par J. Vialatoux à Gaston Berger
après lecture de ses thèses*

et auxquelles répond la lettre du 8 septembre 1943 de Gaston Berger

I. — Les « autres », les sujets transcendants, la *pluralité* des sujets : est-ce là seulement une *constatation* ? Ou n'est-ce pas une requête, une « condition » de la connaissance ? Oui sans doute ; mais je demanderais à voir plus clairement cette *exigence*.

II. — La réponse à cette question ne devrait-elle pas être cherchée dans l'*intentionnalité* du *je-sujet* ? Le sujet, qui est une *intention* vers l'objet, n'est-il pas aussi une *intention* vers d'autres sujets — vers l'*alter ego* ?

III. — Question relative à l'*ordre* de vos implications : la découverte de l'*alter ego* ne vient pas de suite après celle de la subjectivité située, ni même après celle du *je*, du sujet transcendantal, mais seulement après celle de l'*engagement*. J'aimerais en voir plus explicitement la raison.

IV. — L'ego transcendantal, trans-mondain, est, selon Husserl et selon vous (selon Descartes aussi, dites-vous), *trans-humain*. Mais n'est-ce pas *l'homme* qui est à la fois transcendantal et engagé ? Si oui, le sujet transcendantal ne serait pas trans-humain.

V. — La théorétique ne devrait-elle pas être conduite jusqu'à un moment ultime, condition suprême de la connaissance : la présence implicite et la découverte de Dieu au fond du *je* transcendantal. Le *je*, caractérisé par son intentionalité *verticale de haut en bas* vers le monde, et par son intentionalité *horizontale* vers les autres *je* transcendants, ne serait-il pas caractérisé, en dernière analyse, par une intentionalité *verticale de bas en haut* vers Dieu ?

VI. — Question relative à l'emploi du mot *être*. Vous l'employez comme synonyme d'objet (la conscience est plus large que l'être. L'être n'est qu'un objet, *Recherches...*, p. 12). Rien de plus vrai, une fois ainsi défini le mot *être*. Cependant le mot *être* ne peut-il recevoir un autre sens, et, en cet autre sens, la conscience n'est-elle pas inscrite dans l'être ?

4. — Les thèmes principaux de la phénoménologie de Husserl (1)

On n'a jamais tant parlé de phénoménologie. C'est une question de mode plus qu'une influence profonde ou un véritable renouvellement des perspectives. En fait, on n'a jamais été plus loin de son esprit. La plupart des « analyses phénoménologiques » qu'on nous présente ne ressemblent guère à ce qu'Husserl entendait par là. Leurs auteurs prennent une attitude absolument opposée à celle qu'il préconisait et leurs conclusions sont aussi fort différentes. Si la phénoménologie est — dans un sens très particulier — une description, il est tout à fait illégitime d'appeler phénoménologique, comme on le fait parfois, toute description, et en particulier toute description de l'expérience vécue.

Husserl s'étonnait, parfois avec quelque irritation, d'entendre appeler phénoménologues des disciples d'occasion, impatientes d'adapter à une philosophie « existentielle », bien éloignée de son propre rationalisme, un vocabulaire détourné de son sens primitif et des méthodes transformées pour les besoins de la cause. Sans doute le dénigrement de la raison, l'exaltation de l'individu, le dédain de la rigueur, l'apologie de la passion et ce « péché d'orgueil », comme dit fort bien de Coster, que l'on commet en situant l'être en tant qu'essence dans l'existence même, ne sont pas d'aujourd'hui. Mais ces thèses romantiques se présentent à nous sous des habits rajeunis. L'originalité n'est-elle point d'ail-

(1) *Etudes de métaphysique et de morale*, 1944, p. 22-43.

leurs leur grand souci ? Nous aiderons peut-être à dissiper les brouillards dont elles s'enveloppent en étudiant, pour elle-même, la philosophie de Husserl.

Nous nous bornerons à faire comprendre le sens de quelques-uns de ses thèmes principaux, en montrant comment ils se rattachent les uns aux autres. Cet enchaînement dialectique correspond le plus souvent à l'ordre suivant lequel s'est développée dans le temps la pensée de Husserl. Ce n'est point cependant la genèse de l'œuvre qui nous attache et le souci d'en décrire l'évolution n'a pas été notre fil conducteur. Indépendamment des événements par lesquels elle se manifeste, la phénoménologie a sa cohérence propre, intérieure, essentielle. C'est elle que nous voudrions mettre en lumière.

I. — *L'originaire et le symbolique*

Semblable à celle de Descartes, l'ambition de Husserl fut de donner à la connaissance un fondement absolu. Pour lui, « savoir » n'était pas se montrer capable de se conduire dans le monde d'une manière utile : c'était posséder une connaissance absolument certaine. Une science véritable « prétend justifier chacune de ses démarches, en montrer la légitimité et la validité nécessaire » (1). La *Philosophie de l'arithmétique*, écrite en 1891, cherchait à mettre en lumière les « fondements » des mathématiques. Husserl écrira encore, en 1931, dans les *Méditations cartésiennes* que son but général est « de donner aux sciences un fondement absolu » (2). Le dessein n'a pas varié et le terme de fondement est pris dans toute sa force. La philosophie n'est pas une suite de réflexions plus ou moins profondes sur l'âme ou sur la connaissance : elle doit être une « science rigoureuse » (3). Elle ne veut pas la profondeur, mais la vérité, la vérité absolue.

Ce fondement absolu, cette justification ultime de tout savoir, c'est dans une « vue » directe de ce que l'on étudie qu'il faut les chercher. La phénoménologie est une philosophie de l'intuition. Ce mot n'a jamais chez Husserl le sens d'assimilation ontologique, de pénétration ou d'intussusception, qu'il a souvent dans la philosophie contemporaine. L'intuition est un simple regard, une épreuve dans laquelle on saisit la chose elle-même, mais en restant en face d'elle. Elle ne nous fait pas pénétrer au cœur des choses, elle nous met directement en leur présence, au lieu de

(1) *Logik*, p. 1.

(2) *Méditations cartésiennes*, p. 7.

(3) C'est le titre d'une étude de HUSSERL, parue en 1911 : *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

nous laisser devant des copies ou des symboles. Dans l'intuition, la représentation le cède à la présence, à cette présence aperçue qu'exprime bien le terme d'évidence. Nous sommes très proches ici de la pensée cartésienne pour laquelle « la connaissance intuitive est une illustration de l'esprit » (1). Connaître n'est ni être, ni faire, mais seulement voir. Notre entendement n'y est jamais « considéré comme agent » (2). Notre activité propre ne doit dès lors consister qu'à nous placer dans les meilleures conditions possibles pour que la lumière puisse nous éclairer.

Pourtant, Descartes n'est pas constamment fidèle à cette reconnaissance de la transcendance de l'objet. Il dit parfois que l'âme n'a besoin que de soi pour penser et qu'elle n'atteint directement que ses idées, entendant par là des états intérieurs qui « sont en moi comme des tableaux ou des images » (3). Husserl maintient au contraire sans ambiguïté la transcendance de l'objet pensé. C'est le sens de son affirmation de « l'intentionnalité » de la conscience : ce que l'on pense n'est jamais *dans* la conscience. Celle-ci n'est ni un faisceau de sensations, ni un polypier d'images. Remplacer, avec James et Bergson, la croyance à l'atomisme mental par une théorie de la continuité psychique ne touche pas au problème essentiel si l'on reste soumis à l'illusion d'immanence. Il faut reconnaître, au contraire, qu'il appartient à l'essence même de la conscience de porter sur autre chose que soi. Il n'y a jamais de pensée prise absolument, de conscience tout court, mais seulement une conscience de quelque chose (*Bewusstsein von...*).

Cette structure fondamentale de la conscience n'est pas d'un type uniforme : « Il y a des variétés spécifiques du rapport intentionnel, ou plus brièvement de l'intention. Le mode suivant lequel la simple représentation d'un état de choses vise son objet est autre que le mode du jugement qui tient cet état de choses pour vrai ou faux. Ce sont d'autres modes encore qui apparaissent dans la prévision ou dans le doute, l'espérance ou la crainte, le plaisir ou le déplaisir, le désir ou l'aversion... » (4). C'est ainsi notamment qu'aux différentes valeurs correspondent des formes originales d'intentionnalité.

Parmi toutes les distinctions que peut ainsi opérer l'analyse, il en est une cependant qui présente une importance toute particulière. C'est celle qui oppose la simple visée (*blosse Meinen*) à l'intuition qui vient remplir, accomplir (*erfüllen*) l'intention

(1) Lettre de Descartes à Newcastle, mars ou avril 1648.

(2) *Ibid.*

(3) *Troisième Méditation.*

(4) *Logische Untersuchungen*, 2^e éd., t. II, p. 367.

initiale. Dans la première, l'objet n'est pas atteint, mais seulement signifié. Dans la seconde, il est présent, il s'offre à nous en personne, d'une manière « originaire ».

L'intentionnalité apparaît ainsi, dans la philosophie de Husserl, sous des visages différents. Disons seulement ici qu'elle désigne tantôt le rapport original qui lie la conscience à son objet, que celui-ci soit présent ou absent, et qui est proprement l'essence même de la conscience ; tantôt, en un sens plus restreint, la simple aspiration vers un objet absent. Dans ce dernier sens, l'intention s'oppose à l'intuition. Dans le premier, l'intuition est une forme particulière de l'intention.

Quand je parle de mon ami ou que je pense à lui, j'ai une intention vide. Quand je le vois devant moi une intuition est venue remplir mon intention et l'accomplir. Le « contenu » de ma conscience est sans doute différent dans l'un et l'autre cas. Mais ce n'est pas sur lui que se porte l'intérêt du phénoménologue. Ce que l'on pense ne l'intéresse que dans son rapport au sujet, *qua cogitatum*. C'est cela que veut suggérer le terme même de phénoménologie. Il ne veut pas évoquer le rapport d'une apparence illusoire à une chose en soi inaccessible, mais attirer l'attention sur les différentes manières de se donner à la conscience. La méthode husserlienne est ici fort voisine de ce que la philosophie française entend par méthode réflexive.

Si, de ce point de vue, nous comparons l'intention vide à l'intuition qui vient la remplir, nous devons reconnaître qu'elles ne sont pas de même niveau : il y a dans la première une imperfection, une insuffisance essentielle qui la relie étroitement à la seconde. Celle-ci, au contraire, est un mode de connaissance pleinement satisfaisant et parfaitement autonome. Ceci a notamment pour conséquence, comme l'a bien senti de nos jours le psychologue J.-P. Sartre, l'abandon des théories courantes sur la ressemblance des images aux sensations. Hume, à qui l'on attribue parfois l'opinion que sensations et images ne diffèrent qu'en degré et qu'il s'agit en tout cas de différences dans le contenu donné, a rectifié lui-même cette erreur en précisant, dans l'appendice au *Traité de la nature humaine*, que deux idées d'un même objet peuvent différer par leur manière d'être senties (*feeling*) (1). Il n'est donc pas surprenant qu'Husserl voie dans le *Traité* du philosophe anglais « la première ébauche systématique d'une phénoménologie pure » (2).

(1) *Traité de la nature humaine*, Appendice, trad. DAVID, p. 340.

(2) *Nachwort zu meinen Ideen*, p. 564. Cf. G. Berger, Husserl et Hume, in *Revue internat. de philos.*, janvier 1939, p. 342-353.

Chez Hume, l'impression et l'idée n'ont pas la même dignité théorétique. L'une est première, absolue ; l'autre n'est que dérivée. Comprendre une idée est toujours la rattacher à l'impression originaire. La science de l'esprit n'échappera au verbalisme et ne se constituera d'une manière rigoureuse que si l'on s'applique à revenir, en toute occasion, aux impressions primitives d'où sont issues les idées.

On trouve chez Husserl la même attitude : l'intention vide n'a de sens que par l'intuition qu'elle vise. Le progrès et la solidité de nos connaissances dépendront du soin avec lequel nous écarterons les symboles pour atteindre les choses elles-mêmes : « Nous ne voulons absolument pas nous contenter de *simples mots*, c'est-à-dire d'une compréhension verbale purement symbolique... Des significations qui ne sont animées que par des intuitions éloignées, diffuses, impropres, ou qui même parfois sont dépourvues de tout support intuitif, ne peuvent pas nous satisfaire. Nous voulons revenir aux *choses elles-mêmes* » (1). Cette dernière phrase exprime une tendance profonde de la phénoménologie. Husserl l'appelle le *Principe des principes* (2) et le formule ainsi : « Chaque intuition qui nous donne son objet d'une manière originaire est une source de légitimité pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous originairement dans l'intuition (et pour ainsi dire dans sa réalité concrète et vivante) doit être accepté simplement comme ce pour quoi il se donne, mais seulement dans les limites dans lesquelles il se donne alors. C'est là ce dont aucune théorie imaginable ne peut nous faire douter » (3).

Ce retour au concret, qui donnait à l'enseignement de Husserl tant de saveur, s'unissant à un refus délibéré de toute construction (4), fut souvent interprété comme une profession de foi réaliste. C'était méconnaître que la « chose » à laquelle on nous demandait de revenir n'était pas « l'absurde chose en soi » (5) : elle était seulement le donné originaire, seul capable de confirmer ou d'infirmier nos anticipations (6). La phénoménologie n'est point une théorie réaliste, parce que l'idée d'un réel tout à fait coupé de la conscience lui demeure étrangère, mais aussi parce qu'elle ne veut à aucun titre se donner pour une théorie : elle n'est pas « introduite pour répondre au problème historique de l'idéalisme.

(1) *Logische Untersuchungen*, t. II, p. 5-6.

(2) *Ideen*, p. 43.

(3) *Ibid.*

(4) *Nachwort*, p. 552-553.

(5) *Méditations cartésiennes*, p. 133.

(6) *Logik*, p. 108-109.

Elle est une science absolument autonome et qui a son fondement en elle-même... l'idéalisme de la phénoménologie transcendente n'est pas une thèse philosophique particulière » (1). C'est qu'il ne s'agit pas d'établir certaines affirmations en montrant les difficultés des assertions opposées. Il faut seulement analyser le donné phénoménologique — entendons le rapport de la conscience à ses objets — et le décrire tel qu'il nous apparaît lorsqu'on se dégage de tous les préjugés.

II. — *L'intuition des essences*

Nous avons essayé de montrer plus haut quelle analogie il y a entre la position de Husserl et celle de Hume touchant le privilège de la présence, de l'originaire. Mais une différence fort importante les sépare : pour Hume, toute impression est sensible et toute idée n'est que dérivée. Pour Husserl, au contraire, les idées peuvent s'offrir à l'esprit « en personne », tout comme le font les objets sensibles. Dans son premier livre, la *Philosophie de l'arithmétique*, il remarque déjà que l'on peut, soit parler des vérités mathématiques, soit les expérimenter, les vivre d'une manière concrète. Il faut apprendre à faire, à propos des idées, la distinction que chacun fait spontanément à propos de la connaissance sensible entre la présence de l'objet et sa simple visée. Dans l'évidence intellectuelle comme dans la perception, l'esprit est en face des « choses elles-mêmes ».

Dans le vocabulaire de Husserl les trois termes d'intuition, d'expérience et d'évidence sont fréquemment employés les uns pour les autres. Tantôt l'intuition des idées nous est présentée comme une forme particulière d'expérience, tantôt l'évidence est prise en un sens très large et l'expérience (sensible) n'en est plus qu'une espèce, à côté de l'intuition des essences. Mais la pensée reste invariable à travers la diversité des formules. Elle consiste à rapprocher l'intuition des essences de la perception sensible par le caractère qu'elles ont, l'une et l'autre, d'être des connaissances « originaires ». On peut saisir de cette manière directe « quelque chose de réel ou un pur idéal, une chose ou un processus, aussi bien qu'une espèce ou une relation mathématique, un être tout comme un devoir » (2). Dans tous ces cas, la vision immédiate « est la justification ultime de toutes nos affirmations raisonnables » (3). Une description sans préjugés de la conscience doit nous amener

(1) *Nachwort*, p. 561.

(2) *Logische Untersuchungen*, t. I, p. 229.

(3) *Ideen*, p. 36.

à reconnaître que nous pouvons « voir » les essences aussi directement que les objets ; il y a une intuition eidétique, une *Wesensschau*. C'est là une affirmation qu'il n'y a pas à démontrer, car, dans ce cas, on chercherait à fonder l'immédiat sur le symbolique, et c'est précisément le contraire qu'il faut faire. « C'est seulement par une intuition eidétique que l'essence de l'intuition eidétique peut être élucidée » (1).

Les idées que saisit l'intuition sont indépendantes des faits sensibles, mais la réciproque n'est pas vraie. Si les idées n'impliquent aucune existence actuelle, elles déterminent pourtant les frontières du possible et dessinent les cadres nécessaires à l'intérieur desquels viendront se placer les réalités empiriques. C'est dans ce sens qu'on peut les dire *a priori*, et non parce qu'elles seraient issues du pouvoir constructeur de l'esprit.

Nous saisissons ainsi des idées très générales comme celles de concept, de vérité, de liaison, de nombre, etc., et les lois qui déterminent leurs rapports : règles de l'inférence logique, principes d'une théorie pure des ensembles, etc. Nous obtenons de cette manière un *a priori* formel. Mais la *Wesensschau* ne se limite pas à cela. Elle peut aussi, pense Husserl, nous livrer un *a priori* matériel. On peut atteindre par intuition l'essence de la couleur ou du son. Nous pouvons reconnaître ainsi les structures fondamentales de l'être. A chaque groupe d'essences liées entre elles correspondra une *région* de l'être, et le système des idées *a priori* aperçues ainsi comme étant en rapport les unes avec les autres formera une « ontologie régionale ».

Cette dernière notion est une de celles qui ont à la fois provoqué le plus d'enthousiasme et soulevé le plus de critiques. Celles-ci sont peut-être aussi exagérées que celui-là. Il faut dépouiller l'intuition des essences matérielles de son prestige quasi mystique et se rappeler qu'Husserl, soucieux de donner à la philosophie l'allure d'une science rigoureuse, raisonne toujours en mathématicien. Descartes n'est-il pas ici encore très près de lui ? N'écrit-il pas que chacun peut connaître par intuition, non seulement qu'il pense, mais encore « qu'un triangle se termine par trois lignes, qu'un globe n'a qu'une surface et d'autres vérités semblables, qui sont plus nombreuses qu'on ne le croit communément » (2) ? Cela revient à affirmer précisément ce qu'Husserl appelle « *a priori* matériel ».

Il serait, croyons-nous, tout à fait inexact de voir dans la

(1) *Logik*, p. 220.

(2) *Regulae*, règle III.

construction des ontologies régionales un effort entièrement arbitraire pour édifier, sans s'occuper de l'expérience et en méprisant la science positive, un monde imaginaire où les mots remplaceraient les choses. Les idéalistes postkantien ont souvent donné dans ce travers. Quelques husserliens échauffés semblent les avoir imités. Mais pour Husserl les essences ne nous offrent jamais que du possible, et il est bien d'accord avec Descartes pour dire qu'on ne saurait distinguer des formes possibles que l'on conçoit les formes réelles existant dans le monde, « si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières » (1). Les ontologies régionales ne sont donc pas un expédient pour nous dispenser de l'expérience, mais un moyen de la rendre possible. Si la psychologie et la sociologie font actuellement si peu de progrès, n'est-ce pas dû en grande partie à ce qu'elles cherchent des lois sans savoir de quoi il s'agit ? Si, par contre, la physique a enregistré, depuis Galilée et Newton, de si prodigieux succès, c'est que les physiciens modernes ont eu l'idée géniale de développer leurs recherches expérimentales concrètes à partir de l'ontologie constituée par la mathématique et la géométrie. L'ontologie husserlienne ne nous ramène donc point à la scolastique de la basse époque. Elle est avec les physiciens contre les logiciens qui cherchent dans le langage leurs catégories exclusives. Elle veut atteindre des essences concrètes et non point des notions générales.

Ajoutons que, si la *Wesensschau* est une vision dont chacun doit faire l'épreuve personnelle, il existe pourtant une méthode capable d'y conduire. C'est la « réduction eidétique ». Elle consiste, comme son nom l'indique, à éliminer ce qui empêche de bien voir, c'est-à-dire ici tout ce qui constitue la facticité. Il s'agit d'apercevoir la forme essentielle, l'*Eidos*, à travers des exemples bien choisis, que l'on fera varier pour mettre en évidence les structures permanentes. Trait caractéristique : les variations ne seront pas nécessairement réelles ; elles pourront tout aussi bien n'être effectuées que dans l'imagination. Ces modifications imaginées ont même l'avantage d'éviter que nous nous attachions à des caractères purement empiriques. On peut dire ainsi que « la *fiction* est l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques » (2). C'est qu'il ne s'agit point de constater ce qui existe, mais de comprendre des implications rationnelles. C'est le procédé du mathématicien qui regarde ce qui se passe

(1) *Discours de la méthode*, VI^e Partie.

(2) *Ideen*, p. 132.

lorsqu'il fait croître progressivement un angle ou une ligne. La figure ne sert qu'à soutenir son imagination, car « ce qui se passe » n'a ni lieu ni date et demeure strictement rationnel. Nous retrouvons ici encore un trait important de la méthode cartésienne qui, procédant à l'inverse de la déduction aristotélicienne, veut « commencer par les notions particulières pour venir après aux générales » (1). Pour entendre que le tout est plus grand que la partie, il faut qu'on m'ait montré « des exemples en des cas particuliers » (2). C'est de la même manière que Descartes découvre l'essence de la perception en analysant en détail l'exemple concret que lui fournit un morceau de cire, et c'est en s'assurant que, lui qui pense, il existe, qu'il devient capable de poser la majeure : « Tout ce qui pense existe. »

III. — *L'antipsychologisme*

La méthode de réduction eidétique permet-elle, par son simple emploi, de faire voir les idées à n'importe qui ? Il faut reconnaître qu'il peut y avoir à leur égard une sorte de cécité intellectuelle, tenant à ce qu'on est aveuglé par les préjugés. On voit bien alors les essences et on s'en sert continuellement pour y appuyer sa propre pensée, mais on ne les admet pas, parce qu'elles sont incompatibles avec la philosophie qu'on professe (3). Ce sont donc les préjugés qu'il faut détruire. Avant la réduction eidétique, il y a une réduction philosophique qui écarte les théories et les systèmes préconçus.

Le préjugé le plus redoutable est celui qui est commun à toutes les philosophies naturalistes : il consiste à concevoir tout ce qui est, au sens le plus large du terme, sur le modèle de la chose matérielle. Il s'ensuit que les faits de conscience seront aussi considérés comme des états, purement et simplement donnés. Par là est méconnue l'originalité de la conscience, et notamment son intentionalité.

Ce psychologisme auquel s'attaque Husserl et qui était si répandu à son époque ne doit pas être confondu avec la psychologie, science parfaitement légitime, dont Husserl souligne l'intérêt et à laquelle, au contraire, la phénoménologie doit fournir de solides bases de départ. Il n'en est que la déformation envahissante, qui fait d'une recherche spéciale une doctrine absolue et veut étendre à tous les domaines la forme d'explication « géné-

(1) *Lettre à Clerselier.*

(2) *Ibid.*

(3) *Ideen*, p. 41.

tique », tout à fait à sa place dans les sciences naturelles, mais inapplicable ailleurs.

Un tel psychologisme, qui naturalise à la fois la conscience et les essences, échoue à rendre compte des valeurs et s'avère incapable de construire une logique ou une morale, parce qu'il prétend trouver dans la psychologie le fondement unique et suffisant de leurs règles. Stuart Mill ne fait-il pas de la logique une simple branche de la psychologie ?

Les *Recherches logiques* avaient pour premier objet de dissiper les confusions qui sont à l'origine de cette attitude. Elles montrent, par une étude approfondie et avec une grande force de persuasion, comment le psychologisme est incapable de séparer les « raisons » qui justifient la valeur d'une assertion et qui seules intéressent le logicien, des « causes » qui ont amené un certain individu à émettre le jugement correspondant. C'est qu'il ne parvient pas à distinguer les structures visées, objet de la logique, des actes particuliers par lesquels ces structures sont visées. Si l'on écarte les théories pour regarder les choses elles-mêmes, on doit convenir que le domaine de la logique est, comme celui des mathématiques, purement idéal. Il faut forcer le sens évident des principes pour leur faire exprimer de simples événements survenus dans l'esprit d'individus, au sein d'une nature. Et c'est vraiment un paradoxe que de prétendre tirer les vérités logiques, claires, précises et certaines, de prétendues lois psychologiques qu'on a grand-peine à formuler, et qui, dans les cas les plus favorables, demeurent vagues, imprécises et douteuses.

IV. — *Les déceptions de l'intuition immédiate*

Le schéma de la vie intellectuelle que nous procure la phénoménologie est séduisant par sa simplicité. Les intentions vides sont des exigences auxquelles l'intuition correspondante vient satisfaire. Le circuit, ouvert par la visée, se clôt par l'effectuation. Je pense à mon frère absent ; je dis, du bout des lèvres, que deux et deux font quatre. Voilà des intentions vides. Je vois mon frère ; j'effectue mentalement, mais réellement, l'opération : les choses elles-mêmes viennent se substituer à leurs représentations symboliques. — L'expérience a pourtant tôt fait d'ébranler notre confiance dans la possibilité de remplir ainsi nos intentions d'une manière à la fois adéquate et certaine.

Dans bien des cas, d'abord, l'intuition, où nous pensions trouver un terme, ne fait que marquer une étape, au-delà de laquelle de nouvelles tâches se proposent à notre désir d'évidence. Quand je regarde la maison que j'imaginai un instant auparavant,

tout ce que je visais m'est-il donné ? Je vois seulement quelques couleurs réparties dans l'espace d'une certaine manière. Mais *je sais* que c'est là une maison. Ceci est un toit qui pourrait m'abriter. Ce rectangle vert est une porte que je pourrais ouvrir. Je suis ainsi renvoyé à des expériences simplement possibles. Et ceci n'est pas un accident, mais une nécessité essentielle que je puis apercevoir *a priori*. L'expérience externe implique « l'idée d'un système infini et fermé sur soi d'expériences possibles, que nous aurions pu parcourir en fait ou que nous pourrions parcourir, soit maintenant, soit plus tard » (1). Ainsi, dans le domaine de la perception extérieure, « aucune synthèse concevable ne peut atteindre l'adéquation complète et achevée, et toujours elle s'accompagne de pré-intentions et de co-intentions non *remplies* » (2).

Reconnaître cette limitation inévitable, c'est abandonner une partie des prétentions qu'affichait la phénoménologie lors de ses premières analyses. A une philosophie de l'intuition possédante succède une philosophie de l'intention indéfinie, c'est-à-dire en somme de l'aspiration. Le changement d'attitude ne s'opère d'ailleurs pas en pleine conscience. Il y a, dans les textes husserliens, des hésitations, des retours, des reprises, qui ne sont pas sans intérêt, parce qu'ils marquent le développement d'une recherche vécue, mais qui rendent plus difficile à suivre le développement progressif de la pensée.

A côté des intentions dont l'accomplissement recule à l'infini, il en est d'autres d'ailleurs qui sont proprement impossibles à remplir. Telles sont, par exemple, celles qui portent sur d'autres consciences que la mienne. L'*alter ego* ne peut jamais « être réellement présent » (3). Il peut seulement être « apprésenté » par l'intermédiaire du corps qui lui est lié d'une manière toute particulière.

Mais les déceptions que nous réserve l'évidence ne tiennent pas seulement à son inadéquation fréquente. Elles portent aussi sur la certitude absolue qui semblait accompagner toute vision des choses elles-mêmes, et à laquelle nos erreurs répétées nous contraignent à renoncer.

Dans les *Recherches logiques*, Husserl parle avec enthousiasme de l'évidence, indispensable à toute science véritable, « et qui donne la certitude lumineuse, non seulement de tenir pour vrai, mais de posséder la vérité elle-même » (4). Le corrélat objectif de

(1) *Logik*, p. 54, note.

(2) *Méditations cartésiennes*, p. 52.

(3) *Ibid.*, p. 94.

(4) *Logische Untersuchungen*, t. I, p. 111.

l'évidence est alors la vérité, et « l'évidence, au sens strict, est une perception adéquate de la vérité » (1).

Dans la *Logique* l'interprétation est différente. Le terme corrélatif n'est plus que l'objectivité (2), c'est-à-dire la présence. C'est une erreur que de voir dans l'évidence un « critère absolu de vérité » (3), et Husserl critique même avec énergie cette naïveté, en reprenant, pour les combattre, certaines expressions qu'il avait lui-même autrefois employées (4). Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment l'opposition n'est pas aussi massive qu'il peut sembler. Il demeure que, tout de même, un changement s'est opéré. La confiance initiale a disparu. Husserl a fait personnellement, douloureusement, l'épreuve du doute. Il fut sur le point, à un certain moment, d'abandonner sa chaire, estimant qu'il n'était pas honnête d'enseigner ce qu'il était incapable d'établir avec assurance. Mais son doute est venu s'arrêter devant la certitude apodictique à laquelle Descartes déjà avait cherché à appuyer toute la philosophie : celle du « je pense ».

V. — La réduction phénoménologique

Ainsi, malgré son caractère immédiat, l'intuition nous déçoit souvent. Est-ce à dire qu'il faille l'abandonner au profit d'un autre mode de connaissance ? Impossible même d'en imaginer un. L'intuition reste le seul moyen dont nous disposions pour corriger nos opinions fausses et nos jugements prématurés. La vérité cesse alors d'accompagner toutes nos intuitions. Elle devient le terme idéal d'une série de vérifications concordantes, mais c'est encore dans l'évidence que devront s'opérer ces vérifications. C'est dans une nouvelle évidence que se révèle le caractère illusoire d'une évidence antérieure (5). Husserl ne veut ni du dogmatisme ni du relativisme sceptique : ce sont là, dit-il, « des épouvantails qui se détruisent mutuellement et qui ressuscitent comme des marionnettes sur un théâtre » (6).

Cette critique des évidences insuffisantes est très nette chez Husserl à propos de l'expérience sensible. On peut se demander si elle porte aussi contre la *Wesensschau*, qui semble conserver sa valeur absolue malgré le doute. Mais, si elle n'est jamais justifiée par l'expérience en tant que telle, elle ne peut rien poser non plus

(1) *Logische Untersuchungen*, 1^{re} éd., t. II, p. 594.

(2) *Logik*, p. 144.

(3) *Ibid.*, p. 140.

(4) *Ibid.*, p. 245.

(5) *Logik*, p. 139-140.

(6) *Logik*, p. 246.

dans l'existence. Elle se borne à nous montrer des relations nécessaires entre des possibles. Or, si nous n'abandonnons pas notre but général, qui est de donner aux sciences un fondement absolu, nous ne saurions nous contenter de cette simple vérité hypothétique. Il faut que nous passions d'une « logique de la conséquence » à une « logique de la vérité », qui réintroduise l'idée de réalité existentielle. Il nous faut donc trouver quelque part une « position » indubitable : ce point fixe, c'est l'ego cogito qui nous le fournira.

Le doute est un état psychologique. Il peut rendre plus ou moins malheureux le philosophe qui y est en proie, mais il n'a par lui-même aucune valeur philosophique. Ce n'est pas parce que je suis ému de voir tous mes jugements frappés d'incertitude que j'ai plus de chances de parvenir à découvrir la vérité, c'est parce que je fais de mon doute une *méthode*.

Husserl va modifier le procédé cartésien d'une manière qui, à un premier examen, semble peu importante, mais qui, si l'on y regarde de plus près, apparaît grosse de conséquences. Il remplace le doute méthodique par la suspension du jugement, ou, comme il dit, l'*ἐποχή*. Il est exact, historiquement, que les logiciens supposent toujours plus ou moins naïvement l'existence du monde. C'est cette naïveté qu'il faut dépasser et c'est cette croyance qu'il nous faut mettre à l'épreuve. Mais nous ne saurions, par un décret arbitraire de notre volonté, tenir pour faux, comme le veut Descartes, tout ce qui ne nous paraît pas absolument assuré. Non seulement ce n'est pas possible, mais ce serait inopérant. Il s'agit, en effet, de justifier des jugements, de les *fonder*, et non de modifier ou de supprimer des sentiments. Ceux-ci restent ce qu'ils sont. Ils sont pris, comme toutes choses, dans le *nexus causarum*. Nous ne pouvons affirmer, en toute sincérité, que le monde extérieur est irréel. Mais nous pouvons réserver notre jugement existentiel à son égard et mettre en quelque sorte ce monde « entre parenthèses ». Je continue alors à croire à son existence comme auparavant, mais « je n'admets plus cette croyance comme valable, bien que, en même temps, elle soit toujours là » (1).

La réduction eidétique écartait les données empiriques pour nous livrer les essences pures. Ce que l'*époché* va mettre entre parenthèses, c'est le système des sciences, et, avec lui, le monde empirique tout entier, qui est le « terrain universel où elles s'alimentent » (2). Si nous neutralisons ainsi le monde, c'est-à-dire

(1) *Méditations cartésiennes*, p. 17.

(2) *Ibid.*, p. 15.

l'ensemble de ce qui nous paraît être, nous ne nous trouvons « pas devant un pur néant » (1). En face de ce monde, réduit à un pur objet d'affirmation possible, subsiste le sujet qui le pense. L'*époché* est ainsi « la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur » (2).

L'*époché* est un détachement. Elle ne consiste pas à modifier nos sentiments, mais à nous placer au-dessus d'eux, quels qu'ils soient. Ils peuvent continuer à nous agiter, au gré des événements : nous refusons seulement de leur accorder le droit de se justifier par eux-mêmes. Le détachement n'est ni l'indifférence, ni l'aversion. C'est un dédoublement. Il marque l'accès du philosophe à un niveau supérieur de conscience. Dans l'attitude phénoménologique on ne cesse pas de vivre et de croire, mais on se regarde vivre et croire.

Si nous appelons « transcendantal » ce pur spectateur, ce terme absolument extra-mondain qui seul demeure hors des parenthèses, nous pourrions donner à notre démarche la désignation qui en rappellera les aspects les plus importants : c'est la *réduction phénoménologique transcendentale*.

Époché et *réduction phénoménologique* ne sont que des termes différents pour exprimer une même opération. En parlant d'*époché*, on insiste sur l'attitude suspensive prise à l'égard du monde. L'autre expression veut souligner, par contre, le caractère principal de l'ego auquel on parvient, et celui de l'acte personnel qui nous en approche : nous devons accomplir une purification difficile et onéreuse. Il nous faut continuellement nous détacher de ce que nous prenions trop vite pour le moi et replacer dans le monde les objets plus ou moins intérieurs avec lesquels nous avions tendance à nous confondre. C'est au-delà de toutes les représentations que nous devons chercher notre essence.

Ce serait pourtant manquer le sens de cette « réduction » que de prendre ce mot trop à la lettre : on ne trouve pas l'ego comme un résidu quand on a suspendu toutes les certitudes mondaines : on ne verrait pas alors tout ce qu'il y a d'original dans l'ego. On n'y parvient pas comme à un fait primitif dont il serait impossible de se débarrasser. C'est une vérité que tout implique, non seulement le monde (qui est peut-être un rêve cohérent), mais l'acte même de mettre entre parenthèses. Il est « la prémisse nécessaire qui seule rend possibles l'affirmation, la négation et même le doute » (3).

(1) *Méditations cartésiennes*, p. 18.

(2) *Ideen*.

(3) *Sommaire* des leçons faites à la Sorbonne en 1929.

VI. — *L'ego transcendantal*

Il y a, dans toute philosophie, un moment où se décide le sort du système entier. Ce point critique, ce *Wendepunkt*, comme disait Husserl, c'est dans la reconnaissance de la subjectivité transcendantale qu'il faut le chercher. Là est le cœur même de la phénoménologie. Toutes les analyses antérieures y conduisent, et, ce point franchi, tout est transformé. Rien sans doute n'est changé dans le monde, mais tout y a pris un sens nouveau.

Nous sommes trop habitués, depuis Descartes, à considérer le cogito comme un point de départ. Le lecteur français ne s'arrête guère à une évidence aussi familière. Il est impatient de voir en quoi cette vérité, sans doute fort assurée, mais qui semble bien pauvre, peut l'aider à « se rendre maître et possesseur de la nature ». Cette précipitation est semblable à celle de Poliandre dans la *Recherche de la vérité*. Elle entraîne presque fatalement la confusion entre le transcendantal, qu'on n'aperçoit pas encore, et certaines structures mondaines qui nous paraissent assez importantes pour mériter la dignité que le philosophe attache à cet esprit dont il nous parle. J'existe, c'est bien évident. Mais qui suis-je ? Je dirai que je suis un homme, et plus précisément cet homme-ci, engagé dans une situation unique ; ou du moins je suis cette intimité secrète et douce qui échappe aux regards d'autrui et n'existe que pour soi... De ceux qui sourient des longues dissertations husserliennes sur l'ego, combien en est-il qui se sont distingués de leur vie intérieure ?

C'est ici, au contraire, que les patientes recherches de la première phénoménologie peuvent nous être précieuses. L'anti-psychologisme des *Recherches logiques* n'est pas une thèse dépassée, puis abandonnée : il est une des pièces essentielles de la réduction phénoménologique, car ce qu'il est le plus difficile de réduire, c'est, à coup sûr, notre attachement au courant de conscience dont nous faisons l'expérience constante en nous-mêmes. C'est précisément cette pseudo-intériorité qu'il faut apprendre à rejeter hors de soi si l'on veut se trouver soi-même. « Il est d'une importance décisive pour le vrai sens de la phénoménologie transcendantale de bien s'assurer que *l'homme*, et non pas seulement le corps humain, mais aussi *l'âme humaine*, quelque pure qu'elle puisse être saisie par l'expérience interne, ne sont que des *concepts mondains* » (1).

De même, il serait inexact de croire que l'objectivisme logique

(1) *Logik*, p. 223, souligné dans le texte.

de 1900 soit abandonné au profit du subjectivisme des *Méditations cartésiennes* : il en est au contraire une condition. Sans lui, on ne parviendrait point à tout enfermer dans les parenthèses. Croire, avec Kant, que le sujet a pour fonction d'unifier un monde éparpillé, voir dans les catégories des gestes créateurs, c'est prêter à l'esprit une activité qui le maintient encore dans les limites du monde. Hume est ici plus profond que Kant. Parce qu'il replace dans la nature tous les pouvoirs qu'on attribuait à un esprit transcendant, il est plus près du sujet transcendantal que les métaphysiciens qui l'ont précédé ou que les kantieniens qui ont cru le compléter. Il faut dire avec lui que « toutes les impressions, externes ou internes..., sont originaires sur le même pied » (1). Tout mettre sur la scène du théâtre (2), c'est à la fois professer un objectivisme absolu, et impliquer, sans vouloir le dire, cette présence invisible du spectateur, sans lequel il n'y aurait ni théâtre ni spectacle. Le subjectivisme transcendantal n'a pas à se concilier avec l'objectivisme : il l'exige.

C'est que l'ego que nous fait atteindre la réduction n'a absolument plus rien de naturel. Il est tout à fait hors du monde — et pourtant tourné vers ce monde, qu'il « constitue » en lui donnant un sens. L'opposition du « mondain » et de « l'extra-mondain » est la plus importante de toute la phénoménologie. C'est seulement si nous en comprenons bien la portée que nous pourrions accéder à cette nouvelle « dimension » de la pensée (3), à cette « sphère nouvelle et infinie d'existence » (4) dont les derniers travaux de Husserl cherchent à nous donner quelque idée.

S'il n'est pas un point de départ, le cogito n'est cependant pas davantage, pour Husserl, un terme ultime. Le philosophe, qui en a compris le caractère, n'a pas à s'absorber dans la contemplation stérile d'un moi à la fois pur et vide. Les deux idées fondamentales de la phénoménologie, nous dit E. Fink, le disciple fidèle et le collaborateur de Husserl, sont la réduction phénoménologique et la théorie de la constitution. La première conduit au cogito, la seconde en est l'épanouissement.

Il est plus difficile encore de résumer en quelques lignes la théorie de la constitution que celle de la réduction. C'est qu'ici, plus encore qu'ailleurs, les textes sont ambigus, elliptiques, voire contradictoires. Les lecteurs sont en général plus impatients de connaître des conclusions que soucieux d'opérer patiemment les

(1) *Traité de la nature humaine*, trad. DAVID, p. 237.

(2) *Ibid.*, p. 306.

(3) *Die Krisis der europ. Wissenschaften*, p. 175-176.

(4) *Méditations cartésiennes*, p. 23.

purifications qu'on leur conseille. Aussi Husserl est-il constamment désireux de s'assurer qu'il est bien suivi. Mais cette préoccupation l'entraîne à des retours souvent déconcertants, à des reprises de thèmes déjà dépassés : d'où l'incertitude du vocabulaire et la possibilité d'interprétations différentes. Ajoutons que la plupart des textes qui traitent de la constitution sont encore inédits, et que presque tous sont des notes de travail et non des rédactions élaborées, prêtes pour la publication.

Disons pourtant que la constitution ne semble pas pouvoir être comprise comme l'introduction d'une activité créatrice quelconque. Le sujet est au delà de l'action comme de la passion. De telles catégories sont mondaines et ne lui conviennent donc pas. Dire comment le « je » constitue le monde n'est pas décrire l'opération par laquelle il le créerait ou même simplement le façonnerait, l'informerait. C'est montrer que c'est lui qui donne au monde, pris dans son ensemble, son sens le plus général. C'est faire voir aussi comment s'organisent autour de lui et en fonction de lui les différentes significations que l'on rencontre dans le monde (1).

VII. — *L'importance de la phénoménologie*

On ne peut manquer de remarquer que la phénoménologie n'est pas une philosophie complète : elle n'a ni morale, ni esthétique, ni théorie de la religion. Seules les valeurs logiques y ont été approfondies. Mais ce qu'elle perd ainsi en étendue, elle le gagne en pénétration et, par la logique, Husserl retrouve la métaphysique et la dépasse.

Ce qu'il y a de plus important dans la phénoménologie nous paraît être cela même à quoi Husserl attachait la valeur suprême : la reconnaissance du transcendantal. Sans doute peut-on s'approcher du « je » pur par d'autres voies que celles qu'il a suivies. Il n'est pas ici le seul maître dont on puisse s'inspirer. Les guides les plus sûrs sont peut-être les mystiques, qui ont une tout autre ambition que de chercher à comprendre la connaissance, mais qui trouvent dans la perfection de leur amour la force de se détacher du monde mieux que ne peut le faire un simple philosophe — ou encore ces méditatifs orientaux qui, vingt siècles avant Descartes, discutaient sur les rapports du sujet et de l'objet et sur la nature ou l'irréalité de l'Atman.

On peut d'ailleurs arriver au transcendantal en s'appuyant sur

(1) Dans notre étude sur *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, nous avons essayé, au chap. V, de présenter une interprétation de la Constitution.

une tradition spécifiquement française. Il suffit de ne pas être trop marqué par Maine de Biran et les moralistes et de revenir directement à Descartes. D'autre part, le rapport hamelinien n'est pas très éloigné de l'implication husserlienne, et ce que Hamelin appelle — assez inexactement selon nous — la méthode synthétique correspond de très près à ce qu'Husserl entend par analyse intentionnelle.

Est-ce à dire que la phénoménologie perd par là beaucoup de son importance ? Ce serait oublier que les philosophes n'ont pas à chercher l'originalité, mais la vérité ; il faut donc se réjouir quand on constate une convergence. Celle-ci apparaît d'autant plus précieuse, dans le cas qui nous intéresse, qu'Husserl parvient au cogito comme malgré lui, poussé par la logique interne de la connaissance plus qu'attiré par une conception qui l'aurait séduit. Il semble bien qu'il ait approché de très près cette absence totale de préjugés dont il voulait faire l'une des lois suprêmes de la recherche philosophique. Il n'a entendu ni détruire tel ou tel système antérieur, ni construire son propre système, mais seulement voir les choses comme elles sont. Il n'a jamais eu de ces « conclusions antécédentes » auxquelles on demeure constamment attaché et que l'on feint de découvrir après un itinéraire plus ou moins compliqué. Il n'a rien à défendre, ni rien à sauver. L'expérience de pensée qu'il nous offre est ainsi du plus haut prix : un mathématicien cherche à comprendre le sens de ses opérations ; il ne contamine la pureté de son examen par aucune préoccupation morale ou religieuse ; il arrive ainsi, conduit par les seules exigences de l'objet auquel il s'attache, à retrouver la logique, puis la philosophie générale, et à reconnaître le caractère transcendantal du sujet. Voilà qui mérite de retenir notre attention et peut nous éviter de traiter avec trop de légèreté la facilité ou l'insignifiance apparente de l'ego cogito.

Nous ne prétendons pas cependant que la phénoménologie nous apporte une satisfaction totale. Elle semble souffrir d'une double imperfection.

La première est qu'Husserl parvient au cogito trop tard pour en tirer tout le parti possible. Quand il prononce ses conférences de Paris sur la phénoménologie transcendentale, il a soixantedix ans. Il est trop tard pour opérer, autrement que dans les grandes lignes, la description de la vie originale de l'ego ; trop tard aussi pour réfléchir aux règles qui doivent guider cette description et en assurer la valeur, pour faire cette « phénoménologie critique » dont il avait parfaitement compris la nécessité.

La seconde est que la phénoménologie est travaillée par une

contradiction intérieure dont elle cherche progressivement à triompher, mais qu'elle ne parvient pas à réduire complètement, celle de l'intuition et de l'intention. Nous voyons Husserl perdre peu à peu sa confiance dans l'évidence-garantie au profit de la simple évidence-présence. Mais cela ne va ni sans réticences ni sans ambiguïtés, comme l'ont bien vu certains critiques, et notamment M. Serrus, qui fut l'un des premiers à faire connaître en France la pensée husserlienne.

Il semble impossible notamment de conserver à la *Wesensschau* le caractère que lui attribue Husserl d'être une vision directe des essences, qui n'aurait besoin du recours à l'expérience que pour passer du possible au réel. On ne trouve point dans cette intuition « ce qui pouvait lui assurer la valeur de nécessité ou d'universalité » qui est indispensable à la logique (1). Nous ne sommes jamais tout à fait sûrs, en effet, de la cohérence des attributs que nous lions ensemble dans la *Wesensschau*. Ce n'est d'ailleurs pas supprimer ce qu'a ici apporté Husserl, c'est au contraire en permettre l'épanouissement, que d'indiquer combien la *Wesensschau*, irremplaçable pour nous faire *découvrir* des idées, est inopérante pour en *garantir* la valeur. Pas plus que Descartes, Husserl n'a assez soigneusement distingué la fonction de découverte de la fonction de justification, l'expérience de la valeur.

Sous cette forme assez particulière, ce qui reparaît n'est autre que l'illusion, toujours plus ou moins liée à l'idée d'intuition, d'une suffisance absolue rencontrée sur le plan des choses limitées, dans une essence ou dans le moi. Ce n'est pas tellement à l'absence de toute théodicée expresse que la phénoménologie doit de manquer de caractère religieux : c'est que son effort pour passer d'une philosophie de la possession à une philosophie de l'aspiration n'aboutit pas. La phénoménologie critique, restée en suspens, aurait pu montrer que l'exigence que nous sentons en nous-mêmes est impossible à satisfaire d'une manière naturelle. Si nous ne « bouclons » pas à propos des choses sensibles, nous n'atteignons pas mieux l'Absolu dans les essences, ou même dans le cogito. Les essences demeurent probables et l'« ego transcendantal » intentionnel.

Il reste qu'Husserl a bien saisi le caractère le plus profond de la recherche philosophique en y voyant un effort pour élucider des significations. Ce n'est pas là renoncer d'avance à toute métaphysique, parce que la signification est plus large que

(1) Ch. SERRUS, L'œuvre philosophique de E. Husserl, in *Etudes philosophiques*, janvier-mars 1931, p. 23.

l'existence. Le philosophe a une ambition de lucidité : il faut seulement qu'il reconnaisse que cette ambition n'est jamais totalement satisfaite, et qu'il comprenne pourquoi il en est ainsi : la connaissance a ses conditions.

Husserl ne s'est pas complètement débarrassé du vieux et illusoire problème qui consiste à se demander où et comment *existent* les significations. Il a, par contre, bien posé le problème véritable, qui est de savoir quel est le *sens* de l'être. Il a ainsi élargi la voie où peut s'engager une théorétique pure.

Sa philosophie reste ouverte, non parce que les thèses en seraient indéterminées, ou qu'elles permettraient à notre fantaisie de construire en nous appuyant sur elles toutes sortes de combinaisons arbitraires, mais parce qu'elle n'éclaire que des parties limitées du vaste domaine à explorer. Du moins, grâce à elle, l'ombre est-elle, en certains endroits, moins épaisse.

5. — L'originalité de la phénoménologie (1)

Il n'est pas facile de déterminer la véritable importance d'une grande philosophie. Chaque lecteur apprécie les œuvres en fonction de ses propres jugements de valeur et de l'intérêt qu'il éprouve pour certains problèmes. Aussi lorsqu'on demande ce qu'Husserl a apporté de plus précieux à la pensée occidentale, la manière même dont la question est posée suppose qu'on s'apprête à évaluer les thèmes, les méthodes ou les résultats de la phénoménologie par rapport à des fins qui lui sont étrangères et en les rapportant à une norme, expresse ou implicite, dont on est soi-même bien assuré. C'est ainsi qu'on exaltera tantôt le logicien rigoureux, tantôt le rénovateur de la philosophie des valeurs, ici l'analyste subtil des significations objectives, là le psychologue habile à décrire le flux mouvant des états vécus par la conscience.

A un contradicteur qui lui opposait une démonstration tirée de la *Critique de la raison pure*, Einstein répondait un jour que chaque philosophe a son Kant particulier. De Kant aussi, Husserl a dit qu'il était « multicolore », à cause de la multiplicité des interprétations qu'on a pu donner de sa doctrine et des transformations que lui ont infligées ceux qui se prétendaient des disciples authentiques.

On pourrait atteindre une interprétation plus fidèle et plus objective de la phénoménologie si, au lieu d'en chercher la *valeur*,

(1) *Les Etudes philosophiques*, 1954, IX, 3, p. 249-259.

ou d'en poursuivre l'épanouissement dans les philosophies subséquentes, on se demandait quelle en est l'*originalité* véritable.

On peut ici recevoir le témoignage du philosophe lui-même et le compléter ou le rectifier par toutes les comparaisons que permet l'histoire de la philosophie.

Or, il y a deux points sur lesquels Husserl a eu tout particulièrement le sentiment d'apporter quelque chose de nouveau : la phénoménologie veut être une *recherche eidétique*, elle veut atteindre des essences, c'est-à-dire des significations ; elle entend aussi être une *philosophie transcendente* (1) et suspend toutes ses affirmations à la découverte de l'ego cogito.

Pourtant, si l'on envisage séparément ces deux aspects de la doctrine, en faisant abstraction de la terminologie employée et du mode de présentation, on ne peut se défendre de l'impression qu'on se trouve en présence de thèses assez classiques — certains diraient assez banales. L'une place Husserl dans la grande tradition intellectualiste qui va de Socrate à Paul Valéry. A travers les exemples concrets qu'il décrivait ou qu'il imaginait, c'était l'essence du courage ou de la vertu que le philosophe grec cherchait à atteindre. Et la liste est longue des philosophes attentifs à déposer l'accidentel, peu intéressés par le pittoresque et l'anecdotique, désireux d'éclairer et non d'émouvoir et plus préoccupés de bien voir les structures que de connaître l'histoire qui en a permis la genèse. A l'intérêt manifesté par Husserl pour les essences, correspond, transposé dans le registre de l'inactivité, le dégoût de Valéry pour l'historique pur : « Les événements m'ennuient... les événements sont l'écume des choses. Mais c'est la mer qui m'intéresse » (2).

La seconde affirmation, celle qui pose le sujet transcendental, n'introduit pas non plus de nouveauté absolue. Sans parler de la philosophie orientale, dans laquelle les spéculations sur l'*atman* ont une profondeur et une subtilité qu'on dépasserait difficilement, la pensée européenne a certainement reconnu, avant Husserl, la vérité et l'importance du « Je pense ». Descartes et Kant l'ont placé au centre de leur philosophie. Descartes, notamment, fait très explicitement la « réduction » de l'homme, à

(1) Nous pensons qu'il vaut mieux écrire *transcendental* que *transcendantal*. Sans invoquer des raisons étymologiques, nous ferons seulement remarquer que *transcendantal* semble dériver de *transcendant*. Or, le dessein exprès de la phénoménologie est de combattre une telle interprétation. Le *transcendental constitue* le transcendant ; il en est l'origine (au sens phénoménologique) et non le produit. L'orthographe qu'on adopte peut donc prévenir ou favoriser un contresens particulièrement grave.

(2) Paul VALÉRY, *Propos me concernant*, p. 7.

laquelle Husserl attache une importance toute particulière et, comme lui, il replace la psychologie dans la nature.

Quelle est donc la nouveauté introduite par Husserl dans la pensée occidentale ? Nous pensons qu'elle réside dans le radicalisme avec lequel ses thèses sont soutenues et poussées jusqu'à leurs conséquences extrêmes, ainsi que dans la réunion des deux affirmations — intellectualiste et transcendental — qui met en lumière le caractère absolu de la conversion à laquelle on nous invite.

Husserl a lui-même souligné avec insistance l'importance de ce « radicalisme ». Il nous rappelle constamment que son entreprise ne veut pas nous conduire à une simple modification de nos croyances ou de nos méthodes, mais à une transformation totale. La phénoménologie entend faire subir à l'attitude naturelle une « altération radicale » (1) et si Husserl revient à Descartes, c'est d'abord parce qu'il découvre en lui ce « radicalisme philosophique » (2) qui lui paraît la condition à la fois de la dignité et de l'efficacité de la philosophie.

Il ne s'agit pas là d'une formule verbale ou d'une sorte de décision gratuite. Peu de philosophes ont pris aussi profondément au sérieux que Husserl l'entreprise philosophique — et ce n'est pas une des moindres raisons de son influence. Le doute et l'incertitude ont été pour lui de véritables drames. Dans une note inscrite à son carnet personnel, à la date du 25 octobre 1906, entre la publication des *Recherches logiques* et celle des *Idées* (3), il écrivait que s'il ne réussissait pas à tirer au clair les idées de signification, d'essence, de méthode et s'il ne parvenait pas à voir où placer le centre de perspective d'une critique de la raison, « il lui serait véritablement impossible de vivre ». Il lui fallait absolument parvenir à une solidité intérieure ; les vacillations du doute et le manque de clarté lui causaient de véritables « tourments » (*Qualen*).

Nous touchons ici à l'expérience personnelle qui est à la base du radicalisme husserlien. Il est possible d'illustrer la situation par une comparaison empruntée à la peinture. Il existe en effet un parallélisme assez éclairant entre l'intention profonde de certains philosophes et celle de certains artistes. Van Gogh, par exemple, nous bouleverse par le caractère dramatique de ses tableaux où s'expriment toute la tendresse et toute la misère

(1) *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. RICŒUR, p. 96.

(2) *Méditations cartésiennes*, trad. PEIFFER et LEVINAS, p. 5.

(3) *Die Idee der Phänomenologie*, La Haye, 1950. Introduction de l'éditeur, W. BIEMEL, p. VIII (citant la page 17 du carnet).

humaines. Cézanne, au contraire, nous touche d'une manière bien différente et moins immédiate en nous révélant un monde de formes pures, qui ont une étonnante et inquiétante « présence ». Mais le drame de Van Gogh est surtout un drame d'homme, simplement traduit sur la toile par un artiste de génie (1). Le drame de Cézanne est exclusivement un drame de peintre. Ce ne sont ni les souffrances des pauvres gens, ni la tristesse des visages, ni les brûlures qu'inflige au paysage un soleil implacable qui sont à l'origine de son angoisse, mais seulement l'acte propre de peindre. Dans ses portraits, dans ses paysages et dans ses natures mortes, une seule chose l'intéresse : « l'analyse et la synthèse des volumes colorés » (2). Il s'agit pour lui d'éprouver la puissance de la peinture et d'appliquer sa propre habileté à mobiliser cette puissance. Le drame naît parce que le peintre est sûr que cette puissance existe et qu'il n'arrive pas à la mettre en œuvre. Il s'agit de montrer à tous et d'abord de s'assurer soi-même que la « modulation » des couleurs peut, sans faire appel à rien d'autre, nous restituer la solidité des choses en faisant surgir un monde de formes purement visuelles, offertes à notre seul regard, dont la réalité ne doive rien à nos mouvements et qui soient insérées dans un espace véritable sans être engendrées par nos gestes.

De même pourrait-on montrer que l'existentialisme décrit le drame de l'homme abandonné à sa solitude, tandis que pour la phénoménologie husserlienne, au contraire, ce prétendu concret n'est qu'une projection abstraite. Le poète qui chante sa douleur en est déjà délivré et se regarde souffrir. Le drame authentique n'est pas celui qui s'offre au regard de l'artiste ou du philosophe méditant, il est inhérent à l'acte même de méditer. Il n'est pas dans l'objet auquel on s'attache, mais dans l'acte personnel qui constitue les êtres du monde et qui ne veut le faire que dans une pureté totale dont on n'est jamais parfaitement assuré. Il vient du besoin de lumière, alors qu'on se débat dans les ténèbres. La phénoménologie n'est pas une réflexion sur le drame, elle est le drame même de la conscience.

Mais l'originalité de Husserl ne réside pas uniquement dans le fait qu'il ait intimement et profondément vécu le drame philosophique, ni dans l'effort qu'il soutient pour conduire ses thèses jusqu'à leurs ultimes conséquences. Elle est aussi de les avoir

(1) Les couleurs sont des moyens d'expression. « J'ai cherché, écrit Van Gogh à son frère Théo, à exprimer avec le rouge et le vert les terribles passions humaines. »

(2) DORIVAL, *Cézanne*, p. 60.

étroitement associées l'une à l'autre : elles s'éclairent alors respectivement. Husserl souligne lui-même l'importance de cette conjonction : « *A côté de la réduction phénoménologique, l'intuition eidétique est la forme fondamentale de toutes les méthodes transcendentales particulières* : elles déterminent donc ensemble le rôle et la valeur d'une phénoménologie transcendente » (1).

C'est parce qu'il exige la clarté de l'intelligence que Husserl se détourne de l'induction, ce tâtonnement méthodique qui nous permet d'agir sans comprendre et de réussir sans savoir pourquoi. Mais la recherche d'une lucidité véritable suppose qu'on dépasse les schémas « mondains » de la connaissance qui la ramènent à l'ontologie ou à l'histoire naturelle : on peut dire qu'avant la découverte du transcendantal les théories de la connaissance oscillent entre deux affirmations qui, l'une et l'autre, conduisent à une impasse et dont la combinaison est impossible : connaître c'est être ou connaître c'est s'adapter (2). Mais la lumière de l'intelligence ne peut s'offrir ni à une substance ni à un système fonctionnel, elle peut seulement apparaître à un sujet transcendantal. Les deux thèses se renforcent ainsi réciproquement. Ensemble, elles nous invitent avec une force singulière à substituer des *regards* à des *existences* ou à des *opérations*.

L'importance du transcendantal et son originalité ont été soulignées par Husserl avec énergie. La difficulté même avec laquelle il est parvenu à dégager clairement cette notion lui donne un prix particulier. Beaucoup de philosophes sont précartésiens, et restent en toute innocence dans la naïveté naturelle. Les Français, nourris de Descartes, sont moins exposés à ce péril, mais ils reçoivent de leurs maîtres, dans leur jeune âge, une notion toute faite du cogito ; ils risquent alors de ne pas en apercevoir la profondeur et de ne pas effectuer l'acte personnel qu'exige la reconnaissance du sujet. Ils passent vite sur l'affirmation cartésienne, la jugent évidente mais n'en voient pas la portée et courent avec impatience vers les choses à faire « dans le monde ». Husserl est ici difficilement remplaçable. Nul ne nous reedit avec plus d'insistance que tout est transformé par la réduction. Il nous montre que bien des théories qui semblent analogues prennent des significations entièrement opposées suivant qu'on les place dans une perspective naturaliste ou dans une perspective transcendente. Inversement des métaphysiciens

(1) *Méd. cart.*, p. 61.

(2) Cf. Gaston BERGER, *Recherches sur les conditions de la connaissance*, chap. I et II.

ou des positivistes qui, dans leurs controverses, croient s'opposer absolument les uns aux autres se rejoignent, aux yeux du phénoménologue, dans une même naïveté naturelle. Ils diffèrent d'opinion sur la réalité d'une certaine « région » ontologique, mais ils restent pris, les uns et les autres, dans le monde. L'idéalisme subjectif ressemble bien plus au réalisme du sens commun qu'à l'idéalisme transcendantal du phénoménologue. C'est que la réduction phénoménologique n'est pas un procédé recommandé par une doctrine qui s'établirait sur le même plan que les autres. Elle ouvre pour nous une nouvelle « dimension », d'une originalité si totale que nous ne pouvons dire en toute rigueur ni que c'est une dimension de l'être ni que c'est une dimension de la pensée. Tous les termes du langage ordinaire ont un sens mondain qu'il faut précisément abandonner lorsqu'on s'élève au niveau du transcendantal. Cette originalité crée notre embarras. Nous devons dire une fois pour toutes — et redire cependant sans cesse pour éviter de retomber dans nos habitudes — que les mots et les problèmes reçoivent, dans les considérations transcendentales une intentionalité absolument différente de celle qu'ils possédaient dans les communications mondaines. C'est ainsi que la connaissance du monde par l'ego transcendantal n'est pas du même type que celle des objets par l'homme. « Celui qui méconnaît le sens et la fonction de la réduction phénoménologique transcendantale se trouve encore sur le terrain du psychologisme transcendantal qui confond la phénoménologie transcendantale et la psychologie intentionnelle ; il tombe dans l'absurdité d'une philosophie transcendantale demeurant sur le terrain naturel » (1).

C'est le caractère transcendantal de la constitution qui lui donne son intérêt. Hors de tout recours au transcendantal, le *Lebenswelt*, dont s'occupent beaucoup de philosophes contemporains, perd toute originalité. Il se crée par le jeu mécanique des images qui — ainsi que le disent les manuels — constituent les objets par leurs associations. Le *Lebenswelt* n'a d'intérêt que parce que la constitution n'en est pas faite tout entière par l'homme, mais suppose un sujet absolu, ou plus exactement une communauté de monades. Supprimer le sujet transcendantal banalise le problème et ne résout les difficultés qu'en apparence.

L'intellectualisme husserlien voit ainsi son sens se préciser et les critiques ordinaires ne portent pas contre lui. Il ne consiste pas à conférer une valeur plus haute aux opérations de l'intelligence qu'aux mouvements de la sensibilité : c'est dans le monde

(1) *Méd. cart.*, p. 73.

que jouent ces préférences. Il consiste à voir comment s'offrent à la conscience les sentiments et les idées.

Mais, inversement, l'attitude eidétique de la phénoménologie nous évite de retomber, à propos de l'ego, dans des représentations naïvement réalistes. L'idéalisme phénoménologique « *n'est rien de plus qu'une explicitation de mon ego en tant que sujet de connaissances possibles* » (1). Il s'agit de comprendre la connaissance elle-même et non de saisir un être particulier, qui serait seulement plus intérieur ou plus valable. Il s'agit de voir clairement ce qu'est la signification, comment, entre autres caractères, elle implique une limitation et par conséquent une mise en perspective. C'est « *par essence* » que toute signification est intentionnelle et se détache sur un certain horizon.

On aperçoit alors tout ce qui sépare la réflexion phénoménologique de l'expérience spirituelle. Elles emploient souvent le même langage. Elles ont pour le monde et pour la sensibilité la même méfiance. Elles parlent, l'une et l'autre, de pureté et de purification. Elles nous demandent une conversion, elles exigent un effort pénible pour nous arracher aux attachements naturels et pour dépasser le monde. Enfin, les conséquences de la réduction phénoménologique sur le comportement moral sont — dans une certaine mesure au moins — analogues à celles de l'expérience religieuse, car, après la réduction, l'homme continue à vivre sous le regard du sujet transcendantal, mais il cesse d'être entièrement « *pris au jeu* ». La lucidité nous libère.

L'intention demeure pourtant fort différente. Ici il s'agit de comprendre et là de s'unir. Ici, la lucidité est le but, là elle ne saurait être qu'un moyen — peut-être même un moyen dangereux puisqu'il faut, pour rendre l'union possible, consentir à la nuit de l'intelligence.

C'est en conjuguant toujours les deux aspects de la phénoménologie : son intellectualisme et son caractère transcendantal, que nous pourrons le mieux comprendre la véritable nature des méthodes qu'elle nous propose. La constitution dont elle veut dégager les modes n'est ni une construction, ni une fabrication. L'ego n'est ni un créateur qui opérerait *ex nihilo*, ni un demiurge. Il est au-delà du « *faire* », qui est toujours mondain et s'est trouvé réduit par la réflexion. La théorie de la constitution ne tend pas à nous révéler une opération inconsciente qu'il s'agirait seulement de rendre explicite. La réduction, de son côté, révèle alors son caractère le plus authentique. Elle ne mutile pas plus le monde

(1) *Méd. cart.*, p. 72.

que la constitution ne le fabrique. Alors que l'abstraction élimine ou néglige certains traits et parvient ainsi à des notions d'autant plus pauvres qu'elles sont plus générales, la réduction conserve tout ce qui est réduit. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl pense que l'utilisation de la réduction rend sa démarche tout à fait différente de celle de Descartes. Pour le problème qui se trouve alors en question, il ne nous semble pas qu'il y ait une différence d'efficacité entre les deux méthodes. Quand il s'agit de s'assurer de la certitude apodictique du « je pense », peu importe qu'on ait considéré le monde comme faux, ou qu'on l'ait simplement mis entre parenthèses, pour suspendre les affirmations d'existence. Mais, *après le cogito*, lorsque nous étudions le rapport au monde du sujet ainsi dégagé, l'opposition des deux procédés devient très nette. Dans l'hypothèse cartésienne, plus rien n'existe et nous avons la science entière à construire. Il nous faut substituer au monde sensible évanoui le système intelligible des relations mathématiques. Il s'agit au contraire, pour Husserl, de reconnaître le pur regard auquel se réfèrent toutes les significations et de comprendre comment il constitue le monde, *tel que celui-ci nous est donné et n'a pas cessé de nous être donné*. La phénoménologie est si peu un intellectualisme banal qu'elle restitue aux sensations et aux sentiments une dignité que beaucoup de systèmes leur retirent.

Peut-être est-on à même maintenant de voir combien l'entreprise du phénoménologue est différente de celles du mystique et du moraliste. Elle ne s'applique pas à nous faire « renoncer » à tels désirs, tels attachements, telles activités ; elle veut seulement nous faire comprendre comment ils s'offrent à la conscience. Ce serait trop dire encore que de les tenir pour « neutralisés ». Ils ne sont ni condamnés comme coupables, ni écartés comme des obstacles au perfectionnement spirituel. Les destructions ou les transferts s'opèrent dans le monde. La conversion morale ou spirituelle tend à nous faire abandonner une attitude pour nous en faire prendre une autre. Nous sommes alors des acteurs qui changeons de rôle. L'éveil phénoménologique nous révèle les conditions du spectacle.

Le phénoménologue n'est jamais, comme tel, un héros ou un saint. Son détachement n'est pas une domination des appétits, mais une intelligence de leur signification. S'il advient que cette prise de conscience exténue ces appétits, c'est en quelque sorte par surcroît, car ce n'était pas ce qu'on cherchait. L'ego n'est jamais considéré comme une substance séparée du monde, se suffisant à elle-même et jouissant de ses propres états internes.

Le phénoménologue n'est pas délivré du monde comme d'une illusion ; il pense seulement être devenu capable de mieux en pénétrer le sens.

Allons plus loin : l'ego ne cesse jamais d'être au centre de la conscience d'un homme. Il est à la fois dans l'élan qui pousse l'homme à désirer et dans le regard désintéressé porté sur cet élan. En tant qu'homme, je suis dans le monde et j'y décide entre les valeurs qui se proposent à mon choix ; en tant que sujet transcendantal, je suis seulement attentif à la manière dont les évaluations se proposent à mon choix et à la signification du choix lui-même. C'est pourquoi, si la réduction est « immotivée » en tant qu'acte transcendantal, elle est psychologiquement motivée en tant qu'événement de la vie du phénoménologue. La curiosité est un désir comme les autres. On y cède comme au désir de plaire ou au besoin de nourriture. Le phénoménologue ne joue pas au pur esprit.

On peut bien voir aussi maintenant ce qui distingue l'expérience transcendantale de l'expérience existentielle. Dans celle-ci, certains objets du monde révèlent brusquement l'existence qui, à l'ordinaire, se cache en eux. Ils ont *perdu* le sens qu'ils avaient dans la vie courante (1). Cette racine n'est plus ni un morceau de bois à brûler, ni une gêne pour la marche, ni une note de couleur sombre dans la verdure environnante. Elle est — ou je crois qu'elle est — existence nue.

L'expérience transcendantale pourrait aussi bien se greffer sur la perception de la racine que sur toute autre, mais pour elle, les significations que l'objet possédait antérieurement seraient *conservées*. La racine restera instrument ou obstacle, couleur déplaisante ou forme intéressante. Tout cela sera simplement mis entre parenthèses, parce que la réflexion transcendantale porte sur la signification de la perception et des évaluations qui l'accompagnent et non pas sur celle de l'objet. Il ne suffit pas de dire que la réflexion transcendantale ne détruit pas les affirmations suspendues. Il faut dire qu'elle les suppose. Si la racine n'avait aucun sens pour moi, je ne pourrais plus m'interroger sur la structure de ma perception. Le monde subsiste, mais *comme exemple*. Il ne faut jamais cesser d'associer l'eidétisme au transcendantalisme pour comprendre l'originalité de la phénoménologie.

(1) « Je ne me rappelais plus que c'était une racine. Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface » (SARTRE, *La nausée*, p. 162).

Alors que, pour le phénoménologue, le monde est conservé dans la fraîcheur de sa spontanéité, pour l'existentialiste il devient le siège de bouleversements internes. On voit s'affaiblir, puis s'évanouir certains intérêts et l'on découvre l'étrangeté inquiétante de l'existence. Mais on reste encore sur un plan mondain : c'est pour l'homme « pris » dans le monde qu'il peut y avoir inquiétude. Je ne sais plus comment me comporter envers cette « pâte même des choses ». Toutes les habitudes qui prépareraient d'avance mes réactions, toutes les traditions qui préformaient mes comportements se sont évanouies. Je suis tout seul en face d'une nature inhumaine. Libre, mais misérable, que dois-je faire ?

Montrer l'ambiguïté de certaines situations, orienter un choix, substituer une valeur à une autre sont des tâches de moraliste. Comprendre la signification des évaluations est affaire de phénoménologue.

La phénoménologie conduit à une théorétique pure. Elle trace une voie étroite entre le naturalisme et la métaphysique dogmatique, ou, plus exactement, au-dessus de leurs illusions communes. Mais c'est une tentation toujours renaissante que celle de donner au sujet une nature et comme une certaine « épaisseur ». Il est difficile de maintenir la modestie du transcendantal en face des prétentions orgueilleuses des dogmatiques, comme de rester insensible aux critiques ironiques des naturalistes, qui se moquent d'un sujet qui ne « fait » rien.

On sert une grande philosophie en poursuivant l'accomplissement de son intention profonde plus qu'en discutant indéfiniment sur ses textes. Être phénoménologue est moins commenter Husserl que « revenir aux choses elles-mêmes ». Dans cet esprit, deux tâches principales s'offrent à nous : voir comment l'intellectualisme transcendantal répond aux exigences de la situation philosophique contemporaine, assez différente de celle qui avait provoqué la réflexion de Husserl — poursuivre la tâche positive de la phénoménologie et élucider notamment la notion de constitution.

Aujourd'hui, la discussion ne se poursuit plus entre un matérialisme mécanique qu'on juge — peut-être un peu trop vite — périmé et un réalisme spiritualiste qui cherche sa formule. Elle s'instaure entre une philosophie de la *Gestalt* qui pose l'autonomie des structures et une phénoménologie transcendentale pour laquelle toute forme suppose une subjectivité pure. La « forme en soi » a pris la place de la matière. Justifier la phénoménologie — et avec elle toutes les philosophies de l'esprit, qui ont d'autres

ambitions mais qui, sur ce point, ont la même préoccupation — demande qu'on montre comment la forme se constitue à partir du sujet.

Des problèmes liés à celui-là et qui ne sont pas moins importants se posent à propos de la constitution des catégories. Peut-être pourrait-on montrer que c'est parce qu'il y a un sujet transcendantal qu'il y a des catégories. Mais en même temps, il faudrait reconnaître que ce sont les désirs naturels des hommes, tels qu'ils s'expriment et se modifient à travers leur histoire, qui leur ont donné la figure que nous leur trouvons aujourd'hui. Dans cette perspective, le temps, par exemple, pourrait apparaître comme un compromis entre une exigence transcendentale et une résistance naturelle. Il ne serait plus le cadre rigide à l'intérieur duquel nous nous croyons enfermés, mais une des manières possibles de nous représenter notre présence au monde.

Ces problèmes sont difficiles et ce n'est pas ici le lieu de les formuler. Il fallait du moins les évoquer, puisqu'il faudrait pour les aborder efficacement cette rigueur obstinée que nous enseigne la phénoménologie et cette attention extrême qu'elle recommande, à bien distinguer toujours les descriptions naturelles des expériences transcendentales.

6. — La phénoménologie transcendentale (1)

Peu de philosophies ont eu sur le développement de la pensée contemporaine autant d'influence que le bergsonisme et la phénoménologie. Un examen superficiel rapproche parfois Husserl de Bergson parce que l'on est frappé de l'importance que l'un et l'autre attachent à l'*intuition*. Un examen attentif des systèmes révèle à quel point méthodes et préoccupations sont différentes. Mais on peut du moins retrouver, chez l'un et chez l'autre, un même effort pour distinguer le donné du construit et pour atteindre, au-delà du langage dont on dénonce les prestiges, les véritables « données immédiates ».

Les thèmes principaux de la phénoménologie

Le fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl (1859-1938), était un mathématicien rigoureux, qui, par souci de lucidité et par honnêteté intellectuelle, a voulu pousser jusqu'au

(1) *L'Encyclopédie française*, t. XIX : *Philosophie et religion*, 1957, p. 19/10/6-8.

bout toutes ses questions. Ainsi a-t-il été conduit de l'arithmétique à la logique, puis à la philosophie générale.

L'intentionnalité. — En considérant l'objet même de sa science, Husserl s'aperçut vite que les nombres, qui paraissent si simples et si parfaitement intelligibles, ne sont pas cependant l'objet d'une connaissance directe et immédiate. On ne dépasse jamais, dans l'expérience intuitive, le nombre trois ou tout au plus, peut-être, le nombre quatre... Au-delà, nous ne saisissons plus les nombres, nous « y pensons ».

Cette remarque, qui peut sembler banale, devait conduire Husserl à sa théorie de l'intentionnalité. Il y a, pour l'homme, deux manières différentes d'appliquer son esprit au réel, qu'il s'agisse de nombres ou de qualités sensibles, de choses ou d'idées. L'une consiste à saisir l'objet directement, d'une manière « originnaire », lorsqu'il se donne, pour ainsi dire, « en personne ». L'autre consiste à y penser lorsqu'il n'est pas présent, à le « viser » sans l'atteindre. Nos simples « intentions » (*blosse Meinen*) tirent tout leur sens des intuitions qui peuvent leur correspondre et qui peuvent les « remplir » (*erfüllen*).

Comme Bergson, Husserl se trouve ainsi engagé dans une recherche de l'immédiat. Mais tandis que le premier, influencé par la tradition française qui cherche l'être au cœur de la vie psychologique, pense atteindre les véritables données dans l'expérience de la durée vécue, Husserl, soucieux de rigueur et d'objectivité, nous invite à faire la conversion opposée. Il nous engage à revenir aux « choses elles-mêmes » et son intuition n'est point une immersion dans un moi retrouvé ; l'intuition demeure encore intentionnelle, en ce sens au moins qu'elle porte sur ce qui reste en face de nous : toute pensée est pensée de quelque chose (*Bewusstsein von...*). Le passage de l'intention à l'intuition supprime les intermédiaires entre le sujet et l'objet, il n'en assure pas la fusion.

L'intuition des essences. — Husserl fait alors une constatation : par cette vue directe qu'est l'intuition, nous pouvons saisir non seulement des qualités sensibles, une couleur, un son, un contact, mais des significations pures, des *essences*. L'opposition est ici absolue entre son rationalisme et l'empirisme classique. Pour celui-ci, seul le sensible est immédiat ; toutes les idées sont dérivées. Mais la phénoménologie ne renverse pas simplement l'ordre hiérarchique entre deux termes dont la corrélation serait maintenue. Son originalité est plus grande : au couple formé par le sensible et l'intelligible, sur lequel disputaient l'empirisme et le rationalisme classiques, elle substitue la relation entre l'intention

et l'intuition, qui est toute différente puisqu'on peut saisir par intuition, soit des qualités sensibles, soit des essences intelligibles, mais que, réciproquement, à côté de l'intentionnalité des concepts il faut faire une place à des sensibles intentionnels, et par exemple à ceux qu'on prenait à tort pour des données d'un certain genre : les images.

La méthode de réduction. — On ne définit pas l'immédiat, on peut dire simplement ce qu'il faut faire pour l'éprouver. Il est évident qu'on ne peut ni le construire, ni le démontrer. Tout procédé déductif ou dialectique est donc irrecevable. Aristote et Hegel sont renvoyés dos à dos. La seule méthode acceptable consistera à dégager l'immédiat de ce qui le dissimule. Le « dévoilement » est le résultat positif d'une opération négative que Husserl appelle « réduction ». Ce terme ne doit pas éveiller en nous l'idée d'appauvrissement, mais celle de purification. La phénoménologie se présente ainsi comme une série de purifications successives.

Il faut pratiquer d'abord la *réduction philosophique* qui détourne notre attention des théories concernant les choses pour la concentrer sur les choses elles-mêmes. L'ignorance de l'histoire nous condamne à rester naïfs et nous livre aux illusions de la spontanéité. Mais l'abandon à l'histoire nous coupe du réel et nous maintient dans le domaine, entièrement symbolique, des intentions non remplies.

A cette réduction philosophique, dont les commentateurs n'ont pas, à notre sens, assez souligné l'importance, succède la *réduction eidétique*, qui s'applique à dégager de l'accidentel les essences, qui sont tout autre chose que les « termes généraux » de l'empirisme, ou les « lois » du positivisme. Elles sont saisies par un regard simple et direct, quand on a éliminé ce qui empêche de les voir, c'est-à-dire la facticité. Un bon moyen d'y parvenir est de faire varier des exemples bien choisis, réels ou imaginaires, en cherchant à distinguer, sous leur diversité, leur structure fondamentale, leur *Eidos*.

La phénoménologie ne s'intéresse ainsi ni aux faits ni à leurs causes. Elle cherche à apercevoir des raisons et à comprendre des significations. On s'expose par contre à la critiquer à tort si l'on suppose qu'elle est, comme la démarche cartésienne, en quête de garanties. La recherche des intuitions ne dispense pas de tout contrôle. Les vérifications extérieures sont légitimes pour nous assurer que nous n'avons pas pris nos convictions pour des évidences.

Les recherches eidétiques permettent de distinguer dans le

réel un certain nombre de « régions » où nous devenions accessibles des essences particulières. Pourtant les « ontologies régionales » ainsi constituées ne nous offrent pas des données d'où toute intentionalité aurait disparu. Toutes les essences renvoient à une réalité d'un autre ordre, le sujet transcendantal, auquel elles viennent s'offrir et sans lequel l'idée même de signification n'aurait aucun contenu.

La révélation transcendentale

La phénoménologie procède par étapes. A chacune de celles-ci un dévoilement partiel s'opère. Il semble ici que tous les voiles soient levés et que nous apercevions ce dont nous étions en quête. Le monde, avec tous ses êtres, ses faits, ses formes, ses essences, se révèle comme un « phénomène » offert au regard d'un sujet pur. Du même coup nous est offerte cette certitude que l'on ne pouvait atteindre aux étapes antérieures. Seule l'intuition du sujet est apodictique, c'est-à-dire porte en elle-même sa garantie.

Pour dégager pleinement, dans son originalité déconcertante, le sujet transcendantal, le « je » pur, une nouvelle forme de réduction est nécessaire.

La réduction transcendentale ne porte plus sur les théories ou sur la facticité, mais sur le monde dans son ensemble. Il n'est pas question de nier sa réalité ou même simplement d'en douter, comme prétendait le faire Descartes. Il suffit de le mettre « entre parenthèses » et de « suspendre » à son égard toute affirmation existentielle.

Ce qu'il faut surtout bien comprendre, c'est que je ne me saisisrai comme sujet transcendantal que si je replace dans le monde absolument tous les objets avec lesquels je suis toujours amené à me confondre lorsque je ne pratique pas la réduction. Dans le monde mes appartenances les plus précieuses, aussi bien que mes expériences banales. Dans le monde mes attachements, mon corps et ce que j'appelle ma vie intérieure. La phénoménologie transcendentale ne revient pas à un psychologisme que les premières recherches logiques avaient dépassé. Elle s'en libère au contraire absolument. Je ne puis certainement pas me séparer *en fait* de mon corps ni de mes sentiments, mais je puis *savoir* qu'ils sont à moi au lieu de croire qu'ils *sont moi-même*. Dans le monde aussi, parmi les objets, la durée vécue. Elle est plus émouvante que le temps du physicien ou l'espace du géomètre ; elle ne m'est pas moins extérieure.

Le sujet transcendantal est hors du monde et au-dessus du

temps. Comme l'avait bien vu Descartes, il n'est pas un homme. Comme l'a montré Kant, il est au-delà du sujet empirique et de l'expérience interne.

Au-delà du cogito

Est-il absurde de se demander ce qu'il y a *après* l'expérience transcendente ? La révélation de mon essence extra-temporelle se fait à un moment particulier du temps. « Je n'ai pas toujours le temps de m'apercevoir que je suis éternel. » Ce n'est là ni une boutade, ni une proposition absurde, mais l'expression correcte d'une dualité fondamentale. Nous sommes embarqués pour un voyage qui doit nous conduire là où nous sommes déjà arrivés sans le savoir. Descartes a bien vu les problèmes que pose le souvenir de l'évidence. Comment conserver, dans nos actions mondaines, la trace de notre éternité ?

Pour celui qui a fait l'expérience transcendente, le monde a cessé d'être cette totalité dans laquelle nous pensions être enfermés. Il appartient maintenant à notre liberté de décider quel sens nous donnerons à notre engagement. Trois attitudes semblent ici possibles.

La première est celle de la distraction. La phénoménologie transcendente n'est pas une philosophie confortable. La pureté du sujet est gênante comme la pensée de la mort. On respire mal à cette hauteur. Le bonheur est en bas, dans les vallées. Courons y oublier notre découverte. Les plaisirs et mieux encore les soucis nous ramèneront « au monde ».

Ceux dont la lucidité est plus exigeante, ou la vitalité moins riche, ne sauraient se prêter à ce divertissement. Ils conserveront de leurs expériences transcendentales un scepticisme désabusé. Ils vont « tenter de vivre » sans s'attacher aux choses, s'intéressant tout au plus au jeu même de la pensée, feignant de croire que cette opération échappe à l'exhaustion générale.

Ou encore le philosophe pourra chercher au delà du monde la valeur absolue qui seule peut donner un sens aux discriminations qu'il fait dans le monde. L'idée lui vient alors de réaliser en acte ce que les parenthèses lui donnent en puissance, c'est-à-dire de passer de la réduction au détachement. La phénoménologie transcendente peut alors devenir le prélude d'une aventure spirituelle. Elle ne sert pas d'introduction à quelque sociologie ou à quelque politique. Elle suggère l'idée que la métaphysique est une expérience à tenter et non un système de propositions à admettre.

Refusant de s'abandonner au divertissement, renonçant

même à cette forme raffinée d'aveuglement volontaire qu'est le dilettantisme, le philosophe qui a découvert l'absurdité de l'existence tentera d'avancer sur la route qui conduit à l'être. Il sait qu'il court un risque et qu'il forme un pari. Mais, comme le Socrate du *Phédon*, il porte en lui un « immense espoir ». Pour un être sensé, il est toujours nécessaire d'espérer pour entreprendre. La phénoménologie nous montre que l'espérance ne nous est pas interdite. Elle fait plus : sans garantir le succès de l'aventure métaphysique, elle montre que celle-ci est du moins la seule entreprise humaine qui soit parfaitement raisonnable.

7. — Qu'est-ce que la métaphysique ? (1)

Il est toujours difficile de répondre à une question de ce genre. Comment le faire si l'on n'est pas métaphysicien, c'est-à-dire si l'on estime que la métaphysique n'est qu'une jonglerie verbale, dissimulant sous de pseudo-concepts et des raisonnements fallacieux le désir de satisfaire à tout prix certaines aspirations sentimentales ou de maintenir un ordre social périmé ? Mais, comment le faire, aussi, si l'on est métaphysicien, c'est-à-dire si l'on donne à l'affirmation métaphysique un contenu particulier, que l'on estime seul valable ? Une science fausse est une fausse science. Il ne saurait en aller autrement pour la métaphysique.

Il n'est peut-être pas impossible cependant de suspendre un certain nombre des affirmations différentes auxquelles tient tel ou tel philosophe, pour ne considérer que l'intention commune à tous les métaphysiciens. Une telle méthode nous interdit de définir la notion par son contenu positif, c'est-à-dire ici par les conclusions du métaphysicien. Nous pouvons par contre voir l'unité régner au départ. Toute métaphysique enveloppe un *refus* et un *appel* : refus de s'enfermer dans l'expérience donnée, appel qu'on reçoit d'ailleurs et auquel on veut satisfaire. La métaphysique s'oppose absolument à l'empirisme.

Une première constatation s'impose : entre les deux théories la discussion n'est pas égale. La métaphysique a la position la moins favorable, puisque c'est à elle qu'incombe le fardeau de la preuve : l'expérience est donnée, par définition ; ce qui la dépasse ne l'est pas. Il faut donc développer les raisons qu'on peut avoir de tenir compte de ce qui dépasse l'expérience.

À cette inévitable question préalable, il n'y a qu'une réponse

(1) *Giornale di Metafisica*, sept. 1947, 2, p. 320-329.

possible : il faut admettre des éléments qui ne tombent pas sous l'expérience parce que l'expérience est *insuffisante*.

On ne saurait attendre de nous que nous présentions ici le tableau, même résumé, de ces insuffisances. Chaque philosophe a sa sensibilité particulière, celui-ci au mal, cet autre au manque d'harmonie, tel autre encore à l'absurde. Et chacun a aussi sa manière propre d'argumenter, ses procédés originaux d'élucidation et de justification. Mais, sous une forme ou sous une autre, ils délivrent tous le même message : « Le monde serait *anormal* s'il n'existait que ce que je saisis. » L'expérience effectivement donnée déçoit mon exigence la plus profonde, celle d'une suffisance parfaite, c'est-à-dire de l'*Absolu*. La recherche métaphysique ne débouche pas sur l'Absolu et comme par accident. L'ordre est inverse : c'est notre exigence d'Absolu qui, ne trouvant pas à se satisfaire dans le donné, nous oblige à réfléchir sur ce qui dépasse l'expérience. La métaphysique n'est pas une discipline première ; elle est un effort qui succède à une déception. Elle vient après la critique et c'est à la critique qu'elle devra la solidité de ses assises. Elle n'est point l'envol spontané dans la fantaisie et dans le rêve, mais l'examen impitoyable de ce qui nous apparaît comme immédiatement offert. Du positiviste et du métaphysicien ce n'est pas ce dernier qui est le plus imprudent. C'est l'autre, au contraire, qui accepte naïvement, comme « allant de soi », des propositions confuses ou incertaines. La véritable positivité consiste à ne pas clore, arbitrairement ou paresseusement, par caprice ou par routine, une recherche comme si elle avait abouti, alors que tout est encore à découvrir.

Nous n'avons pas l'intention de présenter ici une classification des métaphysiques, en fonction de la manière dont elles développent leur partie critique. Il n'est peut-être pas sans intérêt, par contre, de souligner qu'en fait il n'existe point d'empiristes stricts, c'est-à-dire de philosophes qui se contentent d'accepter le donné en s'interdisant de faire appel à quoi que ce soit qui le dépasse. Ce ne sont pas seulement, en effet, les substances matérielles ou spirituelles qui dépassent l'expérience. L'existence d'*autrui*, au sens le plus simple et le plus banal du terme, n'est pas donnée, mais inférée ; elle est même radicalement inexpérimentable, tout comme il est impossible d'être sur le trottoir « d'en face ». Est-ce à dire que tout empiriste est solipsiste ? Nous ne le pensons pas, car on affirmerait alors trop ou trop peu : trop, car l'empiriste ne tient pas à s'enfermer dans la rigueur d'un système — trop peu, car le solipsisme lui-même implique, à défaut de croyance aux êtres extérieurs, la croyance à des états de

conscience non donnés dans le présent. Or le passé et l'avenir sont encore des réalités transcendantes, même quand ils sont « mon » passé et « mon » avenir.

L'empirisme pur se réduirait à la réception passive d'un présent sans épaisseur, sans durée, sans mémoire ; sans signification aussi, car la signification est la référence à des représentations absentes ; sans loi et sans règle enfin, car aucune inférence, aucun raisonnement ne demeurent possibles dans ce monde de pures présentations. On a souvent rappelé — mais on a aussi souvent oublié — que d'une proposition de la forme « Il se produit un événement A », il est impossible de tirer quoi que ce soit d'autre. On ne peut notamment en inférer ni « Un événement B s'est produit autrefois », ni « Un événement C se produit en ce moment sans que je le constate », ni enfin « Un événement D se produira dans l'avenir ».

Injustifiable par soi, le donné est donc aussi intenable en fait. Nul n'y demeure enfermé. Tout empiriste s'élève au moins jusqu'au positivisme, c'est-à-dire jusqu'à cette métaphysique honteuse, pleine de présupposés inavoués, qui croit suppléer au manque de critique par le caractère péremptoire de ses affirmations.

Il y a cependant tant de timidité philosophique dans notre siècle, à la fois naïf et cynique, et il peut sembler si paradoxal d'inviter les philosophes à prendre en considération l'idée d'Absolu, qu'il n'est pas inutile de s'attarder un peu aux prologomènes.

Trois sortes d'esprits seront tentés de contester les affirmations précédentes. Nous pourrions les appeler : les *satisfais*, les *résignés* et les *résolus*. Voyons successivement leurs arguments ou, plutôt, enregistrons leurs réactions.

Notre recours à la métaphysique s'expliquait par l'insuffisance de l'expérience. Les *satisfais* ne nous la concéderont point. On ne sort jamais de l'expérience, affirmeront-ils. Le métaphysicien est semblable à ce baron de Crac qui se soulevait lui-même en l'air en s'empoignant par le dos de sa veste... Ce qui est manifeste, c'est que tout est dans l'expérience, y compris le métaphysicien et ses inquiétudes. Le « transcendant » n'est qu'un mot dans un discours, un frémissement dans une sensibilité, une illumination peut-être dans une conscience : dans tous les cas, on ne trouve jamais que du donné. L'expérience n'a besoin ni d'une substance pour la soutenir, ni d'un sujet pour la penser. C'est elle qui supporte tout et qui se supporte elle-même. Elle est, comme disait William James, *self containing*.

Nous ne reviendrons point sur les critiques que nous avons esquissées tout à l'heure. Elles montreraient que les satisfaits sont simplement des esprits peu exigeants. Indiquons seulement que le renoncement à la rigueur logique ne les délivre pas de tout ce qui les inquiète dans la notion d'Absolu.

Nous ne croyons pas au réalisme grossier qui fait du phénomène et du noumène, de l'apparence et de l'objet, deux *choses* dont l'une existerait en soi et dont l'autre serait le résultat de l'action de la première sur une subjectivité particulière. Cette caricature de kantisme soulève toutes sortes de problèmes illusoire. Nous pensons, au contraire, que la chose en soi n'est en aucune manière la « cause » du phénomène. Celui-ci n'est que notre « manière-de-voir » les choses et non point une chose nouvelle juxtaposée aux autres : le phénomène est la manifestation du noumène.

Mais, ceci dit, il reste que s'enfermer dans le phénomène n'est pas faire évanouir l'être : c'est attribuer l'être au phénomène. L'*Absolu* n'est ici pour nous que la parfaite suffisance. La trouver dans l'apparence n'est pas éliminer l'Absolu, mais le déplacer. Dire de l'expérience qu'elle est suffisante est équivalent à dire qu'elle est absolue.

Et cette expérience absolue est pleine de contradictions, bourrelée d'antinomies qu'on ne peut plus espérer dissiper jamais, puisque l'expérience, bien refermée sur soi, ne suppose rien d'autre qu'elle... Il faut une intelligence bien peu exigeante pour qu'on s'accommode de cette faillite.

C'est alors qu'interviennent les *résignés*. Vous avez raison, disent-ils, de dénoncer la naïveté des satisfaits. Nous déplorons avec vous les imperfections du monde qui nous est donné : il n'est ni très beau, ni très agréable. Il est aussi fort incohérent... Mais qu'y pouvons-nous faire ? La sagesse philosophique n'est pas de soupirer après la perfection, comme vous faites. Elle est d'accepter les choses telles qu'elles sont, de se contenter de réussites relatives et d'explications partielles. Sans doute est-il ridicule de dire que « Nous ne connaissons que des relations et que cela est absolu », mais le véritable sentiment de notre relativité ne s'exprime pas dans de telles formules : il consiste à rester soi-même entre des limites modestes et à ne point porter d'affirmations universelles.

D'ailleurs, ajoutent les *résignés*, qu'entendez-vous par cette suffisance dont vous parlez sans cesse ?

Peut-être signifiez-vous par ce mot une satisfaction qui vous échappe et, plus précisément, une satisfaction d'ordre intel-

lectuel ? Mais où prenez-vous alors le droit d'affirmer que le monde est fait pour vous satisfaire ? Tous les hommes ne sont d'ailleurs pas tourmentés, comme vous l'êtes, par ce genre de préoccupations. Votre inquiétude est sans doute le signe de dispositions caractérielles qui vous procurent des soucis parfaitement inutiles. Résignez-vous... ou soignez-vous.

Ou bien peut-être — continuent les *résignés* — voulez-vous dire qu'il y a des êtres nécessaires et des êtres contingents ? Dites-nous alors quels moyens vous avez de les distinguer les uns des autres. Pour nous, les choses sont bien plus simples : tous les faits sont contingents, c'est-à-dire qu'aucun ne se justifie : il nous suffit qu'ils soient donnés. Quant à nos désirs et à leurs satisfactions, ils suivent le même sort. Nous renonçons à séparer ceux qui seraient valables de ceux qui ne le seraient pas.

Ceux qui parlent ainsi cherchent vraiment à éliminer l'Absolu de leur philosophie — c'est-à-dire à n'y point songer : il n'est plus question de la « totalité de l'expérience » ni du « système des relations ». L'idée même de *valeur*, dans laquelle se manifeste encore l'Absolu, est abandonnée : plus rien n'a de valeur ; les désirs, comme tout le reste, ont seulement une *existence*.

Reste à savoir si la condition humaine est vraiment compatible avec ce qu'on pourrait appeler « l'aplatissement » de l'expérience. Point de connaissance sans quelque relief et c'est la valeur qui le fait apparaître. Il est toujours possible, sans doute, de récuser telle ou telle valeur. On ne saurait, par contre, récuser toute valeur — c'est-à-dire toute référence à une norme, dépassant l'expérience et au nom de laquelle on la juge. L'illusion vient de ce qu'on peut les supprimer toutes — mais successivement. Il reste alors possible de conserver un monde structuré par celles qui ne sont point en cause.

Une analyse concrète de ce qui se passe en fait montrerait que, chez les résignés, les valeurs se substituent les unes aux autres au gré des circonstances. Et sous ce jeu à la mobilité indéfinie, on retrouverait un fond permanent d'importance attachée au plaisir : on ne parle plus, peut-être, de bien et de mal ; ni de ce qui est valable. Mais on rencontre en soi des désirs et il en est qui font souffrir.

L'apport positif de ce renoncement à la métaphysique est assez faible. Mais il y a quelque chose de précieux à retenir de sa partie négative : c'est l'obligation faite à la métaphysique de distinguer, par quelque moyen, l'universel du singulier, le nécessaire du contingent. Faute de le faire, les métaphysiciens ne feront guère plus que chanter, à leur manière, l'insatisfaction de

leurs tendances. Ils seront des poètes manqués... Il faut pour qu'il en soit autrement que, sur quelques points, sur un seul peut-être, l'homme puisse saisir une relation universelle, une essence, une loi... Et les tâches se précisent : montrer où et quand sont possibles ces « intuitions d'essences », quelles en sont les limites — quelles en sont aussi les garanties puisque l'erreur existe...

Mais voici d'autres adversaires de la métaphysique : ceux-ci peuvent être appelés les *résolus*. Ils souscrivent à notre refus des insuffisances. Mais s'ils n'acceptent point l'absurde, ils refusent aussi de dépasser l'expérience. C'est en avant qu'ils veulent chercher la cohérence et l'unité, dans un accord à instituer et non dans une liaison déjà faite et qui serait seulement à reconnaître. S'ils détestent la métaphysique, c'est parce qu'elle leur semble être une fuite devant les tâches réelles et les urgences concrètes. Si le monde donné est absurde, il faut travailler à le changer et non chercher à le comprendre. Le règne de la raison n'est pas encore arrivé : il dépend de nous qu'il arrive et qu'il ne se fasse point trop attendre...

Nous ne cachons pas notre sympathie pour ce qu'il y a de décidé et d'entreprenant dans cette attitude. Pourtant une action énergique et efficace n'est pas le privilège de ceux qui œuvrent dans un monde absurde en repoussant toutes les normes. Elle accompagne bien plus naturellement, au contraire, la croyance aux valeurs et son fondement dernier : la croyance à l'ordre. Il faut que le monde soit rationnel pour que l'action y soit possible. Dans un monde sans ordre, rien n'aboutirait. Pour qu'une construction soit solide, il faut que les matériaux aient du corps.

D'autre part, d'où viendrait l'action par laquelle le monde serait transformé ? du monde même de l'expérience ? Mais comment, s'il n'est pas suffisant, se donnerait-il lui-même ce qui lui manque ? Croire à ces créations spontanées, c'est admettre que le plus peut sortir du moins et que le néant peut créer l'être...

Il ne servirait à rien de recourir à la liberté pour expliquer cet accroissement d'être. Cette source virtuelle d'actions possibles est le type même de ce qui dépasse l'expérience. Invoquer la liberté, c'est recourir à la métaphysique.

Ainsi, quelles que soient les hypothèses, les attitudes, les aspirations, un même résultat apparaît : il est impossible de se contenter du donné ou même de prétendre qu'on s'en accommode. Entre l'empirisme et la métaphysique, il n'y a pas à choisir. Plus tard, peut-être, rencontrerons-nous une alternative que notre décision devra trancher. Maintenant, du moins, il n'y a ni hési-

tation, ni incertitude : nous sommes embarqués. Ce qui dépend de nous est seulement de décider si nous ferons de la métaphysique avec notre attention la plus lucide — ou si nous accepterons de trahir par nos actes et par nos croyances les théories que nous exposerons dans nos discours.

Ainsi rejeté hors de l'expérience, que fera le métaphysicien ? Dans le domaine qu'il va parcourir, rien, absolument plus rien ne sera saisissable. S'il en était autrement, nous aurions découvert des régions nouvelles de l'expérience, nous ne serions pas en métaphysique.

Nous pouvons sans doute essayer d'abord de voir quels seront ses sujets d'étude. C'est l'Absolu qui le préoccupe, et il sait déjà qu'il ne peut l'atteindre pour en faire sa chose, pour le posséder. Il peut seulement « y » penser.

Il peut d'abord réfléchir à l'Absolu considéré en lui-même, en tant que tel : il fera alors de l'*ontologie*.

Il peut aussi s'attacher au rapport des formes particulières à l'Absolu, c'est-à-dire l'être en tant qu'il se manifeste. C'est l'objet de la *phénoménologie*.

Il peut enfin penser à l'Absolu en tant que sa plénitude inspire notre élan, le justifie et le soutient. Il étudiera alors les mouvements par lesquels nous visons, par nos actes imparfaits, une Perfection qui nous dépasse. C'est là construire une *axiologie*.

Ontologie, phénoménologie, axiologie. Tels sont les trois aspects de la recherche métaphysique. Plutôt que d'en montrer les subdivisions, il nous semble préférable de nous arrêter quelque peu sur l'allure même de cette recherche.

Un mot semble l'exprimer d'une manière tout à fait convenable : c'est le mot de *méditation*. Intermédiaire entre la réflexion du technicien et la prière du spirituel, la méditation est le domaine propre du philosophe.

Elle n'est rien de vague, ni de sentimental. Elle est un effort d'élucidation progressive. Ni Descartes, ni Malebranche, ni Husserl, qui ont employé ce terme, n'avaient de goût pour les idées confuses.

La méditation n'est point la simple réflexion, qui porte sur des objets d'expérience et cherche quelles sont les liaisons réelles qui s'établissent entre eux. Elle n'est pas cependant dégagée de toute attache avec l'expérience : le métaphysicien n'est pas un mage qui exercerait des pouvoirs interdits au commun des hommes. Mais, s'il s'attache aux objets, c'est en tant qu'objets en général et non en tant que *tels* objets, et par conséquent en tant qu'ils s'offrent au regard d'un sujet et qu'ils possèdent eux

mêmes une certaine structure. Ainsi, à travers les formes qu'il saisit, qu'il manie, voire qu'il crée lui-même, le métaphysicien *visé* quelque chose qu'il n'atteint pas, mais par quoi les formes et les symboles prennent un sens. En méditant sur la Perfection, il ne devient pas lui-même parfait. En méditant sur l'Absolu, il ne possède point l'Absolu. Il éprouve plus vivement au contraire le poids de ses imperfections et la relativité de ses connaissances. Loin de s'enchanter de son rêve, il sent de mieux en mieux sa dépendance et sa faiblesse.

La métaphysique ne se réduit pas cependant à cet effort de pensée intentionnelle. Ce n'est là même, en quelque sorte, que sa face négative. Par un autre côté, elle est la plus vivante, la plus concrète des disciplines. Lorsqu'il a bien senti la transcendance de l'Absolu, le métaphysicien renverse la direction de sa méditation, se retourne vers le monde, regarde les mêmes objets, les mêmes phénomènes, les mêmes actes que ceux auxquels s'attachent l'homme ordinaire, le technicien, le savant. Mais il les voit maintenant sous un tout autre jour et comme éclairés par une lumière nouvelle. Ce sont les mêmes choses ; voici encore cette table sous mon bras, cette lampe qui éclaire mon papier et cette plume qu'une main fait courir sur la feuille. Mais elles ont pris *leur* place dans l'ordre universel et je cesse d'y voir *mes* appartenances. Rien n'est changé en elles-mêmes, sinon l'importance que je leur attache et en quelque sorte la « saveur » que je leur trouve...

Il nous faut insister sur le caractère d'expérience réellement et profondément vécue qu'il y a dans toute démarche métaphysique authentique. Le métaphysicien est un homme comme les autres : il n'atteint ses pensées qu'à travers des signes et, semblable en cela au commun des hommes, il court le risque de prendre les mots qu'il prononce ou les gestes qu'il effectue pour les choses mêmes qu'il regarde. Ainsi la dialectique n'est souvent qu'une danse, une exubérance gestuelle et verbale, prenant plaisir au retour périodique des mêmes cadences et se grisant de sa vitesse et de son aisance. La métaphysique véritable est moins vive, moins habile, mais plus sérieuse. Elle ne joue pas avec les problèmes, elle les vit. Ceci est souvent méconnu, plus souvent encore mal interprété.

C'est une vie d'abord que cet effort intentionnel par lequel le philosophe vise, à travers les données, ce qui les soutient et les anime. Mais surtout c'est une expérience, au sens le plus positif du terme, que son retour vers les choses et vers les êtres dans le monde. Rien là qui contredise l'essence même de la

métaphysique et le fait que l'Absolu qu'elle cherche dépasse toute expérience. Les expériences du métaphysicien sont banales dans leur matière, mais elles sont transfigurées parce qu'il les observe avec une lumière qui vient d'ailleurs.

Tout se passe comme si nous ne pouvions voir directement la lumière qui nous éclaire. Peut-être est-ce parce que les choses nous la cachent toujours. Peut-être au contraire parce que, dans sa pureté, elle ne nous apporterait qu'un éblouissement dans lequel toutes distinctions s'évanouiraient. Les évidences intellectuelles les plus pures ont ainsi besoin d'être reprises pour un examen attentif et une mise à l'épreuve. Mais, appliquée aux choses, la lumière reprend sa fonction normale et témoigne alors pour les choses en même temps que pour elle. Il ne faut, pas plus ici qu'ailleurs, confondre les œuvres avec la valeur qui les inspire. Mais, ici comme partout, les œuvres témoignent pour la valeur.

Bergson qui a, plus que tout autre peut-être, rappelé à la philosophie que son essence était « l'esprit de simplicité », ne traduit peut-être pas exactement la condition du métaphysicien lorsqu'il le croit condamné à parler indéfiniment, par images et par symboles, d'une réalité simple qu'il aurait saisie par intuition. Il est possible, au contraire, de résumer de grandes métaphysiques en une ou en quelques phrases, parfaitement précises. Qu'on songe à la formule par laquelle Ravaisson traduisait, en la condensant, la métaphysique d'Aristote. Ou encore que l'on reprenne les trois petites phrases qui contiennent toute la philosophie védantique : « Le monde est faux — Brahman est vrai — Tu es Brahman. » Ici, comme là, le sens est manifeste et demande tout au plus quelques commentaires simples. Mais s'il est aisé d'entendre ces propositions en leur donnant leur signification verbale, autre chose est, nous ne dirons pas de les vivre, mais de les *voir vivre* et pénétrer toutes choses. Le métaphysicien arrive souvent à traduire en une proposition simple les vérités qu'il a aperçues. Mais il n'achève point d'en voir l'épanouissement dans le monde. Si la formule est de peu de prix, quand on s'y enferme, ce n'est pas qu'elle soit approximative. C'est qu'elle est une clé pour comprendre le monde et n'a de valeur que si on l'utilise à cette fin. C'est dans ce retour à un monde transfiguré que le métaphysicien doit chercher la « réalisation ».

Que l'on considère, par exemple, une méditation sur la mort. Elle ne fait pas mourir celui qui s'y livre et son objet intentionnel est, par essence, hors de portée. Mais, si elle est proprement philosophique, elle ne consistera pas en efforts d'imagination

pour évoquer des représentations absentes et émouvantes : la raideur glacée du cadavre, l'horrible décomposition des chairs, l'affolement de ceux qui aiment devant le silence de l'être qui les a quittés... Elle portera sur le monde actuel, sur le monde réel dans lequel le philosophe est situé. Et les objets, les actes, les êtres prendront une valeur nouvelle quand ils seront regardés du point de vue d'un homme qui sait qu'il doit mourir.

Le thème de la mort nous entraîne à parler de toute une série de problèmes qui sont généralement considérés comme métaphysiques par excellence, et auxquels il nous semble qu'il faut dénier ce caractère. Plus exactement ils sont métaphysico-empiriques. Nous songeons ici à toutes les questions qui se posent à propos de la destinée de l'homme : immortalité de l'âme personnelle, existence de sanctions *post mortem*, réalité d'un Dieu que nous puissions aimer, existence d'une Providence, etc.

Tous ces problèmes ne sont pas sans rapport avec la réflexion du métaphysicien. Ils peuvent en recevoir une lumière précieuse, mais ils ne peuvent y trouver une solution. C'est qu'ils supposent tous l'intervention d'un élément *de fait*, qui, par nature, échappe aux prises de la métaphysique. Nous pouvons nous assurer, sans doute, d'une manière parfaitement rationnelle, que le sujet qui pense le monde n'est pas lui-même un élément ou un moment du monde et qu'il échappe ainsi aux accidents du devenir. Mais ce n'est pas encore là l'immortalité personnelle, la conservation de notre individualité, le maintien de certains souvenirs, etc. Il n'y a que deux manières de s'assurer de ce qui n'est plus l'éternité *a priori* du sujet, mais la survie de l'âme, et ces deux manières supposent des constatations empiriques. La première consiste à vérifier, expérimentalement, l'existence des âmes après la mort, en employant des moyens qui, logiquement, ne diffèrent pas de ceux par lesquels on vérifie qu'une personne qui n'est pas sous nos yeux est encore vivante. C'est la voie prise par ces recherches psychiques qui intéressaient si fort William James et Bergson. La seconde manière consiste à recueillir le témoignage de ceux que Dieu lui-même a inspirés : c'est la Révélation.

Édouard Le Roy a dit très justement que le grand problème n'est pas de savoir si Dieu existe, mais de savoir s'il est personnel. La métaphysique suffit à répondre à la première question. La seconde exige qu'on s'engage dans une philosophie religieuse qui suppose toujours quelque élément empirique : fait de la Révélation ou fait de la grâce.

La confusion qui risque de se faire entre la métaphysique pure et les problèmes métaphysico-empiriques n'est pas sans danger.

Elle ne compromet pas cependant d'une manière définitive le statut de la métaphysique ou la solution de ces questions.

Il en va tout autrement pour une altération de la métaphysique, très fréquente à notre époque, et qui consiste à employer son vocabulaire dans des recherches parfaitement mondaines, ressortissant généralement à la psychologie et à la sociologie.

Le mot de métaphysique a très souvent été pris dans un sens péjoratif. Chez les humanistes, chez les philosophes du XVIII^e siècle, chez Spinoza même parfois, le terme est pris en mauvaise part. C'est bien pis encore depuis le positivisme. Or nous voyons, de nos jours, apparaître un courant inverse. Les plus banales descriptions se prétendent « phénoménologiques » ; les classifications les plus anodines veulent exprimer une « ontologie » ; on a partout recours à la « transcendance »... Bref, on se veut, on se proclame métaphysicien. Il est significatif que, dans un recueil d'essais destiné à grouper des témoignages « métaphysiques » et inaugurant une collection de métaphysique, les trois quarts des pages soient consacrés à des analyses psychologiques. Que la psychologie ait souvent été ici d'excellente qualité ne change rien à l'affaire.

Tout cela serait assez innocent et seulement un peu ridicule si, à cette occasion, l'on n'attribuait une dignité éminente et une valeur absolue à des formes relatives, à des sentiments individuels, à des structures sociales contingentes. Bien que souvent moquée, la métaphysique a gardé un prestige réel. C'est ce prestige qu'on veut utiliser et c'est la métaphysique qu'on veut compromettre.

Il n'est pas très grave qu'on disserte, dans les salons, sur l'essence et sur l'existence, mais le péril n'est pas pour les snobs, trop fins pour se laisser prendre. Il est pour de jeunes esprits, qui ne sont que trop portés à confondre le concret avec le sensible et dont la générosité réelle peut être surprise et dévoyée.

On ne détruit que ce qu'on remplace. Le positivisme n'a pas définitivement triomphé parce qu'il se contentait de déclarer périmée la métaphysique. Sa véritable puissance de séduction réside alors uniquement dans le confort matériel qu'il assure — ou du moins qu'il promet. Il nous endort dans les plaisirs que procure la technique, ou qu'elle donnera du moins, quelque jour à venir, quand elle aura cessé de se détruire elle-même. Mais tous les hommes ne consentent point à dormir. Les plus clairvoyants ou les plus exigeants aperçoivent la duperie et dénoncent le mirage.

Nos métaphysiciens-dans-le-monde ne se contentent pas

d'endormir les tièdes ou de retenir les sensuels. Ils veulent à tous donner bonne conscience. A la suite de Nietzsche ils veulent supprimer le remords. En même temps, ils offrent aux ardents de quoi employer leur générosité. Suprême séduction, ils les retiennent dans le monde en leur affirmant que c'est le sacrifice le plus élevé. Ils feignent de confondre le détachement, qu'ils s'acharnent à combattre, avec l'indifférence égoïste qui est exactement son contraire. Ils *engagent* si profondément dans le monde ceux qui les écoutent qu'ils leur font aimer leur servitude et que la libération spirituelle leur apparaîtra désormais comme un péché. Il y a là une dégradation, une corruption de la métaphysique qui est bien plus grave que sa méconnaissance par les techniciens. C'est, sous les formes les plus diverses, un même effort pour naturaliser l'Absolu, donner au temps le prestige de l'éternel et faire descendre la philosophie du ciel sur la terre, mais en donnant à la terre toutes les puissances et toutes les valeurs du ciel.

Ces altérations sont plus graves pour la métaphysique que les attaques extérieures qui ne pouvaient empêcher certaines âmes d'entendre l'appel de l'Absolu. Le positivisme ne calmait point les inquiétudes. Il disait seulement qu'elles étaient vaines. Elles subsistaient pourtant et pouvaient pousser ceux qu'elles préoccupaient à faire l'effort d'un examen critique et à apercevoir la vanité des interdictions prononcées.

Ici, on ne se contente plus de dénier toute valeur aux exigences de l'esprit : on les *dérive*. On prétend satisfaire dans ce monde, sensible et proche, le vœu de notre sensibilité et la requête de notre intelligence. Ce qu'on exalte, sans toujours bien le dire et en les entourant de littérature, c'est la valeur biologique de plaisir ou la valeur sociale de cohésion. Ce sont bien là sans doute des valeurs réelles, mais ce ne sont pas les seules, ni sans doute les plus précieuses. On leur donnera, par une paramétaphysique aberrante, l'apparence de valeurs absolues. L'exaltation du corps ou la découverte du sens de l'histoire remplaceront l'intuition intellectuelle des vérités éternelles. Ce n'est pas le même homme qu'on satisfait ici et là, mais on joue sur l'analogie et l'on s'attache l'un en endormant l'autre.

Contre cette montée des enthousiasmes illégitimes et des mysticismes charnels, les philosophes n'ont point d'autre recours que la distinction des idées et la recherche des significations précises. Le péril n'est pas nouveau et Spinoza l'avait bien reconnu lorsqu'il écrivait au V^e livre de l'*Éthique* que « si nous avons égard à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils

ont conscience, à la vérité de l'éternité de leur âme, mais qu'ils la confondent avec la durée ». Ce qui est nouveau, c'est de voir le philosophe se faire le défenseur de l'illusion commune, confondre la durée et l'éternité et chercher dans l'expérience des réalités absolues. Il y a eu, de tout temps, des philosophes empiristes repoussant toute transcendance. Il était réservé à la période contemporaine de chercher à faire des « métaphysiques expérimentales ».

Il nous faut reprendre, à la suite de Descartes, la lutte contre le double prestige du corps physique, dont le bouillonnement nous pousse à la *précipitation* et du corps social, dont la routine met en nous la *prévention*. La liberté de l'esprit est au-delà de l'une et de l'autre et c'est elle qu'il faut atteindre d'abord pour pouvoir progresser dans la recherche métaphysique, car si la méditation nous délivre, il faut quelque liberté déjà pour nous y engager.

Cette libération préalable, deux disciplines peuvent nous aider à la réaliser si, en toute modestie, elles restent scientifiques et positives : la psychologie et la sociologie, en nous révélant les causes des actes et des structures, nous en montrent le caractère relatif. Elles nous permettent d'échapper à ces fausses métaphysiques que sont le psychologisme et le sociologisme et qui contaminent aujourd'hui tant de philosophies. Quand on cesse de prendre la chaleur des esprits animaux pour l'évidence intellectuelle, quand on renonce à croire qu'on a été visité par l'esprit de l'histoire venu nous apporter le secret du devenir, on peut librement choisir entre un Temps sans illusion et une Éternité sans avantages...

Il resterait encore un point à traiter : quels sont la valeur, l'intérêt, la portée de cette méditation métaphysique dont nous avons essayé d'indiquer très brièvement, et d'une manière tout extérieure, la nature et le contenu.

Nous nous contenterons de rappeler ici ce que nous avons eu l'occasion d'écrire ailleurs (1) :

La métaphysique nous libère de tous les dogmatismes naïfs, mais puissants, issus du sensible.

Elle garantit à notre activité mondaine les possibilités indéfinies d'un monde inépuisable — mais ordonné.

Elle donne un sens aux valeurs et du sérieux à la vie.

Elle condamne et exclut tout fanatisme.

Mais ces avantages ne sont pas essentiels. Pour précieux qu'ils

(1) Valeur pratique d'une philosophie de l'Absolu, in *Etudes philosophiques*, juillet-déc. 1946.

soient, ils naissent de la métaphysique par surcroît et par l'effet d'une sorte de surabondance gratuite. La métaphysique n'a pas besoin de partisans. Elle ne promet rien à personne et si elle apporte la béatitude et la paix, c'est seulement à ceux qui ne les cherchent pas directement et qui se livrent à la réflexion sans arrière-pensée intéressée. Aussi n'a-t-elle ni concessions à faire, ni précautions à prendre. Elle doit être pure et dure. Ceux qui l'abordent doivent savoir que leur démarche sera tout entière située au-delà de l'utile. Ils ne devront rien attendre, ni pour eux ni pour les autres, et ils trouveront dans la soumission à l'évidence non pas le plaisir, qui sera dépassé, mais l'accomplissement de leur essence.

Aix-en-Provence, Université.

II

LA SITUATION DE L'HOMME

1. — Empirisme et transcendance (1)

I. — Il s'agit ici de chercher une réponse à la question suivante : « Y a-t-il, au-delà de ce qui s'offre à nous dans l'expérience, un domaine ou un ordre proprement transcendant ? » ou, en d'autres termes : « N'y a-t-il que des existences ? » C'est le problème de la possibilité de la métaphysique, celle-ci portant essentiellement sur le métémpirique (surnaturel).

Le transcendant dont il s'agit se poserait par rapport à l'expérimenté. Si l'on convient d'appeler existence ce qui s'offre à nous dans l'expérience, on devra dire en toute rigueur que le transcendant n'existe pas. Les « métaphysiques expérimentales » sont donc, ou bien des tentatives portant en elles la contradiction (on prétend expérimenter ce qui est au-delà de l'expérience où l'on érige en absolu un élément du relatif), ou bien de simples généralisations de théories scientifiques ou de données expérimentales qui, malgré le titre qu'elles se donnent, ne sortent pas du positivisme.

II. — Nous laisserons ici de côté la *nature* de la transcendance. Il ne s'agira pas non plus d'établir la possibilité de donner un contenu effectif à la métaphysique, mais seulement de montrer la nécessité encore indéterminée d'un ordre transcendant.

Ne pouvant légitimement chercher une « expérience » du transcendant, et demeurant encore ignorant d'un mode d'appréhension directe du transcendant qui ne soit pas cependant une expérience, le seul parti qui nous demeure ouvert sera de chercher dans l'expérience elle-même un signe, une exigence, un appel de cette transcendance.

(1) *Les Etudes philosophiques*, 1932, VI, 1, p. 1-3. Résumé d'une communication (Société d'Etudes philosophiques de Marseille, séance du 16 mai 1931, et Société Lyonnaise de Philosophie, séance du 11 juin 1931).

III. — Pour que le problème que nous posons ici ne soit pas à la fois arbitraire et fictif, il faut que nous ayons quelque idée, même très abstraite et très imprécise, de ce que nous cherchons sans le connaître encore exactement. L'occasion de notre inquiétude est fournie par la réflexion sur la nature de la *réalité*.

Comme c'est une proposition qui n'est point établie — et dont la nature *a priori* cadre mal d'ailleurs avec l'esprit de l'empirisme — que d'identifier le réel avec l'empirique, il reste permis de supposer qu'il y a des réalités qui ne sont pas des existences. C'est la vérification de cette supposition que nous voulons essayer ici.

Tout d'abord, l'idée de réalité ne se confond pas absolument avec celle d'existence, puisqu'il y a des existences illusoires. On sait comment le contrôle réciproque de nos sens les uns par les autres, et surtout celui de chaque individu par ses semblables, distinguent parmi les existences celles qui sont « valables », au moins jusqu'à plus ample informé. On en vient vite, par cette discrimination, à tenir pour réel « ce qui rend compte » de l'expérience, mais demeure soi-même en dehors de l'expérience.

Ce n'est pas tout. Ce que nous cherchons, sous le nom de réel, ce n'est pas seulement ce sur quoi notre action peut efficacement s'appuyer, mais aussi ce qui est absolument *le plus important*. La science, en déterminant le solide, le valable, assure l'efficacité de nos moyens — et cela, sans doute, est déjà important. Mais *ce* qu'il faut faire *avec* ces moyens, n'est-il pas plus important encore, partant plus réel ?

IV. — Tenir pour réel « ce qui est le plus important », c'est considérer la réalité comme une valeur. L'existence des valeurs ne pourrait-elle donc nous fournir le point d'appui que nous cherchions tout à l'heure pour nous élever vers la transcendance ?

Mais, d'une part, l'existence d'un désir ne garantit pas la réalité de son objet ; de l'autre, si la valeur pose la subjectivité, ce n'est pas celle d'un sujet transcendant, mais celle d'un individu dans la nature, auquel se rapporte le bien ou la jouissance esthétique, et qui puisse effectuer l'acte vertueux ou la vérification scientifique.

V. — Les valeurs ne semblent donc pas pouvoir nous faire sortir de l'expérience. Mais n'est-ce pas parce que nous avons admis, dans ce premier examen, ce postulat de l'empirisme : « il n'y a que des existences » que nous voulions précisément éprouver ? Nous avons remplacé la vérité par la vérification, mais les vérifications ne sont telles que parce qu'elles *tendent* vers une idée de la Vérité, qui n'est plus une existence, mais le terme où convergent les *intentions* des savants. La science est

science par ce qu'elle vise et non par ce qu'elle effectue. On montrerait de même qu'il n'y a de vertu que par une intention de moralité ou en fonction de l'idée du Bien.

VI. — Nous sommes conduits à des conclusions analogues lorsque nous considérons, d'une manière plus concrète, la signification d'un mot, le sens d'un souvenir ou d'un rêve, la valeur d'une perception. Un mot n'est compris, une perception n'est perception de quelque chose, que par les *intentions* que le donné symbolise, les *virtualités* qu'il recèle. Ramassée autour d'un donné pur dont il est bien difficile de parler, qui n'est qu'un choc brut et peut-être même pas cela et qui implique lui-même autre chose que lui, la perception est un dynamisme qui se résout en intentions.

Sans doute, ce que ces intentions appellent ce sont des nouvelles existences, mais indéfiniment multipliées : il n'y a pas dans l'expérience humaine d'adéquation parfaite, d'effectuation des intentions (*Erfüllung* de Husserl). Et même s'il ne s'agissait encore que de l'opposition de l'actuel au virtuel, du total au partiel, la totalité de l'existence requise pour l'adéquation serait, par rapport au donné effectif toujours limité, définitivement transcendante.

Mais le donné implique encore le transcendant en un autre sens et comme une exigence d'ordre. La perception appelle autre chose que ce qu'elle nous offre, mais pas n'importe quoi. Pour qu'il y ait perception, il faut une vérité de la perception. Nous pouvons nous tromper sur l'ordre qui convient dans tel ou tel cas, mais nous sommes assurés du moins qu'il faut quelque ordre.

VII. — Ainsi l'essence même du donné est de ne pas se suffire, d'impliquer inévitablement autre chose que lui, et une autre chose dont la nature n'est pas indifférente. Le transcendant apparaît donc dans l'expérience même comme une insuffisance, un vide à combler, un appel. Il n'y a pas que des existences. Plus réel que le donné ou l'organisé, il y a le Devoir ou l'organisation. Mais plus réel encore que le Devoir est l'Idéal visé, l'Ordre.

Mais ces fins suprêmes n'ont pas d'existence de fait et si nous visons le réel, nous n'atteignons jamais que des existences. On dit parfois de certaines philosophies qu'elles ont fait descendre Dieu du ciel sur la terre. Il faut, croyons-nous, laisser au ciel Dieu et les Idées, mais, en les regardant, informer de plus en plus la terre à leur image.

VIII. — L'exigence du transcendant par le donné nous fait admettre la possibilité d'une métaphysique. Il s'agit toutefois encore d'une possibilité purement abstraite, naissant de la réalité de l'objet à étudier, mais ne prononçant pas sur l'existence de méthodes d'approche qui soient à notre disposition.

Mais, au-dessous de la métaphysique, qui étudierait le transcendant pour lui-même, il y a place pour une « théorétique » qui s'attacherait aux rapports que soutient avec l'expérience ce transcendant qu'elle exige. Certes, les difficultés ne manqueront pas ici, mais la tâche n'est plus simplement possible, elle est nécessaire si, comme nous avons essayé de le montrer, le monde « naturel » ne boucle pas.

2. — L'idée d'univers (1)

Notre communication n'expose pas un travail individuel. Elle exprime le résultat de plusieurs séances privées de la Société d'Études philosophiques. Rien de ce qu'elle contient n'appartient donc en propre à celui qui la soumet au Congrès. Les idées et leur expression, la documentation et son élaboration sont le fruit d'un effort collectif.

Si le travail en commun nous paraît important, au moins par l'intention qu'il manifeste, nous n'en demeurons pas moins convaincus qu'il est essentiel de conserver à la recherche philosophique sa liberté la plus entière et de respecter l'originalité de chaque pensée singulière. Il ne pouvait donc être question d'engager personnellement tous nos membres sur un texte commun. Les propositions qu'on livre ici à la discussion mettent en jeu la seule responsabilité du rapporteur. Il les défendra pour son propre compte.

L'un d'entre nous présente à ce Congrès une communication sur « Univers et Liberté ». Ses remarques et ses suggestions n'en ont pas moins été utilisées dans le présent travail collectif dont l'objet est plus modeste et où l'on cherche seulement à préciser ce que nous pensons effectivement lorsque nous essayons de former l'idée d'univers. Nous envisagerons, comme lui, le problème sous l'angle de la signification et non sous celui de la réalité ou de l'existence. Aussi bien est-il question de l'idée d'univers. Peut-être d'ailleurs, sous cet aspect, les questions sont-elles susceptibles d'être plus utilement soumises à une étude en commun.

. . .

Le premier résultat de l'enquête psychologique assez large à laquelle nous nous sommes livrés est celui-ci : à travers l'impré-

(1) Travaux du II^e Congrès national des Sociétés de Philosophie françaises et de Langue française (Lyon, 13-15 avril 1939), publiés par les soins de la Société Lyonnaise de Philosophie, Lyon, Neveu, 1939.

cision propre à tous les concepts qui n'ont pas subi d'élaboration systématique, le mot d'univers éveille chez ceux qui l'entendent l'idée de « l'ensemble des choses existantes ». Ce sont presque les mots mêmes de Leibniz dans son passage si souvent cité de la *Théodicée*. Cet ensemble des choses et des êtres est plus ou moins nettement conçu comme réparti dans l'espace. Il est tantôt accepté comme une donnée (c'est le cas le plus fréquent), tantôt considéré comme le résultat d'une opération créatrice : « L'univers, dit une des réponses enregistrées, c'est tout ce que Dieu a créé. »

Le sens commun ne fait pas de différence nette entre l'idée d'univers et celle de monde. La première est cependant sentie comme étant plus « vaste » que la seconde.

La lecture des ouvrages philosophiques nous apporte les mêmes renseignements. Monde et univers se distinguent plutôt implicitement qu'explicitement. Le premier semble ne désigner qu'une totalité « relative ». C'est l'ensemble d'un certain domaine, d'une certaine « région », l'idée de monde éveille fréquemment celle d'un « autre monde ». Le bouddhisme admet une pluralité de mondes, à côté les uns des autres et à la suite les uns des autres. La théologie chrétienne nous a familiarisés avec l'opposition du « monde » et de la « vie spirituelle », mais les philosophes opposent à leur tour « monde sensible » et « monde intelligible », « monde réel » et « monde apparent », etc. On trouve fréquemment une épithète apposée au mot de monde, ce qui en restreint évidemment l'extension : « monde physique », « monde vivant », « monde moral », « monde juridique », etc.

La philosophie contemporaine, qui remplace souvent le problème classique de « l'existence de l'idée générale » par celui du « sens de l'existence », reconnaît plusieurs manières profondément différentes d'exister ; elle distingue ainsi plusieurs « mondes », qui ne sont pas sans relations les uns avec les autres, mais qui forment cependant des systèmes ayant leur cohérence propre.

L'idée d'univers ne saurait dès lors avoir d'autre signification que d'étendre au maximum l'idée de totalité, qui ne joue, à propos des mondes, que d'une manière relative. L'univers sera, suivant une expression recueillie dans notre enquête, « l'ensemble des mondes ».

Il est possible que le raisonnement et l'expérience nous amènent à considérer comme illusoire tel ou tel monde auquel certains accordent de l'importance. On pourra ramener tel monde à

tel autre ; c'est ainsi, par exemple, qu'on s'est efforcé de réduire le logique au psychologique. Nous n'avons pas à entrer ici dans ces discussions, qu'on ne saurait mener d'ailleurs sans entrer patiemment et minutieusement dans le détail des disciplines particulières. Nous n'avons point non plus la prétention de dire ce qu'est ou n'est pas l'univers ; nous voulons seulement rechercher dans quel sens nous parlons d'univers, quelles exigences nous avons dans l'esprit quand nous employons ce mot, et quels types de réponses nous attendons. Nous verrons plus loin si ces exigences sont cohérentes et intelligibles.

Quel que soit le contenu que nous donnions ultérieurement à l'univers, son idée est donc celle d'un *ensemble*, au sens le plus général du terme. Il ne faut rien en exclure *a priori*. Il devra pouvoir comprendre le monde créé et son créateur, le monde des choses et celui des esprits, les faits et les valeurs, les phénomènes et le noumène, l'actuel et le possible, l'être et le non-être. Certaines philosophies modernes soulignent l'importance du néant, de l'absence, du vide, de la négation. Nous n'avons pas à chercher dans quelle mesure elles sont dans le vrai ; mais nous n'avons pas le droit de refuser *a priori* l'accès de l'univers au non-être. L'univers des stoïciens, *to pan*, répondait bien à celui que nous essayons de concevoir puisqu'il comprenait l'espace vide, tandis que le monde, *to holon*, se limitait à l'être et excluait le vide.

Si l'on hésitait à placer dans l'univers autre chose que des faits, ne faudrait-il pas remarquer que le mot « universel », qui semble ne désigner qu'une synthèse hypothétiquement compréhensive de tout ce qui existe, ne traduit pas en réalité ce passage à la limite ? Il exprime au contraire, au moins pour toute une classe de philosophes, une affirmation initiale, un principe posé par l'activité de l'esprit qui, de façon implicite mais d'emblée, étreint et domine de façon absolue l'immensité des choses par l'infinitude même de sa capacité et de ses aspirations.

Cet ensemble, cette totalité, est-elle finie ou infinie ? La question se présente à presque tous les esprits quand on parle d'univers. On sait quelles difficultés elle soulève. Peut-être n'avons-nous pas à les aborder si nous remarquons que le problème ne concerne pas l'univers, mais un des mondes qu'il embrasse, celui qui s'étend dans le temps et dans l'espace. On retrouve, il est vrai, le problème, simplement transposé, chez les métaphysiciens de la perfection. Il n'est pas évident, en tout cas, que la question, même exactement posée et introduite à sa place véritable, puisse recevoir une réponse de la seule philosophie.

. * .

Cette idée d'univers, qui est ainsi celle de la totalité absolue, a-t-elle d'autres caractères ? Celui auquel on pense aussitôt c'est l'*unité*. Mais l'unité, à son tour, a deux sens : elle peut vouloir dire que l'univers est *unique* ou bien qu'il est *uni*. Au premier sens, dire que l'univers est un est une proposition identique. On peut reprendre pour l'univers, pris au sens le plus large, ce que Leibniz disait de l'univers des existants, c'est-à-dire du monde : si l'on admettait une pluralité d'univers, c'est qu'on aurait mal entendu la notion, puisqu'on pourrait les comprendre tous dans un ensemble qui, seul, mériterait le nom d'univers.

Il est moins évident que l'univers possède une unité interne, puisqu'il existe des philosophes pluralistes. Mais ils ne plaident que pour une indépendance relative des parties de l'univers. Est-il d'ailleurs concevable de se représenter dans le tout des éléments que rien ne relierait entre eux, ni objectivement, ni subjectivement ? L'idée de totalité ne se distinguerait pas alors de celle de multiplicité (avec laquelle pourtant nous ne la confondons pas) si nous n'y comprenions l'idée d'unité. Il nous semble donc légitime de poser que l'idée d'univers exprime, comme on l'a écrit, *qu'il y a une interdépendance totale et en même temps unique*.

Jusqu'où va cette unité ? Quelle en est la nature ? Est-elle un fait ou un devoir ? Sans doute l'un et l'autre, comme nous le suggère, par exemple, une réflexion sur le monde moral et sur le monde juridique : nous voyons à la fois, dans celui-ci, une cohérence de fait, une liaison réelle, représentée par les codifications *acquises* et précises — et une unité idéale, celle de toutes les codifications *possibles* et indéterminées.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait répondre à des questions de ce genre qu'en examinant la matière même de l'univers et non en considérant la seule forme de son idée.

. * .

Nous voyons bien ce qu'évoque l'idée d'univers. Mais s'agit-il vraiment là d'une *idée* ? La tendance constante du sens commun — et des philosophes — à confondre l'univers avec le monde, avec « un certain monde », ne traduit-elle pas au fond l'impossibilité de penser la notion qui nous occupe ?

Quel sens peut avoir une idée qui ne laisse rien en dehors d'elle ? Le physique a un sens parce qu'il s'oppose au moral,

e plein au vide, le réel à l'illusoire. Mais le tout ? Une pensée aussi générale n'est-elle pas un néant de pensée ? Avoir l'idée du tout, ne serait-ce pas n'avoir l'idée de rien ?

L'idée d'univers ne peut pas représenter une réalité qui lui correspondrait, puisqu'elle englobe le virtuel et le possible. Faut-il en faire, à défaut d'une représentation, une idée au sens kantien du mot, un « idéal » ? On rejette encore alors l'idée d'un univers conçu comme une totalité absolue pour la remplacer par celle, toute différente, d'une intégration progressive et indéfinie.

S'il n'y a pas d'idée de la « totalité absolue », il s'ensuit que les idées que nous proposeront les diverses philosophies sous le nom d' « univers » exprimeront des totalités relatives dont l'importance devra être chaque fois mise à l'épreuve. Les différents systèmes correspondront aux différentes manières possibles de distinguer « les mondes ». Aucun des univers qu'ils limitent ainsi arbitrairement ne pourra se passer de justification, car aucun ne bénéficiera du privilège que l'idée de totalité absolue aurait conféré à l'univers par sa forme même.

Et nous n'avons encore rien dit de la difficulté qu'il pourrait y avoir à comprendre dans l'univers le sujet même qui le pense ou Dieu qui l'appelle. Même sans aborder ces problèmes qui mériteraient de faire l'objet d'une recherche spéciale, il nous semble possible de reconnaître, pour conclure, que nous n'avons pas l'idée de l'univers, considéré comme totalité absolue. Mais nous pouvons peut-être en avoir un sentiment immédiat, dans la mesure où nous en ressentons l'exigence à la fois logique et vécue. Penser l'univers n'est pas s'en former une idée, comme s'il était possible de s'en détacher tout à fait et de s'en faire un pur spectacle, c'est éprouver notre insertion dans l'ensemble, sentir notre liaison personnelle avec le reste de l'univers, indivisible présence, occasion d'une liberté, qui, pour certains, ne serait que conquête patiente et souvent douloureuse, qui apparaîtrait à d'autres comme une spontanéité efficace, qui prendrait pour d'autres enfin le sens d'une « marche à la lumière » et d'une libération progressive.

Marseille.

3. — L'homme et ses limites (1)

I

Avec l'histoire, l'évolution, la dialectique, le *xix*^e siècle a découvert l'originalité et l'importance du temps. Depuis lors, le temps a pris, chez beaucoup de philosophes contemporains, et en particulier chez les plus jeunes, une solidité et une suffisance qui en font une réalité fondamentale et lui confèrent la dignité d'une substance. On lui accorde un pouvoir propre : l'évolution est « créatrice ». On fait de lui le principe et la justification des actions humaines : il s'agit de dégager le « sens de l'histoire », de « se mettre dans la ligne » du développement historique, etc.

Les marxistes et les existentialistes sont suivis par beaucoup de jeunes (qui n'appartiennent pas tous à leurs écoles) lorsqu'ils affirment que l'homme est « essentiellement » un être historique. Il ne s'agit pas là seulement d'affirmer que l'homme vit dans le temps — ce qui serait une banalité — on entend dire qu'il reçoit du temps toute sa signification et qu'il ne peut se réaliser que dans cet ici-bas temporel « d'où il n'a aucun moyen de s'évader » (S. de Beauvoir). La croyance à l'absolu n'est rien que l'expérience, toute temporelle, de l'accord de l'homme « avec lui-même et avec autrui » (Merleau-Ponty). Ce monde qui dure et où nous vivons « est le seul véritable monde réel » et si nous sommes loyaux envers nous-mêmes, nous devons nous refuser à créer un « arrière-monde » métaphysique qui n'est que la « réalisation d'une mauvaise conscience » (Gusdorf).

Délivré de la croyance illusoire à un Dieu transcendant, l'homme pourrait prendre conscience de sa liberté absolue. Il comprendrait son devoir de « s'engager » dans son temps et de chercher à résoudre les problèmes de son époque. Il comprendrait que personne n'est plus là pour « lui donner des ordres » et qu'il possède une autonomie absolue. Il n'y a pas de morale qui prescrive des fins : « l'homme se fait en choisissant sa morale » (Sartre).

La réflexion contemporaine sur le devoir, sur la science, sur l'activité artistique semble confirmer ces vues. Il est périmé de chercher à imiter la nature et de viser une beauté extérieure. L'œuvre est une libre création dans laquelle l'artiste doit seulement chercher à être « authentique ». Les valeurs morales ne

(1) *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza Argentina), Universidad Nacional de Cuyo, 1949, t. I, p. 968-973.

sont pas plus stables que les valeurs esthétiques et ce que le moraliste doit faire n'est pas de décrire des valeurs objectives, mais de découvrir le processus subjectif de « création des valeurs » (Polin).

La raison théorique enfin va, elle aussi, « s'installer dans la crise », se faire « polémique », tandis que le logicien devra reconnaître que « posséder l'esprit d'invention, c'est croire à l'évolution de l'évidence et à la plasticité de la raison » (Bachelard).

L'homme moderne aurait ainsi son modèle en Prométhée, en ce Prométhée que, dans *Les mouches*, Sartre baptise Oreste, qui raille Jupiter de l'avoir créé libre, retourne contre le maître du ciel la liberté qu'il en a reçue, et s'attache entièrement à son existence temporelle et terrestre. Prise dans le temps, notre vie est une « vie pour la mort » (Heidegger). Elle est absurde (Camus), mais c'est la nôtre et, dans ses étroites limites, nous avons à faire, sans craintes vaines ni remords ridicules, notre tâche d'hommes mortels.

Sans doute rassemblons-nous ici des notes diverses qu'une étude historique devrait nuancer en les replaçant dans leurs perspectives particulières. Il reste qu'elles expriment une tendance générale à enfermer l'homme dans le temps, mais à lui reconnaître, dans ce domaine, une indépendance totale. Or ces deux affirmations nous paraissent toutes deux insoutenables.

II

Nous remarquerons d'abord qu'une réflexion sur l'axiologie permet d'établir que la transcendance des valeurs est impliquée par leur signification même. Nous renverrons ici aux travaux de René Le Senne dont les conclusions nous paraissent établir ce point d'une manière définitive. Nous sommes nous-mêmes parvenus à un résultat identique en opérant la description psychologique et l'analyse phénoménologique d'expériences vécues de valeur.

Ce que nous voulons surtout rappeler ici est que si l'homme est *appelé* par la valeur dans des directions qu'il ne choisit pas arbitrairement, il n'est pas non plus cette « existence sans essence » que certains veulent y voir. D'une part, s'il invente les formes particulières dans lesquelles il incarnera la valeur qui le sollicite, il *reconnaît* pourtant la valeur elle-même et ne la crée point. Mais d'autre part, il n'est jamais liberté pure en face d'une situation : *il a une nature*, celle d'abord qui est commune à tous les hommes, celle ensuite qui est propre aux hommes de son type, celle enfin qui lui est singulière.

Nous pensons que le meilleur moyen de mettre en évidence

cette nature aux multiples couches n'est pas d'engager une discussion dialectique. La nature relève de la science. Il faut donc faire la science des conditions naturelles dans lesquelles s'exerce l'action humaine, découvrir les enchaînements de causalité, établir des corrélations entre les comportements et en rechercher l'origine. Il y a là toute une série de disciplines positives dont les succès attesteront *a posteriori* la réalité d'une nature humaine.

Ces études peuvent se développer dans trois directions différentes : d'abord, détermination des *conditions sociales*, par l'analyse du *personnage* dont le milieu nous a donné peu à peu les traits et qu'il nous invite à jouer. Il faut ici démonter les mécanismes par lesquels ces structures psycho-sociales nous enserrent dans un double réseau d'*habitudes* et d'*opinions*.

Puis détermination des *conditions psychologiques* : *caractère* et *aptitudes*. Ce que la caractérologie a déjà réalisé dans ce sens établit, mieux que des discussions subtiles, la réalité de cette couche de la nature humaine.

Détermination des *conditions accidentelles* enfin. Un homme n'est pas seulement un caractère soumis à certaines pressions sociales. Il est aussi ce que des circonstances particulières ont actualisé dans ses possibilités initiales. La confiance et, plus profondément, la psychanalyse, atteignent cette nature singulière.

La possibilité d'étudier scientifiquement ces conditionnements, et d'en tirer des conclusions vérifiables et des applications pratiques redonne à l'homme le sentiment de ses limites. Il sait alors qu'il ne possède pas cette indépendance absolue qu'on lui attribue : *orienté* dans ses fins, *encadré* par sa nature, il doit mettre sa liberté en œuvre entre ces deux limites.

III

Si l'homme exerce sa liberté en regardant ce qu'il doit faire et en utilisant les moyens dont il dispose, il a par contre de bonnes raisons de ne pas se croire enfermé sans recours dans un monde du temps, solide, suffisant et bien clos.

On a souvent répété qu'il n'est possible de penser le temps qu'à condition de le dépasser. Cette affirmation, que nous croyons exacte, gagnerait, d'après nous, à être appuyée à une critique minutieuse du temps et de l'histoire, dont nous marquerons seulement ici les étapes essentielles.

1. Le présent seul est réel. Le passé et l'avenir n'existent pas. Il faut méditer cette évidence, sur laquelle saint Augustin s'accorde avec Spinoza contre Bergson et les existentialistes. Passé

et avenir ne sauraient être considérés comme des manières différentes de « ne pas être » : le non-être ne saurait recevoir de modalités. Celles-ci ne peuvent qualifier que le présent. Passé, présent et avenir ne sont que le souvenir, l'attention ou l'attente.

2. Mais, d'autre part, le présent n'a aucune suffisance. Même si l'on renonce à l'idée d'un présent « ponctuel » et si l'on donne au présent vécu une épaisseur à travers laquelle on sent la durée couler, il faut reconnaître que le présent qui « soutient » passé et avenir n'a de sens que par eux. Percevoir c'est toujours reconnaître et anticiper ; mon attention est toujours à la fois ma mémoire et mon projet, si bien que le présent à son tour n'est rien sans le passé et l'avenir, ces deux absences. Loin d'être une substance, le temps s'épuise en pures relations.

3. Le temps historique ajoute encore à ces paradoxes. Son irréalité est plus grande encore, puisqu'il ne s'atteint pas par la mémoire, mais par une construction inter-subjective. Un réalisme de l'histoire ne saurait donc se contenter d'une « conservation » du passé dans quelque inconscient individuel et implique, sous une forme ou sous une autre, une sorte de « mémoire cosmique ».

4. L'histoire réalise la juxtaposition d'instants incompatibles. Le « sens » d'une évolution suppose une pluralité de moments, la notion de « période », sans laquelle il n'y a pas d'histoire, suppose qu'on envisage la réunion dans une même forme de moments dont chacun est, *par essence*, exclusif de tous les autres. Il faut réaliser ce qu'il y a d'irréalité dans une expression comme « la deuxième guerre mondiale ». Penser au 20 juin 1940, qui n'existe plus, c'est rejeter dans une irréalité du second degré les événements du printemps 1940 qui *étaient passés* et ceux de 1942 ou de 1944 qui *étaient futurs*, et par lesquels seule l'expression « guerre mondiale » prend son sens.

5. L'histoire ne saurait pas cependant être réduite à la recherche de la loi intemporelle du devenir. C'est là une entreprise (chimérique ou non, peu importe) qui ressortit à la science. Or la science ignore l'histoire et nie la durée, tandis que l'histoire s'attache aux instants concrets dans leur originalité.

6. Impossible aussi de réduire le temps historique à une transformation de la durée en espace. Les schémas et les graphiques soutiennent la pensée de l'historien, ils ne la constituent pas. Nous réintroduisons le mouvement dans les schémas et ne voyons pas dans l'histoire un temps figé, mais un temps qui réellement *coule*, et dont pourtant les moments sont conservés, ce qui nous permet de reconnaître des sens et de comprendre ce qui se passe.

IV

La solution de ces paradoxes semblera possible si nous remarquons que le passé de la mémoire, comme celui de l'histoire, n'est pas un temps supprimé, mais un temps conservé — et conservé dans sa réalité vivante et mouvante. Mais la permanence des instants successifs est-elle autre chose qu'un succédané de l'éternité ? L'histoire ne nous ouvre pas l'accès d'une éternité véritable, puisqu'elle n'est qu'une représentation. Elle en est du moins le symbole et l'on peut comprendre pourquoi la pensée moderne éprouve le besoin de se chercher dans l'histoire avec une angoisse d'autant plus grande qu'elle a renoncé à la métaphysique et à la pensée de l'éternel. Si nous n'avions pas en nous l'idée nécessaire d'éternité, nous n'aurions aucune idée de l'histoire, individuelle ou collective. Et le temps, dès qu'il dépasse la durée vécue, plus biologique qu'humaine, n'est qu'une manière de projeter en images la nostalgie insurmontable que nous avons de ce qui vit sans être soumis à cette mort continuelle qu'est en nous la fuite de nos contenus de conscience.

Le temps est ainsi la marque à la fois de notre faiblesse réelle et de notre ambition infinie. Mais il n'a plus la rigidité et l'insurmontabilité qu'on lui prête. L'homme qui se croit enfermé dans le temps n'est prisonnier que de son mirage. Au lieu de se perdre dans les images, il peut se concentrer et se reprendre. Il conçoit ainsi la possibilité d'une autre aventure, dans laquelle il s'ouvrira progressivement à l'Être, et qui, loin de l'isoler des autres hommes, le ramènera vers eux et vers leurs entreprises temporelles. Le temps qui sera alors *retrouvé* recevra sa valeur de son principe auquel on l'aura explicitement rattaché et l'homme comprendra que, loin d'être *dans le temps* et *pour la mort*, comme on le lui répète, il est *dans l'éternité* mais *pour le temps*. Mais ces considérations ne sauraient être développées que dans une métaphysique, et l'on a seulement voulu dissiper ici quelques-unes des illusions qui arrêtent l'homme moderne sur le chemin de la métaphysique.

4. — Expérience et transcendance (1)

La philosophie est une réflexion qui n'admet pas qu'on lui impose d'avance des limites et le philosophe est celui qui pose les questions jusqu'au bout. Tous les philosophes retrouvent donc les mêmes problèmes et leurs champs d'investigation respectifs

(1) Etude publiée sous la direction de Marvin FARBER, t. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 96-111.

ne sauraient se distinguer par leur contenu. La variété vient seulement du point de départ choisi, de l'ordre adopté, de l'idéal poursuivi, des méthodes de résolution jugées efficaces. Mais c'est toujours le même domaine que l'on parcourt. On le regarde seulement, ici et là, avec des yeux différents.

Aussi est-il naturel que, dans un ouvrage comme celui-ci, les répétitions soient inévitables. Nous essaierons seulement de les limiter. Parler d'expérience et de transcendance, c'est poser le problème de la légitimité et de la nature de la métaphysique. La participation personnelle à ce volume de quelques-uns des plus grands métaphysiciens de la France contemporaine, l'exposé de M. Duméry sur la philosophie religieuse, et celui de M. Havet sur la philosophie française entre deux guerres, nous dispenseront de présenter nous-même un résumé de toutes les doctrines. Nous limiterons donc ici notre exposition historique à ce qui doit être rapporté pour rendre intelligible la situation actuelle. Nous décrirons ensuite cette situation et nous terminerons par l'indication de ce qui nous paraît valable et du programme que nous proposerions aux recherches ultérieures.

I. — *Immanence et transcendance*

Un positivisme intégral élimine d'abord la métaphysique et finalement la philosophie tout entière. Il s'attache à montrer que les problèmes philosophiques sont de pseudo-problèmes dont une analyse logique rigoureuse peut montrer le caractère illusoire : la science est la seule activité de connaissance légitime et féconde. Toute prétention de la dépasser, de la « transcender », ne fait que traduire des inquiétudes de la sensibilité qui peuvent s'exprimer agréablement dans les arts ou dans la poésie, mais ne sont pas recevables par une pensée qui cherche seulement la vérité.

Un tel « scientisme » ne discute pas les arguments de l'idéalisme, par exemple : il les néglige, il les tient pour enfantins, ou du moins pour périmés. Le temps a coulé, l'histoire a marché, les métaphysiciens sont des attardés qui se complaisent dans la mentalité primitive ou dans le verbalisme médiéval. Mais on ne discute pas avec un enfant ; on attend qu'il ait l'âge de raison. Les métaphysiciens n'ont pas l'âge de raison. Ils relèvent du sociologue ; s'ils s'entêtent, on les renverra au psychiatre...

La transcendance reçoit ainsi une première signification : elle traduit le désir de dépasser la connaissance scientifique. Disons tout de suite que ce n'est pas ce sens qui semble aujourd'hui le plus important. Le scientisme intégral, durement touché par la critique entre 1890 et 1910, a perdu tout crédit chez les philosophes.

Nous ne pourrions citer qu'un nom important, celui de Edmond Goblot (1858-1935), et encore faut-il faire immédiatement de très sérieuses réserves. S'il se montrait positif par le respect exclusif qu'il avait pour la connaissance scientifique, Goblot conservait pour la critique un attachement que le positivisme franc et le scientisme décidé remplacent par du mépris. Il ne croyait pas à la toute-puissance du fait et n'aimait à s'incliner que devant les raisons. La « valeur » prenait ainsi, subrepticement, la place de la donnée. Le positivisme cédait devant le rationalisme qui n'est plus l'élimination de la philosophie, mais seulement une philosophie particulière.

Aussi la forme sous laquelle s'est déroulée la lutte entre empirisme et transcendance, pendant le premier tiers du ^{xx}e siècle est-elle moins celle d'un conflit entre la science et la philosophie, qu'entre l'idéalisme et le réalisme, et plus précisément encore, entre immanence et transcendance.

Et, comme il arrive généralement dans les discussions philosophiques, les problèmes se transforment au fur et à mesure qu'on y réfléchit. Partout notamment où un progrès véritable se manifeste, on voit les problèmes d'existence, par lesquels on débute, se transformer peu à peu en problèmes de signification. On commence par se demander si l'âme *existe*, si le monde extérieur *existe* ; mais on aboutit à des questions comme : « De quelle manière est-ce que j'existe ? » « Quel est le type d'existence de la chose ? », ou plus généralement « Quel est le *sens* de l'existence ? ».

Cet effort vers l'élucidation des significations fit rapidement apparaître que le même terme, « idéalisme », recouvrait des attitudes et des systèmes fort différents. Léon Brunschvicg (1869-1944) montra tout ce qui sépare un idéalisme de la perception, comme celui de Berkeley, d'un idéalisme de l'intelligence, tel que celui qu'il soutenait lui-même. Ce n'est pas encore assez dire. Parmi les idéalistes intellectualistes, il nous invite à distinguer l'idéalisme de l'intelligible, attaché aux concepts et qui est de type aristotélicien (le système d'Hamelin en est au ^{xx}e siècle le meilleur exemple français), et l'idéalisme de l'intelligence en acte, de type cartésien et mathématique et qu'il nous propose lui-même. Ce dernier, détaché du langage et de ses illusions, montre comment l'esprit ne découvre pas, mais invente, et crée indéfiniment, en toute liberté, les formes et les méthodes.

L'idéalisme scientifique met la science dans l'esprit et non dans les choses. Il renvoie à l'imagination illusoire toutes les croyances réalistes. Pour Louis Weber (1866-1949), l'idéalisme,

qui refuse toutes les hypothèses invérifiables, est le seul positivisme authentique et il s'épanouit en théorie du savoir. Brunschvicg, avec des formules différentes, s'engage dans une direction analogue : l'idéalisme s'attache à « des rapports sans supports ». La science est le système de ces rapports, librement créés par l'esprit et qu'il faut se garder de projeter en « choses » fictives, transcendantes à l'esprit. C'est cette métaphysique inconsciente et naïve que le savant ne sait pas toujours éviter et que le philosophe doit détruire. Derrière ce que les savants disent, il faut retrouver leur pensée implicite et véritable, qui s'exprime dans leurs expériences et dans leurs inventions.

L'idéalisme scientifique veut ainsi constituer une philosophie de « l'immanence intégrale » : il n'y a rien en dehors de l'intelligence, ni formes, ni structures toutes faites, ni concepts stables, ni règles fixes. Ou plus exactement, ce qu'il y a en dehors de l'activité intellectuelle et des rapports qu'elle établit, c'est un monde sans signification — et par conséquent absurde — un monde informe qui n'est qu'un choc provoquant ou rectifiant nos initiatives.

Le courant qui s'est le plus nettement opposé à cet immanentisme intellectualiste est celui de la philosophie thomiste, dont Jacques Maritain (né en 1882) est un des principaux représentants. La philosophie de l'être s'opposait absolument à la philosophie de la relation et il semblait qu'il fallût choisir entre l'évidence objective de « l'Être est » et l'évidence intellectuelle du « Je pense », qui semblait définitivement subjective.

L'alternative paraissait si rigoureuse qu'une démarche comme celle de Maurice Blondel (1861-1949), dans sa thèse fameuse de 1893 sur *L'action*, n'était pas vraiment comprise : on prétendait y voir un immanentisme latent, simplement parce qu'on y rencontrait un dynamisme personnel et spirituel qu'on avait de la peine à ramener à la formule de l'évidence objective. Aussi ne s'est-on pas avisé, à l'époque, de tout ce qu'il y avait de nouveau dans la philosophie blondélienne, ni des moyens qu'elle offrait pour reconnaître, à la fois, l'insuffisance de l'immanence et la rationalité véritable de la gratuité transcendante. Les contingences de l'histoire ont eu ici ce résultat paradoxal de donner une synthèse avant la thèse et l'antithèse, ce qui illustre en passant la vanité des philosophies de l'histoire et la discordance profonde qu'il y a entre l'enchaînement rationnel des notions et la suite contingente des événements.

Faute d'apercevoir, et à plus forte raison d'utiliser la synthèse blondélienne, il fallut donc rétablir, péniblement, le lien entre

un réalisme du transcendant, tourné vers la métaphysique et même vers la théologie, et un idéalisme de l'activité intellectuelle intéressé par les sciences, mais qui en voyait l'origine dans le sujet.

Ce passage s'est opéré par la conversion de l'idéalisme en spiritualisme.

Celui-ci s'affirme déjà dans l'idéalisme absolu, mais personnel, d'Octave Hamelin (1856-1907). Chez celui-ci, l'enchaînement dialectique des notions dans l'esprit abstrait s'opère, à la manière de Hegel, par thèses, antithèses et synthèses. Mais l'intégration des contradictoires, qui restait, chez Hegel, un scandale logique, est évitée : ce sont seulement des « contraires » qu'oppose, puis réunit la dialectique hamelinienne. Et le progrès dialectique ne se poursuit pas indéfiniment ; il ne se perd pas davantage dans le mystère de l'Esprit absolu : il aboutit à la conscience personnelle, qui se pose dans l'existence, et avec laquelle s'introduit la contingence. Comme l'écrit Hamelin : « Il y a alors avènement de l'existence et la logique devient, d'abstraite qu'elle était, concrète et existentielle. »

D'autre part, derrière la conscience personnelle, la conscience divine est requise par le système et leur distinction réciproque, hors de toute confusion panthéistique, fait reparaître sans ambiguïté la transcendence. Nous sommes sortis de l'immanence ; nous sommes dans le personalisme.

Un disciple original d'Hamelin, Dominique Parodi (né en 1870), mû par des préoccupations purement laïques et strictement rationnelles, aboutit lui aussi à des conclusions personalistes et cherche à montrer que tout idéalisme véritable est un spiritualisme.

Mais c'est peut-être à René Le Senne (né en 1882) et à Louis Lavelle (né en 1883) qu'il appartenait de faire l'effort le plus efficace pour montrer ce qu'il y avait d'artificiel dans la coupure instaurée entre immanence et transcendence. Le premier était parti de l'idéalisme d'Hamelin, le second d'un réalisme sans ambiguïtés. Ils ont fait l'un et l'autre un effort en sens inverse, non point pour abandonner leurs positions initiales, mais pour en développer toutes les implications. Et ils se sont retrouvés dans la description de la réalité concrète de l'esprit personnel. Louis Lavelle épanouit sa philosophie de l'être en théorie de la participation, tandis que Le Senne, parti de la conscience et de la subjectivité, montre que toute constatation, même celle qui se croit la plus objective, recouvre une évaluation, et que celle-ci est la reconnaissance implicite de la transcendence.

Pour Le Senne, l'expérience humaine n'est pas celle d'un

fait, passivement reçu et complet en lui-même, elle est celle de la « valeur » qui est précisément l'irruption de la transcendance dans la conscience individuelle. Cette philosophie qui veut décrire dans son intégralité l'expérience humaine, et qui est exposée notamment dans *Le devoir* (1930) et dans *Obstacle et valeur* (1934), ne méconnaît pas la réalité et le sérieux des résistances que le monde oppose à nos élans : la vie de l'homme n'est pas un jeu d'idées pures, mais elle n'est pas non plus une donnée absurde ni une succession d'événements inintelligibles et définitivement hostiles : elle est idéo-existentielle.

Par-delà la coupure brutale entre l'objectivité de l'être et l'immanence intégrale, évitant l'option radicale à laquelle Brunschvicg nous croyait tenus, Lavelle et Le Senne retrouvent une unité concrète de la conscience humaine qui ne saurait être évidemment confondue avec la doctrine blondélienne dont nous avons parlé plus haut, mais qui n'est pas sans analogies avec elle.

Cette dernière s'est exprimée dans les années récentes, dans une série de livres importants : *La pensée* (1934), *L'être et les êtres* (1935), *L'action*, nouvelle édition remaniée (1936). On y retrouve une conception de la métaphysique à laquelle se rallieraient bon nombre de philosophes contemporains qui y voient, comme Blondel, « la désignation d'une transcendance à laquelle, sans l'atteindre autrement qu'à travers son immanence corrélative, ou en son intimité supranaturelle par grâce, nous pouvons et devons nous référer et nous adonner ».

Nous voudrions signaler aussi l'œuvre importante de Jean Laporte (1886-1948) qui n'entre pas dans le schéma général que nous venons d'esquisser. Reprenant, avec des arguments singulièrement forts et des critiques pleines de subtilité, une position fort voisine de celle de Hume, M. Laporte réfléchit sur *Le problème de l'abstraction* (1940), et sur *L'idée de nécessité* (1941). Il s'attache à faire évanouir les métaphores derrière lesquelles on ne peut rien mettre de précis, et repoussant toutes les pseudo-constructions des systématiques, il s'attache à une philosophie de l'expérience pure.

II. — *La révolte prométhéenne*

Les vastes synthèses de Maurice Blondel, de René Le Senne et de Louis Lavelle ne satisfont pas en France, aujourd'hui, tous les esprits philosophiques et nous pensons qu'il faut décrire, en face d'elles, et sans leur être toujours absolument opposé, un courant de pensée assez large par la variété de ceux qui s'en inspirent, mais assez précis pourtant pour qu'on en puisse

dégager l'esprit. Il ne serait pas exact d'en parler comme d'une « jeune philosophie », car si beaucoup de ceux qu'il entraîne sont des hommes jeunes, d'autres sont des maîtres qui approchent de leur retraite. Les thèmes, d'ailleurs, même quand ils se présentent sous des noms nouveaux, sont parfois assez anciens. Nous n'avons pas ici à considérer en lui-même le mouvement existentialiste, auquel est réservé une étude particulière. Pour l'objet spécial de notre étude, nous en détacherons donc les existentialismes chrétiens qui ne participent pas au mouvement de révolte contre la transcendance que nous voulons maintenant étudier. Nous rapprocherons, par contre, des existentialistes les néo-marxistes qui ont avec eux de nombreux points communs.

Sur le plan méthodologique, le mouvement se caractérise par l'abandon de l'attitude cartésienne et par une méfiance profonde à l'égard de l'analyse : « Nous sommes persuadés, écrit Jean-Paul Sartre (né en 1905) dans *Situations II* (1948), que l'esprit d'analyse a vécu et que son unique office est aujourd'hui de troubler la conscience révolutionnaire et d'isoler les hommes au profit des classes privilégiées... Aussi recourons-nous, contre l'esprit d'analyse, à une conception synthétique de la réalité dont le principe est qu'un tout, quel qu'il soit, est différent en nature de la somme de ses parties. » Diverses influences convergent dans ce sens, celle de la psychologie de la forme, manifeste chez Sartre et chez Merleau-Ponty (né en 1908) ; celle du bergsonisme qu'on retrouve par exemple chez Merleau-Ponty lorsqu'il écrit que « la connaissance psychologique ne consiste plus à décomposer ces ensembles typiques, mais plutôt à les épouser et à les comprendre en les revivant » ; celles de la psychanalyse freudienne et de la critique brunschvicgienne qui se combinent chez Gaston Bachelard (né en 1884), pour l'engager à construire une épistémologie non cartésienne.

L'éloignement du cartésianisme s'accompagne d'un retour à Hegel et la dialectique prend la place de l'analyse. Nous n'avons pas à développer longuement ces considérations qui ressortissent à la logique plus qu'aux rapports entre transcendance et immanence. Montrons seulement comment elles s'y rallient : l'analyse suppose que tout existe déjà dans le donné et qu'il s'agit seulement de l'y découvrir ; la dialectique est une méthode de création qui, par la synthèse, pense produire des réalités absolument nouvelles. L'analyse nous soumet à l'objet et à la transcendance. La synthèse engendre l'objet et souligne notre suffisance. L'immanentisme existentialiste reprend des thèses de Brunschvicg qu'il pousse au-delà du point où leur auteur entendait les conduire.

Lorsque Léon Brunschvicg parlait de « l'Esprit », il n'entendait point par là parler d'un être extérieur aux individus et qui pût, du dehors, leur imposer des consignes. C'était la lumière intérieure à laquelle on s'ouvre dans l'évidence intellectuelle comme dans la générosité pratique. C'était « ce qui aime dans l'amour ». Sans doute la réflexion rationnelle interiorisante devait-elle faire évanouir progressivement le mythe réaliste de la transcendance, mais l'absolu intérieur n'en maintenait pas moins sa rigueur : il fallait toujours satisfaire à l'exigence de vérité en perfectionnant indéfiniment les méthodes et en assouplissant indéfiniment les liaisons, et c'était pour être plus pure que la religion se voulait tout intérieure, sans matière ni dogmes.

Le brunshvicgisme semble travaillé d'une ambiguïté profonde : si je suis séparé de la vérité, comment dire qu'elle m'est immanente ? Et si l'on fait coïncider le sujet et la valeur, comment maintenir la « tension » qui fait le sens de la vie humaine ? Plusieurs notions qu'il nous paraît essentiel de distinguer sont ici comme « syncopées » : *le sujet* du « Je pense » ; *l'acte* de création d'une réalité humaine, d'une œuvre d'art, d'un jugement ; et enfin *la valeur* de l'acte, de l'œuvre ou du jugement. Le premier est transcendantal, le second naturel, le troisième est la reconnaissance d'une transcendance.

La confusion de ces trois moments rend particulièrement difficiles à établir les rapports entre la science et l'histoire. Cette lumière de l'esprit, à laquelle nous devons nous élever et qui échappe à la contingence des faits, c'est dans l'histoire, c'est-à-dire dans l'irrationnel pur qu'on nous invite à en découvrir l'orientation, tout en nous prévenant que le passé ne répond pas de l'avenir. La succession des faits est ici à la fois — comme pour le positivisme — le critère suprême qui juge en dernière instance et pourtant une simple ébauche de l'ordre, puisqu'on signale des « attardés » comme Hegel ou Biran et des « précurseurs » comme Descartes.

Le mouvement brunshvicgien consiste en une oscillation entre deux immanences, celle des valeurs dans l'homme et celle de l'homme dans l'esprit — ce qui réintroduit le dualisme sous une forme plus subtile, mais non moins pressante. Et d'autres difficultés subsistent, car l'esprit n'a pas d'histoire — et l'homme n'est pas esprit.

On ne saurait présenter ici une solution de la difficulté qui soit valable pour tous les existentialistes. Nous ne pensons même pas qu'il y ait chez Sartre une solution unique, mais plutôt des amorces de solutions différentes. Par contre, le sens

dans lequel s'orientent les réponses est facile à apercevoir : l'unité se fait au profit de l'homme. On se débarrassera du sujet transcendantal comme de la valeur absolue transcendante. Par contre on enrichit, on étoffe la notion de l'homme engagé dans le monde. C'est l'homme qu'on revêtira des prérogatives précédemment attribuées au transcendantal ou au transcendant. On lui donnera le privilège qu'avait le transcendantal d'être « sans nature » et de posséder la liberté absolue. Et il sera, aux lieu et place du transcendant, l'origine de toutes les valeurs.

Chez Brunschvicg, c'était l'esprit qui répondait pour l'esprit. Dans l'existentialisme engagé, c'est l'homme qui répond pour l'homme. Sous la forme plus positive qu'elle a prise dans les derniers ouvrages et non plus dans l'ambiance pessimiste de *La nausée* (1938) et même de *L'être et le néant* (1943), la philosophie existentialiste est vraiment, comme le veut Jean-Paul Sartre un humanisme : ce qu'elle affirme, c'est la suffisance de l'homme.

Non que celui-ci prétende s'être créé lui-même. Il a reçu l'existence, sans savoir comment ni pourquoi. Et il n'a pas créé davantage le monde en face duquel il est placé et sur lequel porte sa conscience. Mais sans son acte, qui le dévoile, ce monde ne serait qu'un chaos informe, une grosse masse visqueuse et hostile, inhumaine et absurde. C'est l'acte de l'homme qui, en supprimant certains aspects du monde, en les « néantisant », donne un sens au monde. C'est le jeu des « projets » humains qui fait apparaître les rapports intelligibles et qui, en toute liberté, pose les valeurs : « chez l'homme — et chez l'homme seul — l'existence précède l'essence ». L'homme est jeté dans l'existence, à lui d'en faire ce qu'il voudra.

L'intérêt de l'existentialisme va alors se concentrer sur le problème des valeurs. Nier la transcendance, c'est ici non pas nier le monde, mais nier qu'il y ait un ordre donné et des commandements absolus.

L'homme ne découvre pas les valeurs : il les crée. C'est ce que viennent affirmer, chacun dans son domaine, des philosophes très divers. Fortement influencé par Sartre, Raymond Polin (né en 1910) cherche à montrer comment se créent les valeurs et comment elles peuvent nous paraître transcendantes. La vérité n'échappe pas plus que le devoir à cette relativité qui lui vient de son origine humaine. Roland Caillois écrit : « Pour la plupart, nous avons cessé de croire à un Dieu transcendant en qui repose la Vérité éternelle, une vérité vraie avant l'homme et vraie après lui et dont il n'est que le dépositaire. Pour nous désormais, l'homme crée sa vérité et son destin dans une lutte

pour s'atteindre lui-même. » Et Gaston Bachelard, reprenant et développant les idées de Brunschvicg, s'attache à montrer qu'il n'y a pas de raison stable ni de catégories intellectuelles définitives. Bien plus, être un véritable savant, « posséder l'esprit d'invention, c'est croire à l'évolution de l'évidence et à la plasticité de la raison ». Il n'y a pas une raison, mais des formes différentes de raison qui correspondent chacune à des attitudes humaines différentes, dont la psychanalyse pourra aider à reconnaître les caractères et l'origine.

C'est peut-être dans le domaine esthétique qu'on peut le mieux se rendre compte que le « créationnisme » des valeurs, qui leur dénie toute transcendance véritable, correspond moins à une création philosophique délibérée qu'à un mouvement d'opinion très général. Une même aspiration, plus ou moins consciente, travaille la poésie et les arts plastiques : il s'agit de se libérer ici de la ressemblance, là de la signification. L'artiste ne veut plus se tourner vers les choses pour les copier ou vers les idées pour les exprimer. Dans sa *Psychologie de l'art* (1948), André Malraux (né en 1901) n'hésite pas à projeter le présent sur le passé et il cherche à montrer que l'artiste n'a jamais voulu copier les êtres ou les objets, si ce n'est par accident et dans les moments où son aspiration se détendait...

Cette origine humaine des valeurs, ce remplacement de Dieu par l'homme sont bien exprimés par cette boutade de Malraux : « Tout artichaut porte en lui une feuille d'acanthe, et l'acanthe est ce que l'homme eût fait de l'artichaut si Dieu lui eût demandé conseil. »

Mais c'est la pièce de J.-P. Sartre, *Les mouches* (1942), qui exprime peut-être avec le plus de netteté et de force à la fois, le sens de la conversion qu'on nous invite à opérer. L'un des passages essentiels est la discussion qui oppose à Jupiter un Oreste révolté — un Oreste dont la vengeance est sans importance, qui devrait plutôt s'appeler Prométhée et qui a les accents du Titan révolté, ceux qui montent de la tradition antique et qu'un Goethe avait su rendre avec tant de force : « Tout à coup, dit-il à Jupiter, la liberté a fondu sur moi et m'a transi, la nature a sauté en arrière et je n'ai plus eu d'âge, et je me suis senti tout seul, au milieu de ton petit monde bénin, comme quelqu'un qui a perdu son ombre ; et il n'y a plus eu au ciel ni Bien ni Mal, ni personne pour me donner des ordres. »

L'intérêt de l'existentialisme tient à ce qu'il ne se contente pas de crier sa révolte. Il cherche à donner à l'homme une sorte « d'épaisseur métaphysique » sans sortir du monde. Comme dit Gusdorf, il faut élucider le mystère de la raison « dans le sens

de l'immanence de l'homme à sa propre expérience ». La métaphysique ne s'appuiera plus sur le transcendant ou même sur le transcendantal, mais sur l'humain. Elle devra sortir de l'anthropologie. Une métaphysique qui prétend dépasser l'expérience humaine trahit un manque de loyauté. Elle est la « réalisation d'une mauvaise conscience incapable de se faire sa vie dans les conditions données, et qui en appelle, pour son égoïste confort à l'alibi de fabulations eschatologiques ».

Il est peut-être trop tôt pour demander à l'existentialisme une théorie générale. Mais on voit bien quel rôle essentiel auront à jouer dans cette constitution d'une « métaphysique dans l'homme » (1) les relations intersubjectives. M. Merleau-Ponty nous dit déjà que la croyance à l'absolu « n'est rien que mon expérience d'un accord avec moi-même et avec autrui », et il insiste sur l'importance du « dialogue » entre les hommes et sur la communauté de leur sort.

La même négation de la transcendance qu'on trouve chez les existentialistes se retrouve chez les marxistes. Craignant sans cesse d'être dépassés sur le plan des problèmes pratiques et de l'action, les existentialistes multiplient leurs attaques contre la pensée bourgeoise et donnent souvent le pas aux considérations historiques et sociales sur les discussions d'idées. Mais, de leur côté, les marxistes, forts de leurs consignes d'action, éprouvent de plus en plus le besoin de les justifier sur le plan des idées et ils s'attachent à repenser Hegel, et à en développer la dialectique en fonction de Marx.

Il aurait encore fallu considérer ici, si elle n'était pas exposée par lui-même dans ce volume — la pensée à la fois très riche et très nuancée de Jean Wahl (né en 1888). Plus près de Kierkegaard que Sartre ou Merleau-Ponty, il accorde plus d'importance à la transcendance dans laquelle nous baignons qu'à l'immanence des valeurs dans l'homme. Il pense que la « tension de la subjectivité s'explique par la présence de la transcendance », mais il s'efforce de libérer la transcendance de la théologie et voit dans la poésie qui « vient de l'au-delà et va vers l'au-delà » la meilleure expression humaine du sentiment de transcendance.

III. — *L'expérience humaine*

Essayons maintenant de considérer le problème en lui-même. Comme la littérature française, la philosophie de notre pays a

(1) Maurice MERLEAU-PONTY, *Le métaphysique dans l'homme*, in *Revue de métaph. et de morale*, juillet-octobre 1947.

toujours accordé une grande importance à l'observation introspective. Aussi la tentation — bien étudiée par Brunschvicg — a-t-elle toujours été forte de confondre la vie « intérieure » et la vie « spirituelle », l'activité psychologique et la valeur de la pensée, le courant des *cogitationes* et le regard intellectuel. On cède alors à l'illusion d'un « monde intérieur », qui serait celui de nos pensées et dont nous ne saurions douter, distinct d'un « monde extérieur » problématique auquel on accorderait l'existence par une affirmation discutable. La philosophie devrait choisir alors entre l'idéalisme et le réalisme, entre l'immanence à la *pensée* ou la transcendance de la chose.

Mais l'alternative qu'on croit alors apercevoir repose sur une traduction infidèle de l'expérience. Elle suppose que nous ne connaissons jamais que nos pensées et que c'est là une proposition immédiatement évidente. On glisse alors subrepticement entre l'esprit et les choses les « représentations », les idées, ces copies des choses qui seraient *dans* notre esprit et que seules nous pourrions atteindre immédiatement. C'est là un bel exemple de la manière dont des routines philosophiques ont, petit à petit, pris le prestige des évidences.

Il nous semble, au contraire, qu'une description de l'expérience qui ferait la « réduction » des préjugés philosophiques y montrerait, au contraire, la saisie immédiate non point sans doute d'objets distincts garantissant eux-mêmes leur réalité (car la réalité est une valeur), mais du moins d'une *continuité existentielle* au sein de laquelle, petit à petit, les choses se distinguent et s'organisent, en fonction de nos intentions et de nos souvenirs, de nos élans et de notre mémoire. La pensée n'est plus alors que *notre manière* de saisir le monde. Nous ne pensons plus les idées, nous pensons *par* les idées et le phénomène cesse d'être une sorte d'être fantomatique, comme on veut le faire dire à Kant, pour reprendre son sens véritable de « manifestation de l'être ».

L'évanouissement de cet être de raison qu'est le fait de conscience (dont un philosophe comme M. Blanché a de son côté montré le caractère illusoire) permet d'apercevoir la structure véritable de la conscience : un monde lié s'offre à un esprit sans intériorité, pure origine d'un regard, et peut-être aussi d'une activité originale. L'une des formes que revêt souvent le problème de la transcendance s'évanouit aussitôt, puisqu'il n'y a plus d'immanence psychologique et que toute connaissance porte sur autre chose que l'esprit qui connaît : le corps, la vie sociale, les souvenirs sont aussi extérieurs au « je » qui les connaît que la table ou le ciel — bien qu'ils aient évidemment une autre

manière d'exister (1). A la rigueur, il ne faudrait pas dire qu'ils sont « extérieurs », ni qu'ils sont « en face » du sujet. Ces expressions ne sont évidemment qu'analogiques, comme d'ailleurs toutes les autres prépositions qu'on prétendrait leur substituer.

La phénoménologie de Husserl apporte une précieuse confirmation à ces descriptions de type cartésien. Elle fait plus pressante encore la nécessité d'abandonner les représentations spatiales de la conscience et elle aide à préciser, au-delà de tout psychologisme, l'absence de caractères internes, c'est-à-dire la pureté du « je » transcendantal, qui n'est jamais donné que dans son rapport au monde.

C'est *par* ce « je », mais non *par rapport à lui* que peuvent non point certes s'offrir, mais se faire rechercher certaines transcendances. C'est *par rapport au donné* qu'elles prendront un sens.

Le nom de la métaphysique, avec l'idée de dépassement qu'il évoque, nous paraît convenir tout à fait à la réflexion sur le transcendant. Disons tout de suite que c'est à la métaphysique qu'incombe l'obligation de prouver sa légitimité. Si l'expérience qui s'offre, qui « se donne » au sujet était *suffisante*, il n'y aurait pas de raison valable pour s'enquérir de quoi que ce soit d'autre.

Mais il est manifeste que le donné est intenable. Partout et dans tous les cas nous le complétons par quelque chose « d'autre » qui le dépasse et le légitime. Dès le début se vérifie ce paradoxe que le non-donné soutient et supporte le donné.

Remarquons bien qu'il ne s'agit pas ici d'appuyer ce dépassement sur le fait que le donné ne *nous* suffirait pas. Rien ne nous assure en effet que nos désirs doivent être satisfaits. Ce qu'il faut reconnaître, c'est que le donné ne *se* suffit pas. Il est intenable en soi, il renvoie sans cesse à autre chose que lui, soit pour soutenir son existence, soit pour lui conférer une signification.

Sans doute certains de ces appels peuvent-ils être satisfaits par le changement du contenu de l'expérience. Cet objet-ci n'est un livre que par la possibilité qu'il offre de l'ouvrir, de le feuilleter et d'y découvrir des signes. Et nous pouvons, effectivement, ouvrir le livre et le lire. Mais, outre que de nouvelles intentions s'offrent indéfiniment à notre regard, nous suggérant que le monde est inépuisable, certaines intentions sont, suivant le mot de Husserl, « ineffectuables ». Nous ne pouvons ni nous donner la conscience d'un autre, ni nous regarder nous-

(1) Signalons ici l'étude d'Etienne SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, 1943.

mêmes penser, ni appréhender le passé. Il est *dans l'essence du sujet* de ne pouvoir être objet, *dans l'essence d'autrui* d'être autre que nous, *dans l'essence du passé* de se refuser au présent. Et qu'on n'invoque pas ici l'existence de la réflexion, de la sympathie et de la mémoire : elles ne suppriment pas ces nécessités essentielles, car elles ne nous donnent jamais que des connaissances indirectes. Et voici que la transcendance échappe à nos prises, non point pour se réfugier dans ce monde de rêve, dans cet « arrière-monde » dont, après Nietzsche, les existentialistes ont raison de dénoncer l'illusion, mais pour baigner de toutes parts une expérience qui n'a pas en elle sa raison suffisante.

La valeur nous offre une autre manifestation de la transcendance, d'un type fort différent. Attachons-nous à décrire fidèlement ce qui se passe dans la conscience d'un homme qui fait une expérience de valeur. Ou encore réfléchissons aux implications essentielles de l'idée de valeur. Dans les deux cas nous parvenons au même résultat que nous devons nous contenter de donner ici sans les exemples concrets et les analyses intentionnelles qui en apporteraient l'illustration et la justification : la valeur n'est jamais donnée ; elle est un rapport entre un certain donné et une certaine exigence idéale à laquelle nous rapportons ce donné.

Il y a une critique souvent reprise qui pense faire évanouir la réalité des valeurs en montrant la caducité des formes dans lesquelles elles s'incarnent. Elle repose sur la tendance à considérer les valeurs comme des choses, à les confondre avec des étalons repérables ou des modèles auxquels on pourrait comparer l'œuvre à faire. Mais c'est là une conception enfantine que n'ont jamais soutenue ceux qui défendent les philosophies des valeurs. Le mouvement de purification indéfini par lequel l'esprit repousse des expressions périmées pour en forger qui soient moins imparfaites, atteste l'exigence de la valeur transcendante, dès qu'on veut bien voir dans la valeur une norme et non un modèle, un appel à l'invention et non une solution toute faite.

Le tragique de la condition humaine, ou plus simplement sa gravité, tient précisément à ce que l'homme sent l'urgence de l'appel sans avoir d'indication absolue sur ce qu'il faut faire, aimer ou penser dans telle circonstance particulière. Je dois faire mon devoir, cela je le sens, j'en suis sûr, et il y a, dans le cas concret qui est le mien, des choses à *faire* et d'autres à *ne pas faire*. Mais je ne suis jamais tout à fait sûr d'avoir découvert la *vraie* conduite à tenir. C'est de là que naît le sentiment de responsabilité. C'est ce qui fait, dans tous les domaines, le

sérieux du choix : si j'allais *mal* choisir... En croyant servir, je trahis peut-être... L'homme se tend entre l'appel *général* qu'il entend et la réponse *précise* qu'il fournit. Et l'on veut bien que parfois, le sérieux ici confine à l'angoisse. Mais s'il n'y avait pas d'appel, s'il n'y avait pas un ordre à découvrir et non point à faire, ce n'est pas l'action, c'est l'angoisse qui serait absurde.

Nous ne sommes pas l'origine de l'appel que nous lance la valeur. Nous ne créons pas davantage l'ordre suivant lequel s'enchaînent les structures dans le champ de valeur que nous considérons. Et même nous n'avons pas le pouvoir de choisir comme il nous plaît notre « projet ». Bien engagé dans le monde, l'homme a une nature qui le fait presque insensible à certaines incitations et le dispose à accueillir certaines influences. Le caractère n'est pas un schéma artificiel et il se manifeste jusque dans la manière dont les philosophes choisissent leurs expériences privilégiées et leurs méthodes favorites, c'est lui qui incline par exemple ceux-ci à aimer l'analyse et ceux-là à s'irriter des décompositions trop tranchées...

L'homme, qui a reçu son existence, qui baigne de toutes parts dans la nature et que sollicite une valeur qui le dépasse, semble donc bien mal qualifié pour être porté à l'absolu et se voir attribuer la suffisance parfaite.

Car ne nous le dissimulons pas : l'idée de suffisance n'est pas séparable de l'idée d'Absolu. Mais si l'insuffisance de ce qui nous est donné est le moteur véritable de toute recherche philosophique, comment la philosophie, qui veut apporter dans ses démarches le plus de lumière possible, pourrait-elle se passer d'une méditation sur l'Absolu, c'est-à-dire d'une métaphysique ?

Nous pensons qu'il est nécessaire que la philosophie abjure toute fausse timidité et qu'elle ose faire de la métaphysique, en la présentant pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une méditation sur l'Absolu. Il ne s'agit pas de suspendre la critique et de se perdre dans l'ombre. Il s'agit de pousser jusqu'au bout la recherche des significations et de pousser la critique contre toutes les pseudo-évidences des choses qui ont l'air « d'aller de soi ».

Et si la philosophie accomplit ainsi plus complètement sa mission, la vie quotidienne y trouvera aussi son compte. Car la vie n'attend pas et l'action transforme en affirmations catégoriques les vérités hypothétiques apportées par le savoir : c'est dire que l'action *tient pour suffisantes* certaines prémisses.

La métaphysique, ordonnée tout entière à l'idée de suffisance, assurera la critique des prémisses illégitimes. Elle dénoncera le prestige des poussées instinctives qu'on veut faire passer

pour des autojustifications. Elle aidera à poursuivre le combat qui est toujours à reprendre contre la *précipitation* qui nous vient du corps et la *prévention* qui nous vient de la société. Elle nous libérera ainsi de l'illusion de croire que le mélange de ces deux sources d'erreur puisse conduire à la vérité.

Et surtout, remplaçant l'Absolu au-delà du monde, elle nous libérera de tous les fanatismes. Ceux-ci naissent toujours de l'impression de suffisance que nous donnent certaines expériences ou certaines structures : l'État, le parti, la race, le plaisir, l'histoire... Les faux-absolus ne font pas défaut à notre époque. C'est dire que nous avons grand besoin d'une vraie métaphysique.

5. — L'homme prométhéen (1)

1. Il semble que chaque époque puisse incarner en un personnage particulièrement représentatif l'intention profonde qui l'anime. Nul doute que Prométhée soit le héros qui exprime le plus fidèlement les élans et les révoltes de nos contemporains. L'homme moderne est prométhéen et se veut tel. Il y a quelques mois à peine, écrivant un *Essai de sociologie de notre temps*, Joseph Folliet donnait comme titre à son livre : *L'avènement de Prométhée*. De Jean-Paul Sartre à André Malraux, philosophes et critiques ont reconnu leur modèle dans le demi-dieu intrépide qui vola le feu du ciel. Les apostrophes qu'adresse à Jupiter le personnage principal des *Mouches* ne font que reprendre celles que le jeune Goethe plaçait déjà dans la bouche de son Prométhée.

2. Une raison simple semble s'offrir pour expliquer l'actualité du vieux mythe : celui-ci traduirait le sentiment qu'ont les hommes du xx^e siècle d'une puissance brusquement accrue dans des proportions extraordinaires. Notre planète, singulièrement rétrécie par la rapidité des communications, n'a plus guère de régions mystérieuses et n'en a point d'inaccessibles. La circulation intersidérale est déjà théoriquement possible. Les chimistes, réalisant le vœu des chercheurs de pierre philosophale, transmutent en or les métaux les plus pesants et voici que bientôt les biologistes façonneront à leur gré la matière vivante. Le feu du ciel lui-même et les fureurs des volcans n'ont pas plus de violence que les explosions provoquées. L'homme n'est-il donc pas devenu le maître de son propre destin ? N'est-il pas naturel que cette expansion soudaine corresponde à une volonté d'indépendance totale ?

(1) Congrès international de Philosophie, Lima, 1951.

3. Il semble pourtant que cette explication du prométhéisme par la puissance ne soit pas recevable.

a) Remarquons d'abord qu'un brusque accroissement de puissance peut augmenter la confiance de l'homme dans ses propres forces : il ne saurait pourtant justifier que soient brisés les liens de dépendance rattachant la créature contingente à l'Être nécessaire qui l'a créée ; il n'affranchit pas davantage l'homme de l'obligation de reconnaître et de servir les « Valeurs » ;

b) C'est ce que rend manifeste une étude des mouvements d'idée qui ont apparu à la Renaissance. Les représentations du monde et la conception de la nature humaine ont été profondément transformées. Aucun renversement total ne s'est cependant produit. Pourtant, si les progrès techniques étaient moins spectaculaires que ceux qui ont été atteints au ^{xx}^e siècle, ils avaient du moins plus d'originalité. La boussole, la poudre à canon, l'imprimerie, la réalisation du premier tour du monde devaient sembler plus étonnantes que ne le sont aujourd'hui la bombe atomique, la télévision ou la promesse de croisières intersidérales ;

c) Si le prométhéisme contemporain n'était qu'une manifestation de puissance, comment expliquer qu'il s'accompagne généralement du pessimisme et de l'angoisse ? Il ne s'agit pas ici de l'inquiétude purement naturelle qu'éprouve un homme lorsqu'il songe à des possibles dangers, mais d'une angoisse plus intime, moins facile à décrire et qu'il convient d'appeler métaphysique. Est-il concevable qu'un accroissement de force conduise au désespoir ?

4. C'est que l'explication par la puissance n'atteint pas la cause véritable. Notre drame ne vient pas de ce que nous avons davantage de moyens, mais de ce que nous ne savons plus quelles fins poursuivre. Bien plus, c'est la notion même de fin, de valeur, de norme qui devient douteuse. Les philosophes ont précédé les physiciens. Le refus de l'Absolu est un acte personnel dont nous nous sentons responsables. Notre angoisse ne viendrait-elle pas de ce que nous sentons confusément qu'en pariant pour *notre être*, contre l'Être, nous avons, en fait, opté pour le Néant ?

5. Le prométhéisme ne consiste pas à découvrir que l'homme peut façonner les choses. Il est l'affirmation que l'homme est, au sens le plus fort du terme, un créateur et qu'ainsi il est semblable à Dieu. Or la création véritable n'est pas celle des instruments, elle est celle des valeurs. L'homme prométhéen renverse l'ordre antérieurement accepté. Il ne veut pas faire des choses bonnes et belles ; il prétend que ses œuvres, parce qu'elles

émanent de lui, sont la mesure du beau et du bien. Il ne fait pas simplement la science : il fait la vérité. Il n'essaie pas de découvrir quelles actions sont justes dans certaines circonstances, ni par quelles règles le Bien doit s'exprimer : il pose librement le Bien à chercher. Il ne se tourne pas avec amour vers une nature préexistante pour essayer de fixer dans un ouvrage le visage secret et mobile de la beauté : il construit, d'une manière autonome, un édifice original de formes sensibles. Pour lui, rien ne vient plus d'en haut, ni lumière, ni ordre, ni appel. Tout au plus reçoit-il du dehors la matière brute à laquelle il donnera le sens qui lui plaît.

Tout cela, qu'il est facile d'illustrer de nombreux exemples, s'éclaire par l'analyse de l'idée de révolte. On ne se révolte pas contre une force : on peut seulement lui céder ou s'opposer à elle. La révolte suppose toujours un pouvoir moral dont on conteste la valeur, une autorité qu'on déclare illégitime.

6. Une analyse plus poussée doit permettre, pensons-nous, d'atteindre l'origine profonde du prométhéisme contemporain : la croyance en la *réalité absolue du temps*.

Le philosophe Aimé Forest a écrit que l'existentialisme est essentiellement une philosophie de la temporalité. Je voudrais préciser et dire que l'existentialisme athée est une philosophie de la temporalité absolue. Milieu universel, le temps « naturalise » tout ce qu'il enferme. Pris dans ce cadre inexorable, les hommes, « pareils aux bêtes et aux dieux », mènent une existence absurde, qui ne conduit à rien et que la mort rend dérisoire. C'est la puissance suprême du temps qui rend possible la révolte de Prométhée : « Qui a forgé cet homme que je suis, demande-t-il à Jupiter, sinon le Temps tout-puissant et le Destin éternel, mes maîtres et les tiens ? » Mais l'aveugle fatalité est plus lourde à porter que la providence divine et la révolte débouche sur l'angoisse.

7. Le prométhéisme contemporain s'est préparé au ^{xix}e siècle, par l'importance croissante accordée au développement temporel. L'histoire devient la discipline fondamentale : elle explique la structure des sociétés, les croyances des individus, les instincts des animaux et les formes de vie des plantes. La géographie elle-même n'est que l'aboutissement de l'histoire terrestre. Partout le temps prend l'universalité et l'efficacité d'une substance : l'évolution devient créatrice...

Nous ne pensons pas que le développement des sciences ait provoqué cet abandon de la métaphysique. Nous croyons, au contraire, que le déclin de la métaphysique et l'appauvrissement

de la vie spirituelle ont suscité les activités de remplacement qui projettent, dans le mirage des représentations temporelles, l'explication illusoire des insuffisances du présent.

8. La philosophie vit de la critique et meurt de la complaisance. Rien ne saurait y « aller de soi ». Les philosophes contemporains parlent beaucoup du temps, mais pour s'y soumettre plus que pour le comprendre. La critique du temps est à reprendre. A celui qui s'y livrerait elle pourrait rappeler que l'actualité présente est foncièrement insuffisante, mais que la construction du temps n'est qu'un moyen illusoire d'échapper à cette inconsistance. Prométhée, l'homme du « projet » n'est pas foncièrement différent de son frère Épiméthée, l'homme de l'histoire. L'un et l'autre oublient à quelle solidité véritable s'appuie notre présent évanescant. Par le regret ou par le désir, ils cherchent à donner un semblant d'existence à leurs fantômes et ils oublient l'espérance — qui est d'un autre ordre.

9. En nous redonnant le sens de l'Absolu véritable et le respect de la transcendance, une telle critique du temps ne nous ramènerait pas à un jeu stérile avec des mots. Elle ne nous délivrerait pas non plus de toute responsabilité et de tout souci. Mais elle nous libérerait du mythe de « l'emprisonnement » dans le temps et nous assurerait de la réalité d'une « ouverture ». Ainsi, par-delà le prométhéisme vulgaire, qui est moins une révolte qu'une fuite et fait seulement de l'homme « le roi de son propre désert », pourrait s'esquisser une philosophie du dépassement qui réaliserait, mais d'une manière toute différente, et dans une nouvelle dimension de la pensée, le vieux rêve de Prométhée. Le temps est un cercle magique dans lequel nous enferment nos propres fautes et les illusions nées de l'attachement égoïste. Dissiper le mirage ne nous détourne pas des tâches proprement humaines, mais nous donne au contraire plus de force pour les accomplir, parce que nous retrouvons conscience de notre mission d'hommes. Et, dans ce monde ouvert, redeviennent possibles des aventures métaphysiques qu'on avait trop tôt considéré comme chimériques.

6. — La vie mystique (1)

« La prière, écrit M. Burgelin, n'est pas la religion entière... mais elle en constitue le centre. » Qu'elle ne soit plus seulement la « vérification religieuse » de l'ensemble de notre existence, qu'elle

(1) *L'Encyclopédie française*, t. XIX : *Philosophie et religion*, 1957, p. 19/36/10-15 (reproduit in *Prospective*, n° 7).

s'élargisse jusqu'à en devenir la substance même et à en former toute la réalité et nous approchons de la vie mystique. « L'oraison mentale, écrit sainte Thérèse, n'est — à mon avis — qu'un commerce intime d'amitié où l'on s'entretient souvent seul à seul avec Dieu dont on se sait aimé » (1). Aussi n'est-il pas possible de distinguer comme une chose d'une autre, l'activité de l'âme en prière de la vie du spirituel qui aspire à s'unir à Dieu. Tout au plus est-il possible de voir dans l'une un élan momentané, dans l'autre une structure permanente et une constante intention. L'homme ordinaire consacre à la prière une partie de son temps et de sa pensée. Même s'il lui accorde une valeur éminente, elle reste une activité parmi d'autres. Le spirituel peut avoir — et doit avoir sans doute, puisqu'il reste un homme — des moments d'oraison et des moments de travail et de détente. Mais il sait qu'il lui faut « toujours prier » (2) et il s'applique à suivre cette recommandation. La prière, alors, n'est plus dans sa vie ; c'est sa vie qui est, si l'on peut dire, dans sa prière. L'union à Dieu n'est plus un désir de son cœur, fût-ce le plus excellent. Elle est toute sa raison de vivre.

L'appel de la vie mystique

Comment l'âme est-elle sollicitée d'opérer ce passage à la limite qui est, en réalité, un renversement de valeurs ? Tout à l'heure la prière lui était donnée, comme un moyen d'abord, puis comme un échange. Voici maintenant que c'est elle, tout entière, qui se donne à la prière.

Chaque homme a sa nature propre et sa propre vocation. Certains sentent en eux une telle soif d'absolu qu'ils ont, d'une manière presque immédiate, le désir de l'union. Sainte Thérèse, dans son enfance, entraîna un jour son frère Rodrigue vers le pays qu'occupaient les Maures, dans l'espoir d'y être tuée. A ceux qui la ramenaient à la maison elle déclara : « Je suis partie parce que je veux voir Dieu, et que pour le voir il faut mourir » (3). Aux âmes moins ardentes, il faut les déceptions causées par le monde, le scandale du mal et l'imperfection des amours humaines pour que s'éveille la nostalgie de la perfection. Mais c'est la sensibilité de l'âme qui rend ces tristesses efficaces et non l'intensité des provocations objectives. Seules les catastrophes majeures arrachent les hommes ordinaires à leur distraction

(1) P. MARIE-EUGÈNE de l'E. J., *Je veux voir Dieu*, p. 55.

(2) LUC, 18, 1.

(3) *Je veux voir Dieu*, p. 23.

habituelle. Il suffit au Buddha de trois rencontres banales pour que s'impose à lui, dans toute sa profondeur, le problème de la souffrance. Une tradition légendaire veut que son père l'ait élevé avec d'extraordinaires précautions pour qu'il n'ait jamais sous les yeux de spectacle affligeant ou terrible. Il comprit pourtant l'étendue de la misère humaine en voyant passer un malade, un vieillard et un cadavre qu'on emportait : dans ce monde, la mort rend vaines toutes nos entreprises et la maladie n'est qu'une mort partielle, la vieillesse une mort progressive...

Plus simplement, il suffit qu'un enfant voie un de ses camarades arracher les ailes à une mouche pour que sa conscience s'éveille et que le monde lui révèle sa fêlure.

D'ailleurs, le mal, la souffrance, l'absurdité sont l'occasion de la réflexion philosophique ou de la conversion religieuse plus qu'ils n'en sont la cause véritable. Ils dessillent nos yeux, ils nous dégrisent, mais l'exigence de l'ordre leur préexistait. A son défaut, il y a seulement des déceptions ordinaires que nous essayons de compenser par les moyens de la vie courante et sans mettre en cause notre condition dans son ensemble. Entre le monde et l'absolu la séparation se fait dès les premières expériences. Le principe de toutes les déceptions « mondaines » est l'attachement. La prise de conscience d'un scandale lié d'une manière essentielle à notre existence même est le germe de ce qui pourra s'épanouir en détachement.

Suivant une opinion très répandue, le mysticisme serait la négation de la raison. Cette interprétation est superficielle ; il apparaît dans certains cas comme un complément requis par une réflexion rationnelle soucieuse de rigueur critique.

Nous avons exposé plus haut (I^{re} Partie, Section A, chap. IV : « La phénoménologie transcendente ») comment un observateur attentif, après avoir reconnu les structures essentielles de la réalité, se découvre lui-même comme le sujet pur, le « je », qui est l'invisible témoin de toutes les expériences. Il n'est pas possible de douter de la réalité de ce « je » ; il n'est pas possible non plus de l'appréhender dans une expérience ordinaire. Ce que nous livre la connaissance transcendente est ainsi à la fois certain et invisible. Qu'un Descartes, un Kant, un Husserl, un Valéry aient, chacun à sa manière, porté le même témoignage atteste assez que le rationalisme philosophique, c'est-à-dire celui qui cherche à comprendre et pas seulement à découvrir des procédés efficaces, se trouve poussé, par sa logique interne, à déborder la nature. Faire du monde un phénomène n'est pas en faire évanouir la réalité, mais s'obliger soi-même à chercher l'être au-delà du donné. Rapporter le monde au sujet et le sujet au monde n'est pas substituer une relation vivante et dynamique à l'être figé de l'ontologie classique. C'est croire qu'on

atteint la stabilité en sautant d'un pied sur l'autre et s'imaginer qu'on a trouvé la réponse alors qu'on n'a fait que répéter la question à l'envers. En vérité, quand on se livre à ce jeu, c'est l'image du sujet qu'on oppose à la représentation du monde, tandis que le « je » véritable, toujours présent mais toujours hors d'atteinte, est celui à qui sont offertes ces allées et venues indéfinies.

Le cogito de Valéry nous ramène au monde après en avoir dénoncé la vanité. Le monde est illusoire, mais le poète se méfie des songes et préfère « tenter de vivre ». Le cogito de Husserl atteint le sujet transcendantal après de tels efforts critiques qu'il n'a plus de force pour passer outre. Le cogito cartésien met en lumière l'essentiel : en face de la contingence du monde et de toutes les imperfections du « je », l'esprit ne peut faire qu'il n'aperçoive, avec une éblouissante certitude, la réalité de l'existence divine, de l'être absolu, suffisant, nécessaire. C'est l'évidence ontologique, que masque le terme impropre d'« argument ». Les insuffisances du sujet ajoutées aux insuffisances du monde ne parviennent pas à faire un être. Leurs deux misères réunies rendent plus éclatante encore la réalité divine. Et le Dieu de Descartes n'est pas soumis à la raison ; il la fonde par son décret.

L'exemple de Kant montre plus clairement encore comment le rationalisme peut conduire au mysticisme. La *Critique de la raison pure* a établi que nous aboutissons à des contradictions insurmontables si nous prenons le monde pour un être en soi, c'est-à-dire si nous le tenons pour suffisant. Il faut savoir y reconnaître un phénomène, c'est-à-dire une manifestation de l'être. L'être lui-même, l'être « en soi » est mystérieux et inaccessible. Du moins manifeste-t-il sa présence par ses exigences. Par l'expérience du *devoir*, notre conscience est en contact avec une réalité qui dépasse la nature.

La célèbre formule de Fichte : « L'idéal est plus réel que le réel » reste fidèle à l'esprit du kantisme. Sous son allure paradoxale, ce qu'elle signifie c'est qu'il y a plus de réalité dans l'appel que Dieu nous adresse que dans le monde qui s'offre à nous d'une manière immédiate et avec toute la séduction que donne la présence sensible.

Pourtant la réflexion philosophique rationnelle, en affirmant la réalité de Dieu hors du monde, ne nous met pas en sa présence. Dieu est certain mais demeure caché. Nous ne savons ni où il est, ni comment l'atteindre, et nous-mêmes, qui sommes assurés d'exister, ne savons pas encore ce que nous sommes. Venus au monde sans raison ou pour une raison qui nous échappe, promis à une destinée sur laquelle rien ne nous éclaire, ne nous saisissant par la réflexion que pour nous projeter devant nos propres yeux en un reflet qui nous trahit, pris entre un monde auquel nous ne pouvons plus nous confier et un Absolu que nous n'atteignons pas, nous sommes plongés, à notre manière de philosophes, dans la « nuit obscure » dont parlent les mystiques.

Mais ce n'est pas encore la grande solitude. C'en est seulement l'idée, et l'angoisse du vide n'est encore qu'une inquiétude intellectuelle. C'est que le monde n'a pas cessé de nous entourer. Sans doute avons-nous nié sa réalité, mais ce n'est qu'une précaution de logicien qui n'affecte pas notre croyance. Ou nous l'avons mis simplement « entre parenthèses », réservant toute affirmation à son propos. C'est dire que nos désirs et nos passions ne nous ont point quittés. Nous cherchons seulement à voir ce que nous pourrions voir « si » nous en étions libérés. Ce doute « méthodique », cette « réduction phénoménologique » n'ont guère modifié notre nature. Les précautions et les parenthèses ne tardent pas à tomber et nous retrouvons nos attachements et nos faiblesses — ou plutôt ils ne nous avaient point quittés. Nous n'étions libérés que « par hypothèse »...

Il y a pourtant déjà une vertu spirituelle dans cette démarche purement philosophique. Pour avoir été ainsi suspendus, nos désirs perdent un peu de leur force et beaucoup de leur prestige. Lorsque, revenus au monde, nous leur céderons encore, nous le ferons sans y croire, c'est-à-dire qu'ils ne nous prendront pas tout entiers et notre nostalgie se portera invinciblement vers une plénitude dont nous savons maintenant qu'elle existe et dont il nous semble inconcevable qu'elle ne nous ait été montrée que pour nous échapper définitivement. L'espérance s'éveille en nous de « voir » ce que nous ne pouvons encore que « savoir ».

La conversion n'est cependant qu'amorcée. Pour apercevoir les limites de la nature et affirmer l'être au-delà de ces limites, le philosophe avait, pendant quelques instants, fait taire ses passions et relâché ses attachements. Il faut maintenant les détruire réellement. Le philosophe sait bien qu'il est peu de chose, mais il lui reste à le sentir. La connaissance transcendente n'est pas encore l'humilité ; la philosophie nous prépare à la vie spirituelle ; elle ne nous dispense pas d'en payer le prix.

La voie

Alors commence pour l'âme une longue série d'efforts, de mortifications, de progrès coupés de périodes de sécheresse. La théologie réunit souvent *l'ascétique* et la *mystique*. C'est que l'union exige le renoncement à tous les attrait sensibles. Dieu est là, en nous-mêmes, au centre de notre cœur, mais nous sommes trop inattentifs pour l'y découvrir. Notre âme est toute pleine encore des bruits du monde ; elle est surtout obsédée par ces images avec lesquelles j'ai la naïveté de me confondre et que j'appelle « moi ». Il faut supprimer l'une après l'autre ces identifications illusoires,

ce qui ne va ni sans fatigues ni sans souffrances, car les ruses de l'attachement sont multiples. L'ascétisme lui-même n'est pas sans dangers. L'orgueil nous y menace sans cesse, qui est plus subtil et plus redoutable que les banales complaisances pour les plaisirs sensibles. Aussi les mortifications ne sont-elles que des moyens ; le but demeure la libération de l'âme et sa purification.

Inversement, les joies qui viennent à l'âme de ses premiers progrès ne doivent pas être cherchées pour elles-mêmes. Il y a une sorte de jouissance spirituelle qui renouvelle, sur un plan supérieur, les attachements des sens ou de l'esprit.

Les divers écrivains mystiques décrivent, chacun selon son mode, l'itinéraire qui peut élever l'âme jusqu'à l'état d'union. Sainte Angèle de Foligno décrit les dix-huit « pas » qu'elle dut faire « avant de connaître l'imperfection de la vie » (1) et les trois stades de la purification (2). Guillaume de Saint-Thierry décrit sept degrés pour parvenir à la « vision et contemplation de la Vérité souveraine » (3). Sainte Thérèse d'Avila distingue sept étapes ou « demeures » dans le progrès qui conduit l'âme à l'union. « J'ai parlé de sept demeures seulement, écrit la sainte, mais chacune d'elles en contient beaucoup d'autres ; il s'en trouve en bas, en haut et sur les côtés » (4). La théologie distingue généralement la *voie purgative* qui est celle sur laquelle avancent les *commençants* ; la *voie illuminative* sur laquelle cheminent les *progressants* ; la *voie unitive* à laquelle accèdent les *parfaits*.

Il faut ajouter que chaque homme s'avance vers Dieu avec sa nature et dans son style propre. Les différences individuelles sont plus importantes ici que la variété des traditions. La plupart de celles-ci font place, sous une forme ou sous une autre, à la voie de l'amour, à celle de la connaissance ou à la voie des œuvres. Ainsi l'orthodoxie brahmanique, parini la diversité des formes d'union (yoga), attache-t-elle une importance particulière au karma-yoga (l'union par l'action) et surtout au bhakti-yoga (yoga de la dévotion et de l'amour) et au jñana-yoga (union par la connaissance).

Les maîtres spirituels de toutes les traditions signalent d'ailleurs qu'entre ces diverses manières de s'unir à Dieu, les différences consistent en déplacement d'accent plus qu'en usage exclusif. Tout progrès important sur une de ces voies exige quelque progrès sur les autres.

(1) ANGÈLE DE FOLIGNO, *Le livre des visions et instructions*, trad. HELLO, p. 37.

(2) *Ibid.*, p. 171.

(3) GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Œuvres choisies*, trad. DÉCHANET, p. 143.

(4) Cité in *Je veux voir Dieu*, p. 126.

Phénoménologie de la connaissance mystique

A travers la variété des circonstances et la diversité des natures, il y a dans l'expérience spirituelle un certain nombre de traits constants qu'une description attentive peut retrouver et dont on peut apercevoir qu'ils tiennent à l'essence même de cette expérience.

1^o *L'expérience spirituelle est ineffable.* — Qu'il s'agisse du ravissement ou simplement des moments où l'âme qui se sait encore très éloignée de l'union éprouve seulement les délices de l'approche, les états que traverse le mystique défient toute expression. Les philosophes déjà, dans leurs systèmes métaphysiques, avaient rencontré cette impossibilité de traduire, dans un langage fait pour la communication intra-mondaine, des réalités transcendantes ou transcendentales. Le mythe platonicien ou la métaphore bergsonienne correspondent à cette impuissance essentielle. A un certain degré de profondeur, la philosophie ne peut plus être qu'allusive. Du moins parle-t-elle encore de connaissances auxquelles chacun peut accéder. Tout homme attentif qui consent à prendre l'attitude convenable, ou, comme dit Platon, à tourner l'œil de son âme dans la bonne direction, peut avoir l'évidence du cogito et s'assurer par lui-même que l'être suffisant est bien réel. C'est pour lui, du moins, une possibilité de droit car, en fait, cette orientation de l'attention est plus ou moins facile suivant les âges, les caractères et les habitudes antérieures. Mais, dans l'expérience mystique, c'est la grâce de Dieu qui opère et ce qui s'accomplit c'est l'irruption du surnaturel dans la nature. Rien d'étonnant, dès lors, que le mystique s'avoue incapable de décrire ce qu'il a ressenti. « Mes paroles, écrit sainte Angèle de Foligno, me font l'effet d'un néant ; qu'est-ce que je dis ? mes paroles me font horreur, ô suprême obscurité ! mes paroles sont des malédictions, mes paroles sont des blasphèmes ! Silence ! silence ! » (1). Et encore : « Des choses de l'abîme, il est impossible de rien dire ; pas un mot dont le son donne une idée de la chose ; pas une pensée, pas une intelligence qui puisse s'aventurer là. Elles restent dans leurs domaines, dans les domaines inférieurs. Pas un mot, pas une idée qui ressemble au Dieu de l'abîme » (2).

De quoi donc parlera le mystique ? De tout ce qui prépare et de tout ce qui suit son expérience la plus haute. Plus que ses progrès il racontera

(1) ANGÈLE, *op. cit.*, p. 97.

(2) *Ibid.*, p. 103.

ses échecs et mettra ses frères en garde contre les multiples dangers qui guettent celui qui a pris le risque de courir l'aventure spirituelle. Ou, plus simplement, il laissera s'écouler la plénitude qu'il sent en lui. La parole du spirituel est un cri ou un chant. La *Bhagavadgîtâ* est le « Chant du Bienheureux ». Il est évident que toute expression de la vie mystique n'est pas nécessairement poétique. Inversement la poésie a souvent d'autres sources, moins profondes et moins pures, que la vie spirituelle. Il y a pourtant, à la mesure des aptitudes individuelles, une étroite liaison entre l'expérience mystique et l'expression poétique, parce que l'amour est le principe de toute poésie. Le poète chante ce qu'il aime et qui le dépasse. Ses chants de guerre ou de révolte, ses tristesses et ses plaintes ne sont que la contrepartie d'un amour que les choses ou les êtres ont déçu. Or la vie spirituelle n'est faite que des aventures auxquelles le monde expose un amour absolu.

2^o *L'expérience spirituelle nous élève au-dessus du temps.* —

Elle nous arrache en effet aux limitations que nous impose le monde et d'abord à celles que font peser sur nous ses deux formes générales : espace et temps. C'est que le temps est le fruit de l'attachement, tandis que Dieu, à qui nous souhaitons nous unir, est éternel. Le Verbe est « plus ancien que les Temps », c'est par lui « qu'ont été faits les temps » (1). Les choses sont dans le devenir sans qu'il y ait pour elles de temps. Celui-ci apparaît avec l'homme qui refuse le devenir et qui, faute de s'ouvrir à Dieu, essaie désespérément de maintenir le passé dans sa mémoire ou dans ses archives et d'anticiper l'avenir par ses calculs. Ainsi feint-il de croire que le passé est conservé et l'avenir assuré : rien n'est perdu, tout est possible. L'avidité y trouve son compte.

C'est tout autre chose qui cherche le spirituel. Mais là encore s'offre à lui un paradoxe qui défie l'expression. Il s'unit, lui, être temporel ou qui se croit tel, à un être éternel et immuable. Il faut donc que Dieu ait été là avant l'union et c'est ce que les mystiques reconnaissent avec les théologiens : « Il faut savoir qu'en toute âme, même dans celle du plus grand pécheur, Dieu réside et demeure substantiellement » (2). Or, s'il peut y avoir progrès pour l'âme, il ne saurait y avoir de changement en Dieu. La conséquence est que l'âme, dans l'union, a le sentiment de parvenir là où elle était déjà sans le savoir. Ce ne sont pas seulement Dieu et l'âme qui se rejoignent. Le chemin parcouru, la *voie* elle-même se résorbe dans la même unité. Je croyais être privé de Dieu ; pourtant il était là et seules mes imperfections m'empêchaient de percevoir sa présence. « Quand l'âme s'y

(1) Cité par H. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, p. 91.

(2) Saint JEAN DE LA CROIX, *Œuvres spirituelles*, trad. HOORNAERT, p. 68.

prête, écrit saint Jean de la Croix — c'est-à-dire quand elle enlève tout voile ou tache de créature, ce qu'elle fait en unissant parfaitement sa volonté à celle de Dieu, car l'amour de Dieu exige le renoncement pour Lui à tout ce qui n'est pas Lui —, elle devient lumineuse et transformée en Dieu » (1). C'est ici que le langage humain manque de mots. Le mystique ne peut alors qu'invoquer son expérience : « Si vous pouviez le reconnaître avec mon cœur, vous comprendriez bien ce que je dis » (2). Il faut bien d'ailleurs que la « touche » reçue par l'âme ait une saveur de vie éternelle, puisque, dans l'union, l'âme « saisit Dieu selon le mode de Dieu » (3).

Il s'ensuit que le temps du progrès, relatif à l'homme, n'a plus beaucoup d'importance. Puisqu'il s'agit de parvenir au pays où je suis déjà installé, la longueur de mon attente figure simplement la tiédeur de mon zèle ou la fureur tenace de mes attachements. Une forme du bouddhisme, le Zen, a poussé jusqu'à l'extrême la brusquerie de l'illumination, ou *satori*. Le Zen appelle cela « retourner chez soi », car ceux qui le pratiquent déclareront : « Vous vous êtes trouvé maintenant ; depuis le tout premier commencement rien ne vous a été dissimulé. C'était vous-même qui fermiez les yeux à la réalité. Dans le Zen, il n'y a rien à expliquer, rien à enseigner, qui puisse ajouter à votre connaissance. A moins qu'elle ne s'élève de vous-même, nulle connaissance n'a réellement de valeur pour vous » (4). Cependant, « pour mériter le nom de *satori*, la révolution mentale doit être si complète qu'elle fasse sentir réellement et sincèrement qu'un « baptême de feu » de l'esprit vient de se produire » (5).

Ce qui apparaît nettement dans cet exemple, c'est la substitution d'une notion qualitative d'intensité à une notion quantitative, extensive, de durée. Et lorsque « le baptême de feu » nous est donné, il devient manifeste que le sens de la vie mystique vient de ce qu'elle nous révèle et non des efforts que nous avons faits pour y atteindre. L'éternité, qui nous éblouit, détruit toutes les images dont nous nous servions pour la concevoir. Elle n'est ni cet arrêt du temps, cette suspension de la vie qu'imaginent, pour s'y dérober, certains esprits positifs — ni l'extension indéfinie de la durée — ni la totalité des instants. Elle est la perfection de l'amour et la plénitude de l'être — et toute notre existence

(1) SAINT JEAN DE LA CROIX *Œuvres spirituelles*, p. 71.

(2) Cité par Jeanne ANGELE-HUSTACHE, *Maître Eckhart*, p. 63.

(3) *Ibid.*

(4) D. T. SUZUKI, *Essais sur le bouddhisme zen*, p. 312.

(5) *Ibid.*, p. 313.

humaine, qui nous paraissait la seule chose solide et certaine, n'est faite que des fragments de cet être souverainement réel.

3° *L'expérience spirituelle nous délache du « moi »*. — Lorsque l'âme approche de l'union, le moi reste dans le monde. Il est naturel — donc étranger. Je vois assez aisément que mon corps est dans la nature. Il me faut y replacer également mes souvenirs, mes sentiments, mon intelligence, et cela non par un simple jugement, comme fait le philosophe, mais en consentant à la nuit des sens, en renonçant aux enchantements de la mémoire, en affrontant les ténèbres de la Nuit spirituelle, où « tout disparaît, aussi bien du côté de l'esprit que du côté des sens » (1).

Mes sentiments et mon intelligence ne sont pas plus moi-même que ne l'est mon corps, qui d'ailleurs les influence si directement. Et comment les dire « miens », alors qu'ils me causent tant de surprises et tant de déceptions ! Quelle folie même de dire : « mes idées » ! Comme tout le reste, les idées me sont données et l'attention même, cette prière de l'intelligence, qui facilite peut-être leur apparition, dépend de mille causes permanentes ou accidentelles que je n'ai point faites. Qu'avons-nous que nous n'ayons reçu ?

Ainsi la destruction de l'attachement n'est pas discernable de la destruction du moi. Peu importe que je cesse de tenir aux choses si je tiens toujours à moi. Dépouillons-nous de la participation à la vie du corps, *anima*, dans la mesure où elle tend à se présenter comme une identification ; ne nous laissons plus prendre au jeu subtil de notre intelligence, *animus*. Découvrons-nous comme esprit, *pneuma* (2). Nous savons alors ce que nous sommes : un amour infini que toutes les joies du monde ne sauraient combler. Sans forme, sans matière, sans force, l'âme est amour et attente. Elle n'est que cette grande ardeur surnaturelle, qu'elle confondait autrefois avec les battements de son cœur, les agitations du plaisir ou l'amertume des larmes. Ce n'étaient là que les reflets de son exaltation intérieure et ils n'avaient de sens que par son intention secrète.

4° *L'expérience spirituelle atteint Dieu dans l'âme*. — L'âme est amour. Mais « Dieu est amour et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (3). C'est en elle-même que l'âme purifiée atteint celui qu'elle cherche. « Le centre de l'âme, c'est Dieu », écrit saint Jean de la Croix (4).

(1) Saint JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, t. I, p. 57.

(2) GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Œuvres choisies*, *passim*.

(3) Première Epître de JEAN, 4, 16.

(4) Saint JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, t. III, p. 153.

Il ne faut pas nous laisser abuser par le langage. Les expressions d'*anima*, d'*animus* et de *spiritus* ou de *pneuma*, dont se sert, parmi d'autres, un Guillaume de Saint-Thierry ne désignent pas des « parties » de l'âme, encore moins des âmes distinctes. C'est par métaphore aussi que sainte Thérèse parle d'un château et de multiples « demeures », ou saint Jean de la Croix du « centre » de l'âme. « Étant esprit, précise ce dernier, l'âme n'a ni haut ni bas, et dans son être il n'y a pas de parties plus ou moins profondes, comme il en est dans les corps qui ont des dimensions. Elle n'est pas composée de parties » (1).

Il y a une expression qui, prise à la lettre, ne peut absolument pas s'appliquer à un être sans étendue, et qui est pourtant très suggestive. C'est celle d'*intériorité*. Il existe une intimité spirituelle, qui est tout autre chose que l'intériorité spatiale, et qui est liée par essence à la démarche du mystique. C'est dans cette profondeur secrète que réside Dieu que nous cherchons.

Ici encore les images empruntées à l'espace masquent la conversion qui doit se faire de l'espace à la qualité. Le plus élevé — ou le plus profond — c'est ce qui est le plus difficile à atteindre. Le plus intérieur, c'est le plus pur.

5° *L'expérience spirituelle conduit à l'amour des hommes.* — Indifférent aux choses et aux formes, le spirituel n'est pas indifférent aux âmes. En découvrant en lui-même une pureté qui atteste sa ressemblance à Dieu, il en découvre l'existence dans tous les êtres. Aussi les deux commandements fondamentaux du christianisme ne sont-ils deux que dans l'expression : « Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres ; car l'amour est de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu » (2).

Mais il ne s'agit pas d'aimer les créatures sous l'effet d'un appétit naturel. Un tel attachement nous enfoncerait encore dans le monde ; or il faut que l'âme « soit libre avant d'arriver à l'union divine » (3). C'est l'amour surnaturel de nos semblables qui s'identifie à notre amour pour Dieu, car « ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu » (4).

Qu'il ne s'agisse pas ici de positions théologiques liées à certains dogmes, mais d'aspects essentiels à la vie de l'âme en quête d'union à Dieu, c'est ce que vérifie la constance de cet amour transnaturel à des époques et dans des traditions tout à fait différentes. Simone Weil écrit : « Dans l'amour vrai, ce n'est

(1) Saint JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, t. III, p. 152.

(2) I. JEAN, 4, 7.

(3) Saint JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, t. I, p. 41.

(4) Saint THOMAS, cité par P. BLANCHARD, *Sainteté d'aujourd'hui*, p. 65.

pas nous qui aimons les malheureux, c'est Dieu en nous qui aime les malheureux » (1). Plusieurs siècles avant notre ère, les Upanishads exposaient que c'est au principe divin présent en chaque âme que s'adresse l'amour véritable : c'est pour l'*atman* qui est en elle que l'épouse est chère à l'époux.

Dans le bouddhisme, dont le principe est si différent, l'illumination est également inséparable de l'amour des êtres. Les bodhisatvas retardent indéfiniment leur propre délivrance, qui est pourtant à leur portée, pour aider les autres à se sauver.

C'est que l'amour est premier et que la séparation d'une âme rend imparfaite l'union de toutes les autres. Une des exigences que la conscience du saint éprouve le plus fortement est celle de la rédemption des autres. Imiter le Christ, c'est souffrir et mourir avec lui pour racheter les péchés de tous les hommes. L'œuvre capitale de Jésus, dit saint Jean de la Croix, est « l'œuvre de réconciliation et d'union du genre humain par la grâce avec Dieu » (2).

Dans sa méditation le mystique se considère lui-même comme rien, mais il ne saurait admettre la misère des autres — ni leur péché, plus triste encore que leur misère. Il se sent responsable de toutes les bassesses et de tous les reniements. Il porte le poids de tous les crimes. Il ne *croit* pas seulement à la société des âmes, il en *fait* la douloureuse et personnelle *expérience*. Nous sommes embarqués, mais tous ensemble... Vouloir se sauver tout seul c'est être certain de se perdre.

6° *L'expérience spirituelle est critique et non point naïve.* — Parce qu'il connaît son néant et parce qu'il est plus souvent dans la nuit que dans la lumière, le spirituel sait combien il est faillible. Il est déchiré entre la confiance qui lui vient de ses expériences et la méfiance que lui inspire sa faiblesse. Comment sait-il qu'il n'a pas été abusé ?

Ceux qui jugent les mystiques sans les connaître ont tendance à se les représenter comme des exaltés, maladroits à distinguer leurs rêveries de leurs perceptions et livrés au déchainement de l'imagination.

On pourrait objecter à cette opinion le fait que beaucoup de très grands mystiques ont donné dans leur vie pratique des preuves nombreuses et évidentes de bon sens et même d'esprit positif. Mais ce serait là quitter la description intentionnelle de leurs expériences et passer sur le terrain de la discussion où nous

(1) Simone WEIL, *Attente de Dieu*, p. 156.

(2) Saint JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, t. I, p. 80.

ne voulons pas nous placer. Disons donc simplement que beaucoup de mystiques ont peu d'images : « Certains, écrit sainte Thérèse, ont une imagination qui les aide à entrer dans le recueillement. Pour moi... il ne m'a jamais été possible de me... représenter (Notre-Seigneur) » (1). Mais surtout le mystique se méfie des images : « il faut toujours, dit la sainte, se défier de ces choses jusqu'à ce que l'on comprenne quel en est l'esprit... Aussi je dis que, dans les débuts, le mieux est de les combattre » (2). Comme dans la vie ordinaire le critère de la cohérence est applicable ici : « Lorsque c'est le démon qui agit, il ne tarde pas à se trahir par les innombrables mensonges où on le surprend » et le commentateur ajoute : « Ce faux ange de lumière ne peut pas soutenir pendant longtemps son rôle sans se montrer sur quelque point en contradiction avec lui-même » (3).

A la cohérence des expériences entre elles, à l'observation des conséquences qu'ont les révélations dans la vie morale du sujet, s'ajoute la cohérence des expériences avec la tradition dans laquelle le mystique s'insère. Sans doute les illuminations mystiques inspirent-elles et éclairent-elles la théologie, mais celle-ci, à son tour, contrôle la mystique.

Pourtant dans la solitude, même peuplée de livres, le spirituel se sent encore dangereusement exposé. Il a besoin d'un guide, fût-il moins éclairé qu'il ne l'est lui-même. On se connaît mieux soi-même, bien souvent, lorsqu'on se regarde par les yeux d'un autre. C'est que l'effort même que nous faisons pour nous libérer de certains préjugés ou de certaines faiblesses nous livre souvent sans défense à des erreurs grossières que notre attention braquée ne remarque plus et qu'un observateur étranger saisit aussitôt. Pour emprunter un exemple bien ordinaire, nous dirons qu'il en va du spirituel qui veut se connaître comme du danseur soucieux de ne pas laisser son style s'altérer. Comme la danse, l'âme a besoin que son jeu soit surveillé de l'extérieur. Le danseur le plus accompli sait qu'il doit se soumettre tous les jours à la vérification de la « leçon » et au contrôle objectif qu'un maître de ballet, qui est loin de le valoir, fera subir à ses mouvements et à ses attitudes.

Ainsi le mystique aura-t-il son maître spirituel, le moine son directeur de conscience, le disciple indou son *gourou*. Saint Jean de la Croix écrit : « L'âme qui a de la vertu mais qui s'isole et vit

(1) *Je veux voir Dieu*, p. 66.

(2) *Ibid.*, p. 104.

(3) *Ibid.*, p. 105.

sans maître, ressemble à un charbon incandescent hors du foyer ; au lieu de s'enflammer davantage, il se refroidira » (1).

Si l'on cherche à décrire les formes que peut prendre la fausse spiritualité ou les corruptions qui la menacent, on peut reprendre, sous une forme négative, l'essentiel des descriptions précédentes.

On peut encore, en matière de contre-épreuve, entendre le témoignage que porte directement un mystique. Écoutons, par exemple, Ruysbroeck l'admirable nous dire comment on peut reconnaître ceux qui n'ont pas l'expérience véritable de la contemplation :

« Tandis que l'homme illuminé de Dieu est simple, solidement établi et libre de considération sous l'action de la lumière divine, ceux-ci sont encombrés de mille soucis, sont instables et tout remplis de recherche et de considérations ; ils ne goûtent ni unité intérieure, ni apaisement d'imagination ; à ce premier signe ils peuvent bien se reconnaître eux-mêmes.

« En second lieu, alors que l'homme éclairé possède de Dieu une sagesse infuse qui lui fait connaître distinctement la vérité sans nul labeur, ceux-ci ont des vues subtiles sur lesquelles ils bâtissent en imagination... (dans leur enseignement tout est) multiplicité, encombrement de choses étrangères et subtilité... Ils n'ont ni l'exercice ni l'estime des vertus, et ils sont remplis d'orgueil spirituel dans tout leur être. Voilà pour le second signe.

« En troisième lieu, tandis que l'homme éclairé et aimant se donne universellement par charité à tous... ceux-ci ne mettent que particularisme en toutes choses. Ils veulent qu'on les ait en grande estime, eux et leur enseignement... » (2).

Disons un mot, pour terminer, des contrefaçons de la spiritualité avec lesquelles des critiques superficiels risquent de la confondre et qui, à vrai dire, menacent toujours l'âme lorsqu'elle laisse son attention se relâcher.

L'inaction. — Refuser l'agitation du monde, se garder des entreprises dans lesquelles la passion lance les hommes, n'est point consentir à l'inaction, encore moins céder à la paresse. Le spirituel qui fait retraite ne cherche pas sa tranquillité : il s'engage dans un combat qui ne le laisse jamais souffler. « Ce n'est nullement par la recherche d'un certain repos naturel qu'on peut obtenir le don de contemplation, qui est action » (3). Sainte Thérèse craint l'oisiveté dans le recueillement et, maintes fois dans ses écrits, elle manifeste cette crainte ; c'est qu'en effet tout recueillement — en arrêtant l'activité des facultés — produit

(1) Saint JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, t. II, p. 138.

(2) G. BARDET, *Je dors, mais mon cœur veille...*, p. 379-380.

(3) *Ibid.*, p. 385.

une impression savoureuse de repos... « c'est pourquoi, enseigne notre maîtresse, à l'effort de recueillement doit succéder normalement un effort de recherche active de Dieu » (1). Au spirituel d'ailleurs les œuvres ne sont point interdites ; il suffit qu'il s'y livre sans attachement : « Ayant abandonné tout attachement au fruit de ses actions, à jamais satisfait sans aucune forme de dépendance, il n'agit pas bien que (par sa nature) il s'engage dans l'action » (2).

L'indifférence. — Le détachement ne peut être indifférence puisqu'il est amour. La parfaite indifférence, c'est la mort. Ce qu'atteint le mystique ou du moins ce qu'il cherche, c'est la vie spirituelle. Il reste que la lutte contre les passions et les illusions du monde est épuisante. Mais on ne saurait confondre le fruit de la fatigue avec ce vers quoi se tendait l'effort.

La volonté de puissance. — La vie spirituelle ne nous donne aucune puissance nouvelle. Elle est au contraire le renoncement à toute puissance. L'esprit n'est pas une force qui s'opposerait, sur leur propre terrain, aux forces naturelles. Il est inaccessible aux forces parce qu'il est d'un autre ordre. Croire que l'esprit peut être source de puissance, c'est être tenté par l'action magique. Toute force est particulière, tandis que la religion est universelle. Jésus ne nous propose pas le glaive de la victoire, mais la croix du sacrifice.

Ce n'est pas avec les armes de la nature que l'esprit doit triompher. Sur le plan psychologique déjà, ce n'est pas la vigueur de volonté qui triomphe de la violence des passions ; les passions meurent d'elles-mêmes lorsqu'elles cessent d'avoir notre complicité secrète. Remplacer la sensualité par l'orgueil, c'est tomber d'un mal dans un pire. Mais là où l'amour de la perfection possède l'âme tout entière, les attachements s'évanouissent.

Toute lutte est stérile, parce qu'il n'y a pas d'adversaire. C'est là ce que le philosophe comprend. C'est de cela que le mystique fait l'expérience.

(1) *Je veux voir Dieu*, p. 182.

(2) *Bhagavadgîtâ*, commentée par Shri AUROBINDO, p. 137.

III

PHÉNOMÉNOLOGIE DU TEMPS

1. — La liberté et le temps (1)

I. — La philosophie naît de la déception engendrée par l'attitude naturelle : ce qui s'offre immédiatement à la conscience n'est pas toujours ce qui est valable, l'apparence ne se confond pas avec l'être, ni le plaisir avec le bonheur. D'où un effort pour atteindre ce qu'expriment des expressions plus ou moins métaphoriques comme : le profond, l'intérieur, l'essentiel.

L'interprétation correcte des événements du monde suppose l'étude de celui qui en est le témoin et qui, peut-être, participe aussi à leur production. La connaissance des choses renvoie à la connaissance de soi. Quand il cherche à s'atteindre par la réflexion, le philosophe contemporain, soutenu par une tradition déjà longue, n'a pas grand-peine à se distinguer du corps par lequel lui viennent les sensations et qui lui sert de moyen pour modifier les aspects du monde extérieur. Il lui est par contre plus difficile de se distinguer de sa « vie intérieure ». L'expression même, devenue classique, semble indiquer qu'il ne s'agit plus là des appartenances du moi, mais de son intimité. Ce défilé incessant d'images, cette vie sentimentale secrète qui échappe à la surveillance des autres, cet écoulement continu des représentations auquel il lui semble participer, c'est là peut-être la réalité la plus certaine du moi. Sans sortir davantage de la vie intérieure d'autres croient découvrir leur moi dans la puissance qu'ils sentent derrière leurs décisions et leurs actes, dans une volonté sous-jacente aux représentations, qui se tend contre les obstacles, s'épanouit dans les triomphes et succombe parfois quand les choses sont les plus fortes.

(1) *La liberté*, Actes du IV^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, Neuchâtel, La Baconnière, 1949.

Il nous semble pourtant que ce sont là encore des jeux de surface. Le moi véritable est plus intérieur et plus secret, au-delà des complaisances esthétiques comme des tensions et des forces. A celui qui accepte les sacrifices nécessaires, il est permis, non de saisir comme une chose ou de vivre comme une émotion, mais de concevoir, dans une parfaite évidence, la réalité d'un « je » soustrait au devenir et au temps et devant qui les choses naissent, passent et meurent. La philosophie accomplit son œuvre lorsqu'elle aide l'homme à prendre conscience de son éternité. Il comprend alors qu'il est d'une tout autre nature que les représentations qui lui étaient offertes ou, plus exactement, il sait qu'il n'est pas dans la nature et qu'il n'y a pas non plus de nature en lui. Il s'est rendu compte que ce qu'il tenait autrefois pour ses sentiments les plus intimes ne sont que des événements dans le monde. Il les fait choses sous son regard au lieu de se confondre avec eux. Quant à cet ensemble d'instincts, de dispositions et d'aptitudes qu'il appelait son caractère, c'est encore là une structure dans le monde, celle à travers laquelle toutes les autres lui sont données : c'est proprement sa situation.

Mais n'est-ce pas un fantôme né de notre imagination que ce « sujet transcendantal » décharné ? Ne provient-il pas d'une assimilation contestable et inconsciente de la connaissance à la vision ? Ou même n'a-t-il pas pour origine un simple mécanisme verbal ? Parce qu'on dit « je mange », on dit « je pense », et, parce qu'on *dit* « je », on croit que le « je » existe...

Il n'est pas ici dans nos intentions de justifier la réalité de l'ego. Il y faudrait des démarches concrètes qui ne sont pas compatibles avec les conditions dans lesquelles doit se présenter une communication. Nous voudrions seulement faire remarquer que ce qui déconcerte le plus dans cette conception du sujet et ce que la pensée moderne a le plus de peine à admettre, c'est son intemporalité. Toute action semble supposer le temps comme son cadre et la nature comme son objet. Si je suis hors du temps et hors de la nature, toute action ne va-t-elle pas me devenir impossible ? Et la liberté n'est-elle pas un pouvoir d'agir ?

Ces scrupules, à vrai dire, ne peuvent impressionner que ceux qui n'ont pas encore l'intuition de l'éternité intérieure. Pour s'apercevoir comme sujet, il faut précisément avoir dépassé le stade auquel l'action exerce ses prestiges. Il faut se concevoir comme extérieur à la nature, lié à elle d'ailleurs et sans indépendance ni suffisance véritable (ce que signifie précisément le mot

de transcendantal). Mais la perte de la croyance à l'absolu du temps est plus inquiétante que celle de la croyance à l'absolu de la nature. Celle-ci n'est qu'un contenu. Celui-là est un cadre — ou du moins il passe pour tel. A-t-il pourtant la solidité qu'on lui prête ? Essayons de mettre en lumière quelques-uns de ses paradoxes.

II. — A) Ce que semble nous dire notre conscience, lorsque nous l'interrogeons à propos du temps, c'est que le présent « existe », tandis que passé et avenir n'existent pas. Ici le sens commun — et beaucoup de philosophes nous arrêtent et nous proposent une interprétation moins absolue : il ne faut pas dire que le passé n'est *pas*, mais qu'il n'est *plus*. Quant à l'avenir, il n'est *pas encore*. Le temps est fait de ces distinctions.

Il faut bien se pénétrer de la gravité d'une adhésion au temps ainsi entendu : elle n'implique rien moins que l'abandon du rationalisme. On qualifie le néant, on admet des modalités diverses du non-être : il y aurait, à côté du non-être pur et simple, le non-être du passé, actualisable par la mémoire et le non-être de l'avenir, actualisable par le jeu des causes ou l'exercice de la volonté. On introduit subrepticement des formes intermédiaires entre l'être et le néant, puisqu'on prête à celui-ci des propriétés... Cette concession faite, il n'y a plus de raisons de se refuser à toutes les autres — précisément parce qu'il n'y a plus de raison...

B) Les paradoxes du temps se manifestent dans le temps personnel comme dans le temps historique — qui, d'ailleurs, s'impliquent réciproquement. Toute histoire, bien que faite de non-êtres, est susceptible de vérité. Mais si l'on fait une étude phénoménologique des procédés par lesquels on peut vérifier des propositions du type de « cela s'est passé » ou « cela a été », on constatera que le présent est l'unique lieu de ces vérifications. C'est dans le présent qu'on consulte les textes, qu'on compare les documents ou qu'on évoque les souvenirs. Le passé ne s'atteint jamais qu'au présent. Il est « ineffectuable » par essence. Il ne parvient à l'existence que pour mourir comme passé.

Si la forme même du passé fait qu'il répugne à l'existence, son contenu s'oppose aussi à ce qu'il puisse jamais revivre. Si, en effet, nous revivions le passé sans savoir que nous l'avons déjà vécu une première fois, nous le vivrions sans vraiment le revivre. Et si nous le revivions avec la conscience de la répétition, notre épreuve serait toute différente de la première qui avait, au contraire, le caractère de la nouveauté.

Ainsi tout effort pour élucider la signification du temps

nous ramène au présent. Comme l'avait bien remarqué saint Augustin, la réalité du passé n'est que l'activité de la mémoire et celle de l'avenir tient dans notre attente. Il faut donc expliquer le temps par la mémoire et non la mémoire par le temps.

C) Il faut méditer sur tout ce qu'il y a d'étrange dans les êtres temporels, qu'ils se manifestent dans la conscience individuelle ou dans la pensée collective. Je puis évoquer « ma jeunesse », comme on parle, dans les livres, du « règne de Louis XIV » ou de « la guerre de Cent ans ». Il y a sans doute des relations précises — c'est-à-dire vérifiables — derrière ces mots, mais aucun être réel. Non seulement le règne de Louis XIV n'existe *pas*, puisqu'il n'existe *plus*, mais il désigne des éléments impossibles : 1697 exclut 1661 aussi bien que 1715. Pourtant parler d'une période, c'est toujours supposer qu'on se donne ensemble, pour déterminer une sorte de courbe idéale, deux ou plusieurs moments dont le sens est précisément de s'exclure.

On est trop porté à faire du temps et de l'espace deux fonctions ou deux milieux symétriques. Ils s'opposent plus qu'ils ne se ressemblent. Ainsi l'espace est implication d'existence : le recto de cette feuille que je vois pose dans l'existence le verso que je ne vois pas. Le temps est négation d'existence : le présent nie tout le reste et chaque instant, dès qu'il se pose, détruit tous les autres. Ce qui peut nous incliner encore à penser que le temps est un système de relations valant pour une pensée actuelle et non un être particulier ou un milieu dans lequel se situent les êtres.

D) Dira-t-on que supprimer toute réalité du temps serait faire évanouir la conscience en prétendant l'enfermer dans un présent sans épaisseur ? L'argument supposerait précisément ce qui est en question, à savoir la réalité du temps. Il consiste à imaginer un continu unidimensionnel — qui est précisément le temps — et à supposer qu'on y déplace une limite sans épaisseur, à laquelle on assimile le présent. Mais c'est vouloir faire sortir le présent du temps, ce qui va en sens inverse de l'expérience. Le présent est « épais » et c'est dans le présent que nous faisons l'expérience du devenir.

E) Il semble possible, au point où nous en sommes, d'apercevoir les raisons qui poussent l'homme à construire le mythe du temps. L'expérience fondamentale de la conscience est celle de l'insuffisance du donné. Ce que nous voyons, non seulement ne nous suffit pas (ce qui ne serait pas de grande conséquence), mais ne se suffit pas. Le donné renvoie toujours à quelque autre chose, qui le soutienne et lui donne un sens. Il y a deux manières

de chercher à combler cette insuffisance. L'une est de rattacher le monde à son principe, l'autre consiste à dérouler indéfiniment la série des apparences, en prolongeant le présent réel par le passé et par l'avenir. Dans cette nouvelle perspective, on rendra compte de l'homme par son histoire ou par son projet — ce qui est parfaitement équivalent et revient toujours à faire reposer l'être sur le non-être. Et l'on fixe l'homme dans le regret d'un paradis perdu ou dans une course après un bonheur qui recule à mesure, comme la carotte attachée au-dessus de la tête de l'âne...

On exprimerait la même idée en disant que tout l'effort de l'homme semble être de lutter contre la mort. Elle est la grande, l'unique ennemie, comme elle est l'absurdité définitive, celle qui annule toutes les significations. Et elle apparaît au cœur de l'expérience la plus banale comme dans les événements tragiques : ce pétale qui se détache de cette rose, cette fatigue que je sens dans mon bras, cette note qui tombe dans le silence, la douceur de ce regard qui fait place à l'indifférence — autant de signes légers, mais pourtant sensibles, de cet effritement de l'existence que l'homme refuse d'admettre. Il pense y échapper et se consoler du présent qui meurt en courant à l'avenir qu'il voit naître — ou, si son caractère en décide autrement, en s'enchantant de la croyance à la persistance du passé. Ce qui meurt ne serait pas vraiment détruit. Il serait seulement « devenu » du passé, restant réel sans être perçu, bien conservé dans la structure de notre système nerveux, ou dans la région mystérieuse des « souvenirs purs ».

La construction du temps apparaît ainsi comme le résultat d'une fuite devant le réel. Le temps n'est pas le symbole de l'éternité : il n'en est que la parodie.

III. — Il semble qu'il y ait une entreprise philosophique à tenter, que la plupart des philosophes ont ébauchée, mais qui n'a pas été développée de manière systématique. Elle consisterait à rejeter délibérément toute croyance à la réalité du temps et à voir quelle figure prend le monde quand on le débarrasse de la mythologie qui l'encombre.

Ce n'est pas ce problème général que nous entendons traiter ici. Nous nous demanderons seulement quel sens peut prendre la liberté dans une telle perspective.

A) Ce que la conception d'un moi éternel conduit à abandonner, c'est évidemment la croyance à une liberté « éparpillée », voulant tantôt ceci, tantôt cela. Notre vie n'est point une suite réelle de volitions indépendantes.

B) Mais, loin de s'évanouir, notre liberté acquiert au contraire sa véritable dimension : elle est absolue. Elle est, comme l'a bien vu Descartes, égale en Dieu et en l'homme et l'expression de « liberté partielle » est contradictoire. Ce que traduit cette dernière est la confusion de la liberté et de la puissance. Être libre n'est pas posséder une certaine force susceptible de s'ajouter aux sollicitations de la nature pour précipiter le déclenchement des actes, ou de s'y opposer, pour les neutraliser ou modifier leur direction. Et la liberté n'a pas à chercher quelque lacune ou quelque faille par laquelle elle pourrait s'introduire subrepticement dans la nature et changer l'ordre des causes.

C) Concentrée sur une option unique, par l'éternité même du moi dont elle procède, la liberté exclut toute futilité. Elle ne consiste pas à choisir entre un crayon rouge ou un crayon bleu, entre une lecture ou une promenade, comme invitent à le croire certaines expositions de la liberté d'indifférence. Nous pensons, ici encore, que Descartes est bien fondé à dire que nous sommes d'autant plus libres que nous sommes moins indifférents. C'est que l'enjeu est le plus sérieux qu'on puisse concevoir — nous dirions le plus tragique si l'on n'avait abusé du terme. Ce que notre choix déterminera, c'est notre destinée et pas seulement notre avenir. La liberté n'a pas de sens sur le plan physique. Elle apparaît au point où la métaphysique et la morale se rejoignent.

D) Notre liberté est toujours en acte. Il n'y a pas de passé qui nous enchaîne, il n'y en a pas non plus qui nous dispense jamais d'être libres. C'est dans le présent que le moi éternel prononce ses décisions, sans nourrir non plus le vain espoir qu'un moment « à venir » puisse racheter sa défaillance.

L'éternité du moi ne fait donc pas de la vie humaine une sorte de partie ridicule parce qu'elle serait jouée d'avance. C'est la projection de la liberté sur le plan du temps qui donne naissance à de telles représentations. Ma vie est éternellement en train de se jouer ; rien n'est réglé « une fois pour toutes ».

E) Loin d'être un choix dans le temps, l'acte de ma liberté est un choix entre le temps et l'éternité, entre un effort moralement condamnable et métaphysiquement vain pour étaler dans un temps mythique un présent qui fond entre nos doigts — et le rattachement de notre propre insuffisance au principe parfaitement suffisant. On pourrait symboliser l'option qui nous est demandée par l'opposition d'un étirement horizontal et d'une ascension verticale, au lieu d'utiliser l'image aberrante et habituelle de la bifurcation dans un même plan.

Nous pourrions dire aussi qu'il nous faut choisir entre l'abandon au temps et le consentement à l'absolu.

F) Si une philosophie du moi éternel nous interdit toute paresse et toute complaisance en nous rappelant que notre liberté est toujours en acte, elle nous interdit aussi de considérer l'éternité comme un refuge, au sein duquel nous pourrions oublier les soucis et les bassesses du monde. Se refusant à chercher l'acte au niveau des actions, elle se refuse à distinguer, au sein de la nature, des êtres purs et des instants privilégiés. C'est le présent concret qui s'offre dans son ensemble, et s'offre seul à mon jugement. Rien n'y est trop bas pour servir de matière à ma volonté. Il est chimérique de chercher à y séparer les actes accomplis par désir de ceux qu'inspirerait la volonté pure. Tous les actes sortent du désir, même celui d'écrire un livre sur l'impératif catégorique. Il nous faut élever le monde vers la justice en prenant des appétits comme matière première, à la manière du peintre qui fait de la beauté avec des terres et des boues et non avec de la lumière pure ou de bonnes intentions. Sentir l'insuffisance du monde est tout autre chose que le mépriser ou le fuir. Consentir à l'absolu c'est le servir en cherchant à promouvoir la valeur dans le monde — c'est-à-dire dans le monde présent. L'ordre du devoir n'est pas de préparer une cité juste pour nos arrière-petits-enfants. Il est d'être justes nous-mêmes et tout de suite. Et ce qu'il y a d'angoissant dans la liberté est que nous ne savons jamais, ni du dehors ni par réflexion, quand nous sommes justes et quand nous ne le sommes pas. Du moins les choses paraissent-elles ainsi à un premier examen. Mais devant une conscience plus exigeante il apparaît que l'origine de l'angoisse est le sentiment que nous avons d'être certainement injustes. Nous n'avons jamais fait tout ce que nous pouvions : être tenté de le croire est une excellente raison d'en douter...

G) La philosophie que nous proposons est pourtant tout autre chose qu'une philosophie du désespoir. C'est quand nous pensons à notre absence de mérites que l'angoisse nous saisit. Mais le devoir n'est pas de chercher le mérite ; il est de chercher la valeur. Et quand nous nous livrons à elle, quand nous faisons l'expérience de ce que René Le Senne appelle l'inspiration, la pensée des causes disparaît autant que la pensée des conséquences. L'éternité semble gonfler le présent et l'approcher de la plénitude.

De tels moments sont rares. Pourtant, lorsque mon présent toujours en transformation a vu l'abattement remplacer l'extase,

quelque chose subsiste en moi qui n'est pas la vaine tension d'un souvenir, mais la certitude d'une présence, en dépit de tout ce qui la dissimule. Et lorsque le plaisir me quitte, lorsque mes forces me trahissent ou que la douleur m'étourdit, quelque chose, au plus profond de moi-même, m'assure pourtant que ma joie demeure.

Marseille.

2. — Mémoire et rétention (1)

Dans la pensée contemporaine, le temps semble souvent prendre une consistance ontologique. Il est la substance dont nous sommes tissés ou tout au moins le cadre dans lequel nous sommes enfermés. On ne prend plus guère au sérieux les métaphysiques qui parlent de l'éternité ou on les apprécie à la mesure de leurs conséquences sociales. On se veut engagé, parce que, d'abord, on se sent « pris » dans le temps. On parle encore de métaphysique, mais c'est dans l'homme et dans le temps qu'on lui demande d'opérer.

Le philosophe ne doit cependant rien accepter sans critique — même pas les idées à la mode. Et l'on peut se demander si, une fois de plus, les schémas n'ont pas pris la place des expériences.

Pour la pensée naturelle, à laquelle reviennent souvent des philosophies complexes et subtiles, le temps est une réalité à trois moments : passé, présent et avenir. Il semble s'étendre suivant une dimension unique que l'on pourrait parcourir en deux sens opposés. Entre le passé indéfini et l'avenir qui n'a point de terme est enserré le présent ponctuel ; limite mobile aussi mince que sont étendues les régions qu'il sépare.

Si l'expérience ne nous livre pas ce présent sans épaisseur, c'est, pense-t-on, qu'elle enferme toujours, en plus du présent insaisissable en lui-même, quelque chose du passé immédiat et de l'avenir en train de se former. Les trois moments du temps seraient ainsi l'objet d'une connaissance immédiate et par conséquent indubitable. Le temps serait donné : mémoire et prévision ne feraient simplement qu'étendre, chacune dans la direction qui lui est propre, un mouvement que nous ne cessons jamais de développer, qui est constitutif de toute prise de conscience et que nous saisissons à son origine dans toute perception.

(1) *Bulletin de la Société de Philosophie de Bordeaux*, 1950, n° 25, p. 14-17.
V^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, Bordeaux, août 1950.

Il n'entre pas dans notre dessein d'exposer ici tous les paradoxes auxquels donne naissance cette représentation du temps. Nous voudrions seulement essayer de montrer que le passé n'est jamais donné, que la conscience ne saisit que du présent et qu'il n'est pas légitime de construire l'évocation du souvenir sur le modèle de la conscience du devenir.

Dans ses *Conférences sur la phénoménologie de la conscience interne du temps*, Husserl a attiré l'attention sur la différence qu'il y a entre le sentiment immédiat de l'écoulement des impressions, qu'il appelle « rétention » et la mémoire proprement dite. Nous ne chercherons pas à reprendre ici telles quelles ces analyses, faites à un moment où la phénoménologie était fort hésitante sur sa nature et ses méthodes et n'avait pas encore pris conscience de l'originalité du transcendantal. Nous nous contenterons d'inviter le lecteur à faire lui-même l'épreuve de la différence qu'on lui signale.

Ce que livre l'expérience, lorsqu'on se dégage du schéma traditionnel du temps, c'est un présent « épais », nous livrant des choses qui changent. En d'autres termes, un devenir. Mais cette épaisseur ne vient en aucune manière de ce que chaque moment serait accompagné du « souvenir » du moment précédent.

Je veux me donner un exemple et je m'apprête à frapper la table du doigt. Dirai-je que j'ai, alors, la connaissance de l'avenir ? Sans doute, j'attends le contact du bois sous mon doigt et mon oreille guette le bruit qui va se produire. Mais l'attente n'est pas un débordement de ma conscience sur ce qui n'est pas encore ; elle est une qualité de mon être actuel, de cet être que je n'appelle présent que par référence au schéma classique, mais qui, sous mon regard, se contente d'être. L'attente introduit ainsi dans ma conscience un système de tensions, d'émotions, de préperceptions qui n'ont rien de mystérieux. Je me prépare à la fois à produire le bruit et à l'accueillir et, si j'ai l'impression que « l'avenir devient présent », c'est parce que je transfère à cet être fictif que j'appelle « temps » la réalité de mon présent qui dure. L'événement est une transformation particulière de mes impressions qui m'apporte la résolution de mon attente. Il est un présent épanoui au lieu d'être un présent concentré et tendu. Tension vers une perception possible ou probable, voilà tout ce que livre l'analyse de l'attente. L'avenir n'est pas offert à l'expérience : il est la projection imaginaire de l'objet, de la forme, de la structure vers laquelle se tend mon désir.

Mais en va-t-il de même pour le passé ? Ce petit bruit que fait mon ongle en heurtant le bois ne disparaît pas tout à fait de ma conscience dès qu'il y a retenti. J'en demeure marqué, je sais qu'il a eu lieu. C'est donc que je m'en souviens, *puisque'il n'est plus là*. L'inférence semble correcte ; pourtant elle suppose encore ce qui est en question. *Si l'instant est ponctuel*, la conscience que j'ai du bruit qui a cessé ne saurait être que la conscience d'un instant passé, c'est-à-dire un souvenir : mon présent est ainsi gonflé par ma mémoire.

Mais si, m'efforçant de laisser de côté le schéma traditionnel, je cherche à traduire directement ce que j'éprouve, je dirai que le silence que je retrouve garde en lui la marque du bruit qui s'est éteint. Je ne veux pas parler, on le comprend, des vibrations qui peuvent pendant quelque temps suivre le son principal ; c'est là un phénomène tout objectif qui remplace simplement un bruit fort par d'autres bruits faibles, également donnés dans le présent. Mais quand un bruit, fort ou faible, a disparu, la conscience que j'ai est celle d'un « bruit-qui-vient-juste-de-se-produire ».

Quand j'entends une gamme ascendante, la conscience du *ré* ne s'accompagne pas du « souvenir » du *do*, mais de la présence de son évanouissement. C'est cette expérience présente du passage qu'Husserl désigne du nom assez impropre de *rétenlion*. L'expression de *mémoire primaire*, dont il se sert aussi parfois est, elle aussi, très inexacte car elle suggère encore plus fortement l'analogie entre le passage et la mémoire *secondaire*, par laquelle se fait l'évocation des souvenirs.

Or, loin d'être analogues, ces deux prétendues mémoires sont incompatibles. Elles correspondent à des attitudes psychologiques exactement opposées. Comme l'imagination, la mémoire naît du désir. Elle prend son origine dans le besoin que nous éprouvons d'un être qui nous manque. Elle est une sorte d'activation. Elle n'est pas la possession d'un objet présent — l'image — qui serait seulement plus pâle et moins précis que son modèle réel. Elle est un effort magique pour recréer un objet qui se dérobe à nos regards — effort qui est par essence condamné à l'impuissance, puisque le passé est ce qui ne peut pas renaître.

Dans cet effort d'évocation, dans cette tension vers l'existence disparue, je fais tout ce que je ferais si l'être ou l'instant évoqués étaient présents. Je ferme les yeux pour supprimer les sensations gênantes, je dessine par le mouvement de mes yeux clos les lignes du cher visage, j'esquisse intérieurement le mouvement de tendre les bras, je prononce à haute voix ou dans la

parole intérieure le nom de l'être qui me manque ; je dis, j'affirme qu'il est là, qu'il va répondre et je fais ainsi naître l'émoi dans mon cœur qui s'accélère ; je tends l'oreille vers la voix absente. Je prends les attitudes de l'attente — de l'attente de quelque chose qui *ne peut pas* venir. Je nie l'absence, je refuse le devenir, je me cabre devant l'impossible.

Dans la rétention, au contraire, je ne vise pas l'existence d'un être évoqué. Je constate l'évanouissement d'une existence. Je ne refuse pas la mort des formes sensibles — j'en prends la conscience la plus aiguë.

Pour l'étude du devenir, la musique offre des exemples privilégiés. Une sonate n'est pas un être temporel qui emplirait une certaine durée, comme une table occupe une surface d'un mètre carré. La table est à sa place, la sonate n'est jamais dans sa durée, puisque chaque moment exclut les autres et qu'entendre l'allégro implique l'inexistence de l'adagio.

Pourtant, j'entends l'allégro après l'adagio et non pas comme un fragment isolé. Est-ce donc qu'il a laissé en moi quelque image, quelque souvenir ? Assurément point. De même, lorsque j'entends la deuxième mesure de l'allégro, la première n'est pas là comme une image plus ou moins vague. Me souvenir de cette première mesure, y penser, m'élancer vers elle, serait la regretter et chercher à la maintenir dans l'être — ce qui précisément m'empêcherait de goûter les sons qui s'offrent à moi dans le présent. Je n'imagine pas davantage la mesure qui va suivre. Je ne veux pas échapper à mon présent par des distractions inopportunes. Je lui apporte, au contraire, une bonne volonté toute disponible. Il faut « céder » à la musique — ou se condamner à n'y voir qu'un bruit qui gêne le jeu personnel de l'imagination. Ce que réclame la musique, c'est l'abandon ; c'est peut-être ce qui en fait la valeur spirituelle. Il y a seulement deux sortes d'abandon, celui, lourd et passif, de l'homme qui se fait porter, celui, aérien et gracieux, de la danseuse qui cède aux moindres sollicitations de son cavalier. Apprendre à goûter la musique, c'est passer de la première disponibilité à la seconde. De même, le début d'un morceau ne vient pas alourdir d'images l'audition des mesures finales : il nous y prépare. S'expliquent ainsi les multiples reprises qui ajoutent leurs effets les uns aux autres, jusqu'à ce que nous ayons acquis la disposition d'esprit convenable. Elles n'ont pas pour objet de nous faire entendre deux fois un motif agréable, mais d'opérer une transformation de notre être qu'on ne saurait atteindre du premier coup. Un morceau de musique n'est pas un objet d'un genre spécial,

étendu dans un milieu qui lui serait propre — le temps — c'est un dispositif, une « machine » construite pour nous transformer.

On dira peut-être que notre discours dissimule à peine le plus naïf des cercles : parler de répétition, de changement, de mesures, etc., n'est-ce pas précisément supposer le temps que nous cherchons à comprendre à partir du donné actuel ? Mais écrire reste un acte psycho-social, qui doit se plier aux instincts et aux habitudes, même lorsqu'on écrit pour inviter à échapper aux mythes. Le temps émane ainsi de nos tendances et de nos traditions et vient jouer le rôle d'une sorte d'écran sur lequel nous projetons, pour mieux le comprendre, notre présent complexe. Comme une lumière apparemment homogène s'analyse en couleurs variées, quand on lui fait traverser un prisme, nous nous explicitons en souvenirs et en projets. Mais c'est notre présent, ou plus exactement notre être, qui soutient l'imagination temporelle et non l'inverse.

Revenons à notre opposition entre rétention (ou passage) et mémoire. Si les observations que nous avons faites sont exactes, la croyance vulgaire qui fait du passé une modalité de l'être (l'être qui « n'est plus ») ne bénéficie pas de l'appui de l'intuition immédiate. A aucun moment nous ne saisissons du passé. Ou bien nous cherchons à animer du passé en prenant, dans l'actuel, l'attitude affective et motrice qui correspondrait à l'instant que nous appelons « disparu », et alors nous cessons de sentir le présent devenir et fondre sous notre regard ; ou bien nous avons la conscience vive de l'évanouissement des impressions, mais nous renonçons du même coup à donner une vie impossible à des sensations inexistantes. La conscience du devenir est une expérience de la mort. La mémoire, au contraire, est une révolte contre la mort et c'est une révolte à base de mauvaise foi, car elle se sait condamnée à rester inefficace.

Il reste que la mort reste, comme la naissance, un scandale pour l'évidence ontologique. La mémoire dissimule le scandale sous le voile de l'illusion. Elle nous distrait de la révolution à opérer en nous invitant à courir après cela même que nous savons ne pouvoir atteindre... Si le présent explique l'histoire et non l'inverse, et si le présent est cependant insuffisance intenable, peut-être faut-il laisser les émotions s'apaiser, les mythes se dissiper, les désirs s'éteindre, pour faire, avec une tête froide et une critique éveillée la conversion métaphysique.

Marseille.

3. — Approche phénoménologique du problème du temps (1)

M. BRÉHIER. — Nous sommes très heureux d'entendre aujourd'hui M. Gaston Berger. Vous savez que c'est grâce à lui que s'est introduite en France, à Paris, la connaissance de la phénoménologie. Son livre sur les catégories chez Husserl est un de ces livres classiques par lequel tout lecteur français doit commencer pour s'initier à cette méthode phénoménologique. Et c'est justement cette méthode qu'il va appliquer à une question des plus passionnantes qui soit, à savoir le problème du temps.

Je me garderai de retarder plus longtemps le plaisir que nous nous promettons en l'entendant.

M. BERGER. — Je voudrais d'abord vous dire quel honneur c'est pour moi de prendre aujourd'hui la parole devant la Société Française de Philosophie ; et, dépassant comme cela doit être pour un philosophe, tous les préambules et toutes les formules, je voudrais vous dire que cette rencontre a pour moi une importance considérable.

En effet, loin de moi la pensée de prétendre vous apporter des thèses bien soutenues et que je défendrais avec l'acharnement qui se doit quand on est persuadé jusque dans le moindre détail de la vérité des propositions qu'on avance. Je vais bien plutôt vous soumettre mes inquiétudes, mes hypothèses ; et si parfois j'ai donné — et si je donne — un tour un peu rigoureux, un peu dogmatique, à certaines de ces thèses, c'est parce que je crois que la discussion s'accroche d'une manière beaucoup plus efficace sur des thèses vigoureusement dessinées.

Je voudrais d'abord faire remarquer que je ne me propose aucun dessein historique. Il n'entre pas dans mon propos d'exposer quelle est la théorie du temps chez Husserl, par exemple, comme on pourrait y songer à propos de la phénoménologie. Je ne ferai donc aucune allusion à des systèmes particuliers ; je ne citerai point de nom. Ceci n'est point tout à fait exact : il y en a un que je voudrais citer, celui d'un philosophe mort trop jeune pour avoir connu la gloire, Pierre-André Guastala.

Ce jeune étudiant, mort en héros dans cette guerre, était certainement promis à une très brillante carrière philosophique. Et si j'évoque aujourd'hui sa figure, c'est qu'il était vraiment un

(1) Société Française de Philosophie, séance du 3 juin 1950.

phénoménologue, c'est-à-dire qu'il développait avec patience, peut-être avec minutie, ces analyses qui font toute la richesse de la phénoménologie et que précisément le problème du temps était celui qui l'attachait tout particulièrement.

Je ne ferai pas de considération historique : et ceci, c'est ce que demande même l'attitude phénoménologique, parce qu'elle est dans un des premiers moments de sa démarche une réduction historique, qu'elle commence par mettre entre parenthèses les systèmes, les explications et les théories, et qu'elle prétend revenir aux choses elles-mêmes, non point aux naïves choses en soi dans l'attitude naturelle, mais aux problèmes et aux données qui permettent peut-être de les résoudre et en tout cas d'abord de les poser.

Mais elle est surtout réduction transcendente, c'est-à-dire découverte des choses comme phénomènes, comme s'offrant à la conscience, et en même temps découverte de l'ego cogito, découverte du sujet qui pense au-delà de l'homme, au-delà de la psychologie, au-delà de la sociologie.

Je me rends compte qu'il y a là une question préalable : si l'on n'accepte pas — et c'est une question sur laquelle la discussion peut évidemment porter — la réduction transcendente, si on la tient pour une illusion, il va de soi que tout le reste de cette communication n'a point d'objet. Mais c'est la porte à franchir pour entrer dans la phénoménologie : si l'on n'opère pas la réduction transcendente, on reste dans une attitude plus ou moins complexe, peut-être parfaitement légitime, mais on ne prend pas la position phénoménologique.

Je ne puis — je le ferai si la discussion le demande — je ne puis songer — car cela seul serait une communication particulière — à justifier cette réduction transcendente, à souligner les raisons que nous avons de poser l'ego cogito dans son dégagement du monde. Disons seulement, pour écarter l'un des reproches qu'on fait le plus fréquemment et qui me paraît le moins exact, le moins juste, que le détachement qu'opère la réduction n'est, en aucune manière, une sorte de repli paresseux dans le quietisme. Les tours d'ivoire auxquelles on songe parfois à propos des phénoménologues sont dans le monde ; elles n'ont aucune signification pour un ego transcendental ; elles sont faites de nos précautions, de l'âpreté de nos égoïsmes. C'est un mode de l'engagement, un mode condamnable peut-être, mais un mode de l'engagement cependant.

Vous savez quelles sont les caractéristiques de ces descriptions phénoménologiques : vous savez qu'elles sont concrètes, mais

cependant qu'elles ne cherchent pas à mettre en évidence des caractéristiques empiriques, mais des structures transcendentales et des fonctions de connaissance. Les contenus peuvent être les mêmes dans une analyse psychologique et dans une analyse phénoménologique, mais dans l'une c'est le vécu qui est ce sur quoi porte la préoccupation du philosophe, dans l'autre c'est au contraire le rapport au sujet, c'est-à-dire la fonction noétique, la fonction de connaissance.

Essayons de présenter quelques descriptions. Ce sera assez artificiel, car l'inconvénient des descriptions phénoménologiques, c'est qu'elles sont longues et facilement ennuyeuses ; il faut s'attacher à des détails vulgaires, à des choses que la philosophie se croit souvent trop grande dame pour étudier de très près. Il est donc nécessaire que je reste dans les limites du temps qui m'est imparti... — Et ne croyez pas ici qu'il y ait contradiction à parler du temps auquel moi, homme naturel, je suis assujetti, au moment où je fais une communication pour montrer que le sujet transcendantal n'est pas pris dans le temps. Le philosophe qui opère la réduction n'est pas du tout un saint, sans attachement terrestre ; il n'est pas surtout un mage qui aurait des pouvoirs particuliers ; il reste un homme ; il a ses passions, ses attachements, ses faiblesses, ses vices, ses défauts, ses lacunes. Et l'expression de « mise entre parenthèses » entend bien souligner qu'il a parfaitement conscience de ne pas avoir du tout réalisé la libération véritable et le détachement qu'il faudrait avoir pour approcher de la pureté.

Le phénomène qui suggère le plus naturellement l'idée du temps, c'est le phénomène du changement. Cherchons des exemples dans lesquels l'espace, qui semble toujours de quelque manière lié au temps, soit réduit au minimum ; essayons de considérer un être aussi purement temporel que possible, et par exemple une mélodie. Mais une mélodie est quelque chose d'infiniment complexe, trop complexe encore pour qu'on puisse y apercevoir et y sentir l'essence du temps. Enlevons toute sorte de choses : réduisons la hauteur, réduisons le timbre, réduisons les qualités particulières mêmes qui naissent de la variété des rythmes ; réduisons cette mélodie au frottement sur un tambour, au battement d'un métronome, au tic-tac d'une pendule. Qu'est-ce qu'il va rester ? Des sons légèrement différents l'un de l'autre, accolés par paire.

J'écoute ce tic-tac de ma pendule, et je remarque que mon attention souligne ces bruits par une sorte de geste intérieur. Je reconnais ce rythme parce que je le scande et parce que je

développe en moi une série de mouvements qui s'accordent sur les battements de la pendule. Je puis, par exemple, bouchant mes oreilles, continuer de battre intérieurement cette mesure ; débouchant mes oreilles, constater l'accord ou le désaccord entre mon mouvement intérieur et les sollicitations qui me viennent de l'objet. Mon attention implique donc ainsi mon corps et son espace propre.

Cette sorte de temps est très loin encore d'un temps pur, temps beaucoup moins pur qu'il ne semblait. Mais surtout, dans des expériences de ce genre — et, encore une fois, je ne peux que faire allusion à des expériences qui, chacune, demanderaient à être patiemment développées — ce n'est pas le temps qu'on saisit, c'est un être temporel. Le temps est beaucoup plus difficile à saisir, et il est constamment confondu avec les contenus dans le temps, et nous attribuons au temps ce qu'il faudrait affirmer des contenus : « Le temps s'en va, le temps s'en va, ma dame ! » La littérature, philosophique ou autre, est pleine de ces expressions : elles naissent de la confusion du temps et des contenus. Non, ce n'est pas le temps qui s'en va ! Hélas, non le temps, mais nous, nous nous en allons ! Ce sont les événements qui disparaissent, et il faut arriver à ne pas confondre la réflexion sur le temps avec la réflexion sur les choses qui s'enfuient !

J'essaie de faire attention à l'un de ces couples de deux battements. Je vais, par exemple, arrêter mon métronome après une série de deux, et j'essaie d'analyser ce qui vient de se passer. Je remarque que, dans ce couple tic-tac, je n'ai ni l'un des bruits sans l'autre, ni l'un avec l'autre ; ce que je perçois, c'est leur liaison même, non point localement mais le passage de l'un à l'autre ; ni A sans B, ni B sans A ; continuité ou non ? Ce n'est pas le problème : il peut y avoir ou ne pas y avoir continuité. Les discussions autour du temps ont mis l'accent d'une manière peut-être exagérée sur continuité ou discontinuité du temps : ce n'est pas là un aspect fondamental de ce que le temps peut nous offrir. Mais ce n'est pas un recouvrement de A par B ; ce n'est pas davantage — et je ne puis entrer ici dans les justifications qui s'imposeraient — une image de B associée à A, ou une image de A associée à B. Ce que nous avons, c'est que, quand B arrive, nous avons la conscience que A est — et ouvrons ces guillemets qui enferment une proposition et dont ont peut-être abusé les phénoménologues — A est « ce qui vient précisément de disparaître », « ce qui vient de tomber », « ce qui vient de mourir ».

L'expérience la plus dégagée, la plus dépouillée, du temps que

nous puissions avoir, c'est celle d'une naissance et celle d'une mort : il y a B qui naît, qui sort de rien, et il y a A qui vient précisément de mourir au moment où B apparaît ; et il y a la conscience de la mort de l'un et la conscience de la naissance de l'autre.

Je pense que des phénomènes comme l'être et le néant, des significations comme celles de la mort et de la naissance, peuvent peut-être prendre un caractère plus dramatique, plus émouvant, plus pittoresque, lorsque l'on recouvre cette charpente phénoménologique fondamentale de tous les accidents de l'existence empirique individuelle. Mais il reste que l'expérience phénoménologique aussi pure que nous puissions l'atteindre est précisément celle de la naissance et de la mort, et qu'elle implique tous les problèmes que posent la naissance et la mort.

C'est cette expérience de la liaison entre la naissance et la mort que j'appellerai le devenir et qui est ce que livre, me semble-t-il, l'expérience phénoménologique du temps après la réduction.

J'ai isolé mes groupes de deux battements. Je vais en produire un autre. Que vais-je constater dans l'intervalle ? Un temps vide ? Je ne constate jamais un temps vide. Ce temps, il est objectivement vide, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de cause objective dont la présence me soit manifeste. Mais ce présent qui sépare les deux battements écoulés et les deux battements qui vont venir est tout plein d'états psychologiques, de sentiments, de mouvements, de tensions, qui s'amorcent et qui peuvent se développer suivant des séries extrêmement différentes et extrêmement complexes. Entre les deux battements qui sont morts et les deux battements qui naîtront peut-être et que mes mouvements vont solliciter, il y a l'attente avec toutes les variétés de l'attente : l'attente du battement que l'autre va produire, l'attente du battement que je vais instaurer par mon intervention personnelle, la crainte, ou l'attente délicieuse et l'espoir ; il y a tout ce que ma vie psychologique va introduire dans cette absence d'excitation objective.

Ce que nous livre une telle analyse — ou ce qu'elle nous livrerait : je n'en livre que des indications et des condensations — poursuivie et variée suffisamment longtemps, c'est qu'elle nous permet, me semble-t-il, de voir dans l'expérience après la réduction, l'expérience du devenir, c'est-à-dire d'un présent qui change ; mais pas du tout d'un instant ! L'instant n'est jamais une donnée ; il n'est pas une donnée pour le phénoménologue : l'instant est une construction artificielle ; il se produit quand on le rattache au présent à partir de ce schéma construit qui est

précisément le temps et dans lequel on distingue des relations particulières, et dans lequel on situe l'instant comme cette limite idéale entre un passé qui n'est plus et un avenir qui n'est pas encore ; et alors, l'instant n'est plus rien. Mais la conscience n'a pas du tout devant elle, lorsqu'elle réduit la signification des structures particulières à l'intérieur de l'objet, n'a jamais l'expérience de cet instant ; elle a le sentiment d'un présent — excusez-moi d'emprunter des métaphores : le philosophe est condamné à se servir de métaphores — d'un présent épais ; c'est un présent qui est non pas satisfaisant, non point plénitude, tout au contraire ; mais cependant, c'est quelque chose de solide, la seule chose solide à partir de laquelle, au contraire, va s'amorcer la construction du temps.

Il faudrait ici multiplier les exemples. Je pense qu'on arriverait dans tous les cas à des constatations analogues et qu'en particulier on pourrait — essayons de le faire en quelques secondes sur un autre exemple — étudier un son isolé.

Je frappe une touche de mon piano, je pince le sol de mon violon ; les vibrations se produisent pendant un certain temps ; bien que le son principal ait disparu, bien que le pincement soit tombé dans le passé, j'ai des vibrations qui sont des vibrations présentes. Il s'agit là d'un phénomène physique : cela n'a rien à voir avec la psychologie ou la phénoménologie ; mais il y a quelque chose qui est le sentiment du sol qui vient de résonner, qui vient de mourir.

Je crois qu'on pourrait attacher à cette expérience qui est une expérience actuelle le nom que Husserl a introduit, avec une signification un peu différente — mais ne compliquons pas le vocabulaire à plaisir — l'expression de « rétention ».

Il y a là, je pense, une différence que l'analyse phénoménologique peut faire apparaître entre la rétention et le souvenir ; et la distinction de la rétention et du souvenir nous paraît avoir une importance extrême. La rétention est une actualité ; l'évocation d'un souvenir est au contraire la visée d'une absence. Dans la rétention, je me donne le sol qui vient de mourir ; dans l'évocation, je vise, sans pouvoir me le donner, un sol qui serait en train de résonner. Cette confusion entre rétention et mémoire, elle est entretenue par le fait que je cherche souvent à saisir non pas la mort du son — ce qui est la rétention et ce qui est une actualité donnée — mais à entretenir la vie du son — ce qui est proprement l'imagination — et au lieu de faire attention à ce qui se passe vraiment, j'essaie de maintenir artificiellement dans l'existence ce qui n'existe plus. Quand mon son s'évanouit, je

cherche à le maintenir présent et je passe du présent à l'image, sans remarquer la rétention qui demanderait précisément une attitude d'esprit différente, rétention qui non seulement n'est pas l'image, mais qui l'exclut par essence comme correspondant à une intention essentiellement différente. La rétention ne fait découvrir aucun fait nouveau qui s'ajoute à ce que nous disions tout à l'heure ; parler de rétention, ce n'est qu'une autre manière de décrire le phénomène fondamental, le phénomène phénoménologique, si je me permets ce pléonasme, le phénomène phénoménologique fondamental, celui du devenir.

Quant à la durée vécue, elle est dans le monde qui change, elle n'est qu'une structure parmi les autres, parmi toutes ces structures qui, indifféremment, se substituent ; elle est faite du mouvement de mon corps qui bat la mesure, des sentiments qui m'agitent, de mes espérances et de mes regrets.

Quelle conclusion, ou, si vous voulez, quelle étape pouvons-nous marquer maintenant ? Peut-être celle-ci : c'est que l'expérience transcendentale ne nous livre rien de semblable à ce que suggère l'idée de temps. Après la réduction, il n'y a pas de temps ; il y a le présent ; et encore, lorsque je dis « présent », c'est faute d'un autre terme, car parler de présent à la rigueur serait commettre précisément l'erreur que je dénonce, d'interpréter le présent en fonction d'une série dont le présent ne serait qu'un moment analogue aux autres. Disons, si vous voulez, l'être qui devient, c'est-à-dire l'être incomplet, c'est-à-dire le manque, c'est-à-dire l'insuffisance : il y a ontologiquement une insuffisance.

Et alors, et le temps ? Acceptons l'idée courante, et faisons l'épreuve inverse : essayons de voir ce que suppose l'idée du temps. L'idée vulgaire du temps — et elle reparait dans bien des philosophies — est celle de modalités différentes qui pourraient qualifier les événements : les uns seraient présents, les autres passés, les autres à venir. Remarquons en passant — je ne suis pas le premier à faire cette remarque — l'analogie qu'il y a entre les trois modalités du nécessaire, du factuel et du possible, mais les événements eux-mêmes seraient en quelque sorte identiques dans les trois catégories ; ce serait seulement les modalités qui différencieraient : il y aurait un bruit au présent, le même bruit au passé et le même bruit au futur.

Mais qu'est-ce que c'est que des événements qui ne sont pas dans le présent ? Un événement, c'est ce qui arrive. Ce qui n'est pas dans le présent, c'est ce qui n'arrive pas. Je sais bien qu'il y a toute sorte de formes grammaticales pour traduire ce qui est arrivé et ce qui arrivera, mais ce qu'il s'agit précisément de

savoir, c'est quelle signification nous mettons derrière ces modalités qui semblent conserver quelque chose du présent et qui le projettent dans une dimension où par essence rien n'arrive.

C'est ici, je crois, qu'apparaît un des artifices fonciers de la construction du temps : on ne peut disposer dans une série que de termes suffisamment homogènes. Or, lorsque je compare dans ce que j'appelle temps hier à maintenant et à demain, j'ai en réalité deux choses extrêmement différentes : d'une part, j'ai une série homogène dans laquelle le présent est lui aussi une image, et alors j'ai un temps, mais un temps sans aucune réalité, sans aucune actualité ; et de l'autre, j'ai un présent, un présent qui s'offre à moi dans l'intuition, mais qui, loin de s'identifier à un moment de la série, est au contraire exclusif de toute série ; l'intuition phénoménologique ne nous livre aucune série, elle nous livre la naissance et la mort des phénomènes : c'est tout autre chose.

Et alors, l'artifice consiste à passer constamment de l'idée de présent comme actualité éprouvée, comme présence consciente, à l'idée du présent comme moment d'une série. Mais c'est précisément là tout l'artifice de la construction du temps, et un artifice que rien ne me semble justifier. Ou bien un temps dans lequel le présent n'est pas actuel, ou un présent sans aucun des caractères de la série temporelle.

En essayant d'atteindre l'intuition eidétique du temps, qu'on pourrait remplacer sans beaucoup de préparation par la signification du temps, nous pouvons nous apercevoir qu'aucun moment du temps, de l'intuition du présent, de l'intuition du devenir, qu'aucun moment de ce temps n'est effectué ni effectuable. La mémoire ne donne plus le passé ; la mémoire donne des images dont l'objet intentionnel est posé dans une série temporelle. De même, ce n'est jamais l'avenir qui arrive, ce sont les événements ; quand je dis : « l'avenir va se réaliser », ce n'est pas vrai ; quand il se réalisera, il ne sera pas l'avenir mais le présent ; ce qui se réalise, c'est que l'image que je me formais avec la modalité de l'attente, c'est-à-dire au fond l'image que j'accompagnais dans ma pensée par ces espoirs, ces inquiétudes, ces constructions, ces préparations, ces pré-perceptions qui constituent les modalités de l'attente, ceci va se donner dans le présent actuel ; mais l'avenir restera toujours avenir, il est ineffectuable ; la seule réalité possible, c'est le présent, et cela pas par accident mais par essence ; sinon l'essence du temps est trahie. Quant au présent, ce présent est dans le temps sériel une limite, mais c'est tout autre chose que le présent plein que donne la réduction phénoménologique.

L'essence du temps — et je m'excuse encore d'aller très vite dans ces études qui demanderaient beaucoup d'analyse — peut s'approcher encore et mieux se saisir quand on compare le temps à l'espace.

L'espace, série réversible ; le temps, série irréversible : d'accord, si le temps est précisément cette construction dont nous avons parlé tout à l'heure. Mais s'il est cette expérience qui s'offre à la conscience après la réduction, tout caractère sériel en est exclu ; leur symétrie est illusoire.

L'espace continu a plusieurs dimensions, le temps continu a une dimension : encore vrai pour le temps fabriqué, et rien de surprenant qu'il soit irréversible et n'ait qu'une dimension : nous l'avons construit pour cela ; et nous ne lui avons donné une dimension et nous avons décidé que nous ne le construirions comme temps que si nous ne pouvions pas remonter la série ; de quoi ? des instants ? non, ils sont vides ! Ce sont les événements qui introduisent l'irréversibilité. Mais alors, le temps n'a pas de dimension du tout ! On sait déjà que le temps n'est pas mesurable, mais il faut dire qu'il n'a pas de dimension : rien ne le limite, ne le borne.

L'espace est une forme, et parler de forme dans l'espace, cela a un sens précis : cette feuille de papier a une forme, et elle peut insérer et contenir en elle d'autres structures, et autour d'elle d'autres couleurs, d'autres formes peuvent apparaître. Rien de tel dans le temps : pas de dimension ; il n'enserme rien, il n'a pas d'intérieur ; si l'on dépose les schémas spéciaux, je dois dire que mon présent ne s'insère pas, sinon dans un ensemble temporel plus vaste ; ce qui s'insère, ce sont les instants fabriqués du temps sériel construit, mais pas du tout mon présent. Il est dans quoi ? Dans rien ! C'est à partir de lui que les significations naissent ; il n'est pas enfermé dans quelque chose d'autre que je puis saisir. Je puis dire que cette feuille est sur la table ; je ne puis pas dire que je sois dans le temps et limité dans un passé et un avenir ; c'est à partir de mon présent que je vais essayer de donner une signification à mon passé et à mon avenir.

Autre différence : l'espace a une fonction essentiellement réalisante ; l'espace permet de poser dans l'existence des contenus non actuels. Il y a un espace ; cela me permet de poser l'existence du dessous de la table que je ne vois pas et ne touche pas. L'espace est cette possibilité d'affirmation existentielle. Au contraire, le temps a une fonction néantisante, et non pas réalisante. Cette image que j'actualise en moi, qui est si vive, c'est l'image d'un moment passé qui ne saurait revivre et qui n'existe pas ; dire que

quelque chose est passé, c'est d'abord dire que ce quelque chose n'existe pas, qu'il n'a pas une existence particulière, fantomatique, une existence sublimée : il n'existe pas du tout. Ce qui existe, c'est dans le présent une attitude différente de moi-même, de ma pensée, de mes sentiments, et sans doute aussi de mon corps.

L'analyse ferait des progrès aussi si l'on réfléchissait, si l'on s'attachait à développer successivement des descriptions d'êtres temporels : il y a des êtres dont l'essence est la temporalité, qui sont entièrement faits de temps, par exemple une vie singulière, ma vie. C'est autre chose que l'intuition de ce présent qui change, où les mots changent, où ma physionomie change, où des bruits paraissent et disparaissent ; ma vie se fait d'instantants : c'est mon passé et peut-être l'attente de quelque avenir.

L'étude de quelque chose de temporel comme un morceau de musique, une symphonie, une sonate, ou encore comme une période historique, me montrerait que ces êtres temporels ont un statut extrêmement bizarre. Et je pense qu'il y aurait des tas de choses curieuses à découvrir à leur propos. Ce sont surtout, peut-être, des êtres ineffectuels, justement parce que le temps, fonction néantisante, est leur seule substance.

La conception cartésienne qui fait de l'intuition une sorte de discursion ramassée ne vaut pas pour les êtres temporels. Elle s'applique au raisonnement parce que, pour le raisonnement, la prise de conscience temporelle est un accident ; alors, on peut aller de plus en plus vite, et l'entraînement peut être tel qu'il me permet de passer si vite des prémisses à la conclusion que la discursion semblera s'évanouir et que l'intuition semblera offerte ; une récapitulation prompte sera une quasi-intuition.

Mais quand il s'agit d'êtres temporels, c'est les détruire que les accélérer : je ne peux pas sans le détruire accélérer le « tempo » de ma sonate ; il faut que je cède à la musique ; je dois la suivre. Chaque moment, d'autre part, exclut les autres : l'allégo exclut et nie l'adagio, et l'on ne saurait soutenir qu'un moment de la sonate s'accompagne, par exemple, du souvenir des précédents ou de l'imagination de ceux qui vont suivre : ce serait altérer le sentiment de la musique que de ne pas précisément se livrer à son actualité. Ce qui se produit dans le phénomène de réduction musicale, c'est-à-dire dans le phénomène de la prise de conscience d'un être dont le temps est la substance, c'est qu'à chaque moment je me sens différent de ce que j'étais.

Ce qu'il y a, quand j'entends de la musique, c'est que ce présent qui change, c'est ma vie psychologique, et que la sonate

est une sorte de dispositif opératoire, d'instrument qui opérera certaines transformations de ma vie psychologique. La musique me lance, me suspend, me contracte ou détend, me renforce ou m'alanguit. Pensez au rôle particulier que joue dans la musique la répétition identique de moments : il n'y a rien qui soit exactement du même ordre ; il y a des analogies dans la répétition d'un motif architectural ; mais il n'y a rien qui soit exactement la répétition de la musique. Ce motif repris, rejoué de différentes manières mais souvent exactement de la même manière, et souvent indiqué d'une façon particulière par la barre de reprise qui signifie que vous allez rejouer exactement de la même façon, avec la même cadence et les mêmes nuances, les 24 ou les 48 mesures que vous venez d'entendre, cette répétition veut dire que ce qui est intéressant, ce n'est pas du tout l'essence du fragment. Répéter quelque chose, ce n'est pas donner une deuxième fois une même impression ; c'est obtenir un effet nouveau parce qu'on a modifié par la première exécution la réalité psychologique de l'auditoire.

On peut dire que, dans la musique, les passages agissent par leur existence et non pas par leur seule essence, c'est-à-dire par le moment auquel ils interviennent.

La musique vient ainsi changer mon présent d'une double manière : d'une part, en modifiant ce que j'appellerai l'objet d'intuition directe, en modifiant les sons objectifs produits ; d'autre part, en modifiant ma vie psychologique qu'on pourrait appeler sans que ce soit une expression trop audacieuse un objet subjectif ou un sujet objectivé.

Comment l'unité se fait-elle dans le morceau ? Eh bien, peut-être — et là je m'excuse : je fais ce que les phénoménologues ne font pas d'habitude : au lieu de mettre entre parenthèses, je vais ouvrir une parenthèse ; c'est assez paradoxal pour un phénoménologue — je pense que l'audition d'un morceau de musique peut nous révéler une unité particulière, l'unité d'intention. Il y a quelque chose qui court à travers tous les moments de la durée musicale — comme un geste qui se développe — qui les relie insensiblement, qui fait que je passe harmonieusement de l'un à l'autre, que la résolution vient au moment où l'attention est la plus vive, sans que l'attente me devienne douloureuse, mais sans que la banalité non plus vienne affadir l'exécution.

Et puis il y a peut-être — ou tout au moins certains musiciens le pensent et je serais très porté pour mon compte à leur donner raison — que la musique nous livre autre chose, que la musique nous révèle à travers ce changement permanent la nostalgie d'une

suffisance qu'elle est incapable de traduire. Et c'est peut-être pour cela qu'il y a dans toute musique quelque chose de douloureux pour celui qui y est très sensible. Il n'y a pas peut-être de musique absolument et complètement gaie, parce que la musique nous rappelle toujours que cette succession à laquelle nous pouvons consentir, à laquelle nous pouvons céder, est le succédané, le remplacement de quelque chose qui nous manque, et que sa fonction la plus élevée est peut-être de suggérer sans pouvoir ni l'exprimer, ni le présenter à la conscience dans sa plénitude.

On ferait des remarques analogues sur l'histoire. L'histoire est quelque chose d'assez paradoxal. L'histoire est faite de non-être. Tout ce qu'elle raconte n'existe pas, et cependant elle est susceptible de vérité, et alors il y aurait à faire la description des processus de vérification concrète qui permettent de poser à bon droit des propositions du type « cela a été », « qu'est-ce que cela veut dire » ? et « comment cela se vérifie-t-il dans l'intuition » ? D'autre part, l'histoire est faite de l'union d'incompatibles ; elle est la présentation synoptique de ce qui, par essence, exclut le rassemblement. Que peut être l'existence d'une période comme la guerre de 1914-1918, ou comme le siècle de Louis XIV ? Août 1914, c'est la croyance de tout le monde que la guerre finira dans trois mois ; c'est la certitude de l'entrée en guerre de l'Italie ; c'est l'ignorance de tout le reste ; c'est une somme de connaissances absolument incompatibles avec novembre 1918 ; et réciproquement. D'autre part, novembre 1918 et août 1914 ne sauraient délimiter une forme, puisque quand l'un est, l'autre n'est pas, par essence et non pas par accident.

La ligne d'un devenir, le courant d'une évolution sont encore des manières de parler, des expressions dont l'objet intentionnel est ineffectuable, non dans ce que l'abstraction ferait une ligne de ce qui cesserait, mais parce que la ligne n'est pas seulement isolée dans un ensemble, parce qu'elle est construite, fabriquée, imaginée, sans que jamais plusieurs points puissent en être donnés.

L'histoire n'est pas non plus la loi intemporelle du devenir ; une telle loi laisse échapper l'élément à quoi l'histoire tient le plus : le temps scientifique laisse échapper l'originalité des moments auxquels l'historien tient beaucoup.

Elle n'est pas davantage la simple projection spéciale de la durée ; la ligne ou le tableau n'est qu'un symbole que devront venir animer les intuitions imaginantes que le temps historique prétend écoulées. L'histoire ne veut pas seulement développer sur une ligne des points abstraits dont l'un serait censé représen-

ter Napoléon parlant à ses soldats de la campagne d'Italie, et Napoléon parlant devant les Pyramides. Non, c'est vraiment Napoléon qui parle à ses soldats, et en même temps à ceux d'Italie et à ceux de l'armée d'Égypte et à ceux de Fontainebleau, juxtaposant ainsi ce qui se nie et ce qui est incompatible.

Mais tous ces paradoxes me semblent avoir une raison assez simple : c'est que ce que veut l'histoire, ce n'est pas la suppression du temps, comme ce que recherche la science, c'est la conservation du temps, c'est un temps contracté, un temps qui serait une série et en même temps qui aurait l'actualité, la chaleur, le caractère concret de la présence ; c'est l'intuition concrète du devenir et de la construction abstraite d'une série de relations, de positions particulières.

On peut peut-être commencer à apercevoir, sinon dans le détail du moins dans son principe, d'où vient la construction du temps et ce qu'elle peut être.

Le grand ennemi de l'homme, c'est la mort ; elle est l'absurdité radicale, elle est le scandale, elle est l'inintelligible ; elle est aussi ce qui est le plus douloureux pour notre attachement personnel à l'existence ; elle nous refuse cette dignité fondamentale à laquelle chacun de nous croit avoir droit. Le désir de lutter contre la mort se traduit spontanément dans le refus de laisser les contenus s'évanouir ; c'est du même coup affirmer sa propre puissance. Et l'on comprend très bien comment, dans cette volonté d'être, et non pas d'être comme un sujet transcendantal mais d'être comme un homme dans un monde, et d'exercer sa force, et de marquer sa puissance, on comprend très bien que, dans cette volonté d'être un individu fort, trouve son origine cette croyance du temps assez curieuse, et cependant très répandue, du temps comme un réservoir d'images dans lequel tomberaient tous les moments présents et où tout ce qui a été perdurerait : nous n'aurons rien perdu, tout ce que nous aurons fait sera là, et il suffira d'avoir assez de puissance pour retrouver ces moments, et les retrouver présents. Quant à l'avenir, on se le représente volontiers d'une façon différente : il ne serait pas déjà, mais c'est nous qui le ferions.

Alors, voyez-vous le gain pour l'individu assoiffé de puissance ? C'est moi qui fais les naissances, et rien de ce que je fais n'est perdu. Tout passé est conservé ; rien de l'avenir n'est perdu ! Ma puissance s'étend sur tout ! Je suis, moi, homme, non plus sujet transcendantal, à l'origine de toutes choses ! Je peux tout faire, et je suis sûr, ou en tout cas j'ai une chance peut-être de ne rien perdre !

Je crois que la croyance au temps est une expression et un symbole de notre attachement à la puissance, à la puissance individuelle.

Je crois que le temps se construit ainsi par désir de puissance, pas seulement par désir de puissance, mais aussi par désir de clarté. Mon présent est d'une complexité qui me dérouté. Si je projette mon présent et si je l'étale, si je l'explique, si je l'explique, si je le développe, à ce moment-là j'en aurai une représentation infiniment plus claire.

D'autre part, le temps me livre non seulement plus de clarté, mais me livre plus d'intelligibilité. Ces naissances et ces morts sont des scandales incessamment renouvelés ; je vais les expliquer par des moments antérieurs qui en rendront raison ; ceux-là à leur tour seront absurdes, mais je les expliquerai par le moment encore précédent. Et ainsi commence la quête, commence la poursuite indéfinie à laquelle l'homme est nécessairement condamné, dès qu'il accepte de s'expliquer, de se chercher, dès qu'il croit pouvoir s'atteindre sur le plan du temps, et sur le plan du temps seul.

Le sentiment perdu de l'existence intemporelle du sujet, le sentiment perdu de notre éternité, est ce qui fait que nous cherchons à nous retrouver dans le temps. L'être nous fuit ; la présence est poreuse ; alors, je mettrai mes mains sur le panier pour essayer de boucher les trous par où s'enfuit la substance, par où je réalise d'une manière concrète l'expérience de la mort.

Et alors, je vois la confirmation de mon hypothèse dans le fait que l'attachement à l'histoire croît en raison inverse de la conscience que nous avons de notre éternité. A partir du moment où je ne trouve plus de raison intérieure, où je cesse de croire à une raison qui donne un sens à ma vie, j'ai besoin de courir indéfiniment après les justifications temporelles ; et l'histoire, c'est précisément ce moyen de conserver le temps, par un artifice peut-être. Et c'est là peut-être qu'il y a dans l'attachement au temps quelque chose qui est de l'ordre de la mauvaise foi. Nous croyons au temps, nous acceptons le temps et, au moment où nous acceptons le temps — le temps construit par la conscience humaine et non par la conscience transcendente — parce que j'ai conscience de m'illusionner moi-même, j'ai conscience de l'acceptation de ma chute ; et en ayant conscience de cette acceptation de ma chute, je ne peux pas être pleinement satisfait par les poursuites indéfinies et par les recherches qui ne sauraient s'achever par essence même.

Il me semble que le temps est ainsi une construction, mais

une construction de l'homme. Il n'est pas une loi de la représentation ; il n'est pas une catégorie qui s'imposerait à une conscience transcendente, à un sujet pur ; il est une révolte de l'homme contre cette mort dont le présent lui révèle la constance autour de lui, contre cet écoulement non pas du temps mais des contenus, contre le fait que rien ne reste dans ses mains et que les naissances sont aussi absurdes que les disparitions.

Construction par l'homme : construction, plus exactement, par les hommes. Le sujet individuel ne saurait créer un ordre. Il ne saurait davantage poser des objets. Mon rêve, même s'il est bien lié, même si un déterminisme rigoureux relie tous les aspects les uns aux autres, reste mon rêve. Pour qu'il soit un monde, pour qu'il y ait un ordre, il faut qu'il y ait une pluralité de sujets auxquels les ordres, ou l'ordre, viennent s'imposer. Qu'il y ait pluralité des sujets par essence et non d'une manière empirique, cela n'a rien à voir avec une position solipsiste, avec une réfutation du solipsisme. Mais, pour qu'il y ait un monde, il faut que nous soyons plusieurs à le voir ; peut-être est-ce une illusion de croire que un tel est mon semblable, mais j'ai besoin d'un semblable s'il y a un monde ; sinon, je serais seul avec mon rêve, même si mon rêve est cohérent. C'est par abus de langage qu'on dit de quelqu'un qu'il s'impose à lui-même une règle : on ne s'impose jamais une règle ; en fait, on décide seulement d'adopter une certaine conduite : c'est tout autre chose. Et c'est tellement sensible à la majorité des consciences qu'au moment où l'objectivité métaphysique de la valeur de l'ordre et des rêves cesse d'être considérée, elle a besoin d'être remplacée par une objectivité sociale : il faut qu'il y ait autour de moi d'autres êtres, d'autres individus, pour qui la chose existe.

Mais ici n'est point le lieu de poser le problème de l'origine des valeurs. Je voulais seulement montrer que le temps, parce qu'il est un ordre, est une construction qui s'établit d'une part au niveau humain, mais qui exige pour s'effectuer la collaboration des hommes entre eux : c'est une construction des hommes.

Alors, on comprend l'importance du temps et l'on comprend la séduction du temps. Car il est non seulement ce qui apporte, comme je le disais tout à l'heure, la clarté, ce qui garantit la puissance, ce qui offre l'intelligibilité, au moins provisoire, jusqu'à un nouveau problème et un nouvel échec promouvant un nouveau temps ; il est aussi ce qui assure effectivement l'union des hommes, la communion. Quelle puissance que l'histoire, et comme l'histoire est forte pour donner aux hommes des sentiments communs !

Il y a un renversement très facile de l'histoire aux sentiments et des sentiments à l'histoire. C'est parce que nous avons des sentiments que nous faisons une histoire ; c'est parce que nous voulons étaler sur ce tableau synoptique de l'histoire les colères que nous avons dans notre cœur, ou les élans que nous sentons, que nous construisons l'histoire. Mais, quand l'histoire sera là, quel moyen précieux et puissant pour susciter ces colères qui précisément étaient à l'origine première de la construction de l'histoire elle-même !

Un ordre à la construction duquel les hommes participent en commun, un ordre universel à l'intérieur duquel s'inscrira mon ordre particulier, c'est là un moyen singulièrement puissant d'assurer l'intégration des individus, de répondre à leur désir d'union et de présenter ce qu'on peut appeler la valeur d'amour, même si des hommes ne s'aiment — hélas, c'est trop souvent le cas ! — que pour mieux combattre d'autres hommes qu'ils détestent.

Faut-il conclure ? Qu'est-ce donc que ce temps qui semble si naturel à la conscience ? Quel nom lui donner ? Il n'est pas donné, il n'est jamais donné ; il n'est pas effectuable ; il est parfaitement irréel ; il est construit, il est construit par les hommes ensemble. C'est un mirage peut-être, mais un mirage auquel les hommes croient, et auquel ils croient ensemble, un mirage qui permet l'action commune, qui permet dans un monde qui n'est pas toujours gai — et je crois que ceci est un trait de notre époque, et que ce trait marque beaucoup de philosophies contemporaines — dans un monde où les hommes ont un besoin intense d'un peu de chaleur humaine, où ils ont besoin de se sentir les uns les autres, en face de problèmes qui leur semblent dépasser leurs moyens, leurs forces, leurs possibilités, c'est un mirage qui leur permet de s'unir, d'espérer ensemble, de trembler ensemble, d'aimer ensemble, de travailler ensemble ; et cela leur est précieux !

Voilà ce que le temps offre aux hommes : quelque chose — je ne dis pas de condamnable — d'illusoire. L'illusion est une construction artificielle, collective, précieuse aux hommes ; disons qu'elle est un mythe. Je crois que ce mot de « mythe » répond assez bien à ces caractères d'artificialité, mais de construction collective et d'efficacité pratique qu'il nous semble pouvoir reconnaître dans le temps.

M. BRÉHIER. — Nous vous avons suivi avec un intérêt tout à fait passionné ! Et j'ai admiré notamment la manière dont vous avez traité d'une façon si concrète les questions dont la phéno-

ménologie imposerait, semble-t-il d'abord, qu'elles fussent tout à fait abstraites ; pas du tout : vous avez traité les choses humainement ! J'admire au moins votre phénoménologie !

Mais je ne veux pas devancer la discussion : il est certain qu'il y aura beaucoup à dire. Je vais donner la parole à ceux qui la demanderont.

M. André LEROY. — Mon cher ami, j'ai été très heureux de vous entendre, et vous avez dit des choses que j'ai parfaitement suivies, admirées, et je vous en félicite. Et je me rappelais, en vous écoutant, une conversation que nous avions eue il y a trois ans, et vous vous trouviez là pour l'éternité, et le temps est un mythe ! Et une chose me surprenait d'une manière prodigieuse : c'est que j'arrivais à comprendre, alors que je ne suis qu'un malheureux empiriste et non pas un phénoménologue. Et je me demandais si vous n'aviez pas joué à mon égard le rôle que Husserl avait joué à l'égard de David Hume : à un moment où Husserl dit qu'un certain philosophe, David Hume, psychologue de l'école de Locke, avait eu les yeux éblouis par la phénoménologie. Pour ma part, j'ai été surpris de vous suivre parfaitement, et je n'ai pas été ébloui. Mais pourquoi avez-vous supprimé ce caractère de la réduction phénoménologique qui m'embarrasse particulièrement, car il me semble que vous vous êtes tenu dans une analyse très humaine et très psychologue, et que l'empiriste que je suis peut suivre parfaitement d'un bout à l'autre ?

En quoi consiste donc ici le procédé de la réduction transcendentale, de la réduction phénoménologique, puisqu'il me semble à moi que je n'ai pas eu l'impression de changer de plan, d'être resté dans mon plan ? Il y a là quelque chose que je n'arrive pas à saisir.

Je ferai une deuxième remarque sur le temps lui-même. Il m'a semblé qu'en effet, peut-être ici, vous jouiez sur deux tableaux : le tableau du temps qui est construit et qui s'apparente au temps scientifique ; le temps scientifique, c'est un temps qui est construit, un temps que je dirais presque abstrait, un temps que vous avez cherché à vider de son caractère concret ; et d'autre part, il y a un temps extrêmement concret, sur lequel vous avez insisté et sur lequel vous terminez quand vous dites que ce qui fait la véritable richesse et la véritable réalité de ce temps, c'est qu'il est en somme constitué par l'ensemble des efforts humains ; il y a là un temps extrêmement concret : ce n'est plus le temps en tant que réceptacle de l'effort humain, mais ce temps est constitué par l'effort humain lui-même.

Et ce temps, effort humain, est-il de l'ordre phénoménologique ? Est-il de l'ordre de la vie humaine, j'allais dire psychologique ? Le temps abstrait, je vous l'abandonne : tous les deux nous le rejetons. Et au contraire, il semble que ce temps qui nous reste entre les mains ne soit peut-être pas un temps phénoménologique, mais soit un temps purement et simplement psychologique.

M. BERGER. — Je dirai que c'est la chose la plus grave qu'on puisse objecter à un phénoménologue, puisque précisément la phénoménologie est partie d'un effort pour dépasser le psychologisme ; et l'on accusait Husserl vers la fin de sa carrière d'être revenu à la psychologie parce qu'il introduisait le « je pense ».

Mais tout de même, il y a une distinction entre conscience transcendente et conscience empirique en philosophie. On peut prétendre que la conscience transcendente n'existe pas, qu'il n'y a que la conscience empirique ; alors, il n'y a qu'un psychologue, il n'y a pas d'ego cogito.

M. LEROY. — Je ne sais pas ! Je crois qu'il y a tout de même la nature de la structure que l'on dégage de l'expérience. Et je suis assez frappé par ce fait qu'il y a un certain nombre de phénoménologues, que nous connaissons tous les deux, qui rejettent la réduction phénoménologique et qui se défendent de faire autre chose, comme une sorte de méthode d'analyse de construction, en rejetant tout ce qui est construction métaphysique qui donnerait cette étude des structures engagées.

M. BERGER. — Je vois très bien ce à quoi vous faites allusion. Mais c'est une confusion de langage contre laquelle il faut s'élever que de donner le même nom à une phénoménologie du type de Husserl et à une phénoménologie qui pense que les structures dans la nature permettent de dégager l'originalité d'un sujet humain qui serait tout à fait naturel sans être un sujet transcendantal.

Les deux doctrines sont aussi opposées qu'il est possible de l'être. Husserl a connu avant sa mort ces positions ; elles lui paraissaient être les antithèses les plus exactes à sa pensée : c'est autre chose que la phénoménologie, si nous appelons phénoménologie la recherche husserlienne des types dont Husserl nous dit qu'elle exige comme condition peut-être à la limite la réduction de l'homme psychologique et de l'homme social pour dégager le sujet transcendantal dans sa pureté, la réflexion qui conduit à l'ego cogito, cet homme que Descartes, dans le petit *Dialogue sur la recherche de la vérité*, d'une manière naturelle réduit d'une manière tout à fait phénoménologique.

Si nous ne faisons pas cela, nous restons dans l'attitude naturelle. C'est cela qui caractérise la phénoménologie.

La dernière philosophie de Husserl a été l'explication des postulats implicites du début : si nous ne faisons pas de réduction, nous ne faisons pas de phénoménologie.

Je suis tout prêt à abandonner ce mot de phénoménologie : il fait riche dans les livres, mais il n'a aucune valeur en lui-même. Mais il est très fâcheux que le même mot recouvre deux disciplines qui sont aussi loin l'une de l'autre.

M. LEROY. — ... qui s'opposent même !

M. BERGER. — Dans un sens, la structure a des propriétés et des vertus ; dans l'autre, elle suppose toujours un sujet pour lequel elle soit structure, et elle joue le rôle que toutes les représentations jouent dans le cartésianisme : ce sont des raisons d'affirmer le « je pense ».

M. BRÉHIER. — Il serait bon de reprendre la discussion sur le temps. Je regrette l'absence d'un certain nombre de nos collègues qui sont retenus en ce moment à la thèse de M. Alquié... et notamment l'un d'entre eux au moins, M. Bachelard, qui a fait des travaux sur le temps.

M. LE SENNE. — Sur le premier alinéa, je pense fortement dans le sens que vient d'indiquer M. Leroy : vous faites très bon usage de la réduction transcendentale en ce sens que vous lui redonnez toute sa valeur, c'est-à-dire qu'elle empêche une certaine naïveté de l'ordre engagé dans le réel ; mais après, elle ne vous gêne plus du tout, votre réduction !

Dans le second paragraphe, vous avez fait du bergsonisme. Vous réfléchissez d'une façon abstraite là-dessus ; je ne vois pas qu'on puisse admettre tout cela en restant dans les limites du bergsonisme.

Après quoi, vous avez fait une analyse de l'homme psychologique en général, qui est emporté dans le temps, emporté dans des crises, qui naît dans le temps, et dont la vie est terminée par la mort. C'est une construction de la vie sociale qui permettrait à chaque individu de se consolider.

Il y avait des éléments de psychanalyse qui couraient à travers tout cela, dans la mesure où l'on rencontrait certains complexes plus ou moins profonds relatifs à la naissance et à la mort.

Vous faites donc une phénoménologie extrêmement élargie.

Et je dirais que ce que j'admire en vous, c'est que vous avez donné un livre dans lequel vous faites un exposé très pur de Husserl, en ce sens qu'en général on dit qu'un tel est phénomé-

nologue : ils sont très peu, les phénoménologues ! Et d'autre part, vous indiquez les limites imposées par Husserl à la conception de la phénoménologie. Vous êtes parti d'une conception extrêmement claire de Husserl, mais à partir de là vous évanouissez la phénoménologie ! Mais il serait peut-être préférable de mettre en évidence que l'on débouche dans cette perspective de prise de conscience, en débouchant dans la perspective idéaliste ou bergsonienne, où l'on trouve quelque chose d'un ego qui est ou transcendantal ou humain.

Car en fait, si je m'interroge moi-même, il est extrêmement difficile de me dire : la description que je fais de telle de mes expériences est-elle transcendantale ou est-elle une représentation de l'homme en général ? ou de l'homme professeur de philosophie que je suis ? ou de l'homme professeur de philosophie transcendantale ? ou de l'homme qui est à tel moment de l'histoire de sa vie et qui réagit d'une certaine manière à certaines données ? Alors, je ne sais plus très bien ce que veut dire « sujet transcendantal ».

Mais je ne vous le reprocherai pas, car l'enseignement de Husserl, c'est que personne n'a pu rester husserlien. Et dans les derniers moments de sa vie, il a montré qu'il a fait pour ainsi dire partir sa philosophie de certaines réductions qui étaient des interdictions. Comment faire une étude de la connaissance si on ne commence pas par mettre toute une série de barrières autour de cette connaissance, de telle sorte qu'on est dans un domaine limité ? Vous faites donc sauter toutes ces barrières, et vous arrivez à une description aussi riche que la vôtre.

Mais M. Bréhier a dit que nous devrions nous appliquer au temps.

Je réagis là sur votre alinéa deux, qui se retrouve dans une certaine mesure dans votre exposé d'aujourd'hui. Cela me paraît très bergsonien : le temps nous est présenté essentiellement comme une continuation. On a, en vous entendant, même l'impression que le terme de passage est trop fort ; c'est le passage d'un passage, c'est quelque chose où l'on ne peut rien fixer ni saisir.

Dans le même paragraphe, il y a une phrase qui comprend des pluriels : « des frémissements, des tensions, des détentes ». Et pour ma part, j'ai beau essayer de saisir une expérience du temps en moi-même quelle qu'elle soit, je vois bien ce que vous dites, mais je vois aussi qu'il est absolument impossible que j'aie une expérience du temps, de ces instants ponctuels, mathématiques, sans qu'il y ait une sorte de numérotage, de martèlement,

qui fait que je ne peux pas concevoir cette expérience immédiate du temps comme autre chose qu'une espèce d'intériorité vis-à-vis des instants successifs et d'extériorité. Il me semble que le temps est dans une certaine mesure un temps dans lequel il y a un nombre : et ce nombre n'est pas tout seul ; mais c'est une sorte de jeu complexe de l'unité et de la multiplicité qui me paraît l'expérience du temps.

A moins que vous ne parliez d'une sorte de temps d'homme cultivé, humain, qui a déjà pensé et introduit dans le temps toute une série de représentations qu'il a faites.

Je dirais simplement que moi, à mon âge, je ne peux pas saisir un autre temps que celui-là, et que c'est là le donné ; et quand on me présente le temps comme une continuité pure, aussi bien que si on me le présentait comme une multiplicité parfaitement successive, il me semblerait qu'on voudrait me ramener à une notion du temps tout à fait abstraite. Par conséquent, dans le temps je dois trouver à la fois et du nombre et de la continuation.

Alors, ne mettez-vous pas trop l'accent sur l'aspect de la continuation en oubliant l'aspect de nombre ?

M. BERGER. — Je pense qu'un jour Valéry recevait des compliments qu'on lui faisait sur un de ses livres, et il a répondu à la dame : « Mais mon livre, c'est vous qui l'avez fait ! » Il voulait dire par là que chacun met dans un livre toute la richesse d'interprétation dont il dispose. Je dirais de ma communication : « C'est vous qui l'avez faite ! » Il y a là matière à faire et à développer beaucoup de communications, et je suis très embarrassé pour répondre à tout ce qu'il y a dans ce que vous venez de me dire.

Un point me préoccupe tout de même : c'est la distinction entre le sujet transcendantal et le sujet empirique. C'est une question préalable ; elle ne touche pas au temps, mais tout de même comme tout dépend de cela, je répondrai à ce sujet.

Je ne pense pas que le sujet transcendantal s'atteigne par l'intuition. Je pense qu'il est visé intentionnellement, et c'est ce qu'exprime aussi l'expression « entre parenthèses ». L'expérience transcendantale, elle est ce qu'un homme décrit comme s'il était un sujet pur qu'il n'est pas. Et ceci s'accorde assez bien avec l'idée très husserlienne que la fiction est le domaine fondamental de la phénoménologie et avec l'importance qu'ont les descriptions d'images par rapport aux descriptions des choses réellement vécues.

Mais tout de même, ne peut-on faire le départ entre ma nature et l'ego transcendantal ? Celui qui est rompu à la caractérologie peut faire tout de même une réduction caractérologique qui

permettra d'imputer au caractère ce qui vient du caractère, au social ce qui appartient au milieu social, etc. Ce que Delacroix a peint, c'est parce qu'il était de son époque, et aussi parce qu'il était Delacroix ; en comparant ce que certains procédés de construction de Rubens sont devenus chez Delacroix, nous pouvons arriver à retrouver ce qui est dû à l'époque, à l'influence de Rubens et à Delacroix. En d'autres termes, je ne crois pas qu'on puisse faire en acte une réduction transcendente comme un individu se réduisant à lui-même ; son essence transcendente apparaît liée au contenu tout entier.

Mais là apparaît quelque chose de très important : c'est que l'essentiel de la réduction phénoménologique, c'est la réduction du psycho-social : il faut que je cesse de me croire un individu, non pas que je cesse de me croire : je sais très bien que je reste un passionné quand je fais la réduction, je sais que je parle en 1950 et que je subis les influences de mon milieu ; mais j'essaie de voir ce qui se passerait indépendamment de tout cela. Vous me direz que c'est illusoire ; mais sans cela tout n'aurait plus de sens. C'est ce que Descartes a fait en cherchant à éviter l'entraînement et la prévention, c'est-à-dire les influences de la société.

C'est pourquoi c'est seulement quand on a fait un effort, je ne dis pas suffisamment prolongé, qu'on peut arriver à la pureté, état-limite auquel le phénoménologue n'a pas de droit particulier ; mais il faut avoir pendant longtemps travaillé pour rendre au caractère ce qui est au caractère, au milieu social ce qui vient de lui, ce que nous avons reçu à l'école de nos camarades, ce que nous lisons dans les journaux, etc. On ne peut jamais le faire tout à fait. C'est pourquoi le cogito, comme la liberté, se refait sans cesse ; on n'a pas une fois pour toutes une expérience du cogito et une petite vie tranquille ; nous avons continuellement à lutter contre la précipitation et la prévention. Et c'est après que nous aurons la conscience que j'appellerai la conscience transcendente.

M. BRÉHIER. — M. Souriau, qui a écrit sur le temps, aura certainement quelque chose à dire.

M. SOURIAU. — J'ai en effet fait un petit livre sur le temps, dans lequel j'ai commencé par distinguer une douzaine de temps, avant d'essayer d'en faire la synthèse, une synthèse qui comportait encore quatre ou cinq éléments qui me semblaient indispensables.

Alors, j'ai été à la fois soulagé et séduit par une méthode qui permettait de faire l'économie de ces douze temps : du temps

astronomique, du temps géologique ; l'histoire a tout de même été touchée ; mais cette méthode permet de faire l'économie du temps aux petites échelles électroniques, et permet d'arriver d'emblée à un seul élément qui, si j'ai bien compris, se trouve être le moment présent, et qui ressemble étrangement au temps psychologique.

Ces économies étant très satisfaisantes, je me suis seulement demandé si, à partir du moment où la réduction phénoménologique nous permettait de prendre comme base absolument ferme que l'instant présent accordait le passé et l'avenir, je me suis seulement demandé au nom de quel principe — si c'était vraiment au nom d'un principe phénoménologique — il était possible de nous redilater jusqu'à une échelle beaucoup plus vaste, celle interhumaine et psychosociale.

J'ai eu l'impression que l'homme était phénoménologue jusqu'au moment où il était tout seul, et qu'à partir de là il pouvait être n'importe quoi, pouvait utiliser n'importe quelle méthode, pouvait se redilater sans principe particulier, ni phénoménologique ni autre. J'ai eu l'impression d'une coupure ; et à partir de ce moment-là cette liberté absolue, cette variété, nous introduisait dans un second exposé.

M. BERGER. — Je remercie beaucoup M. Souriau de ses remarques. Je dois lui dire que je n'ai pas eu la prétention d'éliminer ces formes de temps : je connais ses analyses, les admire, les trouve extrêmement valables ; et je pense qu'une étude du temps moins brève que celle-ci devrait en faire état ; et je pense qu'il est parfaitement légitime, et même nécessaire, de réfléchir sur ces variétés de temps qui ont chacune leur structure, leur type particulier. Ce n'est pas du tout quelque chose dont on puisse se dispenser : c'est un aspect du problème qui me paraît au contraire complètement essentiel. Sur ce point, je suis tout à fait d'accord avec M. Souriau.

Je suis très content qu'il ait signalé la coupure : je crois qu'elle existe, parce que — si vous voulez sur ce point ma pensée — je crois qu'à partir de la réduction transcendente il y a une option et que l'homme peut tomber ou monter. Il peut consentir au temps, ou il peut chercher sa raison dans une éternité qui n'est pas du tout une éternité immuable, une éternité figée. Ces expressions reviennent constamment ; elles veulent dire que l'éternité, pour ceux qui parlent ainsi, c'est une éternité à partir du temps : on arrête le temps, et on a un monsieur qui reste le bras en l'air et ne bouge plus ; il va rester ainsi pendant l'éternité : ce n'est pas drôle !

L'éternité, c'est tout autre chose. Si elle doit exister, c'est

une vie ; c'est l'assurance, sinon la certitude, que l'homme a une échappée. L'homme, individu sans doute, est enfermé dans le temps : en tant que je suis Gaston Berger, conférencier, je suis enfermé dans le temps ; mais en tant que je pense en ce moment, je ne suis pas enfermé dans le temps et j'ai peut-être une raison, dans laquelle va s'alimenter une nouvelle raison qui aura sa source dans l'éternité.

Je dirai qu'il y a une option à partir de ce moment. Je peux continuer à vivre comme avant, mais en pensant que la vie humaine est la seule réalité et que tout se fait dans le temps, et que nous avons le paradis sur la terre hier, ou que nous l'aurons demain, et qu'il suffit d'un petit effort ; et que si cela recule, on marchera encore quelques minutes. Je puis donc agir dans le temps en pensant que la plénitude va se conquérir dans le temps ; ou je peux penser qu'il y a une éternité plus riche qui soutient en même temps ma liberté. Et le temps est alors ce dont j'ai quelque chose à faire.

A ce moment-là, ce qui se présente, c'est vraiment une coupure. Et si j'ai semblé donner trop au temps tout à l'heure, c'est peut-être davantage pour souligner la puissance de séduction qu'il a sur l'homme, que la consistance ontologique que je serais tenté de lui attribuer.

M. SOURIAU. — C'était à peu près la solution à laquelle j'étais arrivé, puisque je considérais qu'à partir de moments psychologiques, ceux de la formation des symboles, il y a une option en effet : ou bien la transcendance pratique, ou bien la transcendance sensible ; mais une option, un choix, une alternative.

M. BRÉHIER. — Je crois que la réponse de M. Berger éclaire beaucoup la richesse de cette méthode.

M. POLIN. — Encouragé par M. Le Senne et par l'effort qu'il a tenté pour lutter contre le caractère envoûtant des analyses de M. Berger, je peux exprimer mon avis.

En effet, même en se plaçant délibérément — ce que je fais très volontiers — à l'intérieur d'une conscience transcendente, par rapport à une conscience transcendente, je dois dire que, tout au long de cet exposé, quelque captivant soit-il, je me sentais gêné : parce que, après tout, nous sommes en présence d'une affirmation extraordinaire de portée : le temps est subtilisé devant nous. Nous sommes en présence d'une disparition du temps, ou en présence d'un tour de prestidigitation, et même de deux tours de prestidigitation pendant que nous y sommes ! Le second étant celui que vient de signaler M. Souriau, avec lequel je me sens sous ce rapport d'accord.

Mais, revenons au premier tour de prestidigitation : nous avons vu le temps disparaître. M. Le Senne nous disait que le temps nous a été présenté comme continuité, continuation, passage. Mais je crois que, si j'ai bien compris, il m'a semblé que nous nous trouvions encore au niveau du contenu du temps. Et le temps tel que vous nous l'avez présenté, c'est le présent, c'est la manifestation épaisse, avez-vous dit, dense, du présent.

Mais, et j'en viens au creux le plus profond de l'expérience phénoménologique que vous nous avez présentée, le temps est présenté comme un présent, et ce présent c'est un immobile, tel que vous nous l'avez offert. Et il me semble que c'est là que disparaît le temps, dans ce tour que j'appelais tout à l'heure irrévérencieusement de prestidigitation.

J'ai, en effet, l'expérience d'un temps dense, épais, et je sympathisais jusqu'à ce moment avec votre analyse tout entière. Seulement, ce temps, il n'a pas d'instant immobile : il est passage, essentiellement passage ; il est devenir !

M. BERGER. — J'ai employé le terme.

M. POLIN. — Il est négativité. Et par conséquent, ce n'est pas quelque chose que l'on peut traiter ultérieurement de mythe, sans quoi toute histoire disparaît. Nous sommes en présence du changement présenté, si vous voulez, comme négativité, négativité, transformation.

On se trouve en présence du sablier que vous proposez et dont vous saisissez le contenu. Mais le temps est comme le sable qui entre dans un bout et sort par l'autre : le temps est dans cette mouvance, dans cette transformation ! Je ne suis pas là en présence du mythe, mais du concret ! Le temps, comme devenir, le temps comme mon action ! Et, au fond, j'oppose non pas un argument à un raisonnement, mais une expérience à une expérience.

M. BERGER. — Puis-je déjà répondre sur ce point ?

M. POLIN. — Le second point sera extrêmement bref. Vous avez amorcé déjà vis-à-vis de M. Souriau une réponse excellente. Ce que j'ajoute, c'est que, dans la mesure où j'aurais voulu être convaincant et montrer que vous avez ruiné toute signification du temps, l'option que vous proposez ensuite, ce deuxième tour de prestidigitation par lequel ce temps vidé et immobilisé, ce temps qui ressemble beaucoup à une forme sensible kantienne dans sa dureté, dans son immobilité, dans la mesure où vous avez vidé ce temps de toute forme et de toute durée, vous vous êtes interdit cette option constructive et créatrice.

J'en veux pour preuve nombre de vos analyses. Quand vous avez parlé de la musique, je me sentais à chaque instant extrê-

mement gêné. Quand vous avez fait l'analyse d'une période historique, il me semblait que vous n'en saisissiez que le contenu, une date, un fait, un autre, étiquetés sur une immobilité inerte et morte, alors que c'est le fluide du temps qui en fait la vie et la présence historique pour nous. Vous vous êtes interdit de construire une histoire.

Vous avez employé le mot « construction du temps ». Qu'allez-vous mettre de concret sous ce mot ? Et par quoi allez-vous construire ce temps, puisque vous vous êtes interdit au point de départ l'instrument créateur, la négativité créatrice du temps, le devenir lui-même ?

M. BERGER. — Sur la première question, que je crois saisir peut-être mieux que la seconde, je peux répondre très simplement.

Il me semble que je suis d'accord avec vous ; je me suis fait bien mal comprendre si j'ai semblé présenter l'expérience phénoménologique comme celle de l'immobilité ! Ce que livre l'expérience après la réduction, c'est le devenir, le changement, c'est-à-dire la naissance et la mort. C'est par conséquent quelque chose d'essentiellement mouvant. Ce que je pense par contre, c'est que ce présent épais, n'est pas une plénitude ; il est proprement intenable. Nous pouvons alors ou bien penser qu'il se complète par l'Être, ou chercher à le compléter nous-même par la construction du temps.

Quelle que soit l'option, l'expérience phénoménologique demeure, et c'est celle que vous avez décrite, celle du devenir.

M. POLIN. — Alors le temps est ! Ce n'est pas un mythe ! Ou sans cela c'est le temps kantien !

M. BERGER. — Le devenir que nous livre l'expérience phénoménologique est tout autre chose que le temps : il se donne exclusivement au présent ; pas du tout un instant serré entre le passé et l'avenir, mais un présent épais dans lequel je fais l'expérience de la naissance et de la mort.

M. POLIN. — Vous remplacez cela par une conception assez bergsonienne !

M. BERGER. — La transformation s'opère lorsqu'au devenir vient s'ajouter ce qu'apporte l'expérience psychologique du regret et de l'attente. Il y a plusieurs étages.

M. POLIN. — Oui, mais il n'y a pas d'escalier entre les étages !

M. BERGER. — Je ne crois pas qu'il y ait ici suppression complète des intermédiaires.

Je suis loin de prétendre résoudre tous les problèmes. Le plus important est ici celui de savoir comment l'« ego » transcendantal se relie à une nature. C'est un problème difficile. Mais,

lorsque la réduction est faite (et encore une fois c'est là une opération à accomplir et non une hypothèse à considérer), on peut retrouver le sens des deux mouvements possibles de l'ego. Ou bien il acceptera de se confondre avec l'individu où il s'incarne et en fera, du même coup, un centre privilégié, un absolu, ou il replacera l'individu dans la nature et cherchera à se rattacher lui-même à une suffisance non temporelle.

Je crois qu'il y a dans la connaissance spontanée une participation qui s'y donne pour une identité : nous croyons être le sujet psychologique. Après la réduction transcendente nous ne pouvons plus admettre cela avec bonne conscience. Ce n'est plus une apparence vraisemblable, c'est une décision.

M. LE SENNE. — En somme la représentation humaine s'enferme entre deux limites, toutes deux visées : l'une, la limite inférieure de pauvreté, le sujet transcendantal, l'autre, la limite de plénitude à l'infini, l'Absolu ou, si l'on met en évidence sa valeur, Dieu. La première sert au moi humain à sortir de l'insertion dans les choses, elle lui fait viser l'indépendance. La seconde est l'invitation à s'élever au-dessus des choses en s'unissant au principe qui les domine, elle lui fait viser la liberté. Seul, le sujet transcendantal est abstrait : c'est pourquoi il faut bien, bon gré mal gré, y ajouter.

M. BERGER. — Je ne dirais pas du sujet transcendantal qu'il est abstrait, mais qu'il est vide. Mais ce vide peut chercher à se combler dans deux directions différentes.

Pour revenir au problème du temps je résumerai ma pensée en disant que nous ne sommes pas « pris » dans le temps. Nous ne le sommes d'aucune manière : nous n'y sommes pas enfermés de l'extérieur et en tant que morceaux d'une nature, car, si l'homme est constitué dans sa vie, la société dans son histoire par le mouvement même qui constitue le temps, il reste que nous ne sommes pas exclusivement des natures. Nous n'y sommes pas non plus soumis de l'intérieur, par l'effet d'une loi *a priori*, puisque la constitution du temps n'apparaît qu'avec le désir, c'est-à-dire au niveau de la vie psychologique.

Sans doute ne saurais-je pourtant couper en moi le sujet de l'homme. Je ne puis m'arracher à la nature mais seulement la mettre entre parenthèses. Je sais du moins qu'en droit je ne suis pas dans le temps, et que par conséquent toutes les aventures métaphysiques restent possibles.

M. BRÉHIER. — Vous êtes très platonicien !

M. POLIN. — Qu'est-ce que veut dire la construction du temps ?

M. BERGER. — Voulez-vous que nous essayions de l'expliquer sur le plan psychologique ?

M. POLIN. — Cela me paraît une solution très facile !

M. BERGER. — Moins facile que d'accepter l'idée courante d'un temps qui existerait comme une chose. Je ne crois pas, d'autre part, qu'il y ait de construction transcendente du temps. Je ne crois pas qu'il y ait de catégories du sujet. Nous ne sommes pas capables de nous représenter notre vie sans l'étaler dans le cadre du temps. C'est une impuissance de fait, ce n'est pas une loi *a priori*.

M. POLIN. — Votre intention profonde est de nous situer dans l'éternel !

M. BERGER. — Je proteste quand vous dites « intention profonde » ! Ce n'est pas chez moi une « intention » ! Très sincèrement, mon intention est de faire une description phénoménologique ; ma théorie est vraiment une conséquence. Je ne crois pas qu'un psychanalyste la retrouverait dans un désir initial, car c'est une conséquence moins calmante que vous l'imaginez ! La réflexion ne nous fait pas arriver à une éternité garantie et à une paix reposante : elle débouche sur l'angoisse d'une liberté qui, bien qu'intemporelle, et précisément parce qu'elle est intemporelle, peut et doit choisir. Je crois que, si elle ne nous apporte pas la tranquillité, la liberté intemporelle résout par contre les principales difficultés des conceptions classiques de la liberté. Elle remplace les obscurités par la responsabilité.

Je ne crois donc pas retrouver inconsciemment une solution posée d'avance puisque je parviens à quelque chose qui est à la fois très embarrassant et très grave.

M. LALANDE. — Si le temps est un mythe, s'il est construit par l'homme pour donner satisfaction à certaines de ses tendances pourquoi le temps est-il tellement odieux à la conscience humaine ? Songez, par exemple, à la protestation de Lamartine dans « Le Lac », au « Souvenir » d'Alfred de Musset ; songez à l'aspiration de tous les artistes à faire le *κτῆμα ἐς αἰεί* ; considérez que les explications scientifiques, sous forme de lois permanentes, sont précisément une tentative pour supprimer le temps, pour détruire le temps.

Comment se fait-il qu'à l'égard d'un mythe que nous avons construit pour la satisfaction de nos désirs et de nos tendances nous éprouvions un sentiment d'animosité aussi vif et qui se traduit de tant de façons différentes ?

M. BERGER. — Je vous remercie de cette très intéressante remarque. Je répondrai qu'à mon sens ce qui scandalise la

conscience, c'est moins le temps qu'elle construit, car alors votre remarque porterait à plein, que le devenir qu'elle éprouve.

Je reviens à ce que je disais à M. Polin tout à l'heure : le devenir est un donné. Ce que nous voyons, c'est l'être qui meurt ; nous voudrions l'être, et nous souffrons de voir l'être mourir. Je souffre de voir s'effeuiller entre mes doigts cette rose et disparaître ce temps si précieux ; ou plus précisément, je souffre de voir disparaître ce qui fait le prix de l'instant, c'est-à-dire la présence de tel ami. Tout ce qui anime le regret des poètes, c'est non point le temps, mais la porosité du présent, l'inconsistance de notre expérience de l'être. Le présent est un donné, mais pas une plénitude, et de cela nous souffrons.

Alors, le temps, c'est une représentation qui me permet d'évoquer, dans une représentation en oubliant les contradictions, de maintenir sur le plan de l'imagination, dans une sorte de quasi-existence, les événements chers qui n'existent pas parce qu'ils n'existent plus. Je dirai : oui, ils ont existé ! Et je les nommerai de toute la puissance de ma création psychologique, pour essayer d'en faire une quasi-présence. Et l'expérience viendra que le passé n'a pas disparu, qu'il est là tout de même, et que, si nous avons assez d'habileté pour, par exemple, ne plus être aussi attentifs au présent, nous pourrions voir renaître le passé dans tous ses détails, et que par conséquent le passé peut nous être rendu dans cette vie si notre mémoire est attentive, ou dans l'autre si notre corps disparu ne fait pas obstacle à la perception de cet univers d'images.

M. SOURIAU. — Dans ce cas, je tiens la clé du réépanouissement qui suit la coupure : vous êtes freudien, et cette évocation est une sublimation !

M. BERGER. — Peut-être !

M. BRÉHIER. — M. Berger a parlé du mythe du temps, et un article de M. Koyré est intitulé *Le mythe de l'espace*. M. Koyré aurait-il quelque chose à dire sur cette rencontre ?

M. KOYRÉ. — Je n'ai pas écrit cela !

M. BRÉHIER. — C'est une confusion. Mais vous aurez tout de même peut-être quelque chose à dire ?

M. KOYRÉ. — J'ai été très heureux d'entendre M. Berger. Vous dites qu'il est impossible de déduire le temps de l'ego transcendantal. Alors, je me demande comment, dans ce cas, la phénoménologie transcendentale peut nous donner une réduction ou une construction du temps ?

M. BERGER. — Il y a un malentendu que je voudrais éviter : ce n'est pas la phénoménologie qui construit le temps. La phéno-

ménologie ne révèle que l'expérience phénoménologique, ne nous révèle que le devenir ; et le temps est construit non pas par la phénoménologie, mais il est construit par la conscience psychologique.

M. KÖRÉ. — Mais pas par la conscience transcendente ? Je crois que c'est une erreur tout simplement.

Vous posez le devenir comme antérieur au temps ; le devenir est quelque chose comme fondamental, la *κινεσις* pour parler en termes kantien, est quelque chose qui est antérieur au temps et qui n'inclut pas la succession temporelle. La *κινεσις*, ce devenir, avec la rétention qui est le glissement dans le passé, auquel vous devriez ajouter, je crois, la protention, c'est-à-dire le prolongement du temps dans l'avenir, dans ce qui vient : vous avez là une direction fondamentale du temps. Le temps ne peut être que dans le devenir, qui dans cet instant était le présent, dans lequel nous avons le glissement vers la *φθορα* et la *κινεσις*.

Et s'il en était ainsi, nous aurions dans l'expérience, telle que Husserl la décrit dans ses leçons sur le temps, les trois moments déjà présentés ; et cela expliquerait très bien comment, dans cette expérience qui est celle du présent vécu, nous avons non pas une succession non liée, mais dans une liaison intime les trois directions. Cela expliquerait comment à partir de là nous pouvons construire. Construire quoi ? Construire le concept du temps, cette extension indéfinie des deux mouvements avec un sens à partir duquel vous ordonnez.

Je ne comprends pas, justement, en acceptant la critique que vous avez faite de la distinction du temps et du contenu, comment vous pouvez faire l'analyse d'une mélodie ou d'une succession quelconque sans y introduire déjà la notion de l'ordre par lequel ces choses et ces phénomènes se présentent. Et si vous avez des notions conjointes du devenir et de l'ordre, vous avez exactement ce qu'il faut : vous retrouvez comme cela ce qui fait le concept du temps.

M. BERGER. — Il est quelquefois réconfortant, dans une discussion, de s'apercevoir que l'on n'est pas d'accord : nous ne le sommes pas du tout ! C'est réconfortant, car trop souvent on dit : « Nous pensons la même chose ! »

Je ne pense pas, pour mon compte, que l'expérience phénoménologique du devenir puisse inclure la protention. Je pense que c'est quelque chose de psychologique ; et ici l'allusion à Husserl est possible pour la raison bien simple que les réflexions sur la conscience du temps sont très antérieures à la dernière phénoménologie de Husserl, et ont été produites à un moment où

Husserl n'avait pas développé sa théorie de la réduction transcendente et ne voulait pas en entendre parler ; c'était en effet un texte particulièrement confus et dans lequel la distinction du transcendantal et de l'empirique n'était pas bien faite.

Je crois que le mot « intention » dont on se sert beaucoup à la suite de Husserl, on lui prête une signification transcendente : or il a presque toujours une signification psychologique. Il est le phénomène que j'ai commencé à décrire de l'attente, phénomène psychologique fait de sentiments, d'inquiétudes, d'espoirs, de contractions, de préperceptions, c'est-à-dire d'événements psychologiques et pas du tout de nécessités transcendentales.

Dr MINKOWSKI. — Je n'ai pas pu assister à l'exposé, étant retenu à la Société de Psychologie, mais c'est pour moi presque un besoin que de prendre la parole maintenant, car grâce à M. Berger j'ai passé quelques nuits blanches, et à cause de la dernière phrase de son résumé où il déclare que le temps est un but.

Or comme j'ai sur la conscience un gros bouquin sur le temps vécu, au lieu de faire de la chronologie, au sens strict du terme, je n'ai fait que de la mythologie : cela n'a jamais été dans mes intentions ! Et cela a déterminé de ma part une réaction très amicale sur le plan psychologique. Sur ce point, je rejoins tout de même ce que vient de dire M. Koyré, car, quand nous parlons de mythe, par là même nous introduisons un peu ce qui n'est pas mythique. Si nous sommes en dehors du temps, forcément il redevient relativement facile de lier la notion du temps à un but. Mais si, au contraire — et peut-être ai-je là une critique à faire — au lieu de faire de l'approche phénoménologique du phénomène du temps, si nous faisons carrément de la phénoménologie du temps, je crois tout de même que nous y trouvons des données essentielles et fondamentales qui vraiment n'ont rien de mythique.

Comment les situer ? Évidemment dans la conscience psychologique ou dans la conscience transcendente. Peut-être que le terme de Bergson, « les données immédiates de la conscience », traduit au mieux la position que prennent ces données relatives au temps : parce que tout de même des données immédiates sont des données sans lesquelles, au fond, la vie ne serait guère possible.

Je n'ai malheureusement que le résumé de ce qui a été dit ici, mais je dis que si j'étais un homme raisonnable, j'aurais dû me dire : maintenant c'est assez, il faut se débarrasser de ce mythe et laisser le temps de côté ! J'ai eu beau essayer de le faire, je n'y suis point arrivé, parce que vraiment le temps s'impose à nous avec une telle puissance qu'en aucun cas nous ne saurions y renoncer.

Vous parliez tout à l'heure de l'attente : certainement l'attente, qui contient en elle l'avenir, peut être restituée non seulement sur le plan psychologique, mais je dirais aussi sur le plan psycho-biologique. Mais ce n'est point le seul phénomène qui nous parle de construction : il y a le désir qui dépasse l'attente, et l'activité élémentaire ; il y a ensuite l'espérance ; il y a ensuite les aspirations, sur lesquelles au fond repose notre vie et qui font, je crois, que vraiment le temps est le fondement même de notre existence.

C'est pourquoi également, lorsque vous semblez dire : le présent nous est donné, je dis que c'est peut-être une position trop rationnelle déjà, puisque vous assimilez le présent à la présence. Mais je dis qu'il y a des facteurs psychologiques, et je rappelle l'œuvre de M. Janet qui considère la présentification comme l'une des fonctions les plus élevées dans la hiérarchie des fonctions psychologiques, qui vient s'ajouter et parachever la notion du temps en venant s'ajouter à ce qu'il appelle le « temps inconsistent » qui, lui, est fait uniquement d'un avant et d'un après.

Mais d'autre part, sur le plan phénoménologique, il me paraît impossible de concevoir le présent sans y introduire d'emblée ce devenir dont vous avez parlé, mais ce devenir tout de même qui vient du passé et qui ne s'écoule pas uniquement vers le passé, mais qui, par notre élan et nos aspirations, s'oriente vers l'avenir.

De sorte que, s'il est très facile de prouver, en partant des notions spatiales, que le temps n'est rien, qu'il est illogique, qu'il est plein de contradictions, pour moi cela prouve uniquement qu'il ne le devient que si nous l'abordons sous l'angle de notion spatiale, mais non pas qu'il l'est en lui-même.

Je crois que vraiment une phénoménologie du temps qui va beaucoup plus en profondeur, venant simplement du désir de se rapprocher du temps, est possible. Et vraiment là, le temps n'est point un mythe !

M. BERGER. — Je voudrais seulement dire un mot à M. Minkowski, pour lui dire combien je crois importante une distinction qui lui est chère : c'est celle du temps vécu psycho-somatique et celle du temps cosmique. Je disais tout à l'heure à M. Souriau que j'étais d'accord avec lui pour qui il y a un certain nombre de temps ; mais je tiens que la distinction entre le temps psycho-somatique et le temps cosmique est essentielle.

Je pense tout de même que la réduction transcendente met le jeu en face du cosmos tout entier. C'est peut-être un jeu, mais la position de M. Koyré est assez difficile alors, car il dit que le

sujet transcendantal est conscience, et que le temps en même temps se construit à l'échelon transcendantal.

M. KOYRÉ. — Pas tout à fait. Je crois en effet que la réduction à l'ego transcendantal est inutile, que si elle était possible il n'y aurait pas de temps, mais que nous avons l'expérience du temps et que la réduction éidétique est absolument suffisante pour nous montrer comment se constitue la notion du temps.

M. BRÉHIER. — Si la réduction à l'ego transcendantal est inutile, la constitution du temps est humaine !

M. KOYRÉ. — Non !

M. BERGER. — Alors, c'est que le sujet transcendantal est réel, où se situe la construction du temps !

M. KOYRÉ. — A moins d'identifier l'ego transcendantal à Dieu, je ne vois pas à quoi cela sert ! Je ne le vois absolument pas !

M. BERGER. — Je ne suis pas capable de vous expliquer le rapport entre l'ego transcendantal et Dieu : je m'en excuse ! Mais je pense que, pour la démarche husserlienne avec laquelle je sympathise, nous pouvons poser l'ego transcendantal, et que nous pouvons faire une description phénoménologique de ce qui s'offre à l'ego transcendantal.

Si nous ne pouvons pas faire cette description, à ce moment-là il n'y a plus d'ego transcendantal, il y a un homme. Et dire que l'expérience humaine donne des éléments suffisants pour construire le temps, c'est ce que j'ai voulu indiquer !

M. KOYRÉ. — C'est ce que vous faites ! Vous construisez le temps à partir de l'homme, et même de la multiplicité des hommes, et pour faire des mythes !

Et je me suis retrouvé dans l'atmosphère durkheimienne, que ce sont des hommes réels, avec des corps réels, des aspirations réelles.

Et je ne comprends pas comment vous trouvez tous ce temps cosmique, et comment à partir de là vous trouvez même le devenir psychologique.

Ce que je ne comprends pas non plus, c'est comment vous passez de l'ego transcendantal, où il n'y a pas de temps, aux êtres psychologiques, à partir desquels le temps peut être construit. Donc, ce n'est pas à partir de la pensée de l'ego transcendantal, mais à partir de l'ego psychologique.

M. BERGER. — Mais oui, c'est ce que je vous dis ! Pour moi, le temps est construit au niveau de l'homme. Si vous pensez qu'il est construit au niveau de l'homme, nous sommes d'accord ?

M. KOYRÉ. — Oh, moi, je suis tout à fait primitif ! Je pense que nous sommes dans le temps !

M. BÉNÉZÉ. — Il y a une question que je voudrais poser : pourquoi n'avez-vous pas franchement abordé la question de la description du temps par l'analyse des sensations nommément désignées, au lieu de parler simplement d'une mélodie ? En somme, vous avez, non pas réduit, mais présenté le temps par l'intermédiaire d'une sensation auditive, à savoir la mélodie ; il y a d'autres sensations qui étaient possibles.

Vous me répondrez qu'on aurait pu vous accuser de psychologisme et d'empirisme. Je ne le crois pas, parce que vous étiez barré contre ce reproche par l'ego transcendantal que n'accepte pas l'empirisme.

Alors, si vous définissez le temps par l'analyse des sensations, le lien transcendantal viendrait ensuite dans le sens que vous imaginez. Voilà une définition du temps très proche de notre expérience personnelle. Et à partir de ce moment-là, dialectiquement on peut reconstruire le temps bergsonien, comme le temps des savants, comme tous les temps possibles.

Ce n'est pas une objection que je vous fais ; mais ne serait-il pas possible, au lieu de parler par des abstractions, non pas d'éclairer le débat puisque tout le monde se comprend ici, mais de le préciser en montrant d'une part leur origine, le transcendantal, que personne, je crois, ne refuse sous les divers vocabulaires dont on se sert, et d'autre part ce qui est à l'origine de nos connaissances, les sensations.

M. WOLFF. — Je n'ai plus qu'un petit mot à dire, car tout a été dit.

Vous avez distingué, distinction qui me paraît très précieuse, la rétention et la mémoire, distinction qui aboutit à ceci : la rétention, c'est en somme quelque chose qui se produit, un acte qui se produit dans le temps présent, ce temps présent épais dont vous avez parlé, et qui par lui-même comporte la distinction du passé qui vient de mourir, du présent actuel et de l'avenir vers lequel on tend. La mémoire, au contraire, est quelque chose d'assez différent.

Et là il aurait fallu préciser. Bergson dit qu'il y a un paralogisme qui va de la rétention, passé immédiat, à la mémoire, c'est-à-dire au passé différé. Or je ne pense pas qu'on puisse aller de l'un à l'autre. M. Ellenberger a montré que ce retour sur le passé différé était au fond une abolition du temps, que si on allait à l'évocation des souvenirs, on allait à la rêverie, au rêve, c'est-à-dire au retour au temps passé. Nous le regrettons, c'est entendu ; c'est peut-être en raison de ce regret que nous sommes amenés à rêver. Mais avec M. Berger je crois que la construction du temps

se fait dans le temps présent et que le reste, la mémoire, s'il n'y a pas le secours de la société, ce seraient des îlots qui surnageraient en nous, mais sans se situer dans le temporel.

Je crois que je suis d'accord avec M. Berger ?

M. BRÉHIER. — Grâce à M. Berger, nous avons eu une séance tout à fait intéressante, passionnante même. Vous l'avez vu par la discussion que votre conférence a provoquée. Au nom de tous, je vous remercie.

4. — Recherches phénoménologiques sur le temps (1)

J'apprécie tout particulièrement l'occasion qui m'est offerte aujourd'hui de prendre la parole devant la Société de Philosophie de Bordeaux et de soumettre mes réflexions à des collègues que j'estime et que j'admire. Si je songe avec plaisir aux entretiens qui se sont déroulés dans cette Faculté, lors du congrès si brillant de septembre dernier, j'évoque aussi, avec émotion, ma visite déjà lointaine à la Société de Philosophie de Bordeaux où j'avais été accueilli par M. l'abbé Lacaze, que je retrouve ici avec beaucoup de joie, et par l'un des maîtres les plus éminents de la philosophie bordelaise, M. André Darbon, dont je garde fidèlement le souvenir.

1. La communication que je me permets de vous présenter ne se propose aucun dessein historique. Je n'ai pas l'intention de vous exposer ce qu'est la théorie du temps chez Husserl, ni de la comparer à ce qu'ont pensé du temps Aristote, Descartes ou Kant. Plus qu'un exposé de ce que peut être ou de ce qu'a été effectivement la phénoménologie, je voudrais vous montrer la phénoménologie « en action » et soumettre à votre discussion les résultats auxquels j'ai cru parvenir en appliquant à l'élucidation du problème du temps la méthode phénoménologique.

2. Peut-être est-il cependant nécessaire de rappeler ce qui est propre à cette méthode. Elle nous paraît se caractériser notamment par les trois traits suivants :

a) Elle est « eidétique ». Entendons par là que, si elle fait abstraction des théories et des systèmes pour revenir, avec la plus grande simplicité possible, aux « choses elles-mêmes », si elle décrit, en détail et avec une patience extrême, des situations concrètes, ce sont pourtant des « essences » ou, si l'on préfère,

(1) *Bulletin de la Société de Philosophie de Bordeaux*, 1950, n° 27, p. 1-15. Communication à la Société philosophique de Bordeaux, avril 1951.

des « structures » fondamentales qu'elle prétend atteindre. Le phénoménologue « réduit » ce qu'il y a d'accidentel et de contingent dans les expériences auxquelles il s'attache ou dans les formes imaginaires qu'il considère, pour apercevoir ce qui, dans l'évidence, s'offre à lui comme essentiel ;

b) Ce ne sont pas cependant les essences et les structures qui sont en elles-mêmes l'objet principal de la recherche phénoménologique. Ce n'est ni au contenu, ni même à la forme des expériences qu'elle s'attache, mais à la signification théorétique des contenus et ses formes ;

c) La phénoménologie est ainsi renvoyée à une réflexion centrée sur le sujet de la connaissance. Or celui-ci ne peut prendre son sens véritable que si nous opérons une nouvelle réduction, plus générale et plus difficile que la réduction eidétique et par laquelle nous mettrons « entre parenthèses » le monde tout entier. Celui-ci n'est ni nié, ni supprimé : il est seulement considéré d'un point de vue théorétique : c'est un phénomène. Le mot ne doit évoquer ici aucune idée d'apparence trompeuse ; il ne traduit pas davantage une attitude méprisante à l'égard de l'ontologie. La pensée est toujours « pensée de quelque chose ». La formule fondamentale de la phénoménologie n'est pas *ego cogito*, mais *ego cogito cogitatum*.

3. Si nous essayons de décrire des expériences en phénoménologiques, c'est-à-dire après avoir opéré la « réduction transcendentale », et si nous cherchons à voir comment elles renouvellent notre idée du temps, nous remarquons que ce qui s'offre à l'intuition après la réduction est quelque chose de très différent de la durée psychologique ou du temps vécu. Cela ne doit point surprendre si l'on tient compte que ce qu'il y a de plus important — et de plus délicat — dans la mise du monde entre parenthèses est la réduction de notre vie psychologique, que nous répugnons à séparer du sujet et que la phénoménologie nous demande de laisser dans la nature (sans nier pour autant qu'elle y ait un statut très particulier).

Si nous prenons cette attitude en face de quelques cas très simples, comme par exemple l'attention portée aux battements d'un métronome ou aux sons que je produis en frappant la table du doigt, nous pourrions apercevoir le phénomène élémentaire du « devenir ». Sans doute, en écoutant le tic-tac de ma pendule, ai-je appliqué mon attention à ce que j'entendais. J'en soulignais la cadence par un geste intérieur. Je pouvais, me bouchant les oreilles pendant quelques battements, poursuivre en silence cette scansion intérieure, puis constater, en reprenant mon audition,

que j'avais gardé ou perdu la mesure. Mon attention impliquait mon corps et son espace propre. Je n'avais donc pas encore là le « phénomène » du temps, le devenir, mais je pouvais en saisir l'essence, dans ce qui dépassait le jeu de mes sentiments et de mes actes.

Je puis aussi considérer des cadences moins régulières. Je heurte la table du doigt, de deux coups rapprochés. Je remarque que je n'ai ni l'un sans l'autre, ni l'un avec l'autre, ni l'un se prolongeant sur l'autre et le recouvrant en partie. Ce qui m'est offert, c'est le passage de l'un à l'autre.

Ce qui m'intéresse ici n'est pas de savoir si ce que je saisis est ou non continu. Je ne cherche pas si le temps est surtout liaison ou surtout opposition. L'importance relative de ces deux aspects varie d'ailleurs suivant les exemples considérés. Ce qui me préoccupe, c'est de voir comment le temps « coule ». Mais je dois reconnaître, dans la mesure où je « réduis » toute la vie psychologique riche et complexe qu'organise en moi mon attention, que rien ne « s'écoule » à quoi puisse convenir le terme de temps. Des contenus, simplement, naissent et meurent sous mon regard. Naissance et mort, position et évanouissement, dans un certain ordre que j'appelle celui de l'avant et de l'après. A meurt avant que B ne paraisse. B vient après A.

Après un intervalle, je reffrappe encore deux petits coups. Ai-je fait entre l'audition de mes deux groupes sonores l'expérience d'un temps vide ? Assurément non. J'attendais les coups qui allaient venir, me préparant à la fois à les produire et à les écouter. Dans mon corps se montaient des dispositifs, s'amorçaient des mouvements, s'esquissaient des préperceptions. Il s'y mêlait tout un jeu compliqué de sentiments divers : regret, crainte, impatience, curiosité... Dans l'attente, les contenus ne sont pas supprimés, ils sont autres. Le devenir physiologique prend le pas sur le devenir sonore. Pour la conscience phénoménologiquement réduite, les deux expériences sont identiques. Les représentations continuent à naître et à mourir. Dans les deux cas, ce que je saisis, c'est du *présent qui change*.

Il ne s'agit point là, d'ailleurs, d'une succession d'instant. J'atteins un présent « plein », « épais » : des contenus qui se transforment, me donnant cette impression originale (et qui semble résister à la réduction) de « ce-qui-vient-juste-de-disparaître ». C'est cet évanouissement des contenus (et non ce prétendu écoulement du temps) que j'appelle « rétention » en empruntant ce terme au vocabulaire de Husserl.

Pourtant, l'expérience phénoménologique du temps ne me

livre pas, comme en raccourci, les trois moments traditionnels du temps, passé, présent et avenir, qu'il n'y aurait plus ensuite qu'à étendre et si l'on peut dire à extrapoler, pour retrouver la série traditionnelle. Rien, dans ce qui m'est donné, ne correspond à l'avenir, si ce n'est mon attente, qui est un état psychologique présent, c'est-à-dire un contenu parmi les autres. Le phénomène du devenir n'enferme donc pas la plus petite partie d'avenir.

Il semble qu'il en aille autrement du passé. La rétention ne serait-elle pas, du moins, la présence du passé ? Je ne le pense pas. Il me semble (ainsi que j'ai eu l'occasion de l'indiquer dans quelques pages écrites pour le *Bulletin* de votre Société) que ce que nous offre la rétention est tout à fait différent de l'évocation du passé par la mémoire. La rétention est une actualité. L'évocation est la visée d'une absence. Dans l'une je me donne « ce-bruit-qui-meurt ». Dans l'autre je me tends, parce qu'il ne m'est pas donné, vers « ce-bruit-résonnant ».

La confusion entre rétention et mémoire est entretenue par le fait que je veux souvent non point saisir la mort du son (ce qui est la rétention), mais entretenir sa vie (ce qui est effort d'imagination). Lorsque meurt le son qui me plaît, je cherche parfois à le maintenir dans la présence et je remplace la sensation par l'image, en cessant d'apercevoir la rétention qui non seulement n'est pas l'image, mais encore l'exclut. Rétention et souvenir sont incompatibles comme conscience de mort et volonté — inefficace — de survie.

4. Après l'étude de quelques exemples (qu'on a dû se contenter de présenter ici d'une manière schématique, alors que la méthode phénoménologique exige au contraire qu'on en suive patiemment tout le développement), on peut revenir avec des exigences critiques plus précises à l'examen de la notion commune de temps. On en remarquera mieux les caractères contradictoires en même temps qu'on apercevra plus clairement le sens des véritables problèmes :

a) Le temps est une série faite de non-êtres, puisque le passé et l'avenir n'existent pas. Pourtant le verbe être se conjugue. On dit d'un événement qu'il « a été », d'un autre qu'il « sera ». Ce serait là, si l'on prenait les termes à la lettre, attribuer des modalités au non-être. Il y aura lieu de chercher quelle signification intelligible on peut donner aux différents « temps » marqués par les verbes ;

b) Dans la représentation commune du temps, le présent s'évanouit pour devenir une simple limite sans épaisseur : celle qui sépare le passé de l'avenir. Les philosophes — et parfois des

poètes, comme Tennyson — l'ont souvent remarqué : dans le temps, point de présent. Or si l'instant s'évanouit, le temps lui-même devient une ombre... Mais nous avons vu combien l'expérience nous présentait une réalité différente, lorsque nous cherchons à la décrire et non à l'interpréter avec des opinions préconçues ;

c) La pensée commune essaie de concilier la représentation du temps et l'expérience du devenir en faisant comme si l'expérience nous livrait, autour de cette limite ponctuelle que serait le présent, un petit morceau de passé et un petit bout d'avenir. Il nous a semblé qu'une description attentive de l'expérience ne permettait pas cette interprétation ;

d) La pensée commune donne une pseudo-réalité au temps en le confondant avec les contenus qui se succèdent. Dire du présent qu'il est lourd du passé et gros de l'avenir, c'est affirmer le *nexus causarum* et ne rien dire du temps comme tel ;

e) La représentation habituelle du temps comme série d'événements est si commode et si séduisante (nous essaierons d'en indiquer tout à l'heure la raison), qu'elle reparait dans bien des conceptions qu'on nous propose de l'éternité. Pour ceux qui n'y croient pas, celle-ci ne saurait être qu'un temps « figé », comme l'image ridicule d'un film qui cesserait de se dérouler. Pour ceux qui y croient, elle prend tantôt la forme d'un temps indéfini, tantôt celle d'un temps global. Partant toujours de la même supposition que notre expérience nous donnerait un tout petit peu du passé et un tout petit peu de l'avenir, on admet qu'une conscience plus puissante verrait plus loin en avant ou en arrière et qu'une conscience parfaite embrasserait la série tout entière ;

f) La confusion du temps et des contenus se manifeste encore dans l'idée qu'on peut « revivre » le passé ou que c'est l'avenir qui arrive. Il faut dire qu'on ne revit jamais le passé, puisque la reconnaissance est précisément le signe de cette non-effectuation. Et là où la reconnaissance manquerait, quelle garantie aurait-on de l'identité des deux moments ? De même l'avenir ne se réalise jamais, ce sont mes attentes qui se réalisent et elles le font toujours au présent ;

g) Il faudrait signaler aussi toutes les difficultés que soulève le réalisme du temps quand on s'interroge sur le statut d'êtres temporels comme une sonate, une période historique ou encore ma propre vie. Si l'on n'est pas toujours sensible aux paradoxes multiples qui naissent à cette occasion, c'est parce qu'on admet trop aisément la symétrie du temps et de l'espace et que l'on

transporte trop simplement l'idée de « forme », de l'espace où elle a sa justification, au temps qui ne saurait l'accueillir. L'espace a une fonction réalisante ; il permet de poser dans l'existence des contenus non actuels : derrière ce mur, il y a une salle que je ne vois pas mais dont j'affirme l'existence.

Le temps a une fonction « néantisante » : cette rencontre, que je crois revivre et qui fait battre mon cœur, n'existe pas. La poser au passé c'est la biffer de l'existence, même si des traces vives en demeurent dans mon présent.

5. Il nous semble qu'il est possible, en rapprochant ces idées paradoxales (dont on n'a signalé ici que quelques aspects) de nos descriptions phénoménologiques (trop brièvement résumées), d'apercevoir d'où procède notre représentation du temps. Elle vient de ce que notre volonté de puissance refuse d'accepter le devenir où elle ne trouve pas son compte. L'expérience phénoménologique est celle que « ferait » un sujet pur, détaché de sa vie psychologique et qui verrait ses images et ses sentiments dans la nature, comme des objets. Que ce soit là l'extase du sage parfait, c'est possible, mais le phénoménologue, pas plus que l'homme ordinaire, n'est un sage parfait. Restant attaché, il peut du moins apercevoir quelques-unes des conséquences de l'attachement. Si l'ego transcendantal voit simplement les contenus apparaître et disparaître, l'homme ne trouve pas son compte à cet évanouissement. La construction du temps lui permet non de prolonger le devenir, mais de croire qu'il y échappe de quelque manière. Si le passé est comme un réservoir d'images où se conserveraient toutes mes impressions évanouies, rien n'est définitivement perdu de mes appartenances. Une conscience plus attentive ou mieux entraînée pourrait faire revivre toutes les heures passées. La mort du corps pourrait même être la suppression d'un obstacle à la réanimation des souvenirs...

A ce passé où rien ne serait détruit, notre imagination associe un avenir « disponible », où nous pourrions créer à la mesure de nos forces et de notre habileté : tout peut être acquis, dans l'avenir, rien ne disparaît tout à fait dans le passé : quel beau rêve pour celui qui tient à son « moi » !

On pourrait montrer aussi que le temps, que l'homme construit ainsi par désir de puissance, nous est précieux aussi pour satisfaire notre désir de clarté. Tout mon être est dans mon présent, mais si ramassé, si implicite qu'il ne suffit pas de vivre pour me connaître. Tout devient plus simple si je projette dans une histoire personnelle ma complexité actuelle.

Disons enfin que le temps permet aussi d'obtenir une intel-

ligibilité relative : j'éparpille en causes se développant à l'infini la raison qui m'échappe du changement que je constate...

Pour la conscience transcendente, le donné présent est simplement insuffisant. Son « être » est, sans être justifié. Et cet être fond sous le regard : la présence est poreuse... Mais l'imperfection est ontologique, non affective.

La conscience transcendente n'est distinguée de la conscience psychologique que par la réduction. Dès que celle-ci ne joue plus, elles se rejoignent en droit, sans jamais s'être quittées en fait. La conscience transcendente reprend à son compte les impressions de l'âme. Elle revient au monde et retrouve la forme particulière d'engagement qui constitue son caractère. Tel se sentira isolé, perdu, faible et dénué. Tel autre, plus profondément retombé, jouera à fond le jeu naturel, croira pouvoir, par une action plus énergique, combler les insuffisances du moment et s'efforcera d'atteindre à la plénitude dans le monde.

Quelles que soient les modalités de chaque expérience singulière, il reste que l'homme projette en être son regret ou son espérance. Il relie, d'un geste intérieur, les symboles par lesquels il représente les expériences qui lui manquent. Il construit un ordre, irreprésentable, dont les éléments à la fois s'appellent et s'excluent. L'objectivité, la nécessité de cet ordre (qui a sa vérité propre) sont alors le succédané de la suffisance substantielle et de la plénitude intuitive. Pour la conscience qui s'abandonne ainsi, la requête de l'être se transforme en construction de l'ordre.

6. Le sujet individuel ne peut créer de valeurs. Il ne saurait non plus instaurer un ordre, ni poser des objets. Mon rêve, même bien lié, reste mon rêve. C'est une nécessité essentielle, accessible dans l'intuition, que je ne puisse me donner d'ordre à moi-même. Je puis seulement décider d'adopter une certaine conduite.

De même, il n'y aurait pas de monde pour un ego solitaire. L'idée d'un monde implique celle d'une pluralité de sujets auxquels il vienne s'offrir. Le passé ne sera vraiment un ordre objectif, réel à sa manière que s'il est notre construction commune et qu'à chaque désir personnel de fuir dans la fantaisie s'oppose la contrainte exercée par les autres sujets. Et, parce que le temps n'a véritablement aucune base dans l'intuition, la série des contenus, c'est-à-dire des événements, devra remplacer la série des instants. Tous ensemble, les hommes construisent l'histoire.

On pourrait développer une critique des paradoxes de l'histoire comparable à celle que nous avons amorcée à propos de la représentation commune du temps. Remarquons seulement qu'un ordre à la construction duquel tous participent et où chacun

trouve sa place est un moyen puissant d'assurer l'intégration des individus au groupe. Nos souvenirs et nos projets nous lient les uns aux autres et nous donnent, sur le plan collectif, ce même sentiment de puissance que nous avons signé tout à l'heure à propos de la conscience individuelle. Il s'y ajoute la joie profonde de la communion. S'émouvoir au récit des actions collectives passées, s'exalter au programme des actions qu'on accomplira, tous ensemble, c'est sentir fortement, parfois jusqu'à l'ivresse, sa participation à la vie du groupe.

Qu'est donc ce temps qui n'est ni effectué, ni effectuable ? Né du présent, il prétend expliquer ce présent même. Création collective, sorti de nos désirs et de nos craintes, il révélera peut-être sa véritable nature si nous lui attribuons la nature d'un « mythe ».

7. Si elles sont exactes, les considérations précédentes me paraissent avoir une conséquence importante : rien ne nous autorise à faire du temps une condition *a priori* de toute connaissance. Il est seulement la possibilité que l'humanité a actualisée pour échapper — en imagination — à l'intenabilité du devenir.

Si le temps est constitué et s'il l'est à l'échelle humaine, il n'est ni une prison extérieure qui nous enfermerait, ni la loi interne à laquelle aucune conscience ne saurait se soustraire. L'homme est peut-être prisonnier du temps, car l'homme est lui-même constitué par le même jeu d'intentions et de désirs qui constituent le temps. Mais l'esprit n'est lié que lorsqu'il accepte ses chaînes. Il a toujours la liberté de nier l'illusion, même lorsqu'il n'a pas le pouvoir de dissiper les simulacres. Les descriptions qu'on a présentées peuvent aider à montrer qu'une telle attitude n'est pas absurde.

5. — Mort et mémoire (1)

1. Dans la pensée contemporaine, le temps semble prendre souvent une consistance ontologique. Il est la substance fondamentale dont tous les êtres sont en quelque sorte des accidents ou, du moins, il est le cadre objectif et nécessaire dans lequel nous sommes enfermés. L'idée d'éternité n'a plus guère de crédit et, lorsqu'on parle de métaphysique, c'est dans l'homme qu'on lui demande d'opérer. On réfléchit souvent sur l'existence humaine et sur la mort qui vient tout nier ou tout accomplir,

(1) Congrès international de Philosophie, Lima, 1951.

on médite sur l'histoire et sur la finalité qu'elle semble traduire, mais on accepte le plus souvent sans grande critique le schéma du temps qui est celui de la pensée commune.

2. Pour celle-ci, le temps est une réalité à trois phases, dont chacune affecte d'une modalité particulière une *même* réalité fondamentale. « J'ai écrit », « j'écris », « j'écrirai » : le *même* acte d'écrire semble pouvoir revêtir trois qualités correspondant aux différents « temps » de nos verbes. Qu'on suppose la série continue, à la manière de Bergson ou qu'on l'imagine faite d'instants séparés, ainsi que le suggère Descartes ne change pas la représentation fondamentale : homogène ou hétérogène, le temps « passe », « coule », « s'écoule »... Le passé et l'avenir ne sont pas purement et simplement irréels. Ils ont une certaine manière d'exister dans l'absence.

Or, dès qu'on prête, si peu que ce soit, quelque réalité au passé et à l'avenir, il faut bien (puisque le temps coule) diminuer de plus en plus l'épaisseur du présent. Ce dernier finit par n'être plus qu'une limite mobile, mais infiniment mince. Le poète Tennyson l'a bien senti, croire au temps c'est faire du présent une virtualité sans réalité : « dans le temps il n'y a pas de présent »...

3. Nous pensons qu'une description phénoménologique du temps, c'est-à-dire essentiellement une réflexion qui opère la réduction transcendente, aboutit à une représentation du temps toute différente. Elle peut nous permettre d'atteindre une expérience fondamentale irréductible, celle du *devenir* et non point celle du temps : dans une actualité où la réalité s'offre directement, les contenus de conscience naissent et meurent. L'ordre qu'on assigne généralement à nos représentations doit être inversé. Naissance et mort ne sont plus des événements qui supposent le temps. Ce sont des expériences originales, fondamentales, premières, à partir desquelles se construit notre représentation du temps. Ce n'est pas hier qui « fonde » aujourd'hui, c'est le présent qui se projette et s'étale en tel ou tel passé...

4. Nous ne nous proposons pas de développer, ni même d'amorcer le mouvement de réduction. Il est extrêmement simple, mais pénible et proprement antinaturel. Nous voulons simplement indiquer quelles transformations profondes la réduction opère dans nos conceptions du temps.

Faute d'opérer la réduction transcendente (qui nous oblige à replacer dans la nature les opérations psychologiques), nous croyons faire l'expérience directe du temps. La moindre perception, la moindre conscience semble ainsi nous livrer quelque chose

de ses trois phases : *l'anticipation gonflerait* le présent-limite de quelques fragments d'avenir ; la *rétenion* y joindrait les quelques instants qui viennent tout juste d'être vécus.

Cette manière de voir nous semble tout à fait irrecevable.

5. Il n'est d'abord très facile de se délivrer de la croyance à la réalité de l'anticipation, qu'on n'adopte au fond que pour nous des raisons de symétrie. Un peu d'attention suffit pour s'assurer que l'avenir ne se donne jamais qu'au présent. Ce qu'il y a de réel dans l'anticipation, c'est l'attente, avec la variété indéfinie de ses modalités affectives et perceptives : crainte, espoir, ennui, impatience, tension, surveillance, contrôle, etc. Sans doute, lorsque se produit l'événement que j'attends, ai-je l'impression que je le tenais en quelque manière avant qu'il ne se produisît et que je l'ai vraiment vu « sortir » de l'avenir. Mais c'est là une simple impression qui vient de ce que l'ensemble de préperceptions et d'intentions imageantes qui occupaient ma conscience pendant l'attente subsistent lorsque la perception attendue devient actuelle.

Ainsi l'avenir n'est jamais que mon présent, organisé seulement suivant certaines structures particulières.

6. Il pourrait sembler qu'il n'en va pas de même pour le passé : la rétenion nous livrerait vraiment un peu du passé. La mémoire ne serait alors qu'un effort pour retrouver ce passé dont la réalité nous aurait été attestée par l'expérience. La mémoire serait une sorte d'extrapolation de la rétenion.

Or une description phénoménologique peut nous convaincre de la différence profonde et même de l'opposition absolue qu'il y a entre l'expérience du devenir et l'évocation d'un souvenir par la mémoire. Ce que je saisis dans le devenir n'est pas la renaissance ou même la persistance d'un passé : c'est l'évanouissement d'un présent. Le devenir est le phénomène élémentaire de la mort : mon attitude demeure alors que plus rien de vivant n'y correspond. Je tenais entre mes mains quelque chose qui a fui. Comme l'écrit Paul Valéry : « la présence est poreuse ». Expérimenter le devenir, c'est prendre conscience de la mort des contenus et de notre propre faiblesse.

Évoquer un souvenir est au contraire refuser cette mort. Comme l'imagination, la mémoire naît du désir. Elle a pour origine le besoin de sensations qui nous manquent. Elle est une sorte d'animation. Elle n'est pas la possession ou la contemplation d'un objet particulier — l'image-souvenir — qui serait seulement plus pâle ou moins précis que son modèle. Elle est un effort magique pour recréer un objet qui se dérobe à nos prises. Elle

est une intentionalité ineffectuable, une négation de l'absence, un refus du devenir. Par la mémoire comme par l'anticipation, nous échappons à la mort — mais en rêve...

7. L'analyse des exemples que nous offre la musique aide à saisir tout ce qui oppose l'évocation du passé à la conscience actuelle du devenir. La musique n'est pas à base de mémoire ; ce qu'elle nous offre c'est la prise de conscience aiguë de la mort des contenus. C'est pour cela peut-être qu'il n'y a pas de musique parfaitement joyeuse. L'auditeur n'associe pas le souvenir des quatre premières mesures à la perception du premier temps de la cinquième. Il a été seulement préparé par les unes à recevoir d'une manière convenable celles qui vont suivre. Et, même lorsqu'un fragment est « repris », l'auditeur ne superpose pas le souvenir de la première audition à la perception nouvelle qui lui est offerte : il accueille seulement celle-ci avec plus d'adresse.

8. Si le passé n'est jamais donné, il faut bien, faute de trahir la plus claire des expériences, accepter la plénitude du présent. Mais plénitude ne signifie ici ni « consistance », ni « suffisance ». Le terme indique simplement que le présent est plein, alors que passé et avenir sont visés par des intentions « vides ». Et pourtant, ce présent donné est intenable. Que faut-il en conclure ?

Toute insuffisance nous renvoie à autre chose. Le temps n'est pas autre chose que le résultat de l'effort accompli par l'homme pour échapper à cette insuffisance sur le plan de l'imagination. Mais si la construction du temps s'appuie sur le présent, il est bien clair que le temps ne saurait ni fonder le présent ni l'accomplir. Ni l'origine de mon être ni l'accomplissement de ma destinée ne peuvent se chercher sur le plan du temps. C'est « ailleurs », dans un sens tout nouveau et plus radical qu'il me faut chercher. Et cette quête — ou cette attente — n'est point vaine, puisque nous cessons de nous croire *pris* dans le temps. Il n'est ni un milieu naturel, dont le rythme et les vicissitudes nous seraient imposées, ni une loi intérieure, une catégorie, qui nous contraindrait à prendre certaines attitudes et nous en interdirait d'autres. Issu de ma faiblesse et de mon désir, il sort de ma nature d'homme et non de ma qualité de sujet connaissant. Mais aussi il dissimule sous le voile de l'illusion ma faiblesse ontologique.

Si le présent explique l'histoire et non l'inverse et si pourtant le présent est insuffisance intenable, peut-être faut-il laisser les mythes se dissiper et les désirs s'éteindre pour opérer, par une libre décision, la conversion métaphysique.

6. — Le temps de l'action (1)

L'idée de temps est si étroitement liée à l'idée d'histoire qu'on ne saurait élucider la signification de celle-ci sans s'attacher à l'analyse des phénomènes temporels.

M. Marcel Pobé attirait un jour notre attention sur les temps multiples du théâtre : un auteur a mis un an pour écrire sa pièce, dont l'action est supposée se dérouler en une journée et la représentation dure deux heures. Entre ces diverses durées s'établissent des rapports subtils et complexes, qui tiennent sans doute à leur longueur différente, mais aussi au rôle différent que le temps joue ici ou là. Des problèmes analogues, plus difficiles encore, se posent à propos de l'histoire. Le temps du lecteur est un temps *vécu*, celui auquel s'attache l'historien et dont il veut atteindre la vérité est un temps *pensé*, le temps que nous restitue l'histoire est un temps *représenté*, le temps des personnages, enfin, est un temps *utilisé*. Ils ont tous des valeurs théorétiques différentes, c'est-à-dire qu'ils se rapportent à la conscience de manières diverses. Il arrive fréquemment d'ailleurs qu'ils se superposent : l'historien, par exemple, pense le temps de la période dont il s'occupe, mais, en même temps et dans la mesure où il construit une œuvre, il utilise son propre temps.

Les problèmes les plus délicats apparaissent à propos de la représentation du temps. C'est là sans doute que nous courons les plus grands risques de construire des mythes en croyant saisir directement des réalités. Mais on ne saurait aborder l'étude du temps représenté avant d'avoir éclairci la signification des autres temps. C'est sur le temps de l'action que nous voudrions présenter quelques remarques.

Nous conduirons notre recherche en procédant à des descriptions phénoménologiques, c'est-à-dire en nous attachant à des exemples concrets dont nous ferons varier soit les cadres généraux, soit les circonstances particulières. Il est évident que nous ne pourrions reproduire ici le détail de ces analyses qui sont fort longues. Pour fixer les idées et permettre quelques allusions, nous indiquerons simplement que nous nous sommes servis notamment des thèmes suivants : l'organisation d'un cours d'été pour un groupe de professeurs étrangers, les combats qui ont suivi la bataille de Bautzen, mai-juin 1813, la mise en culture

(1) *L'homme et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 67-71. VI^e Congrès des Sociétés de Langue française, Strasbourg, 10-14 sept. 1952.

d'un jardin de 10 ares, la composition d'un sonnet, la conquête de l'Annapurna. C'est intentionnellement que des exemples aussi différents ont été choisis.

1. Le premier caractère qui nous frappe en étudiant ces diverses actions en fonction du temps, c'est que le temps de l'action est le temps du *projet* : on établit ce qu'il faut faire et comment il convient de le faire. Les projets d'ensemble se laissent décomposer en projets plus limités correspondant à des tâches particulières. D'autre part les projets faits longtemps à l'avance sont complétés, le moment venu, par des projets nés de l'urgence, qui tiennent compte des circonstances nouvelles et sont parfois exécutés au moment même où ils sont conçus. L'essentiel du projet n'est pas en effet qu'il se joue « au futur », mais qu'il prépare une exécution, exige de l'application et du travail et ne se laisse pas confondre avec un rêve. On peut vivre en rêve dans l'avenir comme dans le passé. Mais un projet, parce qu'il est une action réelle, s'établit toujours dans le présent. Napoléon, refaisant à Sainte-Hélène les plans de ses campagnes, construisait des projets véritables, bien qu'ils fussent accrochés à des événements passés.

2. Un caractère presque aussi immédiatement aperçu est que, pour l'homme engagé dans l'action, le temps est une *quantité* : je dispose de deux mois pour faire comprendre à mes visiteurs la vie et la civilisation française. Que ce temps augmente ou diminue et tout se transforme ; des possibilités nouvelles s'ouvrent, d'autres disparaissent. Dans le problème pratique que j'ai à résoudre, le temps intervient donc comme une variable dont chaque valeur correspond à une situation différente : *le temps est un paramètre*.

3. La valeur de la variable une fois donnée, le temps semble prendre une *consistance* très ferme. Je suis constamment aux prises avec lui ; dans tout programme bien établi, les exécutants reçoivent des emplois du temps définis. Rien n'était plus subjectif que le temps vécu. Rien n'est plus solide, plus objectif que le temps de l'action. Tout ce qui m'est possible est de charger de valeur les heures qui me sont accordées, pour accroître leur rendement, mais les heures mêmes n'ont aucune élasticité. Comme le dit un de ces truismes dans lesquels le sens commun exprime maladroitement ses intuitions fondamentales : « Les journées n'ont jamais que vingt-quatre heures. »

Une comparaison de notre paramètre temporel à d'autres facteurs de l'action, comme l'espace et le nombre, peut cependant suggérer une rectification importante. De même que j'ai deux

mois pour mes cours, j'ai 1 000 m² pour mes cultures et 14 vers pour exprimer mes sentiments... Mais ce n'est pas dans l'espace, c'est dans la terre que poussent les légumes et ils ne se nourrissent pas de centiares, mais d'eau et de sels minéraux. De même ce ne sont pas les pieds de mes vers qui expriment mes sentiments, mais les mots dont ces pieds précisent la cadence. Ne confondons pas les choses et les mesures que nous prenons sur elles. Ainsi ce n'est jamais le temps qui me résiste, mais la nature des choses et sa régularité dont le temps n'est qu'un symbole. La formule d'Aristote, reprise par Albert le Grand et par saint Thomas, s'applique exactement au temps de la *praxis* : il n'est pas le mouvement, il en est *le nombre*.

4. Une autre remarque se présente aussitôt : dans l'action, le temps ne m'intéresse pas en lui-même. Ce dont je me préoccupe, ce sont des *tâches* à accomplir. Et lorsque je fais des mesures, elles ne portent ni sur le temps, que je n'aperçois jamais, ni, comme on l'a dit souvent, sur l'espace qui n'est qu'un signe (d'ailleurs parfaitement effectuable). Elles portent sur du *travail*. La mesure du temps consiste à comparer la vitesse de certains travaux. Je compare, par exemple, le travail hétérogène de mes étudiants au travail homogène de mon horloge et si je tiens celui-ci pour homogène, c'est parce que les forces qu'il met en œuvre sont à peu près constantes, tandis que l'attention de mes étudiants décroît quand leur fatigue augmente et se ranime quand leur intérêt se réveille.

5. Mon projet n'exige pas seulement que certaines tâches soient accomplies ; il veut aussi qu'elles le soient dans un certain *ordre*. Ceci doit venir *avant* cela : la connaissance du vocabulaire avant les exercices de thème, l'établissement du camp V avant l'ascension finale, etc. Mais ce n'est pas le temps qui détermine l'ordre, ce sont les choses. Viendront les premières les tâches qui rendront les autres possibles. De cette liaison technique entre moyens et fins pourra sortir plus tard l'ordre scientifique des causes et des effets, auquel le temps emprunte sa prétendue irréversibilité.

6. Pourtant, dans toute entreprise, il y a, non seulement des conduites mesurables par le temps, mais des conduites dont le temps semble la matière même : il faut *commencer* certaines tâches (sortir de la tente et reprendre l'ascension, « se mettre » au travail, etc.), il faut les *poursuivre* jusqu'au terme fixé, malgré la fatigue ou l'ennui, il faut, enfin, savoir freiner son élan, achever son œuvre, s'arrêter, en un mot, *conclure*. Or, dans ces diverses conduites, que Pierre Janet a bien étudiées, il y a sans doute des

aspects structurels, existant *in re* et dont la notion d'ordre peut rendre compte dans une certaine mesure, mais il en est d'autres qui ne s'expliquent que par rapport au sujet : ils traduisent l'effort à faire et même différentes qualités d'effort : attentive à la diversité des hommes, la caractérologie peut nous expliquer pourquoi tel homme ne sait pas commencer, pourquoi tel autre part brusquement et s'arrête vite, pourquoi tel autre encore, sans abandonner son travail, est incapable cependant de l'achever.

Le sujet auquel nous sommes ainsi renvoyés est celui-là même à qui s'offrent les regrets et les attentes du temps vécu : c'est une structure mondaine, affectée de qualités particulières, un homme dans le monde et non point l'ego du *Je pense*.

7. Un autre trait de la description souligne le caractère humain du temps de l'action : il est *intersubjectif*. Il n'intervient pas seulement pour coordonner les vitesses de mes propres actions, mais pour permettre l'action concertée d'un groupe. Le repérage du temps est une opération sociale fondamentale et l'unité du temps vérifie que, sur le plan humain comme sur le plan physique, nous appartenons à un même monde. L'unité que suggèrent la régularité des mouvements physiques et la possibilité d'établir entre eux une correspondance est ainsi reprise et soulignée par une institution humaine.

8. Dans aucune de nos expériences nous n'avons rencontré le temps, mais seulement le devenir des choses. L'obligation fréquente où je suis d'*attendre* avant de passer à la partie suivante de mon programme, ne signifie point que je me heurte à la réalité temporelle. Elle est simplement la marque de mon impuissance technique. Quand je domine le mécanisme d'une opération, je puis éliminer les attentes : je les remplacerai par le travail convenable. Comme le remarque M. Bachelard, s'il a préparé du sucre en poudre bien fine, le philosophe n'a pas besoin d'attendre « que son sucre fonde »...

9. Par contre, nous faisons fréquemment l'épreuve directe de la différence des *vitesse*s : cet étudiant achève son travail avant son camarade ; cet ouvrier défonce 2 m² quand cet autre en pioche un à peine ; cette voiture double la nôtre sur la route. Changements et vitesses sont perçus dans le présent ; le temps s'élabore ensuite.

Une confirmation précieuse de cette priorité de la perception des vitesses sur l'élaboration de la notion de temps nous est fournie par les travaux de M. Piaget. La psychologie génétique, dont l'esprit et les méthodes sont fort différents, aboutit ici aux mêmes conclusions que la description phénoménologique.

* *

Nous avons essayé de montrer ailleurs que, pour la conscience rêveuse qui se laisse aller à « vivre » le temps, le seul donné véritable était constitué par les sentiments que provoque en nous l'écart entre nos désirs et la réalité. Le temps vécu est ainsi constitué par l'homme. Il en va de même du temps de la *praxis* qui mesure du travail et n'a de sens que par notre effort.

La reconnaissance du sujet transcendantal serait seule susceptible de donner à ces considérations toute leur portée métaphysique. Les analyses que nous venons de résumer et dont l'objet est exactement limité ne sont cependant pas sans utilité. Elles ont leur rôle à jouer dans une entreprise plus vaste qui cherche à élucider la signification générale du temps. Elles peuvent aussi présenter quelque intérêt pour une réflexion sur l'histoire, puisque ce sont les actions humaines qui constituent la matière de celle-ci.

7. — Le temps et la participation dans l'œuvre de Louis Lavelle (1)

Celui qui pousse assez avant sa méditation découvre à la fois la réalité de son existence personnelle et celle de l'existence absolue qu'elle suppose. Il s'aperçoit ainsi, pour parler comme Descartes, que l'on a « en quelque façon premièrement en soi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de soi-même » (2).

Louis Lavelle constate, d'une manière analogue, la liaison entre l'existence personnelle et l'existence de Dieu : « L'acte que j'accomplis, écrit-il, est inséparable d'un acte sans passivité dont il est lui-même la limitation et la participation » (3). Mais s'il affirme que « le moi ne peut se poser autrement qu'en posant le tout de l'être » (4), il ne prétend pas présenter alors la conclusion d'un raisonnement, mais seulement traduire une expérience fondamentale : on ne peut « découvrir la présence du moi sans découvrir du même coup la présence totale de l'être » (5).

Entre l'âme et Dieu, entre l'existence finie et imparfaite et l'absolu de l'être, quels rapports peut-on saisir ou concevoir ? Il

(1) *Giornale de Metafisica*, 1952, VII, p. 451-460.

(2) *Troisième Méditation*.

(3) *De l'Être*, p. 18. Nous citerons ce texte d'après la 2^e édition, qui comprend une importante introduction.

(4) *Ibid.*, p. 12.

(5) *Ibid.*, p. 248.

semble qu'on ne puisse affirmer la réalité de l'âme individuelle sans limiter la puissance absolue. Inversement, à mettre l'accent sur l'Être, on risque de faire évanouir dans son infinité les existences particulières. Dans un cas, Dieu devient une idée ; dans l'autre, l'individualité est illusoire. Humanisme ou panthéisme — l'alternative semble inévitable.

Les deux solutions s'opposent peut-être moins en réalité qu'en apparence. Philosophie du plein ou philosophie des atomes ne sont point si différentes : l'une et l'autre sont des naturalismes. Derrière un Dieu ou des hommes à qui l'on prétend tout ramener, ce qu'on retrouve est simplement la nature des choses. Mais on peut maintenir les deux termes en présence et s'efforcer de saisir leur rapport. Au lieu d'une philosophie des sujets absolus ou d'une philosophie de l'être massif, on développe alors une philosophie de la participation. En fait, tous les systèmes appartiennent à ce dernier genre et l'absorption totale ou l'éparpillement complet ne sont que des limites vers lesquelles on peut tendre, mais qu'on ne saurait atteindre sans que s'évanouisse toute pensée distincte. La philosophie ne peut vivre que dans l'entre-deux. Il reste qu'on peut feindre le passage à la limite ou reconnaître décidément la participation comme réalité fondamentale.

C'est une philosophie de la participation qu'a voulu édifier Louis Lavelle. Et il l'a fait en pleine conscience de son dessein, et avec une rigueur et une profondeur proprement admirables. Dans l'exposé de son système, il se montre fidèle à la vocation éternelle de la philosophie, mais la manière originale dont il en retrouve les voies correspond aux inquiétudes de notre temps et à la façon particulière dont nos contemporains posent leurs problèmes. Nous ne voulons pas dire par là que Louis Lavelle allait dans le sens où s'engageaient la plupart des hommes de son époque. Il appartenait, au contraire, à cette petite troupe des sages véritables qui sont indifférents à la mode et se montrent soucieux de vérité plus que d'actualité. On peut même dire qu'il rame à contre-courant, mais sa barque remonte les mêmes eaux par lesquelles les autres se laissent entraîner.

Pour la philosophie antique, l'opposition fondamentale de l'absolu et du relatif prenait la forme de l'antinomie entre l'un et le multiple. Pour la philosophie moderne, c'est la comparaison du fini et de l'infini qui provoquait la réflexion. Pour les contemporains, le débat s'instaure entre le temps et l'éternité. On déplore « la fin de l'éternel » ou l'on proclame la « mort de Dieu », mais, désolé ou résigné, on s'enferme dans le monde et dans la durée. On referme sur elle-même la vie humaine dont le sens

devient « d'être pour la mort » et, chez les plus lucides, l'angoisse s'installe au cœur de l'existence. Repliée sur sa finitude, notre vie est menacée par l'absurde, cependant qu'avant même l'issue finale le vieillissement fane les visages, transforme en gestes ridicules les plus beaux mouvements d'enthousiasme et réalise le paradoxe de nous donner dans la vie même l'expérience de la mort. Pascal avait déjà senti à quel point nous blesse l'écoulement temporel, quand il lançait ce cri tragique : « C'est une chose horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède ! » (1). Mais c'était là chez lui une révolte de sa sensibilité. Il savait que ces choses qui passent n'ont point de prix véritable et une « renonciation totale et douce » lui ouvrirait, par le sacrifice, le monde de l'être et de l'amour.

Les hommes d'aujourd'hui ont la même nature que ceux d'hier, mais ils ne croient plus à leur âme. Ils ont l'avidité de Pascal, mais ils n'en ont plus la foi et ils croient au temps sans réserves... Aussi les destructions qui s'y opèrent sont-elles sans compensation possible et l'angoisse ne se détache plus de l'existence. Celle-ci même, pour avoir voulu être la source et le fondement de toute valeur, perd son prix et s'égale au néant. Dans les essais, comme au théâtre ou dans le roman, les héros, quand ils sont lucides et exigeants, cessent de tenir à leur vie dérisoire et se précipitent vers la mort. Le Hugo de Jean-Paul Sartre dans *Les mains sales*, le Bacchus de Jean Cocteau, le *Profanateur* de Thierry Maulnier refont ainsi le geste d'Antigone dans la pièce d'Anouilh et refusent comme elle de s'enchanter d'espérances illusoires. Ils ne veulent plus d'une existence où la pureté est impossible et où la valeur ne peut s'incarner qu'au prix des pires compromis.

Une analyse attentive de l'angoisse ou du scepticisme des contemporains permet de découvrir qu'elle prend son origine dans la représentation du temps comme d'un milieu absolu dans lequel l'homme serait « pris ». Aussi une philosophie qui s'appliquerait à retrouver la signification véritable du temps et qui pourrait montrer le caractère artificiel de toutes les images réalistes qu'on peut en former (celles notamment de l'historicisme qui est aujourd'hui si répandu) pourrait aider à faire disparaître la cause profonde de ces inquiétudes. L'homme serait rendu alors, non point à l'optimisme paresseux de la facilité (qui est, au contraire, l'une des formes de l'historicisme, celle où la croyance au temps s'accompagne d'une confiance naïve dans

(1) *Pensées*, édit. L. BRUNSCHVIG, p. 429.

le progrès), mais à une vue exacte des choses et à une possibilité d'action efficace.

Or c'est précisément là le service que peut nous rendre la philosophie de Louis Lavelle. Elle nous rappelle que « la solution la plus facile serait de donner au temps une valeur absolue et de faire émerger l'être du néant de manière à faire parcourir aux choses tout l'intervalle qui sépare le néant de l'être » (1). De cette facilité, Lavelle n'entend pas se contenter.

Il est à peine nécessaire de rappeler la place que tient dans son œuvre la méditation sur le temps. Il place l'exposé systématique de sa pensée sous le titre général de *Dialectique de l'éternel présent*. Il n'est pas moins significatif qu'un volume entier y soit consacré à traiter *Du temps et de l'éternité*. Mais, en fait, le problème du temps ne cesse jamais d'être l'objet principal de la réflexion. Dès le premier article du premier livre de la *Dialectique*, qui était consacré à *L'Être*, la primauté de l'être sur le temps était affirmée et les derniers chapitres du dernier livre publié, *De l'âme humaine*, portent encore sur le temps, puisque le philosophe y confronte les notions d'immortalité et d'éternité. On ne sera donc pas surpris de nous voir soutenir que c'est dans la perspective offerte par le problème du temps et par celui de la participation qui y est étroitement lié, qu'il convient d'aborder l'œuvre de Louis Lavelle, si l'on veut en saisir à la fois l'originalité et l'intime cohérence.

1. — *L'Être est dans un éternel présent*

L'être est le terme premier que tout autre terme suppose et exprime en le limitant, mais « la primauté de l'être n'est point une primauté selon le temps chronologique, ni logique, puisque le temps qui fait partie de l'être le suppose et que, si l'on pouvait imaginer contradictoirement un ordre temporel entre l'être et le temps, c'est le temps tout entier qui serait postérieur à l'être » (2).

Cette éternité de l'être est affirmée avec force et on en retrouve l'expression parfaitement nette à tous les moments de la dialectique. Sans doute l'Être est-il tout autre chose qu'une réalité statique : c'est un *Acte*, mais ce n'est pas une *action* qui s'exercerait dans le temps. Il est « toujours en train de s'accomplir » (3), et, si on le considère dans sa pureté, il faut dire, à la rigueur, « qu'il n'a pas d'existence en dehors du présent dans lequel il s'exerce » (4). Bien plus, il faut reconnaître que « l'acte n'a pas

(1) *De l'Être*, p. 13, en note.

(2) *Ibid.*, p. 40.

(3) *Traité des valeurs*, t. I, p. 721.

(4) *La présence totale*, p. 240.

d'effet » (1), car ce n'est pas tel effet particulier qui en découle, mais l'ensemble de ce que nous appelons les causes et les effets et dont la série n'est qu'une manifestation de l'être et n'apparaît à la conscience que « lorsque nous substituons à l'acte même le sillage qu'il a laissé dans notre mémoire » (2).

Ces affirmations ne surprennent point lorsqu'on les rapporte à l'Être absolu. Mais peut-on les appliquer encore à l'être limité que chacun de nous se sent être ? Le temps n'est-il pas alors notre milieu propre ? N'avons-nous pas l'expérience immédiate du passé et de l'avenir ? L'acte ne se confond-il pas pour nous avec l'action et ne produit-il pas un effet parfaitement déterminable ? Notre liberté enfin, si elle doit être autre chose qu'un mot, n'est-elle pas créatrice ou destructrice de choses et de formes, que nous voyons naître et mourir dans le monde des hommes, le seul que nous connaissions et qui ait un sens pour nous ?

Effectuer une telle coupure entre l'Être et les êtres aurait les conséquences les plus graves. Nous serions ramenés, non au kantisme véritable, qui est une philosophie profonde, mais à cette contrefaçon courante du kantisme qui fait de la chose en soi un fantôme inutile que la philosophie doit, suivant le mot d'Hamelin, s'appliquer à éliminer.

Dans la perspective lavellienne, l'être n'est ni un concept vide, ni une réalité inaccessible. Il est l'objet d'une « expérience métaphysique à la fois primitive et permanente » (3). Mais le mouvement de notre liberté qui se rattache à l'Être absolu pour collaborer à son Acte ou pour s'y refuser n'a pas non plus de place dans le temps : « Nous sommes une liberté qui veut éternellement la vie qu'elle s'est faite et qui n'a jamais achevé de l'épuiser » (4). Quant au passé et à l'avenir, ils ne nous introduisent pas davantage dans la réalité du temps : ce ne sont que des modes particuliers de la présence. Il faut tenir pour valable l'affirmation spontanée de la conscience qu'il n'y a d'être qu'au présent. Mais dans ce présent, qu'il ne faudrait pas confondre avec un instant sans épaisseur, on pourra distinguer des manières différentes d'être présent, par exemple celles de la perception, du souvenir ou de l'attente. Quand on élimine les habitudes et les préjugés pour faire une description fidèle de la conscience humaine, on s'aperçoit que pour elle, comme pour l'Acte absolu, l'être est

(1) *La présence totale*, p. 241.

(2) *Ibid.*

(3) *De l'Être*, p. 249.

(4) *Du temps et de l'éternité*, p. 437.

éternellement « au présent ». Ce qui transcende l'homme n'est jamais l'avenir, mais seulement une puissance transtemporelle à laquelle il est éternellement invité à s'unir.

2. — *Le temps assure l'individualité des personnes*

Si l'on tire toutes les conséquences des remarques que nous venons de faire, il peut sembler que nous soyons conduits à une philosophie dans laquelle le temps serait une pure illusion. Telle n'est pas cependant la pensée de Louis Lavelle. Loin d'être une apparence sans valeur, le temps est pour lui à la fois la pire et la meilleure des choses : la pire, parce qu'il est la cause de toutes nos misères et qu'il fait naître en nous la tentation perpétuelle de céder à l'attrait des objets et des fins particulières ; la meilleure, parce qu'il permet à notre individualité de se constituer, qu'il nous pose ainsi dans notre être propre et rend possible l'exercice de notre liberté. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

Disons d'abord que, même si le temps était une illusion, il devrait, à ce titre même, être réintégré dans l'être qui est un « englobant » universel. Mais ce qui nous importe ici n'est pas seulement de nous assurer de sa réalité ontologique ; c'est surtout d'en apprécier l'importance et d'en découvrir la fonction.

Puisque le temps est « intérieur à l'être » (1), son écoulement ne saurait être le passage du néant à l'existence ou de l'existence au néant, mais seulement le passage d'une forme de l'existence à une autre, par exemple de l'image à la perception ou de la perception au souvenir. Mais ce passage n'est pas une transformation des choses mêmes que nous saisissons, ou, si l'on préfère, de nos représentations. Il n'y a pas de place, dans la simple « nature des choses », pour cette forme très particulière d'être qu'est le souvenir. Le temps se constitue entre l'âme et les choses. Il est créé par l'âme « comme la condition même qui lui permet de se réaliser : le temps c'est l'âme elle-même, en tant qu'elle est créatrice de soi et d'un ordre du monde qui permet à sa destinée de s'accomplir » (2).

La pensée de Louis Lavelle est ici assez difficile à saisir à cause de la nature même du problème et de l'effort qu'il faut faire pour atteindre, à travers des phrases qui se développent dans le temps, la réalité transtemporelle qu'elles veulent suggérer. Il est plus difficile encore de la résumer et de perdre ainsi le bénéfice des commentaires qui, chez le philosophe, donnent aux formules leur

(1) *De l'Etre*, p. 60.

(2) *De l'âme humaine*, p. 441.

pleine signification. Voici pourtant comment nous présenterions les choses : l'âme se crée en créant le temps. Le monde temporel qu'elle constitue ainsi a deux caractères principaux : d'une part, il lui est personnel, il lui appartient en propre ; de l'autre, c'est un monde arraché à la matérialité et devenu spirituel.

Chaque conscience a en effet son monde particulier, c'est-à-dire sa série personnelle de souvenirs et d'images, organisée suivant sa propre perspective, formant un système original dont le centre est formé par celles des présences qui s'offrent sur le mode de la perception. Le temps constitue alors la subjectivité. Mais, d'autre part, sans le temps, nous serions absorbés par l'objet donné, c'est-à-dire par la matière. Notre indépendance individuelle ne serait même pas imaginable. La conscience suppose toujours, en effet, un certain détachement à l'égard de l'objet et la possibilité de lui opposer l'être du souvenir ou l'être possible de l'événement à venir. Cette « évasion hors du présent de l'objet, qui nous fait entrer dans l'existence spirituelle » (1), n'est pas cependant une évasion hors du présent absolu : elle est seulement la découverte de types d'existence spirituels, qui ne valent que par et pour une conscience. En outre, une réflexion sur le statut particulier du souvenir et de l'image nous révèle que la perception elle-même n'est possible que par la collaboration des souvenirs et des anticipations. Autrement dit, l'existence réelle ne prend son sens que par comparaison à l'existence possible ; la perception de la matière demande ainsi l'activité de l'esprit. Un donné brut n'aurait pas de sens, il serait exactement l'exclusion de la signification. C'est parce que l'âme « est une possibilité, qu'elle s'oppose à toute forme de réalité matérielle ou donnée » (2). Mais, puisque l'actualisation d'une possibilité ne peut s'opérer que dans le temps, il faut dire que « l'âme produit le temps pour être : elle est la genèse du temps » (3). « La liberté elle-même ne peut être la liberté d'un être particulier que si elle s'engage dans le temps et qu'elle s'oblige ainsi à assujettir son propre développement à des conditions... que nous appelons proprement une nature » (4).

L'univocité de l'être pose en effet d'une manière aiguë le problème de l'individuation. L'être de la créature est « l'être de Dieu en elle » (5). Comment alors la distinction peut-elle être assurée ? C'est que, puisque Dieu est un acte, là où son être se

(1) *De l'âme humaine*, p. 166.

(2) *Ibid.*, p. 116.

(3) *Ibid.*, p. 172.

(4) *Du temps et de l'éternité*, p. 105.

(5) *De l'âme humaine*, p. 117.

communiqué ce ne peut être que par la création d'une liberté capable de s'engendrer elle-même et de poser elle-même ce qu'elle veut être, ou, en d'autres termes, son essence. Elle manifestera cette essence en constituant son monde propre, par la conversion indéfinie des images possibles en souvenirs. Non qu'il faille imaginer une permanence de ces souvenirs ou une attente de ces possibles dans un passé ou dans un avenir hypostasiés. Le temps, comme réservoir d'images, n'existe pas et, comme nous l'avons dit plus haut, l'attente de ce qui va peut-être se produire ou l'évocation de ce qui a été autrefois n'existe jamais qu'en acte et, par conséquent, au présent. Dans ce présent, les événements apparaissent et s'évanouissent, mais « tous les événements à la fois ne forment un monde que dans la pensée, c'est-à-dire un monde dont l'âme toute seule soutient l'existence » (1). La seule réalité véritable est celle des actes individuels suspendus à l'Acte absolu auquel tous participent.

3. — *Le temps permet le progrès de la conscience*

Le temps n'est pas seulement, pour Louis Lavelle, le moyen de maintenir, entre l'Acte total et l'acte particulier, cet « intervalle » dont « la notion est inséparable de celle de participation » (2). S'il assure la distinction, il permet aussi à l'union de s'opérer par le mouvement autonome des libertés. Par l'intervalle, les actes particuliers sont mis à même de réaliser une démarche qui leur soit personnelle, d'assumer une initiative qui leur soit propre. Mais le temps établit en quelque sorte, derrière la notion générale et abstraite d'intervalle, le milieu plus précis dans lequel les actes peuvent s'épanouir et se manifester en actions. Il rend ainsi « possible le progrès de la conscience par la conversion de l'avenir en passé, grâce à la liaison dans l'instant de l'éternité de l'acte avec la fugitivité de l'apparence » (3).

C'est dans le temps — nous l'avons vu — que nos contacts avec le monde sont en quelque sorte spiritualisés, en étant transformés en images et en souvenirs. Grâce à lui, nous pouvons ne retenir des événements que « leur essence significative et désincarnée » (4). C'est notre mouvement vers l'avenir ou vers le passé qui manifeste, en l'exerçant, notre double puissance mnémonique et volitive, mais ce qu'il convient surtout de

(1) *De l'âme humaine*, p. 442.

(2) *De l'Acte*, p. 200.

(3) *Ibid.*, p. 254.

(4) *De l'Être*, p. 25.

remarquer maintenant, c'est que l'avenir et le passé ne sont pas de « purs » possibles qui pourraient appartenir à un esprit pur. Ils restent en rapport étroit avec le corps et, par lui, avec le monde dans lequel notre corps est situé. En s'ajoutant aux données sensibles pour constituer la perception, ils ne nous introduisent pas dans un monde *idéal*, mais dans un monde *spirituel*. Remplacer le monde des idées par celui des souvenirs et des anticipations, c'est assurer l'insertion effective de nos mondes subjectifs au monde unique qui les recoupe dans le présent. Ce sont ainsi réellement *nos existences* qui s'unissent et pas seulement les objets idéaux de nos représentations. C'est pour cette raison que le possible ne se présente pas à l'âme comme un simple concept, mais comme une anticipation ou un souvenir, c'est-à-dire comme un élément dont l'existence ne soit pas tout à fait absente, même si elle y demeure virtuelle.

Et si le temps-réceptacle est un mythe, le temps indéfiniment recréé par l'acte de la conscience a sa réalité propre, puisqu'on nous parle de « progrès de la conscience » et qu'on nous invite à apercevoir dans le temps la création progressive de notre propre essence : « Tous les événements de notre vie passent, toutes nos actions sont transitoires, mais les événements, les actions changent notre essence, ou plutôt contribuent à la former. Nous ne pouvons pas avoir d'autre fin que de devenir ce que la vie ne cesse de nous faire » (1). Nos actions semblent ainsi enrichir notre être : « Toute action accomplie librement par nous dans l'instant est impérissable ; elle avait besoin de l'instrument et de l'obstacle du corps pour s'exercer et cesser à notre égard d'être une simple puissance » ; mais elle se libère aussitôt du corps qui meurt dès qu'il a servi ; en se spiritualisant, elle s'enregistre dans l'éternité. Ainsi, le temps nous est nécessaire pour nous permettre de constituer notre essence intemporelle (2). Pour l'âme, le temps est ainsi un moyen indispensable : il lui permet « d'accumuler en nous à chaque instant tout ce que nous sommes » (3).

Une difficulté importante nous arrête ici. Comment des événements temporels peuvent-ils nous transformer véritablement, si nous sommes, dans notre réalité profonde, un acte intemporel ? Il ne nous semble pas possible de répondre autrement que par une option dont nous retrouverons les termes tout à l'heure. Constatons du moins que, même lorsqu'il souligne le

(1) *De l'âme humaine*, p. 147.

(2) *La présence totale*, p. 17.

(3) *De l'âme humaine*, p. 443.

rôle indispensable du temps, Louis Lavelle introduit une précision qui nous aidera à bien comprendre le sens de l'opposition fondamentale. Si le temps est un « moyen », il est aussi un « témoin » (1), et c'est peut-être seulement en qualité de témoin qu'il est un moyen. Si l'acte de l'âme « engage dans le temps toutes nos démarches particulières » (2), n'est-ce pas pour se révéler à elle-même ce qu'elle est véritablement et pour reconnaître le sens de sa course en éprouvant ses projets et en examinant son propre « sillage » ? L'âme, précisément parce qu'elle est un acte, ne saurait être donnée. On ne peut donc en avoir de connaissance adéquate et directe. Elle n'est pas plus enfermée dans le temps que ne l'est l'Acte absolu, mais le temps lui révèle ce qu'elle est : « Si l'acte est l'efficacité toute pure, l'effet qu'il produit en est le témoignage et non pas la fin, car l'acte est à lui-même sa propre fin » (3). Or ce témoignage est indispensable, car, si la lumière n'est donnée qu'à celui qui la désire et qui la cherche, c'est pourtant dans la lumière seulement que peut se réaliser notre existence personnelle « qui est à la fois distincte de la totalité du réel et en communication incessante avec elle » (4). Nous sommes dans le spiritualisme, parce que l'acte doit être accompli pour être réel, mais nous sommes aussi dans l'intellectualisme, parce que l'acte doit s'exprimer. Le temps, qui, par la distinction, rend l'acte effectuable, lui permet aussi de trouver son expression intelligible.

4. — *Origine humaine ou origine spirituelle du temps*

Une doctrine aussi profonde et qui nous demande de remonter à l'origine de l'être et à la constitution du temps, ne peut manquer de provoquer des réserves ou, au moins, des hésitations. Louis Lavelle en a bien pris conscience lui-même. Parmi les trois difficultés qu'il signale dans l'introduction qu'il a placée en tête de la 2^e édition de *L'Être*, celle que soulève toute dialectique descendante nous paraît la plus sérieuse. On n'y répond pas complètement en invoquant l'expérience vécue de la participation car, si cette expérience est bien réelle — comme nous le pensons — elle nous apprend simplement que nous n'avons d'être et de signification qu'en relation avec un Acte absolu. Elle ne nous dit rien sur les rapports entre Dieu et les créatures, tels qu'ils se posent en soi, c'est-à-dire à partir de Dieu. Que nous

(1) *De l'âme humaine.*

(2) *Ibid.*

(3) *De l'Acte*, p. 15.

(4) *La présence totale*, p. 20.

ne puissions nous représenter aucune existence en dehors du schème temporel, c'est une constatation de fait, dont nous n'avons aucun moyen de faire une vérité dialectiquement justifiée. Nous ne pouvons que décrire et analyser l'être reçu, sans être jamais en mesure de dire que les structures que nous y découvrons sont les conditions absolues de la participation elle-même.

On peut se demander au contraire si, dans nos représentations temporelles, c'est vraiment notre puissance spirituelle qui s'exerce ou si ce ne sont pas, plus simplement, nos désirs sensibles qui se projettent. Il est frappant de voir avec quelle fréquence on retrouve, sous la plume de Louis Lavelle, des formules qui associent l'idée de temps à l'idée de possession, c'est-à-dire à la manifestation purement naturelle de notre avidité. Le passé remémoré est un passé « possédé » (1). Au contraire, l'idée de l'avenir s'accompagne d'inquiétude parce que « l'avenir est essentiellement non possédé » (2). La connaissance du temps naît ainsi « du contraste entre ce que je possédais et ce que j'ai perdu » (3). Ce que le temps me permet c'est aussi « de constituer dans l'être un être qui est le mien » (4). Et n'est-ce pas traduire une foncière volonté de puissance — cette forme extrême et pure de l'avidité — que cette volonté d'inscrire « par un acte autonome à l'intérieur de l'être éternel notre être participé » (5) ?

Par ailleurs, la liaison entre le temps et le désir est aussi constamment soulignée : « Il n'y a d'avenir que pour un être qui désire » (6), et « le désir est le père de l'attente » (7). Nos craintes en face de l'avenir traduisent la peur de perdre ce que nous avons, mais aussi le désir de gagner autre chose. Nous frémissons de joie à la pensée des conquêtes possibles et à l'idée de « faire nôtre » ce qui ne nous appartenait pas encore. Toute la dialectique du temps se développe ainsi sur le mode de la possession.

S'il en est ainsi, le temps se présentera moins comme un moyen de rédemption que comme une occasion de chute. Du moins devons-nous au moins distinguer : si le temps intelligible (ou, si l'on veut, le temps spatialisé) peut servir utilement de cadre à la représentation distincte de ce que nous sommes, par contre le temps concret, le temps vécu, serait la manifestation de notre attachement et la dernière idole à renverser. Le choix

(1) *De l'Acte*, p. 262.

(2) *Du temps et de l'éternité*, p. 276.

(3) *Ibid.*, p. 177.

(4) *De l'Être*, p. 9.

(5) *La présence totale*, p. 169.

(6) *Du temps et de l'éternité*, p. 282.

(7) *Ibid.*

véritable ne consisterait pas alors à nous réaliser de telle ou telle manière dans le temps, mais à choisir entre le temps et l'éternité.

Or c'est précisément à cette option que nous conduit Louis Lavelle : la volonté, nous dit-il, cherche à surmonter la dualité de l'acte et de la donnée, « elle n'y réussit que par le moyen du temps ; et, dans la mesure où elle y réussit, c'est le temps même dont elle triomphe » (1). Ce triomphe dépend de nous, car « l'éternité elle-même doit être choisie par un acte libre ; elle doit toujours être consentie ou refusée » (2). Il fallait bien que l'option entre le tout et la partie fût l'option entre l'éternité de l'être ou l'écoulement de la durée, puisqu'une des propositions fondamentales du système était que « le temps est intérieur à l'être et non pas l'être intérieur au temps » (3). Si le temps est « le chemin perpétuellement offert à la participation » (4), celle-ci n'y rencontrera pourtant que des satisfactions illusoire qui n'apaiseront notre soif que pour la faire renaître aussitôt, plus brûlante encore. C'est dans l'être transtemporel que nous rencontrerons seulement cette joie pure dont nous éprouvons la nostalgie et que nos maladresses et notre égoïsme nous font chercher dans les images. A cet être absolu qui nous invite à nous associer à son acte, notre réponse ne pourra être qu'absolument simple, puisqu'elle émane aussi d'un acte qui est au-delà du temps : la liberté n'est pas autre chose « que la disposition du oui et du non » (5).

Aix-en-Provence, Université.

8. — Le temps chez Jean Anouilh (6)

On a souvent remarqué que Jean Anouilh se plaisait à tourner en ridicule les valeurs traditionnelles, ou du moins les formes qu'elles prenaient dans les représentations morales du début de ce siècle. Nous pensons, au contraire, qu'il y a dans son œuvre non seulement une profonde exigence de pureté morale, mais une véritable nostalgie de l'ordre, de la respectabilité et comme une hantise des « valeurs bourgeoises ». S'il fait du monde de 1900 une peinture impitoyable, il reste qu'il revient sans cesse à cette

(1) *De l'âme humaine*, p. 326.

(2) *Du temps et de l'éternité*, p. 411.

(3) *De l'Être*, p. 60.

(4) *De l'Acte*, p. 263.

(5) *Ibid.*, p. 191.

(6) *Les Études philosophiques*, 1952, VIII, 1-2, p. 243-250.

société dont il fait la caricature. Aux pères ridicules et aux mères odieuses dont son théâtre est rempli, il oppose souvent le rêve d'une enfance paisible auprès de parents normaux. Ce qu'Hémon a la crainte de briser, ce sont les liens qui l'attachent à son père : « Ah ! je t'en supplie, père, que je t'admire, que je t'admire encore ! Je suis trop seul et le monde est trop nu si je ne peux plus t'admirer ! » (1). Dans *Le rendez-vous de Senlis*, lorsque le jeune et faible Georges essaie de réaliser, dans le monde de l'illusion et avec le concours de comédiens loués pour la circonstance, les quelques heures de bonheur qu'il n'a pas la force de conquérir dans la vie réelle, il ne trouve pas de meilleure idée que d'organiser un repas familial. C'est que le mal n'est pas la famille, mais le temps, qui fixe les sentiments spontanés en habitudes routinières. Ce qui est insupportable, c'est la répétition et les hypocrisies qu'elle entraîne. Si « la vie est un long déjeuner de famille » (2), elle n'est plus qu'une suite ennuyeuse de cérémonies.

Les héros d'Anouilh ont besoin d'y voir clair. Leur plus profond désir est de lucidité. Par là, ils se montrent philosophes. Ils refusent d'acheter leur tranquillité par l'aveuglement et la complaisance. Comme la petite Antigone, ils sont « de ceux qui posent les questions jusqu'au bout » (3). Or, ce qu'on trouve au bout, c'est la métaphysique. Ce terme peut surprendre, car on ne rencontre chez Anouilh ni discussions sur la transcendance, ni mise en forme des problèmes — et c'est heureux pour la qualité et la fraîcheur de son théâtre. Mais il y a en lui la description de la vie humaine la plus impitoyable, et la plus exacte, en dépit de certaines situations un peu forcées. Il nous montre à l'évidence que l'homme porte en lui une exigence absolue, mais que le monde ne peut la satisfaire. Par là, ce théâtre, qui est un des plus poétiques de notre littérature, est aussi l'un des plus profonds.

Pour Anouilh, la vie humaine est tragique. Mais elle ne l'est pas pour des raisons existentielles. Le drame n'est pas qu'elle ait un terme inéluctable et que le destin des hommes soit « d'être pour la mort », ainsi que l'écrit Heidegger. Le drame est qu'elle dure et que, par sa durée même, toutes choses en elle se fanent. Mourir est peu de chose. Il faudrait, pour en être bouleversé, soit éprouver l'angoisse du chrétien devant l'incertitude de son salut soit être possédé par cette avidité foncière d'un être qui sent

(1) *Antigone*. Nouvelles pièces noires, p. 199.

(2) *La valse des toréadors*, p. 106.

(3) *Antigone*, p. 193.

s'écouler tout ce qu'il possède. La préoccupation religieuse n'apparaît pas chez Anouilh et le désir éperdu de garder à soi les choses, les êtres, les impressions lui est assez étranger ou, du moins, il lutte contre lui avec assez de bonheur pour que rien ne s'en manifeste dans son œuvre. Aussi, perdre la vie n'est pas tragique. Ce qui est grave, c'est de la gâcher. Les personnages d'Anouilh ne vivent pas pour l'existence, ils vivent pour la valeur. Ce qui les accable n'est pas que l'existence leur soit mesurée, mais que tout s'y dégrade. Le drame véritable de l'existence est le vieillissement.

C'est ce que met particulièrement en lumière *La valse des toréadors*. Toute la pièce s'organise autour du personnage d'un vieux général qui n'a pas eu la force de construire la vie dont il rêvait. Il demeure hanté par le fantôme de sa jeunesse qu'il évoque avec une insistance un peu monotone : « Lieutenant Saint-Pé, sorti second de Saumur », répète-t-il à tout bout de champ en relevant la tête et en cambrant la taille. Et il s'entête : « Je veux vivre, moi, je veux aimer, je veux donner mon cœur... » (1). Mais il est « trop tard, toujours trop tard... ». L'amour n'a qu'un temps et les gestes de l'amour, beaux à vingt ans, deviennent vite ridicules, voire odieux. C'est toujours le temps qui met son poids sur nos épaules et nous accable. Si le général sent encore battre dans sa poitrine un cœur de jeune officier, sa femme, sorte de monstre hallucinant, lamentablement marquée par l'âge, la maladie, le vice et la méchanceté, réclame, elle aussi, sa part d'amour-passion — et pas seulement de tendresse ou d'attentions douces. « Je veux, demande-t-elle à son mari, que tu m'aimes comme autrefois... quand tu me prenais dans tes bras en m'appelant ta petite fille » (2). Et le contraste entre ce qu'elle est et ce qu'elle demande est aussi pénible que la plainte de l'épouvantable Jézabel parlant de l'appel du désir : « Tu sais ce que c'est, toi, cet appel qui efface tout le reste. Mes cheveux sont faux, mes dents tombent, mes chairs s'affaissent et je l'entends encore plus fort qu'au temps de ma jeunesse » (3). Le général accueille sans indulgence les élans de sa femme et se moque de « ces enfantillages... qui n'ont qu'un temps, comme tout ici-bas » (4). Mais il oublie qu'il est, lui aussi, pris dans l'engrenage, et que chacun y est pris. Le ridicule éclate seulement lorsque l'écart est trop considérable entre les intentions et les

(1) *La valse des toréadors*, p. 193.

(2) *Ibid.*, p. 133.

(3) *Jézabel*. Nouvelles pièces noires, p. 157.

(4) *La valse des toréadors*, p. 133.

moyens, comme pour lui-même lorsqu'il hurle, niant l'évidence : « Je suis jeune ! Lieutenant Saint-Pé ! je refuse tout autre grade ! » (1).

Ce pourrissement des valeurs au fil du temps, que la dernière pièce de Jean Anouilh rend si sensible, peut être retrouvé à peine moins visible, à travers l'œuvre tout entière. Comme un *leitmotiv* insistant, revient sans cesse l'opposition des amants jeunes et touchants aux amants vieilliss et ridicules ou aux vieillards qui évoquent avec légèreté le souvenir de leurs fredaines. En vain les jeunes s'épuisent-ils à prétendre que leur amour ne ressemble pas aux autres. A Jézabel torturée, son fils Marc, impitoyable, dira : « Tu es vieille, maintenant et tu ne l'aimes pas, j'en suis sûr... Moi, je suis jeune, je l'aime » (2). On rêve de sentiments immuables, d'une exaltation qui ne deviendrait pas de l'indifférence, mais « on vieillit, on pourrit sur place ! » (3). Il n'y a qu'un moyen de prouver le caractère absolu de son amour : c'est de refuser de le laisser abîmer par le temps. Et la petite Antigone s'écrie : « Oui, je l'aime Hémon. J'aime un Hémon dur et jeune ; un Hémon exigeant et fidèle, comme moi. Mais, si votre vie, votre bonheur, doivent passer sur lui avec leur usure, si Hémon ne doit plus pâlir quand je pâlis, s'il ne doit plus me croire morte quand je suis en retard de cinq minutes, s'il ne doit plus se sentir seul au monde et me détester quand je ris sans qu'il sache pourquoi, s'il doit devenir près de moi le Monsieur Hémon, s'il doit apprendre à dire « oui », lui aussi, alors je n'aime plus Hémon ! » (4). Les vieillards ridicules comme Saint-Pé, ou raisonnables comme Créon, les femmes mûrissantes et cruelles comme Médée ont été jeunes, généreux, enthousiastes. Saint-Pé se retrouve dans son secrétaire, comme Créon a été autrefois ce qu'est aujourd'hui Hémon, son fils. Et ce que dit Antigone ne lui est pas étranger : « Je buvais tes paroles, lui dit-il. J'écoutais du fond du temps un petit Créon maigre et pâle comme toi et qui ne pensait qu'à tout donner, lui aussi » (5). Et, de même, « il y a eu une petite fille Médée, exigeante et pure, autrefois » (6), qui voulait que tout fût « lumière et bonté » et qui ressemblait fort, en ce temps-là, à Antigone... Qu'est-il donc advenu, qui les ait changés ? Ils ont consenti à vivre et le temps a coulé, qui les a usés, abîmés, rava-

(1) *La valse des toréadors*, p. 156.

(2) *Jézabel*, p. 156.

(3) *Colombe*. Pièces brillantes, p. 319.

(4) *Antigone*, p. 192.

(5) *Ibid.*, p. 190.

(6) *Médée*. Nouvelles pièces noires, p. 400.

gés, dans leur corps comme dans leur volonté. Et les abandons à la facilité sont plus graves encore que les flétrissures corporelles. Les « rides » et le « ventre » dont il est souvent question sont surtout des symboles. De toutes manières, si la vie est laide et absurde, c'est que les valeurs s'y corrompent et non point que la matière s'en épuise,

Faut-il en conclure qu'il y a, chez Anouilh, une sorte de condamnation en droit de la maturité et de la vieillesse ? Certes pas et il évoque, à plusieurs reprises, ce que pourrait être un visage qui laisserait simplement se former les « belles rides » au lieu de les dissimuler sous le fard. Mais il rêve à de beaux vieillards comme il rêve à la « belle époque » : en ne nous dissimulant aucune de leurs faiblesses, et d'abord celle de tout comprendre et, par conséquent, de tout excuser : « C'est ignoble de vieillir et de comprendre » (1).

Il n'y a pas d'espoir à garder, parce qu'il n'y a pas de valeurs proprement spirituelles. Il n'y a que des valeurs sociales, à base de conformisme et de mensonge et des valeurs de plaisir, authentiques mais fugitives, liées au corps et s'altérant avec lui. Aucune échappatoire : vivre c'est accepter le compromis et le mensonge. Peut-être n'est-il pas fou, *a priori*, de vouloir atteindre l'idéal sans renoncer à l'existence, et le vieux général est de cœur avec les jeunes qui veulent courir ce beau risque, mais Anouilh ne nous montre jamais de personnages qui en aient triomphé. Et il nous rappelle en outre que ceux qui voudraient ainsi « faire leur vie » sans renoncer à rien, risquent fort de faire souffrir ceux qui les entourent. Il y a quelque lâcheté, sans doute, dans l'impuissance du général Saint-Pé à s'éloigner de son horrible femme, mais il y a aussi chez lui une bonté très réelle qui nous touche à travers son ridicule.

Vivre est peu de chose, ce qui compte, c'est de vivre d'une certaine manière. L'absolu n'est jamais l'existence, mais la pureté. Une des premières pièces s'appelait *L'Hermine* ; une des dernières a pour titre : *Colombe*. A travers des péripéties différentes, c'est toujours un même problème qui est proposé aux personnages : comment doivent-ils s'y prendre pour faire de leur vie, de leur amour, suivant l'expression de Frantz dans *L'Hermine*, « une chose immaculée » (2). La tâche est au-dessus de leurs forces parce que, pour vivre, c'est-à-dire pour durer, il leur faut altérer la pureté de leur intention et réduire leurs exigences pour les

(1) *La valse des toréadors*, p. 109. Cf. *Roméo et Jeannette*, p. 253.

(2) *L'Hermine*, Pièces noires, p. 49.

adapter aux circonstances. C'est entre la valeur et l'existence que doit se faire le choix véritable. « Mourir n'est rien, dit l'amer Lucien, dans *Roméo et Jeannette*, commence donc par vivre, c'est moins drôle et c'est plus long » (1). Qui opte pour la durée a choisi contre la valeur. De capitulations en capitulations, il parviendra à la vieillesse ou même à la maturité qui ne sont supportables que par l'aveuglement volontaire : « Je ne suis plus assez jeune à présent pour souffrir, confie Jason à Médée. Ces contradictions épouvantables, ces abîmes, ces blessures, je leur réponds maintenant par le geste le plus simple qu'aient inventé les hommes pour vivre : je les écarte » (2). Le personnage qui refuse le compromis — c'est-à-dire le héros tragique — doit savoir affronter le risque suprême. Non qu'il soit, chez Anouilh, un sombre romantique qui aurait du goût pour la mort. Les héros sont ici semblables à Frantz qui proclame : « Je ne suis pas un imbécile qui a le mal du siècle, avec un siècle de retard... » (3). Mais ils ne veulent point transiger : « Moi, je veux tout, tout de suite — et que ce soit entier — ou alors je refuse ! Je ne veux pas être modeste, moi, et me contenter d'un petit morceau si j'ai été bien sage. Je veux être sûre de tout aujourd'hui et que cela soit aussi beau que quand j'étais petite — ou mourir » (4). C'est à cause de cette exigence qu'Antigone, comme dit Créon, « était faite pour être morte ». De même Orphée et Eurydice ne se rejoindront que dans la mort : « Un beau jeune homme et une belle jeune fille ! et prêts à jouer le jeu sans tricher, jusqu'au bout. Sans ces petites concessions au confort ou à la facilité qui font les amants vieillissants et prospères... » (5). Et si Ludovic et Jeannette veulent que leur amour soit au-delà des mensonges et des faiblesses, qu'ils laissent la mer monter sur la digue où ils se sont avancés et les recouvrir de sa grande vague... Et qu'Ardèle et le petit bossu qu'elle aime se tuent parce que leur bonheur ne saurait être admis, et que Thérèse, la « sauvage » refuse aussi cette forme subtile du compromis qui consiste à s'enfermer dans son bonheur, à oublier de quel prix il a été payé et à refuser de penser à la douleur et à la laideur du monde. Elle ne se tue point, mais elle s'en va, « dure et menue », parce « qu'il y aura toujours un chien perdu quelque part qui l'empêchera d'être heureuse »... (6).

(1) *Roméo et Jeannette*, p. 316.

(2) *Médée*, p. 393.

(3) *L'Herminette*, p. 40.

(4) *Antigone*, p. 193.

(5) *Eurydice. Pièces noires*, p. 413.

(6) *La sauvage. Pièces noires*, p. 256.

« Le monde est ignoble et il n'en finit plus » (1), dit la générale dans *Ardèle*. Ce n'est pas en attendant un lendemain un peu moins lamentable qu'on échappera à l'absurdité. « Heureusement qu'on ne vit qu'une fois, dit le comte, dans *Ardèle*, c'est amplement suffisant » (2). On n'échappe pas au temps en disputant à la mort quelques minutes ou quelques années, mais en chargeant de valeur quelques instants privilégiés. Le passé et l'avenir sont des rêves qui naîtront du présent si nous savons rendre celui-ci assez intense, comme « ce soir dans très longtemps » ou « ce soir d'il y a très longtemps », que décrit Frédéric à Jeannette quand, dans l'ombre, ils écoutent tous deux venir la nuit et monter leur amour. Ainsi le présent est parfois si plein, si dense que notre inquiétude s'apaise et que nous avons le sentiment « d'être arrivés ». Cela se produit quand nous faisons l'expérience de la beauté ou quand, dans un élan d'amour, nous déposons nos masques pour nous offrir à l'être aimé dans une vérité totale.

Mais ces instants précieux ne sauraient avoir d'existence, c'est-à-dire ne sauraient durer. La beauté qu'on nous présente nous reste extérieure. Pour y participer vraiment, il faudrait « pouvoir en faire soi-même » (3). Quant au sentiment d'absolu qu'éprouvent les amants, il n'est jamais pur : « il n'est rien si demain n'est pas sûr » (4). Or, malgré les serments, il est ce que le temps respecte le moins. Cette instabilité des amours humaines a été présentée par Jean Anouilh avec une force particulière dans la scène finale de *Colombe*, qui a été fort critiquée et qui, il est vrai, ne suit pas le développement normal de la petite histoire que le spectateur aime qu'on lui raconte. Mais c'est que précisément le temps ne vaut pas ici par son existence et il importe peu que l'ordre de ce qu'on nous présente au théâtre ne suive pas l'ordre réel des événements. Anouilh nous fait d'abord assister à l'explication entre Julien et Colombe, reprenant en le variant un peu ce dialogue de l'homme jaloux et de la femme infidèle que Molière avait instauré entre Alceste et Célimène. Julien est très semblable à Alceste, mais Colombe, amorphe, toute simple et sans avidité, est bien différente de la coquette Célimène. Leurs répliques font naître chez le spectateur un sentiment de gêne, comme cela se produit chaque fois que les personnages livrent trop complètement le secret de leur âme. Nous voyons à quel point les interlocuteurs — nous allons dire les adversaires — sont,

(1) *Ardèle*, p. 110.

(2) *Ibid.*, p. 181.

(3) *La valse des toréadors*, p. 80.

(4) *Roméo et Jeannette*, p. 314.

l'un et l'autre, enfermés dans leur « moi » et comment leur amour était fait surtout de la projection sur l'autre de l'image qu'ils portaient en eux. Puis la lumière s'éteint sur le plateau et, lorsqu'elle revient, on nous fait assister, rétrospectivement, à la première rencontre de Colombe et de Julien et à leurs serments éternels. L'inversion du temps rend plus tragique et plus lamentable la faillite de cette aventure sentimentale qui, pareille à tant d'autres, prétendait durer toujours... On voit mieux aussi de quoi il est question : ce n'est pas quelque chose qui a pris fin, ce sont des valeurs qui se sont altérées. Tout est devenu laid, « trop laid » : le temps a tout gâté... Dans l'exaltation de leur passion naissante, les amoureuses croient parfois qu'elles « peuvent tout ». « Seulement, ce qu'elles ne peuvent pas, précisément, c'est que cela dure... c'est que cela soit vrai encore demain... » (1).

On peut penser que le tableau qu'Anouilh nous présente de l'existence emploie des couleurs trop sombres. Nous conviendrons qu'il force souvent le trait. Mais il reste, croyons-nous, qu'il a mis l'accent sur l'essentiel, et que le problème n'est pas de vivre plus ou moins longtemps, mais de vivre d'une manière valable. Anouilh a eu le grand mérite de ne jamais confondre le théâtre et l'essai philosophique. Il a simplement décrit le monde de l'existence, mais il l'a fait de telle manière qu'on ne peut manquer de sentir toute l'absurdité qu'il recèle, ni de comprendre que l'origine en est dans la temporalité.

Sans doute la réflexion du philosophe peut-elle lui suggérer que l'homme est moins complètement réduit à la vie de son corps qu'il n'apparaît dans le monde d'Anouilh. Mais surtout l'importance que cet auteur attache au temps est un signe qu'il faut retenir et dont la signification est profonde. Si l'homme, ainsi que le croient volontiers nos contemporains, est « pris » dans le temps, alors l'amertume d'Anouilh est sans remède. Mais qu'advviendrait-il si le temps, au lieu d'être un cadre où nous serions étroitement emprisonnés, n'était qu'une sorte de cercle magique où nous enfermerait seulement notre imagination ? La tâche qui s'impose au philosophe ne serait-elle pas alors de reprendre à nouveau l'étude critique du temps pour chercher s'il est vraiment la loi de notre misère ou s'il n'est qu'un mythe que notre attention pourrait dissoudre et qui, en s'évanouissant, permettrait à notre philosophie de devenir vraiment « ouverte » ?..

(1) *Roméo et Jeannette*, p. 313.

9. — Le temps (1) (2)

I. — *Le temps existentiel*

Le dieu Kronos dévore ses enfants. C'est peut-être par ce mythe que les hommes ont exprimé de la manière la plus précise et la plus saisissante l'un des aspects sous lesquels le temps leur est d'abord apparu. C'est seulement à l'époque contemporaine que le temps est devenu *harcelant*, pour employer l'expression d'Enrico Castelli, mais on a senti très tôt qu'il était *dévorant*. Pour un être capable de réflexion, la mort est l'événement le plus important, puisqu'il annule tous les autres. L'idée de la mort accompagne plus ou moins secrètement toutes nos joies, soit pour les entourer d'un halo d'amertume, soit pour les rendre plus émouvantes par leur précarité même. Au fil d'une dialectique subtile — mais concrète — le mortel qui connaît sa condition oscille entre la joie de se sentir *encore* vivant, quand le péril est passé, et la douloureuse certitude qu'il ne sera jamais *définitivement* sauvé : il est seulement, comme dit Sartre, « en sursis ». Si les convalescences sont si douces c'est parce qu'elles donnent l'illusion de remonter le cours du temps : la vie renaît, les forces qui avaient décliné reprennent... Moments plus précieux que ceux de la jeunesse : on connaît la valeur de ce qu'on a failli perdre, tandis que l'enfant ne pense guère à la mort et trouve naturel de grandir.

Il y a ainsi un *temps existentiel*, étroitement lié à notre vie personnelle. Quand toute angoisse est suspendue, le temps s'évanouit avec elle. Aux instants de plénitude, lorsqu'il n'y a plus ni regrets, ni attente, ni même espérance, temps et durée s'abolissent. Les pendules continuent peut-être leur marche régulière, mais elles battent pour les autres. Le mystique qui goûte la présence divine, l'artiste soulevé par l'enthousiasme de la création, l'amateur sensible que l'œuvre d'art plonge dans le ravissement, sont hors du temps. Une minute ou une heure... Qui le saura sinon les autres, ou le sujet lui-même lorsque, devenu un autre, il reprendra son expérience par la mémoire, pour en constater l'évanouissement ?

(1) *L'Encyclopédie française*, t. XX : *Le monde en devenir*, 1959, p. 20/38/13-40/05 (reproduit in *Prospective*, n° 7).

(2) Cette section A de la troisième partie du tome XX est signée par Gaston Berger et Pierre Bertaux ; toutefois à l'intérieur du texte, la signature de Gaston Berger est portée à la fin du quatrième fragment, et celle de M. Pierre Bertaux, est indiquée à la fin du fragment 5, qui est aussi le dernier fragment de la section.

Quand Lamartine supplie le temps de « suspendre son vol », il ne demande pas en réalité le prolongement de l'extase mais son retour. Il est sorti de l'éblouissement et le temps l'a repris. Il vit une de ces déchirantes minutes où la joie est toute proche et presque savoureuse encore et où pourtant elle a déjà pris la forme précise et douloureuse de l'absence : c'est cela même qui est la conscience du temps la plus aiguë. C'est être distrait que de penser à la distraction, fût-ce pour la repousser ou pour la maudire. Celui qui s'interroge, qui discute, qui implore a déjà perdu la plénitude. C'est déjà trop, pour l'âme comblée, que de chercher à défendre son silence intérieur et de dire avec Paul Claudel : « Chut ! si nous faisons du bruit, le temps va recommencer. » Le temps est revenu avec le langage.

Il y a peut-être des cris, des pleurs, des mots prononcés pendant les instants sublimes. Il serait inexact d'y voir une expression de ce qu'on a éprouvé, puisque toute intention de communication en était absente. Il s'agit là d'une simple surabondance et celui qui sort de l'extase s'étonne — voire se scandalise — qu'on puisse avoir confondu avec son expérience ineffable des manifestations qui n'en étaient en somme que le résidu.

Même lorsqu'il est parfaitement sincère, le chant n'est jamais la traduction directe de la plénitude de l'âme. S'il nous émeut, c'est précisément par la nostalgie qu'il porte en lui et qu'il nous communique. Fait d'intentions non satisfaites, il dit tout ce qui nous manque : le passé est mélancolique moins parce qu'il a été tel ou tel que parce qu'il n'est plus. Le temps vécu est absence... C'est pourquoi lorsque la musique, dont l'existence se construit dans la durée, n'agite point nos membres pour nous jeter presque malgré nous dans la danse et s'épanouir dans nos gestes, elle recouvre un fond de tristesse. Faite d'attentes et de regrets, ne suspendant son déroulement que pour mieux nous préparer à la tempête qui va éclater ou à la mélodie qui va reprendre, elle est l'âme même du temps. Ses silences ne sont point vides, mais chargés de durée concrète. Ils sont orientés, soit qu'ils nous permettent de nous recueillir, soit qu'ils nous préparent à autre chose. Ce ne sont que des pauses... ou des soupirs.

La souffrance, la tristesse, la nostalgie ne sont d'ailleurs que des formes atténuées sous lesquelles nous pouvons faire l'expérience incomplète, mais cependant personnelle de la mort. Notre mort véritable reste nécessairement une représentation intentionnelle, une idée. Elle peut être l'objet de notre émotion,

elle ne peut en être la matière. Nous savons que nous devons mourir, mais nous voyons mourir les êtres que nous aimons et disparaître les formes que nous admirons. Les trois expériences du Bouddha qui lui révélèrent la douleur de l'existence et l'arrachèrent à la distraction d'une vie superficielle n'en sont en réalité qu'une seule : la vieillesse, la maladie, la mort transmettent le même message. Ensemble elles préparent la quatrième rencontre, celle du moine solitaire qui a renoncé au monde. Par elles, nous devient sensible l'impermanence universelle — et la nôtre propre : rien ne demeure, rien ne « tient ». Paul Valéry, l'un des poètes contemporains qui a le mieux exprimé l'évanescence du temps, utilise d'une manière suggestive à ce propos l'image de la *porosité* :

Allez, tout fuit, la présence est poreuse.
La sainte impatience meurt aussi.

Il n'est donc point surprenant que, d'une part, les poètes, attentifs à la signification humaine des événements, aient fait de la fuite du temps un de leurs thèmes favoris, ni que, d'autre part, les philosophes tournés vers la subjectivité et vers le concret aient lié la conscience de l'existence à la temporalité et à tout ce que le mot de « drame » suggère à la fois de personnel et d'étroitement lié à l'écoulement de la durée.

Comme le remarque Jean Wahl à propos de Kierkegaard, « l'existence est dans le temps ». Pour les philosophies de l'existence, « le temps est lié... à l'idée de possible » et Aimé Forest souligne que l'existentialisme « est peut-être avant tout une philosophie de la temporalité... Dans l'esprit de l'existentialisme le temps demeure une réalité absolue ; au-delà même de la dialectique, il trouve son fondement dans la pure finitude de l'existence ».

Comme l'a bien montré Jean Wahl, « il n'y a de réelle existence que s'il y a réflexion de l'existence ». Cette reprise du donné par la réflexion assure à l'existentialisme un caractère authentiquement philosophique. Une telle manière de penser est cependant étroitement liée à la littérature, par le caractère personnel de l'expérience qu'elle invoque et par le sentiment vif qu'elle a de la « situation » qui nous encadre, nous limite et nous soumet aux contraintes solidaires du temps et de l'espace. Aussi n'est-ce point par accident ou par une sorte de défaillance de leur ambition philosophique que les philosophes de l'existence écrivent des romans ou des pièces de théâtre. Il s'agit pour eux de nous rendre attentifs au drame de notre propre existence en nous faisant participer à des aventures concrètes. Bien qu'imaginaires, les

personnages qu'ils nous présentent ont une vie véritable : aussi peuvent-ils non seulement nous instruire, mais aussi nous influencer.

Dans le discours abstrait des philosophes classiques, une intelligence en éclaire une autre. Dans une méditation sur l'existence, un homme s'efforce d'en aider un autre à se rendre compte de ce qu'il éprouve et que les distractions du monde lui dissimulaient. La différence entre la philosophie existentielle et la littérature ne réside donc point dans le mode d'expression ou dans le genre adopté, mais dans l'intention finale : le philosophe veut nous toucher pour nous mettre sur la voie et, parfois, au sens le plus précis du terme, pour nous convertir. Le poète émeut pour émouvoir : l'art est une finalité sans fin.

Il reste que la fuite du temps, si elle retient l'attention de certains philosophes, demeure l'un des thèmes principaux de toutes les littératures. C'est sur l'écoulement temporel que se dessinent les aventures particulières des personnages ; c'est lui qui alimente toutes les nostalgies.

L'expérience douloureuse de l'impermanence universelle et de l'écoulement de toutes choses est au cœur de la pensée hindoue. Après avoir posé à la philosophie grecque son problème fondamental, elle inspire à Ovide, à Virgile, à Horace quelques-uns de leurs vers les plus touchants. Elle donne à saint Augustin l'occasion de développer l'une des plus pénétrantes analyses du « temps vécu » qui aient jamais été écrites. A la Renaissance, elle fournit aux poètes de notre pays un moyen de nous émouvoir dont ils tirent un admirable parti. Déjà Villon, au x^v^e siècle, en faisait le *leitmotiv* de ses poèmes. Ce n'est pas seulement dans la ballade des *Dames du temps jadis* ou dans celle des *Seigneurs du temps jadis* qu'il évoque avec mélancolie les beautés disparues « comme les neiges d'antan » ou les preux chevaliers : « Il n'est qui contre mort résiste. » Il exprime ailleurs les « regrets de la belle heaulmière parvenue à la vieillesse » et oppose partout, en un contraste réaliste et cruel, les charmes de la jeunesse aux tristesses inévitables que l'âge apporte avec lui. A celle qu'il aime, il répète avec insistance ce qui l'attend :

Un temps viendra qui fera dessechier,
Jaunir, flestrir votre espanye fleur.

Ronsard fera la même comparaison. Une rose fanée lui fournira l'occasion de nous faire sentir ce qu'il y a de désespérant dans le vieillissement des personnes. Dans le célèbre sonnet à *Hélène* sur la vieillesse, le développement de l'émotion est favorisé par

l'une des situations temporelles les plus dramatiques, celle du futur antérieur : j'évoque maintenant ce que vous éprouverez plus tard, lorsque vous revivrez dans le souvenir le moment actuellement présent. Le sentiment de l'écoulement du temps est particulièrement vif lorsqu'on en prend conscience à la fois dans l'attente et dans le souvenir, c'est-à-dire en combinant les deux modes de l'absence temporelle.

Comme Ronsard utilisait les symboles de Villon, ainsi Baïf reprend le thème des vers à Cassandre. Devant les ruines romaines, Du Bellay chante à son tour la tristesse du temps qui passe et, dans des vers où s'affirme son platonisme, il compare à la plénitude de l'éternité la vanité de nos attachements mondains.

Les romantiques devaient, trois siècles plus tard, reprendre, avec une insistance particulière, le même sujet. Lamartine, Alfred de Vigny, Victor Hugo, Alfred de Musset éprouvent et nous communiquent la même tristesse devant la fuite du temps. Dans une intéressante suite d'analyses qu'il a réunies sous le titre significatif de *Le temps humain*, Georges Poulet applique à quelques écrivains capitaux les méthodes de l'analyse existentielle. Il montre la place que tient chez eux l'expérience temporelle et décrit les modalités de cette expérience. On vérifie, en le lisant, cette liaison entre le temps et l'existence, que les philosophes contemporains ont mise en évidence, mais que la littérature a sentie à toutes les époques ou presque.

S'arracher à l'angoisse

« Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement », a écrit La Rochefoucauld. Il était naturel que l'homme s'appliquât à dissiper l'angoisse existentielle. Il y est parvenu par des moyens fort divers, qui peuvent être groupés en quatre catégories principales : le divertissement, la résignation, la foi, le sacrifice. Sans prétendre juger ces attitudes, efforçons-nous simplement de les décrire.

Le divertissement. — Notre situation nous inquiète, notre destinée nous préoccupe. Mais le présent est là, avec la chaleur de la vie, avec aussi ses soucis et ses plaisirs et les problèmes précis que nous pose le désir de dissiper les uns et de prolonger les autres. Il semble facile et il est tentant de se réfugier dans l'oubli qu'il procure. Détournons-nous du passé, ignorons délibérément l'avenir et goûtons l'instant qui passe. Le moraliste ou le prédicateur veulent notre conversion. Nous leur échapperons en nous livrant au divertissement.

Notre condition, a écrit Pascal, est « faible et mortelle et si

misérable, que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près... De là vient que le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois sont si recherchés ». Quand les aventures véritables paraissent trop dangereuses ou trop fatigantes, ou encore lorsqu'elles sont hors de sa portée, l'homme a recours au jeu. Il y trouve à occuper son intelligence ou son corps, à moindres risques. Ainsi « passe-t-il le temps » en cessant de s'apercevoir que le temps passe...

Lorsqu'on a évoqué, devant un homme qui n'est pas habitué à manier de telles pensées, les grands problèmes de la destinée humaine, il arrive souvent que notre interlocuteur fasse effort pour nous échapper, non par un argument, mais par un refus de réfléchir davantage. Il justifie sa dérobade par quelque remarque du genre de celle-ci : « On ne vivrait plus s'il fallait penser à cela tout le temps... »

L'homme ne peut cependant jamais bannir tout à fait de sa conscience le souvenir de ce qu'il a perdu ni la crainte de ce qui le menace. Un condamné pourra fumer avec sang-froid sa dernière cigarette ; elle n'aura pas le même goût que celles qu'il savourait autrefois lorsqu'il était libre. L'homme qui prétend vivre dans l'instant se trouve pris entre deux affirmations contradictoires dont il ne peut abandonner ni l'une ni l'autre : le présent seul est réel — le présent, réduit à lui-même, n'a aucun sens. De quoi est fait le bonheur que j'éprouve à sentir près de moi l'ami que j'aime ? Il lui arrive de garder longtemps le silence ou de dire ces choses banales dont s'encombrent les conversations ordinaires. Sa présence ne m'apporte rien d'actuel, mais elle est riche des possibilités et des garanties dont l'ensemble constitue mon amitié pour lui. Il est l'homme sensible qui m'a si souvent conseillé et dont l'affection ne m'a jamais fait défaut. Il est aussi celui qui pourrait m'aider à résoudre mes difficultés ou que je saurais consoler s'il était triste. Coupées de toutes ces virtualités, qui n'existent que dans le passé ou dans l'avenir, les paroles que j'entends n'ont plus de valeur et conservent à peine une signification. Comme le fait remarquer M. Chaix-Ruy, l'anticipation de mon avenir est constitutive de mon présent.

Ainsi, vivre dans mes souvenirs ou dans mes rêves, c'est vivre dans ce qui n'a point d'existence. Mais inversement, m'enfermer dans le présent pour mieux goûter les choses réelles, c'est en laisser perdre toute la qualité. Coupé du passé et de l'avenir, le présent est absurde.

La résignation. — Aussi arrive-t-il que le philosophe triomphe. Celui qui a saisi vraiment, fût-ce une seule fois, le tragique de sa

condition, ne peut plus se satisfaire complètement du divertissement. La rage même qu'il met à s'étourdir lui révèle qu'au fond de lui l'angoisse subsiste. Alors s'offre à lui l'attitude stoïcienne, c'est-à-dire le repli sur l'homme. Déçu ou trompé par le plaisir, on se consolera par l'orgueil.

L'homme naïf est aveugle : il vit sans savoir ce qu'est la vie ni où elle va. Celui qui a découvert sa misère et qui cherche à l'oublier se fixe un but inaccessible. Tout ce qui nous est possible est de faire front, avec courage et sans illusions. Pour soutenir notre résolution, nous aurons la satisfaction de ne pas être dupes. C'est par une décision de notre libre volonté que nous resterons raisonnables dans un monde irrationnel. Comme l'écrit Albert Camus, dont l'attitude évoque par certains côtés celle d'Alfred de Vigny, ce que nous trouvons au terme de notre enquête, « ce ne sont pas des formules d'optimisme, dont nous n'avons que faire dans l'extrémité de notre malheur, mais des paroles de courage et d'intelligence qui, près de la mer, sont même vertu ».

La foi. — Cette existence que la mort rend dérisoire et dans laquelle la fuite du temps ne se laisse guère oublier, il y aurait peut-être un moyen de la rendre supportable et même de la justifier tout à fait. Ce serait d'établir que le caractère absolu de la mort n'est qu'une apparence. C'est cette révélation que nous apportent la plupart des religions. Si la mort n'est qu'une transformation au lieu d'être un anéantissement, elle peut sans doute poser encore maints problèmes. Elle cesse du moins d'être le scandale total. A un ami qui s'étonnait de sa sérénité au combat, le P. Teilhard de Chardin répondait : « Si je suis tué, je changerai d'état, voilà tout. »

Quand il se veut positif, l'esprit humain substitue parfois aux apaisements que donne la survie personnelle la satisfaction que procure l'idée d'une pérennité biologique : je meurs, mais je survivrai dans ma descendance. Ces enfants que j'aime et qui me ressemblent prolongent mon existence, comme feront, après eux, ceux qu'ils engendreront et que je ne connaîtrai point. A la longue série d'ancêtres qui ont été indispensables pour que je puisse naître, correspond la chaîne indéfinie de ceux qui peuvent naître de mon sang. Mais, outre que l'intérêt s'affaiblit vite pour ces descendants éloignés — et d'ailleurs problématiques — je ne puis me dissimuler que ma lignée — si j'y tiens — finira aussi par s'éteindre, avant que disparaisse aussi sans doute toute la race des hommes... En passant de l'individu que je suis à l'espèce dont je transmets les caractères, je n'ai point supprimé la mort. J'en ai seulement reculé le terme.

Pour que l'angoisse s'évanouisse vraiment, il faut que la mort soit décidément niée et peut-être que le temps lui-même soit transcendé. La foi est une solution. Par contre, si je ne puis croire à la possibilité du salut, il faudra m'appliquer à détourner sur des objets futiles mon attention trop lucide, ou compenser par les amères joies de l'orgueil l'absence du bonheur.

Le sacrifice. — Il y a encore une manière d'échapper à l'angoisse et elle est accessible à tous les hommes, quelles que soient leurs croyances : c'est le sacrifice. Celui qui risque sa vie pour son dieu, pour son pays ou pour la cause qu'il croit juste, n'est plus écrasé par l'idée obsédante d'avoir à perdre son existence. Celle-ci cesse d'être une fin absolue ; elle n'est plus qu'un instrument, dont il importe seulement de bien savoir se servir. La personnalité, qui semblait tout à l'heure être une réalité inaliénable, devient un objet parmi les autres, mais dont la disposition nous est offerte. Elle est comme un poids qu'aux moments décisifs chacun peut jeter dans la balance pour forcer le destin — et l'histoire montre que ce poids n'est pas négligeable.

Pour un tel homme, que sa générosité pousse à l'héroïsme, il n'y a plus de « temps existentiel ». Il est trop pris par l'aventure dans laquelle il est engagé pour écouter encore la mélodie de sa vie intérieure. Si les classiques ont exprimé moins souvent que les romantiques la tristesse qui nous envahit lorsque nous sentons le temps couler et notre vie passer avec lui, ce n'est point qu'ils y aient été insensibles. C'est que leurs personnages étaient trop absorbés par leur mission ou par leurs passions pour songer encore à eux-mêmes. Le désir, comme le devoir, nous jette hors de nous-mêmes.

Pour le saint, l'ambitieux ou le passionné, le temps n'est pas supprimé. Il cesse seulement d'être une émotion pour devenir un moyen ou un obstacle. On ne le savoure plus dans l'ambivalence de la nostalgie : on l'utilise. Il acquiert alors des caractères tout différents de ceux que nous avons jusqu'ici rencontrés et décrits. Nous sommes à la limite du temps existentiel. Lorsque la valeur nous inspire, elle nous détourne du rêve autant que du plaisir. Elle nous oblige à l'action. Mais celle-ci suppose un « temps opératoire » dont il nous faut maintenant parler.

II. — *Le temps opératoire*

L'homme n'est point exclusivement attentif à ses propres états ni inquiet de sa seule destinée. La vie le presse. Sans doute ne peut-il pas vivre sans jamais réfléchir. Il ne peut jamais du moins penser sans vivre — et la vie lui impose des tâches précises

et immédiates. L'angoisse dépasse les problèmes, elle ne les supprime point. La conscience du temps vécu tient à notre attachement. Comme dit Claudel, « Qui a mordu à la terre, il en conserve le goût entre les dents ». Mais cet attachement même nous engage à transformer le monde. Cela veut dire que les causes qui nous rendent douloureuse la fuite des heures sont celles aussi qui suscitent nos entreprises et qui nous jettent dans le travail.

Or, qu'il cherche à réaliser ceci ou cela, l'homme ne peut jamais réussir que s'il tient compte du temps, d'une manière à la fois précise et objective, non plus pour s'en émouvoir, mais pour le manier. Ce *temps opératoire* est si différent du *temps existentiel* qu'il faut presque toujours choisir entre l'un ou l'autre. Il est présent à toutes les activités de l'homme, même les plus élémentaires. La cueillette suppose le rythme des saisons. Une vieille chanson chinoise accompagne la récolte des feuilles de mûriers :

C'est le printemps, les jours tiédissent,
Voici que chante le loriot !
Les filles avec leurs corbeilles
Vont, le long des petits sentiers,
Prendre aux mûriers la feuille tendre.

Le chasseur doit connaître les cycles qui règlent la vie du gibier. L'agriculture insère l'action humaine dans les retours périodiques de la vie cosmique. Virgile rappelle quels signes indiquent au paysan le moment où il doit entreprendre ses travaux :

Quand la Balance aura fait égales les heures du jour et du sommeil...
semez les orges dans les campagnes jusqu'à la fin marquée par les pluies
de l'intraitable solstice d'hiver.

Avant lui déjà, Hésiode, parlant de la vie rurale, en établissait le calendrier et soulignait le rôle capital qu'y tient le temps. Le titre même de son livre, *Les travaux et les jours*, unit étroitement les deux conditions de l'efficacité agricole : il ne suffit pas de travailler, encore faut-il le faire au bon moment. Il y a une « loi des champs » qu'il faut reconnaître et respecter :

Au lever des Pléiades, filles d'Atlas, commencez la moisson, les semailles à leur coucher.

Mais le temps n'impose pas seulement un *ordre*. Il est, pour le travailleur, une véritable *quantité*. Pour que la graine germe et fasse sortir sa tige, il ne faut pas seulement de l'eau et de la

chaleur : il faut encore un « certain temps ». Le jardinier qui regarde une pomme verte ne dira pas qu'il lui manque du sucre, mais qu'il lui manque quinze jours. Le temps semble ainsi être au cœur des choses et, en quelque sorte, les produire. Il ne suffit pas de bêcher et d'arroser : on doit en outre savoir attendre. Quand tous les travaux sont accomplis il faut encore « que le grain sous le sol suive son destin ».

Voyons de plus près comment se présente à nous ce temps du travail dont un grand homme d'action, Napoléon, montrait toute l'importance lorsqu'il disait : « Le temps est tout. »

1. Le premier caractère de ce temps opératoire est qu'il est le temps du *projet* : on réfléchit à ce qu'il faut faire et l'on décide de quelle manière il faut aborder l'entreprise. Les projets d'ensemble se laissent décomposer en projets plus limités correspondant à des tâches particulières. En outre, les projets établis à l'avance sont complétés, le moment venu, par de nouveaux projets inspirés par les circonstances et qui sont immédiatement mis à exécution. L'essentiel du projet n'est pas, en effet, qu'il se joue *au futur*, mais qu'il prépare une exécution, demande de l'application, exige un certain travail et ne se laisse jamais confondre avec un songe. Le temps vécu est celui de la rêverie ; il nous permet de mêler à la perception du présent les images du passé, de l'avenir ou de la fantaisie. Parce qu'il prépare une action qu'on veut accomplir, le projet est déjà lui-même une action réelle. Il s'établit toujours dans le présent et retient de toutes les idées que l'imagination suggère celles-là seulement qui sont *exécutables*. Napoléon, refaisant à Sainte-Hélène les plans de ses campagnes, ne rêvait pas à ce qui aurait pu être. Il construisait des projets véritables, bien qu'ils fussent accrochés à des événements passés.

2. Un caractère aussi facile à reconnaître est que, pour l'homme engagé dans l'action, le temps est une *quantité*. Il est même la quantité fondamentale. Les hommes d'affaires le savent bien, puisqu'ils l'assimilent à la valeur à laquelle ils s'attachent, en déclarant que « le temps est de l'argent ». Je dispose de deux mois pour dresser le programme d'un enseignement ou pour mettre au point une fabrication : que ce temps augmente ou diminue, tout se transforme. Des possibilités nouvelles apparaissent, d'autres s'évanouissent. Dans les problèmes pratiques que j'ai à résoudre, le temps intervient comme une variable dont chaque valeur correspond à une situation différente : le temps est un paramètre.

3. Ce temps mesurable a une *consistance* très ferme. Je suis constamment aux prises avec lui. Je puis m'appuyer sur lui, mais

il résiste à mes caprices. Rien de plus subjectif que le temps vécu, rien de plus objectif, de plus solide que le temps opératoire. Il m'est permis sans doute d'augmenter la valeur des heures dont je dispose, en accroissant leur rendement. Mais les heures elles-mêmes n'ont aucune élasticité. Comme le dit un de ces truismes dans lesquels le sens commun exprime maladroitement ses intuitions, souvent profondes : « les journées n'ont jamais que vingt-quatre heures ».

Une comparaison de la dimension temporelle à d'autres éléments de l'action, tels que l'espace et le nombre, peut aider cependant à dissiper des malentendus. Comme j'ai deux mois pour élaborer un programme, un jardinier a 1 000 mètres carrés pour faire pousser ses légumes, le poète qui écrit un sonnet quatorze vers pour exprimer ses sentiments. Mais ce n'est pas dans l'espace, c'est dans la terre que poussent les plantes. Ce n'est pas le nombre de vers qui traduira l'émotion, mais les mots évocateurs dont on les emplira. Ne confondons point les choses avec leurs mesures. Ce n'est jamais, en réalité, le temps lui-même qui me résiste, mais la nature des choses et sa constance, dont le temps n'est que le symbole. La formule d'Aristote, reprise par Albert le Grand et par saint Thomas, s'applique exactement au temps de la *praxis* : il n'est pas une chose, il n'est même pas le mouvement des choses, il en est le nombre.

4. Ces remarques en entraînent une autre : dans l'action, le temps ne m'intéresse pas en lui-même. Ce dont je me préoccupe alors, ce sont des tâches à accomplir. Les mesures réelles que j'effectue ne portent ni sur le temps, qu'on n'aperçoit jamais, ni comme on l'a dit souvent, après Bergson, sur l'espace. Elles portent sur du *travail*. La mesure du temps opératoire consiste à comparer des travaux.

5. Mon projet n'exige pas seulement que des tâches précises soient prévues, puis accomplies. Il demande aussi qu'elles le soient dans un certain *ordre* : ceci doit venir avant cela. Mais il convient d'insister sur ce que nous avons indiqué plus haut : ce n'est pas le temps qui détermine l'ordre, ce sont les choses. Devront venir les premières les opérations qui rendent les autres possibles. C'est de cette liaison technique entre les moyens et les fins que se dégagera plus tard, par abstraction, l'ordre scientifique des causes et des effets auquel le temps emprunte sa prétendue irréversibilité. Lorsque celle-ci est autre chose qu'une tautologie, elle traduit seulement l'ordre constant des phénomènes.

6. Pourtant, dans toute entreprise, on ne trouve pas seule-

ment des conduites mesurables de l'extérieur. Il en est d'autres dont le temps semble la matière même. Il faut *commencer* certaines opérations et, plus généralement, « se mettre » au travail. Il faut les *poursuivre* jusqu'au terme fixé, malgré la fatigue ou l'ennui. Il faut enfin savoir freiner son élan, achever son œuvre, *conclure*. Or, dans ces diverses conduites, bien étudiées par Pierre Janet, il y a sans doute des éléments objectifs, dont la notion d'ordre peut rendre compte, au moins dans une certaine mesure, mais il en est d'autres qui ne prennent un sens que par rapport au sujet agissant : ils traduisent *l'effort* à faire et précisent même la qualité de cet effort. Attentive à la diversité des hommes, la caractérologie peut nous expliquer pourquoi tel homme ne sait pas commencer, pourquoi tel autre part brusquement et s'arrête vite, pourquoi d'autres encore, sans abandonner leur travail, sont incapables cependant de l'achever. C'est que le temps opératoire se rapporte à des hommes, avec leur puissance de travail et leur manière propre de travailler.

7. Un autre trait que nous permet d'apercevoir notre description souligne encore le caractère humain du temps opératoire : il est *intersubjectif*. Il n'intervient pas seulement pour coordonner les vitesses de mes propres actions, mais pour permettre l'action concertée d'un groupe. Le repérage du temps est une opération sociale et l'unité du temps exprime que, sur le plan humain comme sur le plan physique, nous appartenons à un même monde. L'unité que suggèrent la régularité des changements physiques et la possibilité d'en découvrir progressivement les lois générales est ainsi reprise et en quelque sorte confirmée par une institution humaine.

8. Dans aucune des observations ou des expériences qui nous ont suggéré les remarques précédentes, nous n'avons rencontré une réalité particulière, directement appréhendable et qui serait le temps. Nous avons seulement retrouvé partout les choses en devenir et les aspects sous lesquels elles semblent aux hommes dignes d'intérêt. Nous avons constaté par contre que nous faisons souvent l'épreuve directe des *vitesse*s : tel étudiant achève son travail avant son camarade ; cette voiture dépasse la nôtre sur la route, cet ouvrier défonce 2 mètres carrés, tandis que cet autre en pioche un à peine, etc.

Changements et vitesses sont immédiatement perçus dans le présent. Le temps s'élabore ensuite. C'est cela qu'il faut maintenant examiner, en essayant de décrire le devenir tel qu'il apparaît lorsque nous ne sommes absorbés ni par notre vie sentimentale, ni par nos entreprises pratiques.

Avant de nous engager dans cette nouvelle étude, signalons que les travaux de M. Piaget confirment la priorité de la perception des vitesses sur l'élaboration de la notion de temps, que suggéraient nos observations.

III. — *Le devenir*

Le temps opératoire est encore étroitement lié à l'homme. Il est le temps de ses projets, comme le temps existentiel est celui de ses rêves et de ses craintes. Ne serait-il pas possible d'atteindre une structure plus profonde, indépendante de ce que nous sommes et qui serait le temps lui-même, coulant en quelque sorte sous nos yeux ? Si nous ne nous engageons point dans une telle recherche et si nous n'en ramenions pas, à défaut d'une lumière totale, du moins quelques clartés, il semble que les analyses précédentes perdraient beaucoup de leur importance.

Dans une première étape, au moins, Bergson peut être notre guide. Comme il nous y invite, désintéressons-nous de toutes nos entreprises. Écartons toute préoccupation utilitaire. Ne prétendons plus mesurer l'écoulement temporel. Rendons-nous compte que, lorsque nous croyons y parvenir, nous ne faisons en réalité que déterminer des situations relatives, en plaçant tantôt ici, tantôt là l'origine de nos estimations. Renonçons à nous servir de notre intelligence discursive, faite pour agir sur les choses et pour fabriquer des machines, mais impuissante à nous montrer la réalité telle qu'elle est. Ainsi préparés, nous dirions presque ainsi purifiés, nous pourrions atteindre le simple écoulement de la durée. Nous la sentirions d'abord en nous-mêmes, identique à notre existence. Nous pourrions l'éprouver ensuite, si notre sympathie est assez puissante et notre générosité assez sincère, à l'origine de tous les êtres. L'*intuition*, qui est moins un coup de sonde profond et précis qu'une sorte de dilatation spirituelle, nous placera au cœur de la grande force créatrice qui soulève le cosmos, en communion avec l'élan vital qui crée les êtres et les promeut, telle cette « mère des dix mille êtres » de la philosophie chinoise.

Ce monde de la continuité et de la qualité, étranger aux concepts mais plus vrai, plus réel et plus profond qu'eux, nous révèle-t-il cependant autre chose que ce qu'atteignait l'expérience existentielle ? Il faut que subsistent quelques éléments de sentiment pour que la qualité soit perçue. Ainsi la qualité pure n'est-elle point le drame dépassé, mais le drame atténué, sublimé. Elle est de l'existence amortie. Elle conserve de l'expérience commune toutes les significations qui viennent de nos ambitions ou de nos préférences et sans lesquelles tout se fondrait dans une indistinc-

tion complète. Tous les facteurs du drame sont conservés, mais ils ne jouent plus qu'à peine. Entre le temps existentiel et la durée bergsonienne il n'y a qu'une différence de tension. « Lorsque je suis heureux, remarquait Le Senne, j'ai tendance à être bergsonien ; quand la souffrance m'atteint, je ne puis plus me contenter du bergsonisme. » Plus esthétique que sentimentale, l'intuition bergsonienne n'est point la sortie de l'existence ; elle apporte la saveur de l'existence pacifiée.

Est-il impossible d'aller plus loin ? Husserl nous y invite. Pour saisir le véritable sens des choses, il faut, nous dit-il, découvrir en nous-mêmes le spectateur immobile qui ne participe point à leur écoulement et qui est l'origine de leurs diverses significations. C'est ce moi, aussi concret que le moi bergsonien, mais plus profond et plus dépouillé que lui, que Husserl appelle le « Je transcendantal ».

Dans les conditions naturelles, il n'est pas possible à l'homme de supprimer tout à fait ses désirs et ses intérêts. Mais il peut les « mettre entre parenthèses », c'est-à-dire voir ce qui demeure lorsqu'il néglige ce qui en découle ou ce qui les entretient. Opérons ainsi ce que Husserl appelle la *réduction* de nos *appartenances*, de tout ce que nous pensons parfois *être* et que nous ne faisons qu'*avoir* : notre nom, notre famille, notre position sociale, notre idéal, nos souvenirs. Réduisons aussi cette vie intérieure avec laquelle se confond parfois l'intuition bergsonienne de la durée. Nous nous apercevrons alors que nous avons « réduit » du même coup nos désirs et nos craintes, c'est-à-dire ces souvenirs et ces attentes, chargés d'émotion, qui sont la matière du temps existentiel.

Sommes-nous en présence du pur néant ? Certainement pas. Non seulement je m'assure, dans une évidence dont je ne saurais douter, de ma réalité comme « sujet pur », qui ne tombe jamais sous le sens et à qui vient s'offrir toute l'expérience, mais encore je découvre la structure élémentaire du devenir.

Essayons, sur un exemple simple, de donner une idée de cette expérience du devenir. Considérons un être aussi purement temporel que possible. Une mélodie est encore trop complexe : supprimons la hauteur des sons, supprimons leur timbre, supprimons même les qualités particulières qui naissent de la variété des rythmes. Réduisons la suite sonore au battement d'un métronome ou au tic-tac d'une pendule. Que va-t-il rester ? Des bruits sensiblement identiques entre eux, mais qui se succèdent.

J'écoute mon métronome. Je remarque que j'en souligne les coups par une sorte de geste intérieur. Je saisis l'allure de ce rythme parce que

je le scande et que je développe en moi une série de mouvements, bien nets ou simplement amorcés, qui correspondent aux battements que je surveille. C'est ainsi que je puis boucher mes oreilles, fermer mes yeux et continuer à battre intérieurement la mesure. En reprenant l'usage de mes sens, je constaterai un accord ou un désaccord entre mon mouvement propre, qui s'est poursuivi pour son compte et les impressions qui me viennent de l'objet. Ainsi mon attention implique-t-elle mon corps et son espace propre.

Cette sorte de temps rythmé est donc beaucoup moins pure qu'il ne semblait. Mais je puis *tenir compte* de ces impuretés qu'il m'est impossible d'éliminer tout à fait. C'est cela même qui constitue la *réduction*. Je fais alors une première constatation : même lorsque je m'applique à simplifier, voire à exténuer le contenu de ma conscience, ce n'est jamais le temps que j'atteins, mais un *être temporel*. Ceux qui pensent saisir le temps de quelque manière le confondent avec les contenus de conscience, qui se transforment. C'est par un abus de langage que nous disons : « le temps s'écoule ». Ronsard est plus perspicace lorsque, dans les *Amours de Marie*, il écrit :

*Le temps s'en va, le temps s'en va, ma dame,
Las ! le temps, non, mais nous nous en allons,
Et tdt serons étendus sous la lame.*

Je reprends mon expérience. J'essale de concentrer mon attention sur un couple de deux battements. J'arrête mon métronome après l'avoir entendu et j'essaie de me rendre compte de ce qui m'a été donné. Je remarque que dans ce tic-tac je n'ai ni l'un des bruits sans l'autre, ni l'un avec l'autre : ce que je perçois c'est leur liaison même, le *passage* de l'un à l'autre. Y a-t-il là continuité ? Ce n'est pas le problème. Du moins n'y a-t-il pas recouvrement de A par B. Il n'y a pas davantage (et je ne puis entrer ici dans le détail des justifications qui s'imposeraient) une *image* de A associée à B, ou une *image* de B, qui en serait l'anticipation et qui s'associerait à A. Ce qui m'est donné c'est, lorsque B arrive, la conscience que A est « ce-qui-vient-précisément-de-disparaître », « ce-qui-vient-de-tomber », « ce-qui-vient-de-mourir ».

L'expérience du temps la plus dépouillée que nous puissions avoir est ainsi celle d'une naissance et d'une mort : il y a B qui naît, qui sort de rien, qui commence d'être et il y a A qui « vient-de » mourir. C'est cette liaison entre la naissance et la mort, en dehors de tout drame, puisque les éléments sentimentaux ont été « réduits », c'est ce *passage* de l'une à l'autre que j'appelle le *devenir* et qui est l'expérience temporelle élémentaire, celle que peut atteindre une conscience qui a soigneusement opéré toutes les réductions phénoménologiques.

J'ai isolé un groupe de deux battements. Je vais maintenant en produire un autre. Que saisirai-je dans l'intervalle ? Un temps vide ? Je ne constate jamais un temps vide. L'intervalle est seulement objectivement vide, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de cause extérieure dont l'existence me soit attestée par des événements perceptibles. Pour ma conscience, ce présent qui sépare les deux battements écoulés des deux

battements qui vont venir est plein d'états de conscience, de sentiments, de mouvements, de tensions qui s'amorcent et se relâchent, de paroles non prononcées. Ce qu'il y a en moi, ce n'est pas le vide, mais l'attente, avec l'une ou l'autre de ses variétés : attente passive et confiante, attente impatiente et contractée, qui est presque une invocation ; préformation active du bruit attendu, cette sorte de répétition du futur, bref, sous une forme atténuée, toutes les variétés de l'inquiétude et tous les visages de l'espoir... Tous ces sentiments demeurent sous mon regard. La réduction les a « mis entre parenthèses » sans les faire disparaître. Je cesse du moins de les confondre avec le phénomène simple que je voulais observer.

Nous ne saurions développer ici toutes les descriptions phénoménologiques nécessaires à la mise en évidence du devenir élémentaire. Disons seulement que l'expérience conduite avec patience et prudence ne nous livre rien de semblable à ce que suggère l'idée commune de temps, c'est-à-dire l'idée que « quelque chose de régulier » s'écoule, l'idée aussi qu'il y a des modalités différentes de l'existence qui pourraient qualifier les événements sans en modifier l'essence : simplement les uns seraient passés, d'autres présents, d'autres enfin à venir.

Ce qui s'offre à moi, dans l'expérience phénoménologique, c'est un présent plein, épais, réel, *d l'intérieur duquel* s'effectuent les transformations et les passages. C'est *dans le présent* que je saisis l'avant et l'après, comme des relations originales entre événements. Ce ne sont point là des notions abstraites, empruntées à un schéma temporel déjà constitué. Ce sont des données immédiates — ce qui ne veut pas dire des éléments naturellement et facilement accessibles. Bergson a bien montré que la découverte de l'immédiat exige une méthode et requiert de nous un pénible effort.

Un philosophe grec dont la pensée est souvent très moderne, mais que certains de ses commentateurs ont parfois desservi, nous voulons dire Aristote, a bien marqué dans sa définition du temps à la fois le caractère opératoire de cette catégorie et sa structure immédiate et profonde. En disant que le temps est « la mesure du mouvement, suivant l'avant et l'après », il n'est coupable d'aucun cercle vicieux. Il ne définit pas le temps par des concepts qui supposeraient le temps. Il décrit, sans la déformer, l'expérience immédiate, qui n'est ni celle d'un passé que la mémoire pourrait saisir directement, ni celle d'un avenir qu'on pourrait vivre dans son anticipation, mais celle d'un changement, dont il considère une forme simple et, par là même, privilégiée, celle du mouvement. Par sa référence à l'avant et à l'après, il

renverse notre représentation habituelle des phénomènes temporels. Ce ne sont point là des moments d'une réalité préexistante et qui « serait » le temps. Ils ne sortent pas du temps, par abstraction. *Ils en constituent l'origine.*

La définition d'Aristote nous rappelle aussi que, lorsque nous mettons « entre parenthèses » les éléments dramatiques qui constituent le temps existentiel, le temps n'a point d'existence sans un effort de connaissance précise, c'est-à-dire de mesure.

IV. — *Le temps ouvert*

Les analyses précédentes peuvent se poursuivre dans deux directions différentes. En suivant l'une, nous passerions du *temps vécu* ou du *temps opératoire* de la conscience commune au *temps pensé* de la conscience réfléchie.

Nous verrions alors quelles formes très différentes peut prendre cette pensée du temps lorsqu'elle répond à des intentions particulières. Nous aurions ici à étudier ce que les phénoménologues appellent la « constitution » des différents temps : temps de la physique, temps de la biologie, temps de l'histoire, etc.

Cette investigation proprement philosophique pourrait même nous conduire à une étude des significations diverses que peut avoir la notion d'éternité.

En suivant l'autre direction, qui correspond plus directement au souci qui est le nôtre dans ce volume, nous resterons dans la description et l'analyse de la conscience commune. Nous chercherons à montrer comment la notion d'avenir se présente aujourd'hui aux hommes sous des formes assez nouvelles.

Sans entrer dans l'étude des nuances qui séparent les unes des autres les philosophies classiques, il est possible de dire que, dans leur ensemble, elles correspondent à une conception statique du temps. Qu'il s'agisse du Jour de Brahma de la philosophie indienne, au terme duquel les éléments retrouvent leur structure initiale, de la grande année des pythagoriciens ou de ce temps platonicien qui est « l'image mobile de l'éternité », le temps apparaît tantôt comme une illusion, tantôt comme la manifestation incomplète ou altérée d'une permanence immuable, que seule la faiblesse de notre connaissance nous empêche de saisir dans son ensemble. L'image du « fil » du temps, qui se déroule pour passer de la bobine de l'avenir sur la bobine du passé, habite aussi bien l'inconscient du philosophe que celui de l'homme pris par la vie quotidienne.

Les conceptions rigides et absolues de la causalité physique,

pour lesquelles l'avenir se borne à faire apparaître d'une manière inévitable ce qui existe déjà dans le présent, ne font qu'exprimer dans un vocabulaire moderne et souvent d'allure scientifique, l'idée antique d'après laquelle le réel reste inchangé sous la diversité des apparences.

La réflexion des philosophes contemporains a fait craquer ce schéma, en montrant à la suite de Boutroux, tout ce qu'il reste de contingence dans la nature et en faisant apparaître, après Kant et avec Spir et Meyerson, que l'identité est seulement une aspiration de notre esprit ou une exigence de notre pensée, mais qu'elle n'est pas la traduction fidèle d'une expérience immédiate. Le monde, nous dit Spir, a l'air d'être identique, mais c'est une pure apparence. Si nous l'observons sans préjugés, nous devons constater qu'il ne répond pas à notre attente. Sa nature véritable est d'être une « déception organisée ».

Il fallait, au début du siècle, la pénétration d'un grand philosophe pour dénoncer cet écart entre la réalité de l'expérience et nos aspirations les plus profondes. Mais actuellement l'écart est devenu sensible à tous. La contradiction apparaît dans notre expérience quotidienne. Notre phénoménologie du temps rejoint ici les analyses que nous avons consacrées, au début de la deuxième partie, à la description de l'inquiétude. Celle-ci a certainement une de ses causes dans le sentiment que nous avons d'être en face d'un avenir pour lequel nous n'avons ni règles ni garanties et dont nous ne sommes pas sûrs qu'il puisse correspondre à nos facultés d'agir et de comprendre.

Mais le sentiment d'échec et d'angoisse qu'éprouvent souvent nos contemporains est étroitement lié à l'attitude qui leur est restée familière. Que cette attitude se transforme et les valeurs pourront se renverser. C'est une telle conversion que recommande la prospective.

Le philosophe qui a le plus contribué à ébranler les représentations statiques du monde et à « ouvrir » notre conception du temps est probablement Henri Bergson. Ce qu'il y a d'original dans son œuvre ne réside pas tellement dans certaines distinctions qu'il a introduites et qui sont devenues classiques, voire scolaires, telles que celles de la durée et de l'espace, de l'image et du concept, de la mémoire et de l'habitude, mais dans le fait que, chez lui, la conception traditionnelle du temps éclate pour la première fois. L'avenir n'est plus ce qui doit inévitablement se produire, il n'est même plus ce qui va arriver, il est ce que l'ensemble du monde va faire. La création cesse d'être une sorte de redistribution des éléments suivant certaines lois fixes et à

l'intérieur d'un cadre immuable qui serait le temps : elle est « le temps lui-même ».

Ainsi le monde brisé devient le monde ouvert. Ce qui pouvait être une déception pour les attentes nées de l'habitude est une possibilité offerte à nos aspirations créatrices. Si rien n'est garanti, rien du moins n'est fatal ou inexorable. Ce n'est pas seulement la morale qui, sous l'impulsion de Bergson, cesse d'être close, c'est la philosophie tout entière et, à travers elle, la représentation que chaque homme peut et doit se faire du monde.

Cette nouveauté de l'avenir a sans doute toujours été sentie par la conscience des hommes, mais la plupart d'entre eux étaient si faibles et les grandes lois de la nature ou du destin leur semblaient si contraignantes que la liberté leur apparaissait souvent comme une imperfection plus que comme une source jaillissante. L'accélération de l'histoire a joué un rôle de premier plan pour nous faire sentir personnellement les transformations que dans les époques stables les philosophes les plus pénétrants avaient de la peine à discerner. Le monde où nous vivons nous dispose à faire l'épreuve de la durée concrète dont parle Bergson, celle « où s'opère sans cesse une refonte radicale du tout ».

Gaston BERGER.

V. — *L'avenir*

L'avenir, au pas de notre porte, est une *terra incognita*, dont l'accès est barré par des difficultés techniques, défendu par un défaut de curiosité méthodique, protégé enfin par un interdit de type religieux : « L'avenir n'est à personne, l'avenir est à Dieu. »

Tous les domaines où successivement l'expansion humaine a pénétré étaient eux aussi protégés par des difficultés extrêmes, leurs abords interdits. Du temps des Anciens, la connaissance de l'Afrique intérieure se résumait à peu près à ceci : *Hic sunt leones*. On pensait que jamais homme né de femme n'y accéderait : l'ardeur du soleil ne brûlerait-elle pas les poumons du présomptueux ? Et après tout, n'est-on pas mieux chez soi ?

Nous avons à peu près les mêmes réactions en face de l'avenir : y pénétrer ? Est-ce possible ? Est-ce imaginable ? Est-ce souhaitable ? De toute façon il n'y a qu'à attendre, et, de lui-même, l'avenir se « présente », s'actualise...

Et pourtant, c'est peut-être là, plus encore qu'en astronautique, que l'aventure nous attend.

Prospecter l'avenir, l'explorer, le coloniser : voilà le domaine vierge promis à l'*ingenium* européen, ce génie dont le dévelop-

pement est si intimement lié à l'élaboration de la catégorie temporelle qu'on ne discerne point ce que l'un doit à l'autre, et inversement.

* * *

Si nous faisons l'effort de nous représenter l'avenir, les difficultés dont se hérissent les abords, à y regarder de plus près, se décomposent, sans pour autant se résoudre. Les approches se dessinent, les méthodes s'esquissent.

Il est capital, pour commencer, de se rendre compte combien notre notion de l'avenir comme dimension temporelle est récente, sommaire, primitive. Elle est un cas particulier — et le moins développé — de la conscience du temps, elle-même relative à un état donné de civilisation, liée à un état donné du langage et aux habitudes d'esprit qu'il nous impose.

Pour nous en tenir à la notion du futur, c'est à l'époque historique que nous la voyons se former. Il y a d'ailleurs un lien qui n'est point de pure coïncidence entre la formation, dans la conscience humaine, de la notion de temps (de type spatial) et le passage de la préhistoire à l'histoire. Dans les langues indo-européennes, c'est à des époques relativement récentes que nous voyons se créer les formes verbales du futur. Or qui oserait prétendre qu'il existe des notions clairement aperçues, tant que n'existe pas le support des formes verbales correspondantes ?

Les prophètes d'Israël sont-ils autre chose que les premiers de leur peuple à avoir vu, pensé le futur ; ceux qui, sans avoir encore de mots pour le dire, ont conçu l'existence d'un avenir, c'est-à-dire d'un temps qui serait par rapport au présent ce que le présent est par rapport au passé ; un espace de temps non encore réel, construit en porte-à-faux par rapport au présent ? On comprend leur irritation à ne pouvoir faire partager à leurs contemporains leur vision d'un champ temporel jusqu'alors non remarqué ; impatience de qui voit une perspective que les autres n'ont pas encore appris à voir, inaperçue et pour eux inexistante.

Ainsi Esaïe, qui ne dispose pas en hébreu de forme verbale exprimant le futur, cherche (avec quelque véhémence) à montrer ce que les autres ne voient pas, n'arrivent pas à voir, se refusent à voir : l'avenir est là tout proche, l'avenir qui arrive sur ces aveugles entêtés, incapables d'ouvrir les yeux. Il essaie, il insiste, il y revient, comme le maître d'école avec des enfants bornés, par la démonstration, par l'image, par la semonce et la menace :

« J'ai annoncé longtemps à l'avance les événements passés : ma bouche les a révélés, et aussitôt après les avoir prédits, je

les ai réalisés et ils se sont accomplis. Parce que je savais que tu es endurci, que ton cou est une barre de fer et que ton front est d'airain, je t'ai annoncé dès longtemps ces événements. Je t'en ai instruit avant qu'ils fussent arrivés... tu as entendu mes prédictions ; les voilà toutes réalisées. Et maintenant... je vais révéler des événements encore nouveaux et cachés et inconnus de toi. C'est maintenant qu'ils vont se produire, et non dans le passé ; avant ce jour tu n'en as rien su... Non, tu n'en as pas été informé, tu n'en as rien su et la nouvelle n'en est pas parvenue à ton oreille... pour l'amour de mon nom, je retiens mon courroux... »

Ainsi parle l'Éternel par la bouche d'Esaïe.

On comprend aussi bien l'exaspération du prophète que l'incompréhension du peuple d'Israël, incapable de concevoir et d'apercevoir cette dimension nouvelle que sa langue ne saisit pas. En l'absence de support verbal adéquat, il fallait, pour saisir cette perspective nouvelle du temps, un singulier effort d'imagination, des dons intellectuels peu communs, et le courage d'affronter les railleries de l'imbécile bon sens, la chose du monde la mieux partagée.



Pour constater et mesurer la myopie naturelle de l'homme à l'égard de la dimension de l'avenir, qu'il suffise de rappeler combien proches sont les bornes pratiques de la faculté de prévision : le manœuvre est payé à l'heure, à la journée ; la promotion sociale se marque par le salaire hebdomadaire, de quinzaine, au maximum mensuel. Les États ont un budget annuel, dont on admet l'absurdité, sans pouvoir encore la surmonter. Ce n'est que dans des cas particuliers de planification économique, dans le cadre de certains régimes, que l'on s'élève à l'ordre de grandeur de cinq à sept ans. Ce qui reste ridiculement limité, si l'on songe que l'unité de compte, en démographie ou en sociologie appliquée, est la génération, c'est-à-dire trente ans. Dans le monde occidental, seuls les forestiers ont une échelle de temps raisonnable, eux qui, devant une mauvaise friche, vous disent : « Vous voulez planter du chêne ? Semez du pin ; et dans soixante ans, vous planterez vos chênes. »

La première difficulté que nous rencontrons pour explorer le futur est notre manque d'imagination, la faiblesse de notre faculté représentative. Comme des myopes devant un paysage, nous devinons péniblement le contour des collines, la silhouette des arbres, la masse confuse des montagnes, mais sans perspective, sans profondeur, sans appréciation des distances, sans identifi-

cation des objets. Aussi, comme le myope, ne regardons-nous guère ce paysage que nous distinguons si mal. Jusqu'au jour où nous nous procurons des lunettes d'approche qui, à la fois, corrigent le défaut de notre vision, et mettent le paysage à notre portée.

Un explorateur du siècle dernier arrive à la cour d'un roi nègre, qui met sur son nez les binocles du Blanc. Par hasard, ils corrigent sa myopie congénitale. A voir des lointains qu'il n'avait jamais soupçonnés, l'enthousiasme du roi est tel qu'il donne à l'explorateur toutes les facilités possibles... en échange de sa paire de lunettes.

Congénitalement myopes en ce qui concerne la vision de l'avenir, nous commençons à penser qu'il y a là des lointains à voir, que l'on pourra voir, qu'il faut s'appliquer à voir.

. * .

Explorer cette dimension nouvelle pose, comme toute exploration, des questions de méthode, des questions de moyens, et suppose la décision d'y aller voir.

Nous nous en tiendrons pour le moment aux questions de méthode.

Nous ne poserons pas non plus la question de la nature et de la structure de l'avenir. Il semble pourtant bien qu'il soit, par rapport au passé, un temps d'une essence différente. Un jour sans doute nous arriverons à surmonter la conception spatiale du temps que la civilisation européenne a — si utilement d'ailleurs — sécrétée autour d'elle, et dont nous sommes aussi incapables de sortir que l'huître de sa coquille. Peut-être la pensée élaborée par les machines nous permettra-t-elle d'échapper aux structures du langage. Peut-être alors la pensée cérébrale pourra-t-elle à son tour assimiler et intégrer des « modèles », des maquettes de temps d'un type nouveau. Peut-être le rapprochement avec la notion de « champ » par exemple, nous aidera-t-il à échapper à notre conception d'un temps de type spatial et rectiligne.

En attendant, nous devons et pouvons utiliser la dimension-temps conventionnelle. Elle suffit pratiquement à notre tâche.

. * .

L'approche la plus sommaire de la dimension du futur, mais qui ne peut guère servir qu'à la figuration élémentaire de la dimension elle-même, est le procédé de l'image inverse, celui

de la symétrie par rapport au présent. Comme il y eut un « hier », il y aura un « demain » qui lui fait pendant. Comme il y a eu un commencement, il y a une fin. Comme il y a eu une Genèse, il y a une Apocalypse. Comme il y a une profondeur du temps vers l'arrière, il y en a une vers l'avant. Cette représentation égocentrique d'un temps symétrique par rapport au présent du sujet a l'avantage d'être simple et relativement accessible. Mais si elle donne une image de l'avenir, elle est peu utilisable pour le travail d'analyse ; elle donne une image retournée, un *spiegelbild* où les relations causales, facteur essentiel de l'ordre du temps, ne se présentent pas dans le même sens, le symétrique du « causalisme » passé étant un « finalisme » du futur ; d'où d'inacceptables distorsions.

* * *

Le second procédé consiste à reporter en avant de nous un laps de temps dont nous avons l'expérience, soit historique, soit personnelle. Si, par exemple, j'ai derrière moi trente ans d'expérience intellectuelle, que mon fils ait l'âge que j'avais il y a trente ans ; me référant à mon propre passé, je puis me représenter par analogie et transposition ce que sont les trente ans qu'il a devant lui. Je puis projeter en porte-à-faux trente ans de futur, et les projeter cette fois dans le sens même de l'écoulement du temps et des liens de causalité. C'est le procédé du prophète Esaïe : ce que le présent est par rapport au passé, le futur l'est par rapport au présent. Cela nous donne une dimension-temps maniable, construite selon la formule :

$$\frac{\text{passé}}{\text{présent}} = \frac{\text{présent}}{\text{futur}} \quad \text{ou} \quad \frac{a}{b} = \frac{b}{x}$$

Mais cette technique a l'inconvénient de porter à confondre le temps avec ce qui s'y passe.

Or, cette confusion entre la dimension-temps avec son contenu présente un grave risque de distorsion. On sait la différence que Lecomte du Nouy a établie entre le « temps physiologique », par exemple la vitesse de cicatrisation d'un organisme donné, variable selon son âge, et le temps-cadre des physiciens. Il existe une divergence du même ordre entre le temps des physiciens et le « temps sociologique », c'est-à-dire le rythme propre à un groupe humain donné à une époque donnée de son existence. C'est, par exemple, ce qu'on nomme l'accélération de l'histoire, qui affecte actuellement l'ensemble de l'humanité.

Notons au passage que cette accélération, qui est une fonction d'une part du développement de la conscience, et particulièrement de la conscience du temps — spécialement sous sa forme de conscience historique —, d'autre part de l'intensification des relations et communications humaines, n'est pas indéfinie. Où sera sa limite ? Comment se présentera-t-elle ? Voilà qui mériterait notre attention.

La projection dans l'avenir de la connaissance acquise par l'observation du passé, même de ce passé récent qu'on nomme le présent, nécessite un certain nombre de corrections. Le futur à explorer doit être reconstruit sous la forme d'un « milieu-temps » compensé, pour réduire au minimum les distorsions.

En somme, un travail assez analogue à celui que, dans le domaine de la représentation spatiale, effectuèrent les inventeurs de la perspective.

L'analogie entre la « perspective » dans l'espace à l'époque de Léonard de Vinci et la « prospective » dans le temps qu'il nous faut construire aujourd'hui est frappante, quand on considère les théories du *xv^e* siècle, qui aboutissent, suivant la remarque de Pierre Francastel, à la définition d'un espace homogène impliquant la divisibilité de la matière à l'infini, à partir d'une conception à la fois abstraite et figurative qui engendre toute la grande peinture du quattrocento. Les contemporains considéraient celle-ci « non seulement comme un merveilleux spectacle, mais comme un surprenant symbole d'une nouvelle connaissance du monde, attestée simultanément par la découverte de la nouvelle science et d'un nouvel univers. Il est indispensable de se rendre compte en effet de ce que l'art de ce temps a valu pour les hommes, véritable préfiguration d'un nouveau monde à la fois positif et conceptuel dont tous avaient la prescience, soutenue par les miracles journaliers de l'art, de la science et de la pensée, atmosphère d'excitation comparable à celle de notre temps ».

Il s'agit, maintenant comme alors, de parvenir à une vision nouvelle du monde, aussi nouvelle que l'est un paysage de Léonard par rapport aux tapisseries de Bayeux ou aux estampes chinoises : une vision en profondeur, qui, cette fois, ne sera plus dans l'espace, mais dans le temps.

* * *

Le procédé majeur de la prospective est évidemment l'extrapolation, la prolongation des courbes observées, des tendances, des orientations, leur projection dans la dimension du futur.

Procédé qui ne saurait évidemment être appliqué sans d'infinies précautions, corrections, réserves, d'une part en considération du nombre quasi infini de facteurs susceptibles d'intervenir, d'autre part en raison de la distorsion des systèmes de références eux-mêmes.

Cependant, quand on voit tendre dans le même sens un certain nombre de courbes relevées dans des ordres de faits très divers, ayant donc une certaine autonomie les unes par rapport aux autres, on peut se dire que, en leur point de convergence, il y a « quelque chose qui se passe », que l'on peut essayer de cerner. Ceci, à la façon dont les radiotélescopes nous signalent, quelque part dans l'espace interstellaire, l'existence de « quelque chose » que nous ne voyons pas, que nous essayons pourtant de déterminer.

Nous inclinerions à penser que le phénomène ou le groupe de phénomènes dont de telles courbes (dont on peut multiplier les exemples) annoncent l'existence est d'une ampleur qui dépasse les capacités actuelles de notre imagination ; qu'il est de l'ordre de grandeur de la mutation biologique. Nous assistons à une explosion (au sens biologique) de l'humanité.

Ce phénomène prévisible, calculable peut-être, paraît comporter l'apparition d'un type humain nouveau. Il nous faut sans doute abandonner la vieille berceuse de l'humanisme : « l'éternel fonds de l'homme », donner le branle à nos imaginations routinières, ranger dans un tiroir les pièces du vieil échiquier, et nous apprêter à quelque chose de tout à fait autre.

Ce quelque chose, on peut, on doit essayer d'en calculer l'emplacement, d'en tracer le contour apparent, d'en préparer et faciliter l'avènement ; car c'est de notre lignée qu'il est issu, c'est nous qui en avons la responsabilité.

Pierre BERTAUX.

IV

LA PROSPECTIVE

1. — Sciences humaines et prévision (1)

Notre civilisation s'arrache avec peine à la fascination du passé. De l'avenir, elle ne fait que rêver et, lorsqu'elle élabore des projets qui ne sont plus de simples rêves, elle les dessine sur une toile où c'est encore le passé qui se projette. Elle est rétrospective, avec entêtement. Il lui faut devenir « prospective ». C'est sur ce changement d'attitude indispensable que nous voudrions présenter quelques remarques.

Notre dessein n'est point de nous interroger sur le sens et la valeur de l'histoire. Nous ne songeons pas davantage à méconnaître l'obligation qui s'impose à tout homme cultivé de connaître nos origines et de méditer sur les œuvres et sur les aventures de ceux qui nous ont précédés. Ce qui nous préoccupe ici est la manière dont il convient de préparer nos décisions. Nous pensons qu'il est aujourd'hui périlleux d'en chercher l'inspiration dans une simple évocation du passé. Il n'est plus possible de transposer dans l'avenir en les modifiant à peine les expériences que nous avons faites ou celles dont on nous a transmis le récit. Du passé, l'homme d'action doit savoir dégager des éléments permanents et des règles efficaces ; il ne saurait y découvrir des modèles qu'il lui suffirait de reproduire.

Or, si l'on examine les procédés qui sont le plus couramment utilisés pour suggérer ou justifier les décisions, on constate qu'ils entrent généralement dans l'une des trois catégories suivantes : l'action entreprise invoque un *précédent*, s'appuie sur une *analogie* ou repose sur une *extrapolation*.

Le précédent nous épargne toutes les difficultés et tous les risques de l'initiative. Il nous met « à couvert ». N'est-il pas sage de répéter ce qui a fait ses preuves ? La loi scientifique procède-t-elle autrement lorsqu'elle conclut du passé à l'avenir ?

(1) *Revue des deux mondes*, 1957, 1^{er} février.

En réalité, le précédent a une signification juridique, il représente un quasi-contrat : si un groupe social a semblé admettre par son silence un certain type d'actes, il n'a pas de raisons d'en contester plus tard la légitimité. Qui n'a dit mot a consenti. Le précédent repose sur un accord tacite, auquel la société ne peut se dérober sans se déjuger.

L'homme d'action cherche souvent à dépasser ce plan juridique en remplaçant dans la variété et la mobilité de la vie les actes autrefois effectués et ceux qu'il pense accomplir. Il veut réussir, plus qu'avoir raison. Aussi songe-t-il moins aux précédents qu'aux analogies. Sa connaissance de l'histoire et le souvenir de ses propres expériences lui fournissent assez de tableaux qui ne diffèrent guère de sa situation présente. Sans doute, d'une époque à l'autre, les détails sont-ils altérés, mais les ensembles demeurent. « En gros », les choses sont les mêmes.

A l'utilisation des ressemblances, que saisit l'intuition, certains esprits plus rigoureux entendent substituer un procédé de prévision qui s'inspire des mathématiques : l'extrapolation. Lorsqu'un phénomène a été observé avec soin pendant un certain temps, lorsque surtout on a pu donner à ses variations une expression numérique, on peut deviner la loi de son développement et prolonger au-delà du moment présent la courbe de son évolution future.

Nous ne songeons point à refuser toute valeur au précédent, à l'analogie et à l'extrapolation. Ces trois procédés sont précieux pour suggérer des hypothèses. Ils nous dispensent aussi de recourir en toute occasion à la pensée explicite et à l'analyse originale. Comme l'habitude, d'où ils dérivent, ils nous libèrent de l'obligation d'être constamment actifs. Ainsi nous permettent-ils d'être disponibles pour d'autres tâches. Ces mêmes raisons font pourtant qu'ils nous exposent, sous trois formes assez différentes, à une même paresse. « Tout se répète », dit souvent l'administrateur timoré, pour couvrir les défaillances de sa volonté. « Tout se ressemble », ajoute-t-il, pour justifier la rapidité de ses analyses et excuser la pauvreté de son imagination. « Tout continue », poursuivra-t-il, avec l'autorité que confèrent les chiffres et en donnant les apparences de la prévision scientifique à une simple routine opératoire.

En vérité les rapprochements que l'on pourrait être tenté de faire entre ces attitudes « rétrospectives » et la découverte des lois scientifiques sont purement superficiels. La loi scientifique ignore l'histoire et ne conclut pas du passé à l'avenir. Elle est proprement intemporelle. Elle est aperçue par le savant à l'occa-

sion des événements qu'il observe, mais elle est indifférente à leur date.

Surtout, les trois procédés dont nous dénonçons l'insuffisance supposent un monde relativement stable où l'on peut prendre les choses du dehors, parce que leur forme extérieure s'est trouvée longtemps associée à des propriétés définies. Quand tout se transforme lentement, les mêmes structures complexes se maintiennent et les surprises ne sont pas trop à craindre. Cette foi dans la stabilité s'est longtemps exprimée par l'idée générale de « nature ». Des équilibres avaient été reconnus, dans beaucoup de domaines, qui tendaient à se rétablir d'eux-mêmes lorsqu'ils avaient été altérés. Les individus et les espèces, notamment, semblaient doués de la propriété de transformer leur milieu ou de s'adapter à lui pour maintenir leur vie ou celle de leur descendance. Impuissants à pénétrer le détail des mécanismes opératoires, les hommes faisaient confiance à la « bonne nature ». Ils s'appliquaient à lui obéir sans en comprendre ni les fins ni les modalités.



Or les moyens qu'employait la nature pour restaurer l'équilibre ne nous paraissent plus aujourd'hui moralement recevables. La manière, par exemple, dont les épidémies, les guerres et autres calamités limitaient l'expansion démographique, ne saurait plus être admise comme une solution raisonnable. Nous nous appliquons à combattre ces maux, mais du même coup nous posons des problèmes dont il nous appartient de chercher la solution. A l'impitoyable loi naturelle nous entendons substituer une loi plus humaine. En même temps nos moyens se sont accrus et cessent d'être négligeables à l'échelle cosmique. Sans doute sommes-nous encore trop ignorants pour reproduire à notre guise toutes les formes que la nature a engendrées, et d'abord toutes les formes vivantes ; nous sommes du moins assez puissants pour créer des substances originales et dépasser ainsi le cadre qui nous était offert. En outre nos forces, encore maladroites et limitées dans la synthèse, s'avèrent capables déjà de destructions profondes. Nous voyons ainsi se substituer à la notion de « soumission à la nature » comme obéissance à une autorité puissante et sage, la notion toute moderne de « protection de la nature ». Tels des enfants appliqués à défendre leur mère affaiblie, nous prenons conscience de notre devoir de protéger la nature contre les accidents qui la menacent et d'abord contre nos propres interventions, maladroites ou coupables.

Dans ce monde mobile, qui se transforme sous nos yeux et que nous contribuons nous-mêmes à transformer, il n'est pas surprenant que soient peu efficaces des procédés fondés sur la permanence et sur l'habitude qu'elle engendre. Des forces nouvelles sont à l'œuvre et elles font craquer les cadres traditionnels où nous avons coutume d'inscrire nos modestes changements. Pour faire face à des situations originales, nous sommes condamnés à un effort d'invention qui ne saurait se suspendre. Qui marche lentement peut se permettre des moments de somnolence ou de distraction. Qui va vite doit avoir l'attention la plus éveillée.

L'originalité de la période à laquelle nous vivons ne réside pas d'ailleurs dans le fait que le monde change, ni même qu'il change de plus en plus vite. Ce qui est nouveau, c'est que l'accélération est devenue immédiatement perceptible et qu'elle nous affecte directement. Elle est maintenant à l'échelle humaine : s'il a soixante ans, un de nos contemporains a vécu dans trois mondes ; s'il a trente ans, il en a connu deux... L'homme a mis des milliers d'années pour passer de la vitesse de sa propre course à celle que peut atteindre un cheval au galop. Il lui a fallu vingt-cinq ou trente siècles pour parvenir à couvrir 100 kilomètres dans une heure. Cinquante ans lui ont suffi pour dépasser la vitesse du son.

Ce n'est là qu'un exemple qu'on pourrait indéfiniment reprendre et varier. La conclusion qui en découle, banale par son évidence, est d'abord que nous sommes contraints, non seulement de nous poser des problèmes imprévus, mais encore d'inventer des méthodes originales pour les aborder. C'est aussi que dans un univers où tout se transforme si rapidement, la prévision est à la fois absolument indispensable et singulièrement difficile. Sur une route bien connue, le conducteur d'une charrette qui se déplace au pas, la nuit, n'a besoin, pour éclairer sa route que d'une mauvaise lanterne. Par contre, l'automobile qui parcourt à vive allure une région inconnue doit être munie de phares puissants. Rouler vite sans rien voir serait proprement une folie. N'est-ce pas cependant dans une aventure de cette sorte que s'engage, le cœur léger, notre humanité de 1957 ?

Cette accélération des transformations n'est d'ailleurs perceptible que parce que tous les éléments du monde n'en sont pas également affectés. Si nos déplacements sont plus rapides, le rythme des saisons reste immuable. La croissance de notre corps et le développement de nos aptitudes ne sont pas encore sensiblement modifiés, alors que les connaissances à acquérir deviennent chaque jour plus nombreuses. Nos machines sont plus

solides et s'usent moins vite, mais elles se démodent plus rapidement : leur valeur s'évanouit avant que leur existence ne cesse. Partout apparaissent des « décalages » auxquels nous ne saurions rester indifférents. Les conséquences de nos actes se produiront dans un monde tout différent de celui où nous les aurons préparés.

Ainsi se posent aux éducateurs des problèmes auxquels on n'a pas encore donné toute l'importance qu'ils méritent. Les ingénieurs que nous formons dans nos facultés et dans nos écoles seront au travail dans cinq ou six ans. Les maîtres que nous instruisons communiqueront leur savoir à des élèves qui aborderont leur propre vie professionnelle dans quinze ans. C'est donc à ce monde futur qu'ils doivent être adaptés et non à celui où nous vivons, encore moins au monde de notre enfance dans lequel chacun de nous a toujours tendance à se replacer inconsciemment. Quand on songe à la manière dont se transmettent aujourd'hui les connaissances et les méthodes et qu'on évoque la vitesse avec laquelle le monde se transforme, on ne peut manquer d'être confondu. Un professeur de cinquante ans transmet à ses élèves, qui s'en serviront dix ou quinze ans plus tard, des connaissances qu'il a lui-même reçues vingt-cinq ou trente ans auparavant. La « période » de communication du savoir est ainsi d'une quarantaine d'années, c'est-à-dire qu'elle est deux fois plus longue que celle qui mesure les grandes transformations dues à l'homme. Le médecin qui a aujourd'hui cinquante ans n'a entendu parler, pendant ses études, ni des antibiotiques, ni des radio-isotopes, ni de la chirurgie du cœur...

Nous savons bien que nos professeurs, nos ingénieurs, nos médecins ont généralement assez de conscience professionnelle et qu'ils ont conservé assez de curiosité pour se « tenir au courant ». Peut-on prétendre cependant que nos institutions les y aient aidés ? Oserait-on même affirmer qu'ils ont tous résisté à la fatigue, au découragement, à l'usure et qu'ils sont tous restés des inventeurs ?

C'est cette idée d'invention qu'il faut mettre au centre de notre réflexion. Lorsque le changement s'opère lentement, on peut vivre sur son acquis. Aujourd'hui, tout est partout et sans cesse remis en question. Ce n'est pas seulement dans la vie économique, c'est dans tous les domaines que la sécurité nous échappe. La tranquillité, qui pour les uns était l'assurance, pour les autres la résignation, est définitivement derrière nous. En face de nous c'est un avenir mystérieux, où tout semble possible, en bien comme en mal, et sur lequel notre humanité adolescente projette ses rêves. Il reste à transformer ces rêves en projets.

Pour y parvenir, il nous faudra instaurer, à côté des disciplines rétrospectives, qui conserveront une valeur propre, des recherches pour lesquelles nous avons proposé le terme de « prospectives ». L'idée classique de prévision s'y trouvera assez profondément transformée. Si l'on veut rapprocher la réflexion qui doit précéder toute action, de celle d'un joueur d'échecs, mesurant ses possibilités, supputant les conséquences de chacun des coups qu'il peut risquer, anticipant les réactions de l'adversaire, il faut dire que dans le jeu qu'il nous faut jouer aujourd'hui, les règles se modifient sans cesse, tandis que les pièces changent de nombre et de propriétés au cours même de la partie.

Aussi n'est-ce pas essentiellement de nouveaux problèmes qu'il s'agit, mais de structures sociales à instituer pour les aborder, comme il convient et d'abord d'un nouvel état d'esprit à créer. Quand une armée est en stationnement, elle se contente de mettre un vingtième ou un dixième de ses effectifs aux avant-postes. Quand elle marche à l'ennemi, un tiers de l'armée est à l'avant-garde — et le général est à l'avant-garde, tendu vers le combat à livrer, laissant à ses subordonnés le soin de régler les détails pratiques et de parer aux incidents de la route.

Or un grand nombre de nos organisations privées et la plupart de nos administrations publiques sont dépourvues des moyens d'information, de prévision et de préparation des décisions qui leur seraient indispensables. On fait des efforts désespérés pour accroître la puissance du moteur qui nous entraîne, mais on néglige de régler les phares et l'on ne veut pas faire les frais d'un essuie-glace, qui permettrait d'y voir clair par tous les temps... Écrasés par des besognes mineures, les chefs prennent sur leur sommeil le temps d'une réflexion hâtive. On ne sait pas très bien où l'on va, mais on y va vite. On demande aux bureaux pris par les affaires courantes et aux savants pris par leur enseignement et par leurs recherches, d'élaborer les réformes par surcroît. Pour utiliser l'heureuse expression d'un ingénieur, on fait réparer la gare par ceux qui assurent la marche des trains...

* *

Il est un domaine dans lequel la prévision, au sens spécial où nous l'envisageons ici, est particulièrement indispensable : c'est celui des conditions générales dans lesquelles se trouvera placé l'homme, d'ici une dizaine ou une quinzaine d'années. Les philosophes parlent souvent aujourd'hui d'*anthropologie* pour désigner non l'étude d'une nature humaine, constante dans ses

traits essentiels et variable dans ses modes, mais celle des *situations* dans lesquelles l'homme peut se trouver ou se trouve effectivement engagé et qui fournissent les données des problèmes qu'il doit résoudre. Si nous appliquons à une telle entreprise les remarques qui précèdent, l'idée s'impose d'une *anthropologie prospective*, appliquée à déterminer, assez tôt pour qu'on puisse en tenir compte, les traits et les caractères des situations dans lesquelles nous allons sans doute être placés. Négliger de consacrer à une telle recherche nos efforts les plus soutenus et notre attention la plus éveillée nous condamnerait à marcher à l'aveuglette et à procéder par « essais et erreurs » dans un domaine où nous ne saurions pourtant nous contenter de tâtonnements : tout va trop vite pour que nous ayons le temps de tout essayer et certaines décisions sont trop lourdes de conséquences pour que nous puissions prendre le risque d'en faire l'expérience.

Il ne saurait être question de résumer ici en quelques formules les caractères et les méthodes de l'anthropologie prospective, ni de dire quels résultats elle a déjà pu atteindre. Un tel exposé déborderait le cadre d'un simple article introductif. Il s'opposerait aussi à l'esprit même qu'on entend promouvoir et qui est incompatible avec des règles fixes, posées *a priori*. Nous nous bornerons donc à quelques remarques générales.

Nous dirons d'abord que toute entreprise de ce genre repose sur la collaboration étroite de philosophes attentifs aux fins et préoccupés des valeurs, et de spécialistes qui soient parfaitement informés des réalités de leur domaine et de tous les moyens que les diverses techniques mettent à notre disposition. Nous voulons ainsi que travaillent ensemble un philosophe, un psychologue, un sociologue, un économiste, un pédagogue, un ou plusieurs ingénieurs, un médecin, un statisticien, un démographe... Nous avons trop souffert de voir la sagesse séparée de la puissance pour ne pas souhaiter la collaboration de ceux qui déterminent le désirable et de ceux qui savent ce qui est possible.

Pour difficile qu'elle soit à conduire, l'anthropologie prospective ne soulèvera pas les obstacles considérables que rencontre la prévision dans certains domaines, où la mesure exacte des intensités et la connaissance des dates sont requises pour que la prévision s'avère intéressante. Dans les affaires humaines dont il est ici question, il suffit de reconnaître le sens général des transformations et les vitesses très approximatives avec lesquelles elles se produisent.

Au lieu de prendre d'une manière globale les phénomènes étudiés, comme faisaient le précédent, l'analogie ou l'extrapo-

lation, on s'appliquera à saisir, à travers les formes, les facteurs profonds d'où elles dérivent. La méthode privilégiée pour connaître les faits humains est l'analyse intentionnelle. Sans doute faudra-t-il procéder aux dénombrements indispensables et faire jouer tous les procédés d'élaboration dont dispose la statistique moderne. Mais, à travers les nombres qui mesurent les résultats, on s'attachera à mettre en évidence les intentions profondes et souvent inconscientes qui animent les individus et les sociétés et que les faits manifestent sans les constituer. Alors s'expliqueront des transformations ou des renversements qui, d'abord, pouvaient surprendre.

Le travail d'équipe assurera la fécondité des analyses. En admettant de soumettre sa propre recherche au contrôle et à la discussion de collègues qui ont des préoccupations et des connaissances fort différentes des siennes, chacun se prémunira contre le risque de prendre les résultats pour les causes et ses propres préférences pour des prévalences objectives. En outre, le collègue des spécialistes aura la possibilité d'intégrer les prévisions fragmentaires. Nous avons déjà signalé les insuffisances d'une extrapolation qui croit pouvoir se dispenser de l'analyse profonde. Sous sa forme habituelle, elle présente encore un autre inconvénient : celui d'être « linéaire », et de ne déterminer ce qui va se produire que si le phénomène reste abstrait, c'est-à-dire si toutes les autres choses demeurent égales. La prospective, au contraire, entend faire des prévisions concrètes. Elle porte sur des existences et non sur la loi abstraite de certaines essences. Elle ne s'intéresse à ce qui se produirait *si* tel facteur était seul à jouer, que pour mieux en déduire ce qui se produira dans un monde où il est associé avec d'autres facteurs dont on a également cherché à connaître les conséquences.



Il y a actuellement, pour intégrer les prévisions partielles, des techniques en cours d'élaboration dans des domaines particuliers. Il faut les appliquer à l'étude des phénomènes humains généraux en faisant les transpositions indispensables. On pourra ainsi réaliser une combinaison d'un type spécial, capable de dégager la résultante probable des faits constatés, des influences reconnues et des intentions dévoilées. Alors apparaîtront dans leur jour véritable des problèmes que nous nous acharnons à poser dans les mêmes termes qu'il y a vingt ans. Il deviendra manifeste, par exemple, qu'il ne s'agit plus pour nous de multiplier le nombre

des classes et le nombre des maîtres, mais de retrouver la signification profonde de l'éducation et d'inventer les méthodes qui conviennent à un univers en accélération. On s'apercevra qu'il est urgent de se défendre contre l'accumulation des connaissances, si parfaitement symétrique de l'embouteillage de nos rues et de nos routes. On posera sous leur vrai jour les problèmes du travail dans un monde fortement automatisé et l'on réfléchira avant qu'il soit trop tard à tous ceux que fera naître l'octroi d'importants loisirs à des hommes qui ne sauront qu'en faire. On apercevra également quelles conséquences ne peut manquer d'avoir l'interdépendance croissante qui relie les hommes entre eux, dans un monde où les fautes de chacun sont payées par tous.

L'anthropologie prospective veut donner à nos actions un cadre précis, des fins valables et des bases solides. Elle ne prétend pas nous épargner la responsabilité de choisir. Malgré ses efforts, bien des choses resteront toujours obscures, bien des choses aussi dépendront de ce que nous aurons décidé. Elle n'esquisse pas la figure d'un ordre auquel nous serions inéluctablement condamnés ; elle dessine à grands traits plusieurs mondes possibles dont l'un seulement sera promu à l'existence. Elle ne tend pas à nous dispenser de juger, mais à éclairer notre jugement et à nous permettre de le former assez tôt pour qu'il soit encore efficace. Elle ne veut faire de nous ni des surhommes libérés des servitudes temporelles, ni des mécanismes aveugles : seulement des hommes, conscients de leurs limites et de leurs faiblesses, mais attentifs à leurs devoirs et prévenus des risques qu'ils courent.

Si l'humanité d'aujourd'hui avait de son avenir cette vision relativement claire que la prospective voudrait lui donner, elle serait invitée à la prudence. Elle apprendrait à surveiller sa marche, à bien calculer ses mouvements et à prendre à temps les précautions nécessaires. Elle pourrait découvrir aussi dans cette vision assez de possibilités exaltantes pour que ses futures obligations lui paraissent légères et pour qu'elle renaisse à l'espérance en découvrant un sens à sa destinée.

2. — L'idée d'avenir (1)

En venant vous parler de l'idée d'avenir, j'éprouve quelque embarras, car il me serait difficile de rattacher aux travaux de philosophes antérieurs les remarques que je voudrais vous soumettre. Il s'agit en effet d'une idée fort peu étudiée, correspondant

(1) *Les Annales*, nouvelle série, n° 118, août 1960.

à une notion commune qui ne semble pas avoir éveillé de grandes curiosités. On s'est souvent demandé ce que réservait l'avenir ; on ne s'est pas interrogé sur le sens même de la notion. Le mot n'éveillait pas l'intérêt des philosophes, puisqu'il ne figure pas dans le *Vocabulaire de la Société française de Philosophie*. Il n'était non plus ni dans le *Dictionnaire* de Bayle, ni dans l'*Encyclopédie* de Diderot, ni dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. On le trouve dans la *Grande Encyclopédie* du xix^e siècle, mais seulement avec le sens très particulier qu'il prend dans la procédure. C'est dire qu'il n'a pas été oublié mais que l'on n'avait rien à dire à son sujet. Le mot n'apparaît pas davantage dans les index qui, à la fin des grands ouvrages, mettent en évidence les idées sur lesquelles l'auteur a pu apporter des lumières nouvelles.

Mais la réflexion philosophique progresse souvent en découvrant des problèmes là où l'on n'en avait jamais remarqué auparavant. Les mots du langage ordinaire sont banalisés par un long usage : cela ne veut pas dire qu'ils correspondent à des idées claires. Je songe à la célèbre thèse de Maurice Blondel sur *L'Action* et à la difficulté qu'il eut à persuader ses juges qu'un mot si employé pouvait avoir un intérêt philosophique.

Sans doute quelques philosophes contemporains ont-ils été attirés dans la direction où je veux m'engager ce soir. Nous avons ainsi quelques pages fort intéressantes de Louis Lavelle et de Jean-Paul Sartre sur l'avenir, mais il y apparaît comme un moment du temps et en quelque sorte incidemment.

Si je ne puis partir de quelque théorie antérieure, et si je cherche, en phénoménologue, non pas ce que l'avenir est « en soi », mais le sens que nous lui attribuons, soit explicitement dans nos discours, soit implicitement dans nos actes, je dois montrer quelles préoccupations assez différentes des nôtres avaient les hommes de l'Antiquité et des Temps Modernes, avant de faire remarquer tout ce qu'il y a de nouveau dans l'idée même d'avenir.

Pour les quelques philosophes qui s'en sont occupés, aussi bien que pour la conscience commune, l'idée d'avenir renvoie au temps, mais l'avenir n'est plus alors qu'une notion abstraite, correspondant à une certaine situation dans la série des événements. Il se confond avec le *Futur* : « ce qui doit arriver ».

Les hommes n'ont d'ailleurs pris conscience qu'assez tardivement de la signification du futur. Les formes verbales du futur en indo-européen ne sont pas très anciennes. Or, comment prétendre — suivant la très juste remarque de Pierre Bertaux — qu'il existe des notions clairement aperçues si aucune forme verbale n'y correspond ?

Avant ce temps reconnu, il y avait du moins un sentiment confus du temps. L'animal déjà sait guetter et attendre, c'est-à-dire tenir compte de ce qui « va venir ». L'homme primitif chasse, puis il cultive et cela suppose qu'il a conscience de la durée et qu'il distingue des autres les moments favorables. Il lui importe de savoir comment se passeront les choses. Il y est aidé par la régularité des cycles biologiques ou cosmiques dont sa mémoire a fixé la trace et l'idée lui vient que demain sera semblable à aujourd'hui, qui lui-même reproduit ce qui s'était passé hier.

A cette répétition des jours, des saisons, des années, correspond la répétition des événements sociaux. « Revois le passé, écrit Marc-Aurèle, que de révolutions, que d'empires ! Tu peux aussi voir l'avenir : le spectacle sera le même. Tout ira du même pas et sur le même ton que ce qui se passe aujourd'hui. Il est donc égal d'être pendant quarante ans spectateur de la vie humaine ou de l'être pendant dix mille, car que ferais-tu de plus ? »

Mais l'homme ne pense pas seulement aux choses. Il pense surtout à lui. Comment son aventure personnelle va-t-elle s'inscrire sur la monotonie de la répétition cosmique ? Il sait à quelle fin il est promis : il est né pour mourir. Mais qu'advient-il de lui avant sa mort ? Sera-t-il prince victorieux ou esclave dans les fers ? heureux ou malheureux ? aimé ou repoussé ? Cette mort même, qui est son unique certitude, que lui apportera-t-elle ? l'anéantissement définitif ou l'entrée dans quelque autre monde ? Il sait bien qu'il est une chose, prise dans le grand mouvement de la nature, mais il pense souvent qu'il n'est pas une chose comme les autres. Il imagine alors qu'il n'a pas seulement un futur, mais qu'il a peut-être une destinée.

Le triste monde des ombres a peu retenu l'attention des Anciens. Ils ont eu, au contraire, un grand souci de notre destin en ce monde. Il leur apparaît comme mystérieux, à la fois incertain pour nous et inévitable en soi. Les devins mêmes ne percent le mystère qu'accidentellement. « Nombreux certes, dit Sophocle, sont les événements qui s'accomplissent sous les yeux des hommes, mais avant qu'ils y aient assisté, aucun devin ne peut dire de l'avenir ce qu'il sera. »

Ce destin est d'ailleurs généralement tragique. Nous connaissons toujours assez tôt les malheurs dont il est chargé. Ils sont d'ailleurs impossibles à conjurer et même d'abord à prévoir.

« Ne recherche point, nous dit Horace (ce serait un malheur de le savoir), quelle fin les dieux nous ont réservée, à toi ou à moi. N'interroge pas non plus les nombres magiques. Il sera mieux, quoi qu'il arrive, de se soumettre. »

Et Eschyle, dans *Agamemnon* : « Découvrir l'avenir, connaître d'avance ce qui nous menace ? Grand bien vous fasse ! Autant pleurer par anticipation ! Assez tôt, en effet, la réalité viendra nous crever les yeux ! »

Sur le futur, l'homme ne peut rien. Pris dans une nature dont il doit subir la loi, dominé par les dieux dont les desseins sont impénétrables, l'homme antique est impuissant. La seule chose qui soit en son pouvoir, c'est de choisir son attitude : lorsque le destin l'accable, il peut se résigner, maudire — ou pleurer.

La pensée hébraïque redonne à l'homme quelque importance, puisque Dieu lui parle. Le devin s'adressait aux individus et prétendait leur révéler leur destin. Le prophète se tourne vers le peuple et l'éclaire sur sa destinée. La prophétie a un sens religieux. Elle manifeste aux hommes l'amitié ou la colère de Dieu. Elle annonce les châtiments et parfois redonne l'espérance.

« Je vais livrer cette ville et ce pays aux mains des Chaldéens, dit l'Éternel par la bouche de Jérémie. Ils y entreront, ils la mettront en feu, la réduiront en cendres — *et pourtant*, je ramènerai les habitants de cette ville et de ce pays de toutes les contrées où je les aurai exilés, et ils seront mon peuple et je serai leur Dieu. »

Ce qui s'affirme ici, c'est que tout est entre les mains de Dieu. Rien n'arrive qu'il n'ait voulu. Les événements n'ont pas de pouvoir propre. Ils pourraient inciter l'incroyant à penser que certaines catastrophes sont définitives. Les villes peuvent disparaître, *mais pourtant*, elles renaîtront si tel est le dessein de l'Éternel. Les hommes croient mener l'histoire, mais c'est Dieu qui les mène, sans qu'ils le sachent toujours. M. Neher a bien montré ce caractère du prophétisme. Il relie l'homme à l'Absolu. On pourrait dire, dans le langage de l'existentialisme que, par lui, Dieu « assume » le temps.

Au Moyen Age, *l'autre monde* s'affirme comme plus important que celui où nous nous trouvons provisoirement. Aussi nos tristesses sont-elles allégées par l'espérance. Le monde n'est pas absurde puisque Dieu le règle et il n'est pas entièrement sombre puisque Dieu nous aime. *Le destin*, le *fatum*, s'efface derrière la *destinée*. Celle-ci, pourtant, voile encore la notion d'avenir.

Mais voici qu'à la Renaissance apparaît le sentiment que l'homme n'a pas seulement le privilège d'échapper en quelque sorte à la nature par l'immortalité de son âme. Il la domine par l'ingéniosité de son esprit. La science platonicienne nous détournait du monde, en nous entraînant à tourner « l'œil de l'âme »

vers la perfection des idées ; la science cartésienne vient nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature ».

Appuyées à une connaissance certaine, nos techniques vont cesser d'être ces routines maladroites dont l'efficacité était à la fois limitée et douteuse. Il s'agit d'ailleurs d'une ambition et d'une confiance plus que d'une possession effective. Les grandes réalisations sont pour plus tard. Du moins croit-on qu'elles sont possibles.

Alors apparaît un élément essentiel de l'idée d'avenir : le sentiment que nous pouvons infléchir, dans le sens qui nous paraît désirable, le cours des événements. L'ordre de la nature, que révèle la science, dit seulement ce qui peut arriver. A nous de déterminer ce qui arrivera effectivement. Les lois ne sont plus des commandements auxquels nous devrions nous soumettre, mais des recettes que nous pouvons utiliser. L'idée s'ébauche d'une technique rationnelle.

Pour reprendre les diverses expressions dont je me suis servi, je dirai que les animaux ont un futur, que les individus ont un destin, que les âmes ont une destinée, mais qu'il appartient aux hommes, ces esprits incarnés, d'avoir un avenir, dans la mesure où ils sont capables de le construire.

La prédiction ou la prophétie ne nous permettait pas d'agir puisqu'elle révélait l'inévitable. Le véritable intérêt de la prophétie est purement religieux. Elle est un signe. Elle est faite pour la foi, non pour la pratique. La prévision, au contraire, est faite pour l'action. Elle est une synthèse de ce que les lois nous disent sur l'enchaînement des phénomènes et de ce que les inventaires nous apprennent sur les existences qui leur serviront de points d'appui. Depuis Descartes, la science moderne s'oriente vers cette utilisation du savoir qui est le positivisme : « Savoir pour prévoir afin de pourvoir. »

La science du XIX^e siècle est fondée sur cette idée de prévision. L'ordre des phénomènes étant constant, dès qu'on connaît la relation qui lie une cause à son effet, on est assuré de le retrouver identique, lorsque plus tard les circonstances seront les mêmes. On renonce à pénétrer le mystère des choses, mais on sait qu'on pourra les maîtriser de l'extérieur. Le positivisme ne s'intéresse qu'à l'efficacité.

Je veux seulement signaler — sans m'y arrêter car le problème est sérieux et nous entraînerait loin de notre propos — que le positivisme est travaillé par une contradiction interne qu'il n'a jamais complètement surmontée, à savoir que l'action suppose la liberté de l'agent, alors que la prévision suppose le déterminisme

universel. Le problème restait purement théorique tant que la prévision portait sur les choses et que l'homme — par sa complexité même — échappait à ses prises. Or, voici que vient le moment où l'homme lui-même commence à être prévisible et qu'on peut le manœuvrer. A la fois objet et sujet, comment peut-il prendre des initiatives ?

Mais sans nous engager dans ces difficiles réflexions, rappelons seulement l'ampleur des premiers succès remportés par la science positive. Nous pouvons comprendre aujourd'hui qu'ils étaient dus à la stabilité du cadre à l'intérieur duquel se distribuaient les événements. Le monde était homogène et pour les événements moyens de l'expérience quotidienne, il n'y avait pas de différence de structure entre l'univers sensible et l'univers de la réflexion.

Par ailleurs, la nature n'était pas seulement un cadre fixe, elle était un régulateur constant. Nos actions s'y amortissaient rapidement et l'on pouvait tout essayer sans grands risques, puisque les équilibres naturels, faiblement modifiés par l'intervention humaine, reprenaient vite le dessus.

Il en va tout autrement dans le monde contemporain. L'homme y effectue des *actes irréversibles*. Il est devenu assez puissant pour altérer définitivement certains équilibres naturels. Aussi lui faut-il sans cesse rétablir ce qu'il a compromis (protection de la nature) ou même reconstruire consciemment ce qu'il a détruit. Parfois encore, il sent qu'il prolonge la nature et qu'il réalise ce que, sans lui, elle n'aurait pu accomplir. La fusée qui échappe à l'attraction terrestre en est, sinon un exemple, du moins un symbole. Jusqu'à présent, toutes les pierres ou tous les projectiles que nous pouvions lancer retombaient inévitablement. Nous en avons aujourd'hui qui ne reviennent plus et que nous avons définitivement arrachés à notre Terre.

Mais un autre aspect du monde moderne doit retenir notre attention, si nous voulons comprendre de quelle manière se transforme l'idée d'avenir. Nos moyens de prévoir se sont considérablement accrus. Nous connaissons mieux les lois des phénomènes, nous savons faire des enquêtes, des dénombrements, des statistiques de plus en plus précis et nos machines peuvent en tirer, en quelques secondes, les renseignements qui nous intéressent. Mais notre science même nous montre que tout est plus complexe que nous ne l'imaginions. Nos lois physiques, que nous tenions pour absolues, ne sont que statistiques et expriment seulement la résultante de phénomènes élémentaires qui nous échappent. En théorie comme en pratique, la formule tradi-

tionnelle qui accompagnait les prévisions : « toutes choses égales d'ailleurs » est inapplicable.

En même temps l'avenir que nos prévisions semblaient serrer de près devient de plus en plus imprévisible. C'est qu'il n'est pas possible de deviner quelles inventions pourront être faites, ni surtout à quel moment elles se produiront — ce qui serait indispensable pour en imaginer les conséquences. Il nous faut décidément abandonner l'idée que le monde aurait une *problématique finie*. Nous avons tendance à croire que l'humanité a devant elle un certain nombre de difficultés que nous ne connaissons pas encore toutes, mais qui, du moins, existent et qui sont en nombre fini. Il n'y aurait alors qu'à s'attaquer résolument à ces problèmes pour les résoudre successivement, les voir diminuer et, à la limite, disparaître.

La réalité est tout autre. Chaque invention nous permet de résoudre d'anciens problèmes, mais en fait aussitôt apparaître de nouveaux, dans un autre domaine. Nous sommes pris dans un mouvement qui, loin de se ralentir, s'accélère. N'espérons pas que nous puissions faire quelques efforts, puis nous reposer. Nos progrès mêmes nous imposent de chercher plus loin.

Je pourrais donner de ce phénomène de nombreux exemples. En voici un : nous avons, dans beaucoup de pays, diminué la mortalité infantile d'une part, augmenté, d'autre part, l'espérance de vie des adultes en enrayant les épidémies meurtrières qui les frappaient périodiquement. Mais ces succès de notre thérapeutique, dont on ne peut que se réjouir, ont rendu plus dramatique le problème de l'alimentation. Comment nourrir ces êtres que nous avons maintenus dans l'existence ? Nous les avons empêchés de mourir. Il faut maintenant leur permettre de vivre. Il faudra demain les instruire, après-demain leur donner accès à la culture, plus tard organiser leurs loisirs... il suffit d'énoncer ces tâches pour qu'on en voie l'ampleur et la complexité. Nous avons fait le premier pas. Il n'est plus possible d'interrompre notre marche.

Nous voyons, dans ce cas, quelle est la série des problèmes dans laquelle nous nous sommes engagés. Il en est d'autres où nous pressentons les difficultés sans pouvoir dire ni quand nous les rencontrerons, ni sous quelle forme exacte elles apparaîtront. L'impossibilité de prévoir est alors plus complète encore. C'est ainsi que nous voyons s'accroître le pouvoir que possède l'homme d'agir directement sur les autres hommes, par des moyens psychologiques ou par des actions physiologiques. Comment ne pas voir que des problèmes jusqu'ici inexistantes vont naître de ces progrès mêmes ? problèmes sociaux, moraux, religieux...

L'invention bouleverse à une vitesse croissante nos habitudes et nos conditions d'existence. Ainsi chacune appelle-t-elle une invention nouvelle. Il nous faut alors dépasser la conception trop étroite de la prévision positiviste, qui se contentait de prolonger le passé dans l'avenir. Demain ne sera pas comme hier. Il sera nouveau et il dépendra de nous. Il est moins à découvrir qu'à inventer. L'avenir de l'homme antique devait être révélé. Celui du savant d'hier pouvait être prévu. Le nôtre est à construire — par l'invention et par le travail. Nous ne sommes progressivement délivrés des besoins matérielles par nos machines, que pour être requis de faire de plus en plus de travail intellectuel, de travail véritablement humain, c'est-à-dire d'invention. Nous avons besoin de bras forts, mais il nous faut plus de cerveaux lucides.

Les machines à calculer modernes, dont on dit parfois qu'elles pensent pour nous, diminuent le nombre des exécutants. Elles impliquent, par contre, une augmentation du nombre des mathématiciens et des ingénieurs. Elles donnent des résultats, mais elles consomment de l'intelligence. Loin de faire de nous des mécaniques, elles exigent de nous plus de réflexion et plus d'invention.

Une action aussi raisonnable et aussi lucide que possible, appliquée à la poursuite de fins humaines : voilà la vraie définition de la technique. Le génie ne supprime pas la technique : il l'utilise ou il la perfectionne.

Cette conversion du monde moderne à la technique, qui n'est en aucune mesure l'abandon de la culture ou l'affaiblissement des valeurs spirituelles, s'exprime dans l'œuvre maîtresse d'un grand poète qui a eu souvent des vues prophétiques : je veux parler du *Faust* de Goethe.

On connaît bien les premières scènes du *Faust* : le rajeunissement du vieux philosophe, la séduction puis l'abandon de Marguerite, la mort de Valentin... On connaît moins la fin de la pièce et sa signification. Le mythe de Faust ne tiendrait pas dans la littérature internationale la place qu'il occupe s'il n'avait un sens profond que Goethe a bien dégagé, mais qui cependant n'a pas toujours été clairement aperçu. Ce que Faust demande c'est la plénitude, une satisfaction totale dont il doit être seul juge. Et quand il goûtera cet instant parfait, il devra prononcer la formule qui consacre, croit-on d'abord, l'abandon de son âme au diable : *Verweile doch, du bist so schön*. Instant qui passe, demeure encore, toi qui es si beau !

Commence alors une longue suite d'aventures à travers

le temps et l'espace. Cependant Faust n'est comblé ni par l'amour, ni par les plaisirs vulgaires, ni par les joies plus austères mais plus violentes de l'ambition. Mais voici qu'il oublie — ou qu'il dépasse — la recherche de son plaisir et qu'il entreprend de rendre saines et fertiles des terres marécageuses aux Pays-Bas. Le magicien s'est fait ingénieur et dans cette action accomplie pour les autres, il découvre la joie véritable. Son cœur, enfin comblé, fait alors monter à ses lèvres le cri qui doit mettre un terme à son aventure : *Verweile doch, du bist so schön !*

Pourtant le diable, qui s'apprête à saisir son âme, est écarté par Dieu qui a décidé de la sauver. On a vu là souvent une conséquence, ou du moins une *happy end*, très artificielle. Je ne suis pas de cet avis. Le salut de Faust est la fin logique de ses aventures. Faust, en effet, a triomphé des tentations auxquelles l'avait exposé le démon. Il n'a pas cédé aux attrait du monde, il s'est détourné des faux biens et finalement il a trouvé la plénitude dans l'accomplissement de son devoir d'homme : servir les autres, modestement mais efficacement, en acceptant de « payer le prix », c'est-à-dire de travailler et de faire effort.

Le magicien prétend utiliser à son profit les forces spirituelles. Il cherche ainsi à se dispenser du sacrifice et du travail. Le technicien, au contraire, met son intelligence et son activité au service des hommes. Il accepte ses limites et consent à construire ses œuvres dans le temps. Le matérialiste n'est pas le technicien qui agit sur les choses, et qui veut servir, c'est le magicien qui détourne de leur fonction véritable les puissances de l'esprit et qui entend les utiliser à des fins égoïstes. Le sens du mythe est clair : la conversion que le monde effectue de la magie à la technique est une conquête spirituelle si la fin est le bien *des autres*, c'est-à-dire si la technique est au service de l'amour.

Laissons le mythe et revenons à la description directe de l'expérience contemporaine. L'avenir prend une figure qu'il n'avait pas autrefois. Hier il nous inquiétait parce que nous étions impuissants : les fins étaient claires, mais les moyens faisaient défaut. Il nous effraie aujourd'hui parce que nos actes nous dépassent, qu'ils sont lourds de conséquences que nous n'apercevons pas clairement et que nous ne comprenons pas toujours à quoi sert ce que nous faisons. Nous sommes gênés — et aussi aveuglés — par ce qui retombe sur nous de nos actions antérieures. Nous sommes encombrés par le résidu de nos actes comme nos rues sont encombrées par le stationnement des véhicules, ce résidu de nos déplacements. Ce qui nous accable c'est de moins en moins la résistance des choses, ce sont de plus

en plus les séquelles de nos actions inconsidérées : encombrements, embouteillages, pollutions, contradictions de tout genre : les exemples concrets ne manquent pas.

En même temps l'avenir est de plus en plus surprenant. Les prédictions des devins antiques manquaient d'originalité : Les situations individuelles offraient un nombre de possibilités singulièrement limité et celles-ci se dessinaient à l'intérieur d'un cadre fixe. Aujourd'hui, c'est le cadre même qui se modifie sous nos yeux. Les prévisions affectent moins nos existences que l'essence même du monde où elles se déroulent. Si l'on compare la vie à un jeu, il faut dire que c'est un jeu dont les règles changent et dont les pièces se modifient en cours de partie. Ainsi, bien que la sûreté de nos prévisions s'accroisse, l'avenir, dans son ensemble, devient de plus en plus inattendu. Hier il était mystérieux mais monotone. Il est aujourd'hui plus intelligible et pourtant plus déroutant. Il semble, pourrait-on dire, que le temps se soit ouvert.

Si je rapproche les uns des autres quelques-uns des traits que j'ai dégagés précédemment, je me sens conduit à une idée que je ne vous livre pas sans hésitation, car elle vous paraîtra hautement paradoxale : c'est que, loin de vieillir, l'humanité devient progressivement de plus en plus jeune.

Qu'est-ce en effet que vieillir ? C'est d'abord avoir chaque jour un peu moins de possibilités. Chacun de nos actes, parce qu'il était un engagement, était aussi une limitation. Tout choix détruit ce que nous aurions pu être en choisissant autrement. Mais notre monde est, au contraire, plus riche chaque jour de possibilités nouvelles. Il est aussi de plus en plus capable de restituer ce que l'on croyait perdu. Être vieux, c'est avoir choisi : l'humanité moderne est toujours à la veille de choisir.

Vieillir, c'est aussi se durcir, se scléroser. Or le monde moderne accroît sans cesse sa souplesse, sa disponibilité.

Vieillir, c'est se protéger, avoir construit peu à peu son abri, maison ou coquille. Or, il faut avoir le courage de le reconnaître, notre monde est de plus en plus précaire. Tout y est sans cesse remis en question.

Vieillir, c'est aussi s'isoler du monde, diminuer ses échanges, ralentir son activité. Ici l'évidence du rajeunissement est encore plus manifeste. Nos informations ne cessent de croître, nos échanges de se précipiter, nos contacts de se multiplier. Contrairement à ce que l'on pense, les problèmes de demain ne seront pas dominés par le simple accroissement numérique de la population du globe, mais par la pression que fera monter l'accroissement des activités et des relations.

Vieillir, enfin, c'est construire — et d'abord se construire — de moins en moins vite. Il y a un temps biologique, qui peut se mesurer par la vitesse avec laquelle une plaie se cicatrise. Or, l'accélération de nos constructions ou de nos réparations est précisément ce qui frappe le plus celui qui observe le monde moderne.

Ces considérations portent directement sur notre objet. Elles touchent moins au *contenu* de l'avenir, qu'à sa *signification* propre.

Tout se passe comme si l'humanité n'avait pas été créée jadis une fois pour toutes et voyait peu à peu décliner ses forces et s'éparpiller ses opérations. Elle semble, au contraire, le résultat d'une création continuée. A l'idée de la « chiquenaude » initiale dont les conséquences se dérouleraient automatiquement, il faut substituer celle d'une « aspiration » constante qui accroît sans cesse — et de plus en plus vite — la complexité, l'organisation, « l'information » au sens que donnent à ce terme ceux qui s'occupent de cybernétique.

Si, au lieu d'être poussés, nous sommes attirés, il est naturel que notre mouvement aille sans cesse en s'accéléralant. La raison de nos actes est en avant de nous : nous allons vers notre jeunesse.

Prendre conscience de cette « inversion du temps » risque de produire un choc. Mais la réflexion doit utiliser la surprise au lieu d'en être déconcertée.

Devant un avenir sans assurances, l'inquiétude peut nous gagner. Dans un monde qui se resserre et se précipite, l'agitation et la promiscuité peuvent sembler insupportables. Mais, dans un monde qui s'est ouvert, il y a place pour l'espérance.

J'ai fait, ce soir, une simple description de l'idée d'avenir, à la lumière de ce que nous révèle l'accélération de l'histoire. Une méditation proprement philosophique pourrait sans doute nous rassurer plus complètement, au moment où se prépare peut-être et où s'accomplira sans doute, si nous le voulons, non point une renaissance, mais une véritable naissance, ou tout au moins une mutation profonde. La phénoménologie n'exclut pas la métaphysique : elle la prépare.

On a dit que toute la dignité de l'homme est dans la pensée. Mais celle-ci n'est pas simplement faite pour aider un animal supérieur à obtenir quelques satisfactions médiocres. Elle est la condition de notre liberté et d'abord l'instrument de notre libération. Elle culmine dans la réflexion sur le sens de notre existence.

Je ne vous entraînerai pas ce soir dans ces voies difficiles. Je voudrais indiquer simplement, pour ouvrir le problème et

non pour le clore, que cette réflexion doit être, avant toute autre chose, une réflexion sur le temps. Elle pourrait nous apprendre à surmonter la disjonction, si douloureuse, qui s'opère pour nous, entre l'éternité dont nous rêvons et la durée qui semble nous englober et parfois nous étouffer. Elle nous enseignerait aussi, peut-être, que l'avenir de l'humanité ne rend pas dérisoire la destinée personnelle.

Ainsi une phénoménologie de l'accélération pourrait-elle s'épanouir en une métaphysique de l'espérance.

3. — L'idée d'avenir et la pensée de Teilhard de Chardin (1)

MESDAMES, MESSIEURS,

Mon propos n'est pas, ce soir, de vous présenter un exposé d'ensemble de la pensée de Teilhard de Chardin ; cela dépasserait le cadre d'une seule conférence. Encore moins ferai-je une étude critique de sa pensée. Je ne résumerai même pas le tome V de son œuvre, celui qui est consacré à l'avenir de l'homme. Un exposé d'ensemble serait difficile à condenser en une seule conférence et, d'autre part, la nature même de la pensée de Teilhard de Chardin se prête mal à un tel résumé : pensée profonde, pensée aiguë, pensée qui influence les hommes d'aujourd'hui, en particulier les jeunes gens d'aujourd'hui, parce qu'ils y sentent la communication directe d'une expérience personnelle ; pensée qui s'exprime aussi dans un style éblouissant, si éblouissant que parfois l'œuvre a souffert de l'excellence de sa présentation comme si, d'après certains esprits un peu froids, il n'était pas possible de dire avec chaleur des choses précises.

L'idée d'avenir

Ce que je voudrais faire avec vous ce soir, c'est de réfléchir à l'idée d'avenir, à la lumière de ce que peut nous apprendre Teilhard de Chardin.

Après tout, penser à la suite d'un philosophe ou d'un maître de vie spirituelle, c'est lui rendre le seul hommage véritable. Teilhard de Chardin n'a pas écrit pour que nous le regardions, mais pour que nous voyions les choses avec l'attitude qu'il nous conseillait de prendre. L'idée d'avenir est une idée qui nous préoccupe tous. Nous sentons venir, dans le monde, des trans-

(1) *Prospective*, n° 7, p. 131-152. Conférence prononcée au théâtre de Clermont-Ferrand, le 6 mai 1960, à l'initiative du « Cercle Marcel-Proust ». Ce texte, extrait d'un enregistrement, n'a pas été revu par Gaston Berger.

formations profondes et inconnues et aussi nous sentons que l'avenir est à la fois quelque chose qui ne dépend pas de nous et quelque chose qui dépend de nous. Notre puissance nous inquiète et parfois nous exalte. Notre question n'est donc pas simplement : « Qu'est-ce qui nous attend ? », comme si l'avenir était déjà écrit en lettres définitives au grand livre des destinées, mais : « Où allons-nous ? », c'est-à-dire, au fond : « Qu'allons-nous faire ? » Cette idée d'avenir, il faut voir que c'est une idée nouvelle. Bien entendu, le mot existait, mais il ne semblait poser aucun problème. Dans l'*Encyclopédie* de Diderot, pas plus que dans l'*Encyclopédie* du xix^e siècle, pas plus que dans celle du xx^e siècle, ne figure le mot d'avenir ; ou, s'il y figure, c'est comme un mot banal de la langue courante. Bayle n'y pensait pas plus que Voltaire, bien qu'on dise que ces hommes ont aidé à faire le progrès scientifique et culturel des siècles qui les ont suivis. Les Modernes qui parlent de l'avenir sont peu nombreux. Je veux dire ceux qui y réfléchissent expressément. Nietzsche, Maurice Blondel, pour l'action, Bergson dans la méditation sur la durée et sur le jaillissement créateur du monde, contiennent plus que des indications sur la notion même d'avenir. Paul Valéry surtout a nettement distingué le problème. Comme Bergson, il croit à la nouveauté, mais on peut dire — et ceci peut être dit dans un cercle qui se place sous le signe de Proust — que Valéry a été l'anti-Proust ; il a eu, du temps passé et de l'histoire, un mépris total ; il a écrit : « Ce n'est pas moi qui m'appliquerais à tenter de retrouver le temps révolu. » Mais, par contre, ce qu'il a écrit sur l'avenir et sur ce qu'il faut bien appeler l'attitude prospective, c'est-à-dire l'attitude de ceux qui se tournent vers ce qui va être et non pas vers ce qui a été, me paraît revêtir une importance considérable ; mais Valéry était un humaniste, un humaniste prudent et il a ramené aux dimensions mesurées de cette pensée prudente sa méditation sur l'avenir. Son avenir n'a pas de fin, il est un développement créateur, mais qui n'a pas de sens, qui n'a pas d'orientation. « Je regarde, écrit-il, bien plus amoureusement aux méthodes qu'aux résultats et la fin ne me justifie pas les moyens, car il n'y a pas de fin... » Et si j'insiste sur ce propos, c'est parce que, déjà ici, se manifeste l'opposition entre Valéry et Teilhard de Chardin. Pour Teilhard de Chardin, le sens de l'évolution du monde a une fin et le monde va quelque part. Il était habité par l'idée d'avenir, et c'est à juste titre qu'on a réuni sous le titre de *L'avenir de l'homme* un certain nombre de ses articles les plus significatifs. Écrivant à un ami, le 8 septembre 1935, il lui

expliquait que pour des raisons nées du progrès de sa science même, le passé et sa découverte avaient cessé de l'intéresser autrement qu'en lui livrant le sens de l'évolution et par là même en le renseignant sur l'avenir. D'où l'intérêt, pour nous, de la pensée de Teilhard de Chardin. Il n'est pas un prophète, il n'est pas non plus un savant d'anticipation, il est un homme qui expose, devant nous, un problème qu'il a profondément vécu, il est un savant, un homme de vie spirituelle.

L'appel de la terre et l'appel de Dieu

Dès son enfance, il a été déchiré entre ce qu'il a lui-même appelé l'appel de la terre et l'appel de Dieu et il portait en lui — on en a le témoignage par ses confidences d'enfant — une telle exigence d'absolu qu'aucun compromis n'était possible entre l'appel de la terre et l'appel du ciel. Il fallait ou qu'il restât déchiré, ou qu'une synthèse véritable pût s'instaurer. C'est cette synthèse qu'il nous apporte dans son œuvre, non point abstraite, verbale, artificiellement reconstruite, mais intensément vécue, ce qui lui donne son accent de sincérité et ce ton si profondément émouvant. C'est une alternative, en somme, en face de laquelle il se trouve placé, alternative que les hommes résolvent tantôt par un choix fait un peu au hasard, tantôt par une alternance que désigne le vilain mot de compromis.

Pour les uns, le monde se construit dans un temps indéfini et le progrès est indéfini ; il est une fin en soi comme ces méthodes mêmes dont s'enchantait Valéry qui, sans attacher beaucoup d'importance à l'objet réalisé, se complaisait dans l'exercice même de la recherche et de la construction intellectuelle.

Ou bien, pour d'autres, le monde qui s'agite en dessous de l'être éternel, le monde qui vit et qui passe, le monde des choses, le monde du travail et des intérêts humains, est considéré comme un peu secondaire, voire comme illusoire. Ce monde est à fuir. Nous devons nous réfugier dans l'absolu et dans la perfection divine en nous détachant, aussi complètement que possible, de l'existence.

Extase, sortie du monde réel, et fuite du monde illusoire du temps vers le monde réel de l'éternité, ou au contraire complaisance exclusive pour le temps, engagement total dans le temps, voilà les deux termes de l'alternative. La grandeur de Teilhard de Chardin, c'est d'avoir vécu personnellement profondément ce drame et de l'avoir — je crois — surmonté, d'avoir pensé en tout cas qu'il le surmontait et de nous offrir les éléments d'une synthèse.

S'il était venu nous dire qu'il avait choisi la terre ou qu'il avait choisi le ciel en méprisant la terre, il aurait pris la suite de nombreux philosophes, savants ou mystiques qui, avant lui, avaient choisi l'un ou l'autre. Il a essayé non pas de les combiner, en donnant quelques heures au monde et quelques heures au ciel, mais en faisant de l'activité terrestre la plus matérielle à la fois un moyen et une expression d'une vie spirituelle authentique.

Teilhard de Chardin et l'avenir de l'homme

Je crois que si nous voulons penser à Teilhard de Chardin à propos du problème précis de l'avenir, il est indispensable de mettre en évidence, en un tour d'horizon rapide, quelques-uns des éléments de sa pensée.

Que vient nous dire Teilhard de Chardin ?

D'abord, il vient nous dire que l'évolution continue, que même s'il ne se crée plus actuellement d'espèce biologique nouvelle, l'évolution continue par l'anthropogenèse, c'est-à-dire par l'organisation des hommes dans leur ensemble. Le monde, pour lui, n'est pas un monde arrêté, un monde figé, un monde fatigué ; il est un monde qui continue d'évoluer, qui est en pleine transformation. C'est qu'en effet l'humanité est une espèce jeune. Voici, rappelle notre auteur, trois cents millions d'années que la vie s'élève paradoxalement dans l'improbable, mais le groupe humain, lui, est tout jeune, tout frais. Il n'est vieux que d'un peu plus de quelque chose comme cent mille années. Il a encore plusieurs millions d'années à vivre et à se développer. L'homme n'est encore — c'est une expression du P. Teilhard — qu'à l'état embryonnaire. Nous ne sommes pas en face d'un monde arrêté, mais d'un monde en pleine transformation et par conséquent l'avenir n'est pas préfiguré par le présent, il est plein de richesse, de surprises, d'accidents, de catastrophes, d'apothéoses ; tout cela seulement possible, mais tout cela réellement possible.

Alors une seconde idée, c'est que l'évolution se fait par concentration. Évoluer, c'est se concentrer de plus en plus, c'est s'organiser de plus en plus. La vie s'oppose ainsi à ce que les physiciens appellent l'entropie, c'est-à-dire l'uniformisation, la dégradation de l'énergie. Dans le flot descendant de l'entropie la vie est, au contraire, la marée montante de ce que, dans son vocabulaire souvent un peu difficile, il appelle la néogenèse, c'est-à-dire la création, l'apparition de l'esprit.

Une troisième idée, c'est que nous sommes actuellement à un moment critique, à un moment où l'évolution se poursuit et se poursuit avec intensité. Mais elle se présente à un autre plan,

d'une autre manière et avec d'autres méthodes. Et le mal que nous éprouvons, l'angoisse qui parfois nous étreint, ne sont que les signes de notre croissance. Ces gênes que nous ressentons sont peut-être comparables à celles que peut éprouver une chrysalide dans sa conscience obscure. Peut-être sent-elle se décomposer l'organisme auquel elle était habituée et naître dans son corps des formes qui l'embarrassent ; mais ces troubles qu'elle ressent, ces destructions qu'elle constate, cette reconstitution profonde de son être, ce sont des ailes qui poussent... Voilà ce que nous dit Teilhard de Chardin. Nous sommes au moment où nous changeons de plan, d'allure, de système. Et s'organiser, pour l'homme, c'est s'organiser entre les hommes. Nous poursuivrons ce processus de concentration, cette forme actuelle de l'évolution dans une action de plus en plus profondément commune. Nous sentons, nous savons bien, nous savons tous que nous sommes devenus solidaires. Nous l'étions peut-être hier, nous l'étions sans doute hier, mais nous ne le savions pas. Nous le sommes aujourd'hui et nous en prenons conscience et cela nous gêne et nous n'y sommes pas encore habitués et nous n'avons pas vraiment mis nos organes futurs à leur place définitive, mais nous sentons bien que ce qui se passe en Australie nous concerne et que ce qui arrive au Japon est quelque chose qui nous touche directement pour le meilleur et pour le pire. Les hommes sont engagés dans une grande aventure où ils sont tous les uns à côté des autres, même quand ils croient qu'ils sont les uns en face des autres pour se combattre. Cette socialisation, cette unification de l'humanité, elle n'est pas pour le P. Teilhard un phénomène juridique, mais un phénomène organique. C'est une des originalités de sa pensée. C'est un phénomène strictement organique, c'est-à-dire biologique. L'humanité collective ne sera pas une humanité institutionnelle seulement, ce sera un organisme, ce sera un corps, ce sera un être vivant.

Quatrième idée, car, bien que dans l'œuvre elles s'enchaînent et se mêlent, je crois plus clair de vous les exposer successivement, le progrès s'il doit continuer ne se fera pas tout seul. Il a besoin de notre libre collaboration et, par conséquent, l'avenir de la terre est actuellement entre nos mains. C'est de cela que vient notre angoisse. Quand notre force était limitée, la nature était une grande puissance tutélaire que nous cherchions à mieux comprendre, qui rectifiait nos erreurs, qui corrigeait nos fautes, qui rétablissait régulièrement un équilibre que nos maladresses ne cessaient de détruire. Voici que l'homme a, entre

les mains, des instruments si puissants qu'il peut détruire les équilibres d'une manière si totale que d'eux-mêmes ils ne se rétabliront plus. Alors l'angoisse nous étreint, nous ne savons plus très bien ce que nous faisons, nous ne savons pas très bien quelles conséquences (sinon qu'elles sont lourdes) auront les actes que nous entreprenons et nous savons pourtant que s'il nous faut être prudents, nous avons le devoir de continuer nous-mêmes, librement, l'évolution. Cela veut dire que l'homme doit être inventeur, inventeur et constructeur de sa propre destinée. N'accusez pas ici notre auteur d'un orgueil qui n'était pas en lui — nous corrigerons cette perspective tout à l'heure quand nous mettrons l'accent sur le côté spirituel de sa pensée et de son œuvre — mais enfin c'est bien ici ce qu'il veut dire, c'est que l'homme est un inventeur. Et le développement de la recherche dans le monde, cet intérêt que l'idée de recherche excite chez nos jeunes gens, cette puissance que les découvertes mettent à la disposition de nos industries, à chaque heure, à chaque minute, tout cela illustre magnifiquement cette pensée du P. Teilhard, que l'homme est associé à l'évolution. Il est devenu, il était déjà, l'instrument de la puissance divine, mais il en est maintenant un instrument conscient et un instrument libre. Alors nous portons le poids de notre avenir ; il ne sera pas simplement ce que les circonstances décideront ; il dépendra de notre libre choix.

Choix d'une attitude en face de l'avenir

De notre libre choix ? Qu'allons-nous donc choisir ? Il y a quatre attitudes possibles, nous dit le Père. La première c'est celle du pessimisme. Tout est mauvais, l'être même est mauvais, il faut résister à la vie, il faut résister à l'évolution, maintenant précisément que nous en comprenons la duperie. Comment le Père va-t-il juger les tenants de cette opinion, ces traîtres à la vie ? Laissons-les, dit-il. Ceci est caractéristique — et j'y reviendrai tout à l'heure — de l'attitude du P. Teilhard. Ce n'est pas un discoureur, il ne va pas essayer de démontrer, il veut faire prendre des attitudes, il veut nous inviter à voir les choses dans une certaine perspective, et je le redirai quand je montrerai la place que tient l'attitude phénoménologique dans la pensée de Teilhard de Chardin. Ces traîtres à l'existence, ces hommes fatigués qui sont infidèles à la vie et qui se détournent d'elle avec lassitude, il n'y a qu'à les laisser, à prendre les autres et à continuer.

Alors, les autres, ce sont les optimistes, dira-t-on ? Au moins

en partie, puisqu'ils ont refusé de tout abandonner. Il y a — et j'en parlais déjà un peu tout à l'heure sous un autre aspect — un optimisme de l'évasion. L'être est ailleurs, c'est ailleurs qu'il faut le chercher. Mais Teilhard de Chardin ne veut pas fuir le monde, il reste avec les autres, avec les fidèles de la terre ; il est un des fidèles de la terre. Il a eu physiquement, matériellement, la passion de la terre ; toucher les choses, les pierres et leur solidité, la terre et sa fraîcheur, la grasse terre nourricière... Tout cela est une réalité sensible qu'il revivait de l'intérieur par l'intuition de sa nature profonde. Il ne peut pas être avec ceux qui sont infidèles à la terre et dont l'optimisme est un optimisme de fuite et d'exil.

Il reste encore une alternative, ou bien un optimisme d'évolution pluraliste : nous n'avons qu'à nous achever individuellement en nous séparant sans cesse davantage les uns des autres ; l'univers est divergent ; cultivons notre jardin, sculptons notre statue, rendons-nous aussi parfaits, aussi délicats que possible. Cet idéal n'est pas le sien ; encore une fois vous ne trouverez nulle part une sorte de critique formelle comme celles auxquelles nous sommes habitués quand nous lisons les auteurs philosophiques et je dois dire qu'on a souvent reproché à Teilhard de Chardin de négliger cet appareil de la preuve dialectique. Il veut nous entraîner à voir les choses et il nous les montrera tout à l'heure, si nous consentons pour un moment à lui prêter notre attention et à regarder dans la direction qu'il nous montre, en tournant notre regard et en dressant notre attention de la manière qu'il nous conseille.

Il reste un optimisme d'évolution moniste : nous devons nous jeter résolument dans le courant d'ensemble pour y être incorporés, incorporés — je ne dis pas absorbés — c'est-à-dire y figurer comme des personnes, mais en nous unissant aux autres et en nous sentant — l'expression est de lui — toujours davantage les uns autour des autres.

Structure de l'univers

Vous me direz : « Tout cela est gratuit : pourquoi ceci plutôt que cela ? » Je n'ai voulu ici que vous montrer les quatre attitudes possibles. La description du monde à laquelle va se livrer Teilhard de Chardin pourra être de nature à nous montrer que c'est vraiment la conclusion à laquelle il arrive et qu'elle est suggérée par une étude objective impartiale et désintéressée des phénomènes. Sa vision lui montre que l'univers se concentre. Il se ramasse autour d'un centre comme le font les nappes d'un

cône. L'image du cône, dont Bergson s'était servi, mais pour de tout autres objets, revient constamment dans la pensée de Teilhard de Chardin. L'univers est de structure convergente, et ceci a des conséquences très importantes. Cela veut dire que le monde tend vers un point précis, il a une fin. Mais avoir une fin, c'est la condition nécessaire qu'il faut remplir si l'on veut avoir un sens. Le sens se détermine par ce vers quoi on s'oriente et à quoi l'on doit parvenir, et vous savez sans doute que dans le vocabulaire de Teilhard de Chardin, il appelle « oméga » le point vers lequel convergent les nappes du cône, la pointe extrême du cône vers laquelle converge l'évolution actuellement poursuivie sous la forme de l'espèce humaine. Et enfin — je vous donne ici des points de vue et des affirmations que je ne prétends pas démontrer ; j'essaierai de vous montrer tout à l'heure comment ils se justifient aux yeux de notre auteur — il faut dire que le monde converge, non point vers quelque chose, mais vers quelqu'un. Le sens de la terre, écrit-il, doit s'ouvrir et éclater vers le haut en un sens de Dieu.

Teilhard de Chardin identifie le point oméga de la raison avec le Christ universel de la révélation.

Teilhard de Chardin, phénoménologue

Que pouvons-nous dire de ce message ? Quelle signification a-t-il ? Et d'abord quelle est vraiment l'attitude de ce philosophe assez différent des autres ?

C'est un savant, un savant qui dégage des lois, mais des lois d'évolution et non pas des lois intemporelles comme celles que dégage la physique, qui disent que lorsque telle condition est remplie, alors tel phénomène se poursuit. Les lois de la physique n'ont pas d'application temporelle, c'est nous qui les appliquons à un moment du temps et à un point de l'espace. Au contraire, les lois qu'il dégage, sont des lois du devenir et il procède non pas comme un savant en général, ce qui ne veut rien dire, mais comme le savant particulier qu'il est, c'est-à-dire comme un paléontologiste. Mais c'est aussi, nous l'avons vu, un chrétien. Je l'ai signalé tout à l'heure. J'ai signalé le drame que faisait naître en lui sa double vocation, alors qu'il était dans une exigence totale d'absolu. Je voudrais dire que son attitude particulière s'exprime, je crois, le plus exactement, par le mot de phénoménologie. C'est un phénoménologue. Je sais bien que ce mot a été à la mode. On l'employait en toutes occasions, et le moindre auteur du moindre travail, lorsqu'il avait quelque chose à décrire, disait avec emphase qu'il faisait la phénoménologie de son objet.

Il l'est un peu moins, mais en réalité l'attitude phénoménologique correspond précisément à la pensée de Teilhard de Chardin.

Remarquez que lui-même a employé le mot. Il l'a employé d'une manière expresse en disant : « Je ne fais pas de la métaphysique, je fais une phénoménologie de l'évolution. » Et il a employé le mot en connaissance de cause. Il connaissait les travaux de Husserl, le fondateur de la phénoménologie et il est un des rares à avoir employé ce terme dans l'acception qu'il doit véritablement recevoir.

Qu'est-ce qui caractérise l'attitude phénoménologique ? D'abord, elle suppose une réduction des préjugés. Elle veut nous conduire à une vision des choses. Mais pour bien voir, il faut ne pas avoir d'avance dans l'œil, si l'on peut dire, l'image de ce qu'on veut à tout prix découvrir. Cette réduction des préjugés sans laquelle la vision ne sera jamais convenable, valable, authentique, le P. Teilhard l'a pratiquée avec une méthode, avec une rigueur, avec une honnêteté intellectuelle totale. On ne peut pas trouver chez lui ce que l'on reproche parfois à des auteurs excellents et bien intentionnés, c'est-à-dire qu'ils nous conduisent là où d'avance ils étaient déjà arrivés... Leur recherche n'est qu'un procédé d'explication didactique ; ils sont en possession de la vérité et ils feignent de la poursuivre par un chemin qu'en réalité ils ne parcourent pas. Le P. Teilhard, au contraire a, comme les phénoménologues, le souci constant d'empêcher, d'écarter tout ce qui peut gêner notre vision et vous savez que son ambition était de trouver des possibilités d'entente entre des hommes dont la volonté était aussi bonne, était aussi pure, mais dont les opinions pouvaient différer. Chercher ce qui nous unit, ne pas accentuer systématiquement ce qui nous sépare, c'était là une de ses préoccupations constantes.

Après cette réduction des préjugés, le deuxième trait de la phénoménologie, c'est qu'elle s'appuie sur des analyses complètes. Il faut parler de ce que l'on connaît et pas seulement de ce que l'on connaît théoriquement, verbalement, conceptuellement, mais de ce que l'on a vécu, de ce que l'on connaît à fond, de ce que l'on connaît d'expérience. Savant engagé dans sa spécialité, chercheur, auteur de découvertes importantes, explorateur attaché aux choses, au concret, il parle de l'évolution en spécialiste et il a eu avec ses collègues spécialistes les discussions dans lesquelles il pouvait montrer quelle compétence il possédait.

Mais ces exemples concrets que l'on prend et que l'on analyse en détail, ils servent à nous permettre de voir. A l'occasion

des exemples, on aperçoit des essences. Toute la phénoménologie est une théorie de la vision, et cette théorie de la vision ne quitte jamais Teilhard de Chardin. On ne lit jamais un grand nombre de pages sans rencontrer des expressions comme « il faut voir », « ouvrons les yeux », « si nous regardons bien, nous verrons », « si nous dépassons nos préjugés, nous ne pouvons pas ne pas voir », « cela crève les yeux »... Il veut nous montrer. Alors que faut-il faire ? Il ne s'agit pas ici de chercher le défaut d'un raisonnement subtil, il s'agit, si nous voulons marcher à sa suite, si nous voulons le comprendre, de regarder ce qu'il nous montre et puis très honnêtement, nos préjugés mis entre parenthèses, nos préjugés suspendus — je ne dis pas supprimés mais suspendus — de dire honnêtement si l'évolution a bien le visage qu'il a cru lui trouver. Ce que l'on cherche ainsi est cette essence des choses que l'on veut atteindre, qu'il pense lui-même avoir vue. Ce n'est pas un concept, ce n'est pas un ensemble de mots, ce n'est pas une définition, c'est une intention, c'est un élan, c'est un sens qui est dans le temps, dans le devenir. Toute la philosophie de Teilhard de Chardin, comme la phénoménologie dont elle prend l'attitude, est intentionnelle. L'intentionnalité est l'idée dominante de la phénoménologie ; elle est l'idée dominante de la pensée de Teilhard de Chardin. Sa réflexion sur l'évolution veut nous montrer l'intention, non pas l'intention au sens très humain du terme, non pas ce qu'un artisan très habile se proposerait ou se serait proposé en faisant le monde, mais ce qui est véritablement ce vers quoi il s'oriente, ce qui donne un sens à l'aventure, le fil suivant lequel se déroule ce processus compliqué d'organisation qu'est l'évolution.

Et enfin, la phénoménologie n'a de sens que si elle rapporte les choses à l'homme et à la conscience. Cela diminue bien des difficultés. Dire ce qu'est l'avenir, en soi, c'est quelque chose de métaphysique et sans doute de risqué et de difficile, mais dire ce qu'est l'avenir pour nous, c'est-à-dire quel sens a l'idée d'avenir pour nous hommes, à quels actes, à quelles craintes, à quelles espérances, à quels renoncements correspond cette idée, c'est une tâche humaine qui nous est accessible et à laquelle nous devons et nous pouvons nous consacrer. Ici nous ne pouvons pas nous dérober devant notre faiblesse ; si l'avenir a un sens pour nous, nous avons le devoir de l'élucider. A une philosophie de la vision correspond un amour de la lumière ; le philosophe est fait pour la lumière. Quand il est incompréhensible et obscur, c'est qu'il a mal travaillé, c'est qu'il est faible, c'est qu'il a mal réussi. Mais il n'est pas là pour animer notre ennui, éveiller notre

curiosité en nous vantant les mérites de l'ombre et les prestiges de la confusion ; il est là pour qu'on y voie clair.

*L'intuition de Teilhard de Chardin :
la valeur spirituelle de la matière*

Ainsi, le P. Teilhard de Chardin veut nous montrer ce que sont les choses, il veut nous aider à voir, à parvenir à une intuition. Et, de cette intuition fondamentale que seul un contact prolongé avec son œuvre peut nous donner, je ne vous livre ici qu'une exposition infidèle, un peu comme celle que l'on donnerait sur un procédé de recherche scientifique en énonçant les principes et les résultats, alors que la recherche scientifique c'est au laboratoire qu'on l'éprouve. On ne sait pas ce que c'est que la recherche quand on n'a pas soi-même longtemps travaillé, quand on n'a pas forgé des hypothèses, quand on ne s'est pas réveillé la nuit en se demandant si les preuves auxquelles on avait cru la veille étaient bien valables, quand on n'a pas vingt fois recommencé une expérience, quand on n'a pas hésité avant de présenter un résultat, parce qu'on n'était pas tout à fait sûr que toutes les précautions aient bien été prises. De même que parler de la recherche, c'est vous donner assez de curiosité, d'amour pour la recherche, pour que vous l'entrepreniez vous-mêmes, de même parler de Teilhard de Chardin et de son intuition, c'est vous inviter à lire ses livres, à prendre les attitudes qu'il recommande et alors peut-être verrez-vous les choses vers lesquelles il vous conduit et dont il veut vous donner la vision. Je dirai — si j'essaie de le condenser en quelques formules et avec toutes les réserves que je viens de faire, et qu'il faut redire, sur l'impuissance du schéma à suggérer l'expérience concrète — qu'il a découvert, qu'il a vu à l'évidence, que c'est à force de fidélité intelligente au courant qui monte de la matière que nous nous rapprocherons de l'esprit. La grande idée de Teilhard de Chardin — je ne fais pas ici un exposé critique — est qu'il faut faire l'expérience et voir, et que si l'on voit, il faut alors vivre ce que l'on a vu. Il ne s'agit donc pas de toute une série de raisonnements dans lesquels on dirait qu'à tel moment les conclusions dépassent les prémices, mais d'une idée : c'est que la matière a une valeur spirituelle, qu'il y a une genèse cosmique de l'esprit, que la matière est un moyen et qu'elle est quelque chose d'infiniment précieux. On trouverait dans son œuvre beaucoup de phrases semblables à celles-ci :

« Que seraient nos esprits, mon Dieu, s'ils n'avaient le pain des objets terrestres pour les nourrir, le vin des beautés créées

pour les enivrer, l'exercice des luttes humaines pour les fortifier... » Ou encore : « Aucune âme ne rejoint Dieu sans avoir franchi à travers la matière un trajet déterminé, lequel, en un sens, est une distance qui sépare, mais, en un sens aussi, est un chemin qui réunit. »

Une autre image que le Père donne de la matière, cette matière qu'à aucun moment il ne méprise, qui est ce avec quoi se font les choses spirituelles, l'image qu'il emploie est celle de la pente : « La matière c'est une pente et nous sommes sur la pente. Le chemin que nous gravissons pour nous élever, est fait de matière. Et croire que nous pourrions nous élever sans nous appuyer sur cette matière, sans spiritualiser la matière que nous sommes nous-mêmes, c'est la plus dangereuse des illusions. »

« Il n'y a pas de conflit » — je prends intentionnellement les formules qui sont originales, qui peuvent paraître paradoxales et qu'évidemment, je n'ai pas le temps de justifier moi-même longuement — « il n'y a pas de conflit, pense-t-il, entre s'unir à Dieu et maîtriser le monde ». Cette séparation que j'ai signalée déjà à plusieurs reprises, choisir le monde ou choisir Dieu, choisir le monde en oubliant Dieu, choisir Dieu en méprisant le monde et en le fuyant, ce n'est pas la voie que Teilhard de Chardin nous propose. « Il n'y a pas de conflit entre s'unir à Dieu et maîtriser le monde. » Il n'y a pas de choix que nous devons faire entre l'un et l'autre, sacrifiant l'un à l'autre. Il faut nous découvrir un geste synthétique d'adoration où s'allient et s'exaltent mutuellement un désir passionné de conquérir le monde et un désir passionné de nous unir à Dieu. « Aider », écrit-il ailleurs, « à l'apparition d'un acte vital spécifiquement nouveau, correspondant à un âge nouveau de la terre ».

La puissance et la pression humaines

Est-ce qu'une pensée de ce genre est actuelle ? Je crois que oui, je pense que nous sentons tous que quelque chose de grand se passe et que quelque chose d'important se prépare. Je donnerai seulement quelques exemples montrant à quel point le monde que nous pouvons voir — je prendrai moi-même ici la dialectique de Teilhard de Chardin en vous disant « ouvrez les yeux et regardez ce qui se passe et vous verrez » — a bien l'allure que lui a découverte et que lui a prêtée Teilhard de Chardin.

D'abord notre puissance. Nous sommes devenus ces maîtres et possesseurs de la nature dont parlaient avec orgueil les philosophes de la Renaissance. Nous pouvons modifier la nature et

pas seulement la subir. Dans cette région de Clermont-Ferrand, il y a, à l'observatoire du Puy de Dôme, un homme qui, dans une certaine mesure, fait la pluie et le beau temps. Sans doute les essais de M. Dessens sont-ils encore des essais, mais enfin, ils sont symboliques. Nous commençons à apercevoir le mécanisme de certains phénomènes que jusqu'à présent nous nous contentions de subir sans pouvoir, ni les détourner, ni les faire apparaître. Nous pouvons prendre en main l'évolution ; dès lors nous en sommes responsables. Demain, la biologie peut-être modifiera l'homme, aujourd'hui déjà la psychologie, l'éducation, peuvent agir sur lui avec une efficacité qu'on n'a peut-être pas exactement mesurée.

A côté de ce facteur de puissance, disons un mot du facteur de pression auquel dans ses descriptions de l'univers le P. Teilhard de Chardin accorde une très grande importance. La pression humaine augmente. Elle augmente d'abord parce que le monde est en train de connaître un accroissement considérable et brusque de population. Mais ceci n'est que l'aspect le plus évident, celui dont on parle le plus souvent et peut-être pas le plus important. En même temps que le nombre des hommes augmente, l'agitation des hommes augmente, leur rayon d'action augmente, les rapports qu'ils ont les uns avec les autres augmentent et ceci est beaucoup plus important. Vous savez que la pression d'un gaz dépend sans doute du nombre des molécules de ce gaz ; si nous comprimons un nombre de molécules plus grand dans un même espace, la pression sera augmentée. Mais il y a un autre moyen d'augmenter la pression qui est d'augmenter la température, c'est-à-dire d'agiter les particules. Il en va de même des hommes. Quand on parle, par exemple, de l'avenir de la Chine et que l'on dit que les 650 millions de Chinois d'aujourd'hui seront 1 milliard dans trente ans par exemple, on ne voit que le plus petit aspect du problème. Ce qui est plus important, c'est que la Chine est en action et je ne porte aucun jugement ni aucun pronostic et je n'ai pas de lumière particulière sur ce qui se produira, mais dans le monde, actuellement, entrent en action des masses humaines qui, jusqu'à présent, étaient relativement stationnaires. Ceci est un phénomène d'une importance considérable, car le P. Teilhard a pris conscience de cette pression humaine qui augmente et il a montré d'une façon assez convaincante que cette pression, créant des structures nouvelles, contraint à des organisations qui, suivant notre habileté et notre générosité, seront, ou bien exclusivement des mesures de contrainte ou, au contraire, des points d'appui pour un épanouissement plus

large de nos libertés. Mais de toute façon, nous n'avons plus le choix. Nous pouvons choisir entre l'esclavage ou la liberté, mais nous ne pouvons pas éviter la pression ; elle est un fait, elle existe, elle se développe, elle est de plus en plus grande. Que nous le voulions ou non, nous sommes de plus en plus les uns avec les autres et la pression humaine ne cesse de monter.

L'interdépendance

Les uns avec les autres, c'est l'autre aspect que je voulais signaler. C'est celui d'interdépendance. Nous sommes de plus en plus ensemble, et nous devons travailler ensemble. Nous vivrons, nous mourrons ensemble. Nous sommes informés de ce qui se passe chez nos amis et chez nos voisins, à un point qu'on n'aurait pas osé imaginer et l'information précède même la satisfaction des besoins les plus immédiats. Je me souviens avoir vu, dans de pauvres villages aux Indes, l'été dernier, dans des villages dont les populations étaient mal nourries (c'était absolument évident, il n'y avait qu'à voir les enfants et les adultes qui passaient dans les rues), qu'il y avait quand même une place pour le cinéma. Ce n'était pas un hangar, il n'y avait pas d'abri. C'était un terrain vide sur lequel, une fois par semaine, l'écran était apporté par un camion et la lanterne magique développait son rêve et le monde tout entier, un monde, dont ils n'auraient jamais pensé qu'il avait cette figure, faisait irruption sur l'écran pour ces hommes malheureux et mal nourris. Ils le voyaient, ils avaient des nouvelles de l'univers et de la figure bizarre d'autres hommes lointains, de leur manière curieuse de vivre, de travailler, d'aimer ou de haïr. Cette présence du monde, elle est partout, elle n'est plus seulement limitée à quelques points privilégiés, elle envahit comme le fait la connaissance et comme l'instruction le fait partout, elle envahit l'univers tout entier et crée ainsi cette concentration, ce repliement, cette participation des hommes à une même aventure sur laquelle a tellement insisté le P. Teilhard dans toute son œuvre.

Rajeunissement du monde et signification du temps

Je voudrais maintenant, avec quelque hésitation parce que peut-être mon entreprise est imprudente, évoquer un autre phénomène dont le P. Teilhard de Chardin n'a pas parlé explicitement, mais qui me paraît être dans sa ligne. Énonçons le paradoxe très brutalement : les hommes vieillissent et meurent comme tous les individus ; l'humanité rajeunit. Je m'explique :
Qu'est-ce que vieillir ? Vieillir c'est d'abord construire et

se construire soi-même de moins en moins vite. Vous savez qu'il y a un temps biologique, que la rapidité avec laquelle une blessure se cicatrise donne une indication sur la vitalité de notre organisme. Le vieillissement, c'est l'incapacité progressive à se reconstruire. Or, le monde des hommes est un monde en accélération constante. Il se répare quand il est endommagé, de plus en plus vite. Il se construit des choses nouvelles de plus en plus vite.

Vieillir aussi, c'est diminuer les échanges que l'on a avec le milieu extérieur et se replier sur soi, mais peut-être les exemples que j'ai donnés et mille autres qui sont dans vos pensées, pourraient montrer à l'évidence que jamais les échanges ne se sont développés aussi largement qu'aujourd'hui. Chacun est avec tous, au courant de ce que font tous les autres et engagé dans la même entreprise, multipliant les rapports, multipliant les échanges, qu'il s'agisse du commerce des biens matériels ou qu'il s'agisse du commerce des esprits qui, généralement, accompagne le premier.

Vieillir aussi, c'est voir ses possibilités diminuer ; or, le monde acquiert chaque jour des pouvoirs nouveaux. Rien ne se passe pour lui comme pour un être qui vieillirait, mais comme au contraire pour un être qui rajeunirait, car vieillir c'est se durcir, se scléroser, se protéger. L'enfant est fragile ; la maladie guette le jeune enfant. La mortalité, même quand la médecine est attentive comme elle l'est aujourd'hui, est plus importante dans le jeune âge. Or, le monde moderne est de plus en plus précaire ; il faut renoncer — cela nous coûte — et là aussi je vous demande de croire, il faut renoncer à l'idée commode, agréable, séduisante d'une sécurité qui ne cesserait d'augmenter. Le monde court des risques de plus en plus nombreux et de plus en plus graves. Cet univers en accélération est difficile à piloter, comme une machine fort rapide. La prévision semble souvent dépasser nos capacités et nos moyens. Les incidents, quand il s'en produit, sont d'une gravité particulière. Les guerres — pour ne parler que d'elles — peuvent avoir des conséquences qui sont sans commune mesure avec celles que pouvaient avoir les guerres du passé. Nous sommes dans un avenir du risque, et notre premier devoir est de dire à nos jeunes gens que le monde dans lequel ils vont entrer exigera d'eux du courage, parce que ce n'est pas un monde facile, parce que ce n'est pas un monde où les choses iront toujours bien, en toutes circonstances et où la protection leur viendra en chaque occasion.

Et vieillir aussi, ou être âgé et même avoir déjà 18 ans (car on

vieillit avant 18 ans et on vieillit dès la naissance), être vieux c'est avoir choisi, c'est s'être engagé, c'est avoir choisi d'être philosophe, et avoir renoncé à être médecin, ou inversement. Chaque décision que nous prenons est attristante et limitante parce qu'elle ferme pour nous définitivement un certain nombre de portes que nous aurions pu ouvrir et que nous avons décidé de négliger au profit d'une autre. Or, l'homme moderne a une infinité de choix qui s'offrent à lui, car il n'est pas en présence d'un univers tout fait. Il est en présence d'un univers dont les possibilités ne cessent de croître, et bien que les options qui lui sont proposées ne cessent chaque jour d'être sans doute plus risquées, plus graves, engageant davantage sa responsabilité, mais en même temps plus ouvertes, plus libres, plus riches, plus nombreuses.

Si ces considérations, peut-être un peu étonnantes, sont exactes, alors si l'humanité va vers sa jeunesse, peut-être faut-il dire que nous ne nous acheminons pas vers la mort et que cette unité de convergence, dont on nous parle, sera véritablement une naissance. Qu'y aura-t-il après ? Nous ne pouvons pas le dire. Peut-être pourrait-on l'esquisser, mais ce n'est pas ici notre propos. Ce que je voudrais dire nous oblige à réfléchir sur la signification du temps, car cette unité de convergence, ce raccourcissement de la durée, cette ubiquité de l'homme qui a déjà pratiquement supprimé l'espace, qui peut être presque réellement en deux endroits à la fois au même moment, nous oblige à nous demander ce qu'est le temps.

Il y a, comme je le disais au début de cette conférence, peut-être quelque présomption à dire ce qu'est le temps, mais il y a une obligation, pour le philosophe qui veut comprendre, à élucider la signification humaine du temps, à élucider la notion de l'avenir. Si l'on s'engageait dans cette voie, on verrait que le temps n'est pas une prison (nous ne sommes pas enfermés dans le temps), qu'il est né de notre avidité et qu'il nous cache la plénitude de ce que nous pourrions posséder. Il est une préparation. Mais cette phénoménologie du temps, introduction indispensable à une métaphysique de l'Éternité, peut être singulièrement éclairée par le problème concret du rapport entre l'esprit et la matière tel que Teilhard de Chardin l'a traité.

La technique et l'humanité

Il y a un mythe de la littérature de tous les temps que je ne peux m'empêcher d'évoquer en vous parlant ce soir de Teilhard de Chardin. C'est le mythe de Faust, non pas simplement l'histoire

que tout le monde connaît des petites aventures entre Méphisto, Faust et Marguerite, ni du duel avec Valentin, mais de l'ensemble du *Faust* et surtout du *Second Faust*.

Vous connaissez l'histoire, vous vous rappelez le pacte conclu par Faust avec le diable. Il consent à vendre son âme au diable à condition que le diable lui donne ce que le diable ne peut pas donner, au fond : la plénitude. Et il sera seul juge et c'est lui qui dira à l'instant qui passe et qui l'aura comblé : *Zum Augenblick dürst'ich sagen: verweile doch, du bist so schön*, « Oh instant qui passe, demeure encore, ne t'évanouis pas, toi qui es si beau... » Et le diable lui offre toutes sortes de choses et aucune ne compte et finalement, après toute une série d'aventures qui occupent en particulier la deuxième partie du *Faust*, celui-ci entreprend un grand travail. Il va assécher les Pays-Bas, il va donner à des hommes, non pas de la nourriture toute prête qu'ils n'auraient qu'à recevoir et à absorber, mais les moyens d'être dignement eux-mêmes, des hommes capables de travailler. Il va rendre à la culture, pour le bien des autres, une terre. Et à ce moment-là il prononce la parole : *Zum Augenblick...*, il demande à l'instant qui l'a comblé de demeurer et Satan se présente pour emporter sa proie, puisqu'en somme il lui a enfin donné ce que le diable attendait. Mais Dieu sauve Faust. Pourquoi ? Est-ce un acte arbitraire ? Je ne le pense pas. C'est la justice même du pari, c'est qu'au fond, le Dr Faust, à ce moment-là, a été comblé par sa générosité et par le don qu'il a fait lui-même aux autres en s'oubliant ; il a refusé les dons du diable, il n'en a pas été comblé ni satisfait et il a trouvé sa satisfaction là seulement où elle devait être trouvée ; et à ce moment-là, il est juste qu'ayant refusé la tentation et dépassé la tentation, il soit effectivement sauvé. Et cela veut dire quoi ? Cela veut dire que l'homme était magicien et qu'il est devenu ingénieur, mais ingénieur au profit des autres.

Qu'est-ce que le magicien ? C'est celui qui utilise les forces spirituelles pour une fin égoïste. Qu'est-ce que le technicien ? C'est celui qui utilise son travail, sa peine, son intelligence, pour apporter aux hommes et aux autres d'abord les choses dont les autres ont besoin. Passer de la magie à la technique, ce n'est pas rester sur un même plan, c'est substituer à l'égoïsme la générosité. Et la tâche de l'homme, et la grandeur de Faust, c'est qu'il a accepté cette transformation, cette nouvelle mission de l'homme. Il consent à manier les choses. Il consent à appliquer son intelligence à la matière et à faire des choses utiles et à construire du bonheur pour les hommes. Mais, me direz-vous,

nous ne sommes plus au siècle de la magie, ça n'intéresse plus personne. Je n'en suis pas si certain. Il y a une magie contemporaine qui consiste à invoquer par des artifices inefficaces des puissances assez vaines en pensant qu'on sera ainsi dispensé de travailler. Nous connaissons aujourd'hui beaucoup d'hommes qui, plutôt que de se mettre décidément au travail, manœuvrent ou implorent l'administration et les institutions, et espèrent en recevoir, toutes préparées, les nourritures qu'ils n'ont pas le courage de conquérir par eux-mêmes.

Le grand péché c'est de recevoir sans donner ou de prendre aux autres, ou de travailler uniquement pour soi. Si l'actualité du monde contemporain inclut à l'évidence l'actualité de la technique, je crois qu'il faut en souligner la grandeur. Si l'on en donnait une définition, je dirais peut-être simplement qu'elle est l'organisation intelligente du travail. Il n'y a technique que quand il y a intelligence. Faire d'une manière technique, faire en ingénieur quelque chose, c'est ne pas aller au hasard mais organiser les moyens les uns avec les autres ; organisation intelligente du travail en vue d'atteindre des fins humaines.

Ainsi conçue dans sa vraie nature, la technique n'est pas inférieure à la science, elle n'est pas une science dégradée, elle est une science humanisée. Le médecin qui guérit, le chirurgien qui opère, ne sont pas inférieurs au physiologiste qui découvre car ils sont, eux aussi, et dans le concret, et dans la vie, des inventeurs, mais des inventeurs chez qui, à la lucidité, s'ajoute la bienfaisance. La leçon de Goethe, cette leçon qui ramène l'homme d'un esprit illusoire à l'action généreuse dans la modeste et dure condition humaine, cette leçon que nous donne le *Faust* de Goethe, nous pouvons la rapprocher de la leçon de Teilhard de Chardin. L'humaniste et le spirituel peuvent faire un bon morceau de chemin ensemble et cette idée sans doute aurait séduit le P. Teilhard de Chardin, lui qui désirait, dans le concret, et pas seulement dans l'abstrait, la convergence et la collaboration des hommes les plus différents.

L'un et l'autre nous disent que nous devons accepter d'être des hommes, que nous ne devons pas mépriser la matière, d'abord parce que tout mépris rabaisse, parce que tout mépris est un défaut d'amour, mais aussi parce que toute matière peut avoir, bien employée, une valeur spirituelle.

Il nous dirait que nous ne devons pas ignorer la pesanteur mais l'utiliser, que nous ne devons pas subir mais faire, que nous ne devons pas désertier les choses mais monter toujours plus haut en nous appuyant sur elles, que nous ne devons pas nier la

pente — cette pente qui, pour Teilhard de Chardin, était, je vous le rappelais tout à l'heure, une des définitions ou des images suggérant le mieux la réalité de la matière — que nous ne devons pas nier la pente, mais la gravir.

4. — L'inquiétude contemporaine (1)

L'homme est naturellement porté à croire que le moment où il vit a une importance exceptionnelle. Sa participation directe aux événements ou, simplement, le fait d'en être le spectateur en exagère l'importance. Il y a des effets de perspective dans le temps comme dans l'espace. On en trouverait des exemples à toutes les époques, mais cette conscience de l'Histoire n'existait autrefois que chez quelques individus, mieux informés ou plus lucides que les autres, tel Goethe à Valmy déclarant : « Ici et aujourd'hui commence une ère nouvelle de l'Histoire universelle et vous pourrez dire que vous y avez été. »

La multiplicité, la profondeur et surtout la rapidité des transformations sont actuellement si considérables que personne n'ignore qu'il se passe quelque chose d'important. C'est en un double sens que les masses sont entrées dans l'Histoire : elles contribuent d'abord, plus qu'autrefois, à en infléchir le cours ; elles prennent aussi conscience de la manière dont tout se transforme, au lieu de subir passivement les conséquences de changements insensibles.

On trouvera plus loin (II^e Partie, Section B), la description objective de ces transformations. Bien des éléments en avaient aussi été signalés dans le tome XI sur la Vie internationale. Nous nous limiterons ici à montrer comment elles sont ressenties.

La situation varie beaucoup suivant la structure politique et religieuse des sociétés et suivant leur état de développement. En essayant de dégager les grandes lignes du phénomène que nous désirons étudier, nous dirons que les hommes d'aujourd'hui se posent des *problèmes*, qu'ils ont une conscience en *désarroi* et, parfois, que leur trouble va jusqu'à l'*angoisse*. Ces trois états d'esprit, que nous allons chercher à caractériser, sont presque toujours associés, mais dans des proportions si différentes qu'il est légitime, pour l'intelligence de la chose, de les étudier séparément sur quelques exemples.

(1) *L'Encyclopédie française*, t. XX : *Le monde en devenir*, 1959, p. 20/20/9-12.

Les problèmes

Lorsqu'un groupe humain voit se transformer les conditions objectives de son existence, il se trouve soumis à une épreuve plus ou moins dure. Dans les sociétés fortement intégrées, cela se traduit par l'apparition de nombreux problèmes. On désire à peu près les mêmes choses qu'auparavant et on respecte les mêmes valeurs, mais les conduites traditionnelles et les procédés habituels ont perdu leur efficacité. Il faut les employer autrement ou, peut-être, en découvrir d'autres.

Suivant l'intensité du désir, le caractère des individus et l'ampleur des difficultés à vaincre, des sentiments fort divers pourront s'associer à la conscience des problèmes : on sera confiant, inquiet, hésitant, impatient, soulevé par l'enthousiasme ou rebuté par l'idée de l'effort à faire... Mais toutes ces nuances affectives ne portent que sur l'exécution. Le problème, en lui-même, est quelque chose d'intellectuel et il porte exclusivement sur la découverte des moyens. La fin, par contre, est sans ambiguïté. Pour un individu, il peut s'agir par exemple de passer un examen, d'obtenir des fonds pour une échéance, de réussir une négociation ou de faire cesser une douleur. Pour une société : gagner la guerre, conquérir un marché, réduire une rébellion, augmenter de 50 % la production des céréales...

Les situations d'urgence ont, sur une société, le même effet que des structures stables. Elles mettent les problèmes au premier plan et obligent à penser aux moyens plus qu'aux fins. Lorsque la maison brûle, on songe d'abord à l'éteindre. Cela ne veut pas dire que l'urgence crée une fin nouvelle. Elle en manifeste simplement une qui existait sans qu'on s'en aperçût. Lorsqu'on est en bonne santé, la souffrance n'est qu'une idée. L'apparition de la douleur nous oblige à trouver quelque chose pour que cela cesse.

Il en va de même pour les peuples. Ils savent tous qu'ils doivent manger et cette finalité n'est ni contestée, ni contestable. Mais qui s'en soucie tant que les salaires sont régulièrement payés, que la monnaie a cours et que les boulangers sont approvisionnés ? Par contre, lorsque la faim nous tenaille, tout s'efface devant ce problème qu'il faut résoudre avant tous les autres.

L'ampleur, la nouveauté, la complexité des problèmes que pose aux hommes d'aujourd'hui la transformation de leur existence sont trop évidentes pour qu'il vaille la peine d'y insister. Remarquons simplement que les contemporains sont naturellement portés à voir dans la science un système indéfiniment

extensible, capable de résoudre tous les problèmes. Il s'agit là d'une sorte de foi religieuse, qui diffère pourtant de la plupart des religions parce que les résultats escomptés sont matériels et sensibles et qu'on pense les obtenir à bref délai.

Cette confiance en des solutions terrestres et prochaines ne peut manquer d'être fréquemment déçue. Le ressentiment des peuples est très vif lorsque la satisfaction naïvement attendue manque à se produire. Il s'accompagne aussi d'une transformation d'attitude. On en arrive à se demander si le problème était bien posé. Les choses n'étaient peut-être pas seulement très compliquées. Les fins visées et les points de départ des raisonnements et des actes étaient peut-être mal choisis. Ce ne sont plus alors seulement les actions à faire qui nous préoccupent, mais les cadres mêmes de notre pensée et de notre action. Quand les échecs se multiplient on se sent désorienté. A l'effort à faire ou à l'invention à réaliser se substitue le malaise.

Le désarroi

La brusquerie des transformations a le même effet que la répétition prolongée des déceptions et des échecs. L'une et l'autre créent une sorte de rupture de notre équilibre intellectuel que le terme de désarroi exprime peut-être plus exactement que tout autre. Nous ne retrouvons plus autour de nous l'ordre auquel nous étions habitués. Plus précisément, les idées qui nous étaient familières et qui semblaient être sorties tout naturellement de la réalité ne trouvent plus avec celle-ci de correspondances.

Pour être complet, un tableau de ces changements qui nous déconcertent devrait être interminable. On trouvera au chapitre II une étude consacrée aux incertitudes du droit. Contentons-nous de donner ici quelques exemples pris dans d'autres domaines. Il s'agit de faire comprendre un mécanisme et non d'en décrire toutes les modalités.

La moralité. — Ce sont peut-être les valeurs morales dont les transformations sont les plus faciles à reconnaître. Avant la première guerre mondiale, la « voix de la conscience » parlait sans ambiguïté. Dans les *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Mme Simone de Beauvoir décrit fort exactement les sentiments qu'éprouvait une enfant élevée dans une famille bourgeoise : « Les deux catégories majeures selon lesquelles s'ordonnait mon univers, c'était le Bien et le Mal. J'habitais la région du Bien, où régnaient — indissolublement unis — le bonheur et la vertu...

Une épée de feu séparait le Bien du Mal. » A cette distinction formelle absolue, les idées ordinairement reçues fournissaient un contenu que l'on ne mettait guère en doute. Le mobilisé de 1914 faisait ou ne faisait pas son devoir, il n'avait pas d'hésitation sur ce qu'il fallait faire. Les termes de patrie, de liberté, de propriété avaient des significations assez nettes pour que les actes qui s'y rapportaient fussent jugés sans incertitude. Trahir, désertier, « s'embusquer » étaient une chose odieuse aux yeux des coupables eux-mêmes. Ils étaient aussi des actes sans ambiguïté. Les choses, pour beaucoup de contemporains, ne sont plus aussi simples. Il s'agit moins de commettre ou de ne pas commettre une trahison que de choisir entre des fidélités incompatibles. Cessant d'être inconditionnels, les impératifs s'opposent entre eux. Il ne faut pas moins de courage aujourd'hui qu'hier, mais il faut aussi un effort spécial de lucidité — et l'on n'est pas toujours certain d'avoir vu clair...

Une même stabilité dans les idées et dans les règles se retrouvait, au début du siècle, dans les diverses classes sociales des pays occidentaux et dans la plupart des autres pays du monde. Les contacts entre civilisations étaient si superficiels et la cohésion de chaque groupe était si étroite que des mondes différents pouvaient être juxtaposés sans vraiment se rencontrer et par conséquent sans entrer en lutte ouverte les uns contre les autres.

Ce qui est important, ce n'est pas que le *contenu* de la conscience morale ait changé, c'est que l'incertitude et l'hésitation aient pris la place des règles qui semblaient les plus assurées. Le désarroi ne vient pas de ce que nous choisissons différemment en face d'une même alternative. Il tient à ce que nous ne voyons plus l'alternative.

La morale jouit d'un tel prestige que l'ambiguïté de ses commandements a souvent été présentée sous une forme théologique. C'est l'affaiblissement de la foi en Dieu qui détruit le respect de la règle. Seul Dieu pouvait légitimement commander absolument et quand la patrie donnait des ordres et exigeait des sacrifices absolus, c'est parce qu'elle était en quelque sorte « sacralisée ». Mais, comme dit un personnage de Dostoïevski, si Dieu est mort, tout est permis. Devant la forme nouvelle que prend sa responsabilité, l'homme est déconcerté. Sans doute était-il contraint, gêné par ses règles. Il trouvait du moins auprès d'elles soutien et protection. Voici qu'elles s'évanouissent ; il se sent faible et seul. Aura-t-il le courage de retrouver des règles nouvelles ? Aura-t-il le temps de les instaurer dans un monde où les valeurs se déplacent si rapidement ?

Valeurs esthétiques. — Pour être moins dramatique, la transmutation des valeurs esthétiques n'est pas moins profonde que celle des valeurs morales. Elle est peut-être encore plus manifeste. Ici encore, comme tout à l'heure, ce que nous devons souligner c'est que le sens de la peinture ou de l'architecture n'a pas simplement changé : il se cherche.

Traversez dans un musée la salle des primitifs flamands, passez aux peintres italiens de la Renaissance. Admirez ensuite le mystère de Rembrandt, la fougue raisonnable de Rubens, l'intimité de Vermeer, la couleur de Velasquez. Quelle diversité de styles, de procédés, d'intentions, de tempéraments ! Quelle variété d'univers picturaux dont chacun a son allure et dont chacun vient nous dire avec force ou avec douceur quelque chose qu'il est seul à pouvoir nous dire ! Mais la signification même de la peinture ne se trouve pas mise en question.

Parcourez au contraire une galerie moderne. Entre Chagall et Mondrian, entre Bernard Buffet et Jean Miro, entre Schneider et Brianchon, il n'y a pas simplement des différences d'école ou de technique. Chez les uns et les autres ce n'est pas le même rôle qui est attribué au tableau. La finalité de l'art est incertaine. Les œuvres mêmes qui semblent voisines, comme les toiles cubistes et les peintures abstraites, répondent en réalité, comme l'a bien montré Marcel Brion, à des intentions différentes, voire opposées : « Le cubisme *travaille* sur l'objet initial : l'art abstrait l'élimine, ou ne le retient que comme émotion, comme choc moteur. »

Ici encore, comme tout à l'heure en morale, il s'agit moins de révolution que de désarroi. Un système ne vient pas se substituer à un autre. Une finalité disparaît dont aucune autre ne prend la place. L'art n'est plus soumis à la nature, comme l'avaient redit tous les peintres, jusqu'à Cézanne lui-même qui en a pourtant été le rival. Mais à quoi alors va-t-il être soumis ? L'artiste crée maintenant, tel un demiurge, une réalité originale. « Il existe, écrit André Malraux, une valeur fondamentale de l'art moderne beaucoup plus profonde que la recherche du plaisir de l'œil, et dont l'annexion du monde ne fut que le premier symptôme : c'est la très vieille volonté de création d'un monde autonome, *pour la première fois réduite à elle seule.* » Tout est permis, mais toute œuvre n'est pas réussie. Voilà l'origine du désarroi... Nul n'est moins spontané que la plupart de ces peintres libérés des règles. C'est peut-être là une des causes de l'absence de joie de nos créateurs. « La peinture d'aujourd'hui est triste », nous disait récemment un critique.

Vieillessement des concepts. — Les choses vont aujourd'hui si vite que les machines sont démodées avant d'être usées. Il arrive même qu'elles le soient avant d'être mises en service : c'est qu'il faut parfois plus de temps pour les construire que pour en inventer d'autres meilleures. Nos lois, nos règlements, nos institutions tombent sous la même menace. On élabore des textes pour préciser les rapports qu'auront entre eux certains « territoires » mais, lorsqu'ils sont mis au point et adoptés, il n'y a plus de « territoires ».

Les concepts, ces indispensables instruments de la pensée claire, vieillissent comme les machines, mais nous n'y prenons pas toujours garde et nous continuons à nous en servir alors qu'ils ne correspondent plus aux réalités nouvelles. Nous parlons de guerre et de paix comme de deux situations parfaitement tranchées et exactement contradictoires, alors qu'il nous faut bien reconnaître, entre ces cas limites, des guerres tièdes, d'où sont exclues les actions irrémédiables, des guerres froides où l'hostilité prend des voies indirectes, des guerres par procuration où les belligérants combattent sur d'autres territoires que les leurs et engagent leurs troupes sous d'autres uniformes, des guerres politiques qui ne sont ni le conflit de deux nations, ni la révolte d'un peuple. Comment, dès lors, déterminer sans ambiguïté le passage du « temps de paix » au « temps de guerre » ?

Qu'est-ce que la défense nationale dans un monde où toutes les actions militaires engagent une multiplicité de nations et où chacune d'elles est un élément dans un ensemble ? Que signifieraient aujourd'hui le front et l'arrière, la zone des armées et la zone de l'arrière ? Comme la lutte des nations, la lutte des classes oppose des concepts démodés. De telles notions, adaptées à une autre époque, sont aujourd'hui des survivances.

Les logiciens et les savants eux-mêmes voient remis en question les principes de leurs raisonnements. « Les cadres les plus simples de l'entendement ne peuvent pas subsister dans leur inflexibilité, remarque Gaston Bachelard, si l'on veut mesurer les destins nouveaux de la science », et il conclut que « pour que la connaissance ait toute son efficacité, il faut maintenant que l'esprit se transforme... Les conditions mêmes de l'unité de la vie de l'esprit imposent une variation dans la vie de l'esprit, une mutation humaine profonde ».

L'angoisse

On passe par degrés insensibles du désarroi à l'angoisse. L'homme qui n'a pas encore appris à vivre dans un monde en accélération supporte mal une existence dans laquelle tout est

sans cesse remis en question. Il regrette l'époque heureuse de Descartes où un philosophe pouvait entreprendre « une fois en sa vie » de se débarrasser de ses opinions injustifiées. Cette nostalgie de la tranquillité, de la sécurité, du repos, il découvre avec tristesse qu'elle ne saurait être satisfaite : tout est toujours à reprendre...

Mais l'angoisse contemporaine a d'autres causes que la fatigue ou le désarroi. Indiquons-en quelques-unes.

Perte de finalité. — La science peut résoudre tous nos problèmes. Elle ne nous offre par là que des moyens. Mais qu'allons-nous faire de ses instruments et de ses techniques ? Nous ne nous demandons pas ici s'il y a de la finalité dans le monde et si tout ce qui a existé manifeste ou non l'intervention d'une intelligence ordonnatrice. Mais si nous pouvons nous interdire, au moins par provision, de supposer des plans et des projets à la base de l'organisation universelle, nous ne saurions du moins éliminer la finalité de notre action personnelle. C'est le propre de l'être raisonnable de ne pas agir sans raisons — et la science ne saurait ici nous être d'aucun secours. Elle peut donner aux individus et aux sociétés des moyens de vivre, elle ne saurait donner à personne des raisons de vivre... Le monde n'est pas seulement plein d'incertitudes et de risques, dont la menace constante finit par être insupportable. Il n'est plus évident qu'il ait un sens.

Situations absurdes. — Les hommes d'aujourd'hui ont eu l'expérience de situations absurdes. Ils ont vu l'abondance engendrer la misère, ils ont vu brûler le café, arracher les vignes, dénaturer le blé, tandis que mouraient de faim des hommes qu'on aurait voulu aider. Ils ont vu la cruauté répondre à la cruauté, chez ceux qui combattaient pour les droits et la dignité de la personne. Ils savent aussi que lorsqu'on lutte longtemps pour la liberté, on est amené à multiplier les contrôles et à resserrer la discipline. Ils sont même si habitués à ces contradictions qu'ils ne les remarquent pas toujours et qu'ils ne se scandalisent pas lorsqu'ils lisent dans un journal que tel peuple « est si fermement attaché à la paix qu'il est décidé à la défendre par les armes, si cela s'avère nécessaire » !

A ces absurdités passées ou présentes s'ajoute l'absurdité possible que serait, dans l'avenir, une nouvelle guerre mondiale. Une telle guerre n'aurait aucune signification, puisqu'au lieu d'assurer la suprématie du vainqueur — but évident de tout conflit armé — elle aurait pour conséquence la quasi-destruction de tous les belligérants et sans doute aussi de quelques neutres.

La fatalité collective. — Ces absurdités sont d'autant plus irritantes qu'elles semblent faciles à éviter. Est-il possible qu'un monde dont l'immense majorité des habitants désire la paix se voie menacé d'une catastrophe dont des hommes seraient eux-mêmes les auteurs ? Les principaux problèmes qui se posent à l'humanité peuvent, semble-t-il, être assez rapidement résolus. Ainsi avons-nous tout ce qu'il faut pour être heureux — sauf de savoir nous y prendre pour coordonner nos actes et harmoniser nos décisions. L'absurdité n'est pas l'absence de signification, mais la déception de notre attente lorsqu'il s'agit d'actions humaines, c'est-à-dire d'actions qui *devraient* avoir un sens. La falaise qui, en s'écoulant, écrase un homme, provoque la tristesse, non la révolte. Contre les choses, on lutte avec les armes de l'ingénieur. Un dieu peut se laisser fléchir par les prières ou les sacrifices. Mais que faire contre les hommes « en général » ?

L'homme est soulagé lorsqu'il peut rattacher à un individu, à un peuple, à une race, à un groupe quelconque l'origine de ses malheurs ou de ses craintes. Là où l'imputabilité est impossible et où pourtant les événements sont d'origine humaine, l'inquiétude devient de l'angoisse. Aucune manœuvre n'est concevable, aucune action n'est possible, on ne sait même plus qui détester ou maudire. L'homme anonyme menace partout. Il n'a point de visage, il s'appelle foule, on le désigne par des pronoms indéfinis ou des articles au pluriel : « ils », « on »...

L'angoisse profonde est exceptionnelle. Elle n'est entretenue que par certaines dispositions du tempérament ou par une sensibilité particulière aux problèmes religieux ou métaphysiques. Mais il y a une angoisse légère et diffuse dans la vie quotidienne, à mi-chemin entre le drame et la comédie. Elle se nourrit de toutes les grandes difficultés et de toutes les petites misères dont la société nous accable. Le système se complique de plus en plus, les règlements s'enchevêtrent, les interdictions se multiplient. Les fonctionnaires que l'on connaît sont généralement bienveillants et serviables, mais les bureaux sont impitoyables. Chacun se sent d'ailleurs vaguement responsable de cette fatalité anonyme. Il a plus ou moins participé à l'ordre injuste ou au désordre. « Nous sommes tous des assassins », disait l'auteur d'un film célèbre. Sans trop pousser les choses au noir, reconnaissons du moins que nous nous sentons toujours un peu coupables : coupables d'avoir laissé les choses se faire, coupables aussi, probablement, d'avoir, ici ou là, enfreint l'ordre sans le savoir. Nous sursautons au coup de sifflet, nous décachetons avec inquiétude

une lettre administrative. Qu'avons-nous bien pu faire pour qu'« ils » s'intéressent ainsi à nous ? Nous portons ainsi notre faute ignorée comme dans un cauchemar et nous ne savons ni ce qu'il faut faire, ni sur qui nous devrions agir. La société nous facilite toutes les actions matérielles mais elle nous enserme, nous surveille et parfois nous étouffe. Nous ne craignons plus les loups. Il n'y a plus de famines. Les épidémies se font rares. Restent les contraventions et les formalités.

5. — Quelques caractères généraux du monde actuel (1)

Les remarques que l'on voudrait présenter au début de cette section ne prétendent point offrir une description exhaustive du monde contemporain. Elles veulent seulement attirer l'attention sur quelques-uns de ses aspects les plus généraux, en insistant sur ceux qui font le mieux apparaître l'originalité de notre époque. La plupart d'entre eux font partie de l'expérience commune des hommes d'aujourd'hui, mais on n'en voit pas toujours toute l'importance. Il arrive aussi qu'on ne cherche pas à en prévoir les conséquences lointaines parce qu'on attend, avec un optimisme que rien ne justifie, le retour automatique des situations anciennes.

1. — Accélération

On a montré dans la première section de cette deuxième partie le rôle que joue l'accélération de l'Histoire dans la genèse de l'inquiétude contemporaine. Dans le chapitre qui suit celui-ci, François Meyer fait apparaître la généralité du phénomène et en dégage la loi.

Nous avons vu que dans un monde où les transformations se précipitent, le vieillissement s'accélère, non point sans doute celui de l'homme, dont la vie moyenne s'est au contraire étendue par l'action conjuguée de la médecine et de l'hygiène, mais celui des œuvres de l'homme : machines, idées, institutions, etc. L'adaptation rapide à des situations nouvelles devient ainsi une loi impérieuse de l'action. Ceci explique l'importance que prend aujourd'hui la jeunesse. Quand l'évolution se précipite, l'expérience donne de moins en moins de sécurité. Comme le remarquait Paul Valéry, « les habitudes, les ambitions, les affections contrac-

(1) *L'Encyclopédie française*, t. XX : *Le monde en devenir*, 1959, p. 20/22/13-16.

tées au cours de l'Histoire antérieure ne cessent point d'exister — mais insensiblement transportées dans un milieu de structure très différente, elles y perdent leur sens et deviennent causes d'efforts infructueux et d'erreurs ». Dans le même sens, Bertrand Russell écrit : « L'expérience, qui était autrefois d'un grand secours dans l'acquisition de la sagacité politique, est actuellement un véritable obstacle, parce qu'elle a été acquise dans des conditions tout à fait différentes des nôtres. S'il est presque impossible aujourd'hui à un être humain de parvenir sans précipitation à cette sorte de sagesse qui rendait les « aînés » respectables, c'est que les leçons de l'expérience sont dépassées sitôt apprises... Il n'est que fort peu de gens dont l'inconscient ne soit pas troublé s'ils sont contraints de vivre dans des conditions différentes de celles où s'est passée leur enfance. » On prend souvent moins de risques, en période de transformations rapides, lorsqu'on va hardiment de l'avant que lorsqu'on cherche à s'abriter derrière d'anciennes barrières dont l'efficacité est devenue douteuse. Nous sommes pareils à un cycliste qui assure son équilibre en appuyant sur les pédales et qui le compromet en freinant trop brusquement.

Une autre remarque à faire à propos de l'accélération est qu'elle est un facteur de sélection. Loin de supprimer les écarts entre les individus ou entre les groupes, elle tend à les accroître. Il en va ici du progrès technique et social comme d'une course sportive. Lorsque le « train » est lent, le peloton reste groupé. Quand l'allure devient plus rapide, les qualités individuelles se manifestent, le groupe se fractionne et les meilleurs prennent sur les autres une avance qu'ils ne cessent d'augmenter. Le progrès n'a donc point pour résultat d'égaliser les chances : il donne des avantages à tous, mais il en donne surtout à ceux qui sont déjà les mieux pourvus. L'égalité ne peut donc pas venir ici d'un jeu automatique des facteurs en cause, mais de la mise en œuvre de mesures spéciales de rattrapage.

La rapidité avec laquelle se créent, se transforment et se remplacent les produits — matériels ou spirituels — de la civilisation, a aussi pour conséquence l'accroissement de ces produits. D'où un risque grave d'encombrement pour ceux qui ne sont pas consommables immédiatement, ou pour ceux — les idées et les connaissances, par exemple — qui ne se détruisent pas par l'usage, qui ne se « consomment » pas.

Notre vie est ainsi « encombrée » par des productions qui peuvent se répartir en deux groupes principaux : d'une part, les *réserves*, dont l'utilisation est simplement différée ; de l'autre, les

déchets, machines devenues sans utilité, méthodes que d'autres meilleures ont supplantées, institutions qui ne sont plus supportées que par habitude, idées qui ne correspondent plus aux choses. En période de stabilité, le volume des réserves s'est peu à peu adapté aux besoins et à leurs variations périodiques, et les déchets sont peu importants. Il en va tout autrement quand les instruments, les procédés et les concepts se renouvellent constamment et se démodent rapidement. Il importe d'opérer sans cesse le départ entre l'utile et l'insignifiant et d'aménager le stockage des productions valables, de manière à réduire l'encombrement et à permettre l'utilisation facile et rapide des réserves au moment le plus favorable. C'est là un problème très général qu'on pourrait appeler le problème de la « mémoire sociale ». La révision des programmes scolaires et la constitution d'une documentation toujours disponible (dont il sera parlé dans la 3^e section) en sont des cas particuliers.

2. — *Mobilité*

Tout est mobile dans le monde moderne : les *individus* qui se déplacent de plus en plus vite et de plus en plus fréquemment ; les *masses* qui participent de plus en plus au devenir historique, soit comme peuples, soit comme classes sociales, soit comme groupements raciaux ou religieux ; les *situations* qui ont perdu toute stabilité et toute sécurité.

Les conséquences de cette agitation sont les mêmes pour les hommes que pour les particules matérielles : les occasions de rencontre se multiplient ; les suites en sont tantôt bonnes, tantôt redoutables. Des structures qui n'avaient pas changé depuis des siècles ou des millénaires se trouvent brusquement remises en question. Des besoins se manifestent, des revendications s'expriment. Les civilisations se heurtent dans les assemblées et dans les congrès comme les voitures le font sur les grandes routes. L'accident est entré dans le cadre de la vie quotidienne.

La notion de proximité se transforme. Ce ne sont plus des kilomètres ou des jours de voyage qui mesurent nos déplacements, mais des prix de transport. En ce qui concerne la vitesse pure, nous sommes presque à la limite : mettre six heures au lieu de sept jours pour aller de Paris à New York est une révolution. Mettre trois heures au lieu de six sera une performance technique, ce ne sera pas un bouleversement de nos conditions d'existence. Ce qui transformerait celles-ci très profondément serait de pouvoir faire le voyage pour le prix d'une journée de travail.

Cette rapidité des déplacements se double de la diffusion quasi instantanée des informations. Le fonctionnaire de Brazzaville entend la voix du président de la Communauté en même temps que le concierge de l'Élysée. Par ailleurs, l'image sous toutes ses formes (revue illustrée, film, télévision) présente à chaque homme le visage de tous les autres. On ne se contente plus de parler de la Guyane ou de l'Australie, d'une manifestation à Moscou ou de la révolution à Cuba : on les montre. On entre ainsi chez les autres et ils envahissent notre intimité. Or, l'image n'agit pas sur nous comme la parole, ou comme le livre — qui est fait de paroles en puissance. Son pouvoir de suggestion est plus grand, son action plus brutale. Lorsqu'on nous lit les vers dans lesquels Hugo décrit les combats d'Éviradnus, c'est avec le poète que nous vibrons et notre souffle se règle sur la cadence des alexandrins. Lorsque nous voyons deux boxeurs combattre sur l'écran de la télévision, nous participons à leur action, dans la mesure où elle nous intéresse, et nous sommes pris dans leur lutte même, frappant ou souffrant avec eux.

Comprend-on ce qu'il y a de bouleversant à être ainsi jeté au milieu d'une existence toute différente, et à y *vivre* pendant quelques heures, sans l'intermédiaire du récit ? L'Indien mal nourri a vu manger l'Européen, le docker sans souliers monte en rêve dans une Cadillac, le mal aimé voit s'étreindre des couples jeunes et beaux. Comment supporteront-ils cette secousse ou dans quelle aventure va-t-elle les lancer ?

3. — Embouteillages

Les encombrements dus à l'accélération dont nous parlions plus haut sont en quelque sorte statiques. On pourrait utiliser à leur endroit un terme physiologique, celui d'*engorgement*. L'accroissement de mobilité dont nous venons de parler y ajoute un encombrement dynamique. Une voiture qui se déplace vite a besoin de plus d'espace qu'une voiture lente pour que le conducteur reste à l'aise. Si cet espace fait défaut, la vitesse se ralentit ou même s'annule.

Les deux sortes d'encombrement ne posent pas les mêmes problèmes. Pour éviter l'engorgement, il faut savoir conserver du mouvement virtuel ; c'est une question d'organisation. Pour supprimer les embouteillages, il faut s'appliquer à ne pas interrompre un mouvement actuel ; il importe de régler la circulation.

Mais régler la circulation des nouvelles sur une longueur d'ondes ou celle des voitures à un carrefour, c'est imposer aux individus toute une série de contraintes. Il s'agit toujours de

restreindre la liberté pour ne pas en supprimer tout à fait l'exercice. Or, rouler dans une voiture individuelle avait pour principal avantage le pouvoir de prendre des initiatives. Celles-ci nous sont progressivement retirées : certains itinéraires sont interdits, certains sens deviennent obligatoires, des arrêts sont imposés, d'autres strictement défendus. Telle vitesse ne doit pas être dépassée, mais si je veux aller à faible allure, on me déconseille l'autoroute en attendant de me l'interdire. Arrivé à quelque distance de mon lieu de destination, je garerai ma voiture dans le seul emplacement où cela soit autorisé. Je pourrai enfin gagner librement — mais à pied — l'endroit où je voulais me rendre.

4. — *Interdictions*

La nécessité de régler la circulation conduit à interdire toute une série d'actes. La complexité du monde moderne impose aussi un ensemble de règles, faute desquelles le système serait vite frappé de paralysie. C'est la conséquence de la substitution d'opérations techniques à des travaux dans laquelle la nature était l'agent principal. Quand une graine est plantée, des façons culturales sont sans doute utiles, mais la chaleur du soleil, l'eau des pluies et le dynamisme propre à la semence sont les véritables agents de la croissance. Construire une locomotive est au contraire un projet d'ensemble, instauré par l'homme et qui suppose une multitude d'actes humains élémentaires, exactement adaptés l'un à l'autre. Toute fantaisie dans l'ordre du montage ou dans la dimension des pièces est strictement interdite. Il en va de même pour le fonctionnement de la machine, quand elle est achevée, et pour son déplacement à l'intérieur du réseau des voies.

Le développement des relations internationales étend bien au-delà des frontières l'empire de la réglementation. Les pêches, la navigation maritime et aérienne, la défense contre les malfaiteurs, la protection de la santé ne sont que quelques exemples, parmi beaucoup d'autres, des domaines où s'exercent les actions concertées qui exigent l'imposition de règles strictes. Et ces règles, nées des relations, exigent à leur tour, pour être appliquées et adaptées aux circonstances, de nouvelles rencontres : commissions, colloques, congrès. Ainsi se boucle un cercle dans lequel l'individu est enfermé, profitant de l'organisation et la subissant en même temps. Concluons, avec Valéry, que « jamais le système général de l'existence n'a pesé si fortement sur les hommes... Nous sommes les esclaves d'un fonctionnement dont les gênes ne cessent de croître, grâce aux moyens que nous créons d'agir de plus en plus largement sur les milieux communs de la vie ».

5. — *Besoin de communion*

L'homme ne trouve pas son compte à ce durcissement du système. Toutes les contraintes qu'il y subit ont pour fin d'assurer l'efficacité. C'est dire qu'elles déterminent le jeu des forces disponibles. Mais l'homme aspire à se rattacher aux autres par des liens qui ne soient pas exclusivement fonctionnels. Il est *pris* dans les mailles de la société, mais il ne *s'engage* véritablement que dans des relations personnelles. Derrière le social, qui n'en est que le masque, il aspire à retrouver l'humain.

Il y a là un mouvement très général dont il importe de tenir compte dans une description du monde actuel. Il est significatif qu'une valeur échappe à la critique impitoyable par laquelle une grande partie de la littérature contemporaine s'applique à détruire les idéaux auxquels avaient cru les générations précédentes. Lorsqu'un héros de Sartre refuse de choisir entre le diable et le bon dieu et qu'il leur préfère l'homme, il ne s'agit pas de l'entité abstraite correspondant à l'idée générale d'humanité : il s'agit d'un individu concret ou d'un petit groupe d'hommes que l'on connaît bien et dont on accepte de partager le destin. L'homme, ici, c'est l'ami et la recherche de l'amitié, le besoin d'un « engagement affectif », pour employer une expression dont se sert souvent le Dr André Gros, sont des traits marquants de notre époque. Le monde auquel nous voulons adhérer n'est ni le système des choses matérielles, ni l'organisation sociale, ni une pensée refermée sur soi et qui se suffirait à elle-même. Il repose sur l'intersubjectivité. « Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre », écrit Sartre. De même la « révolte » d'Albert Camus « est amour et fécondité, ou elle n'est rien ». Elle refuse de préférer « l'homme abstrait » à « l'homme de chair ». Elle connaît le prix de la chaleur humaine et de la tendresse... Et les romans de Malraux comme les livres de Saint-Exupéry montrent la valeur infinie de l'amitié.

Le même sentiment qui inspire ces écrivains pousse aujourd'hui beaucoup d'hommes d'action à former avec quelques autres de petits groupes d'amis dans lesquels puissent se nouer des conversations à la fois sérieuses et fraternelles. Ceux qui portent de lourdes responsabilités ont besoin de s'arracher à leur solitude et de parler à des camarades de ce qui déborde leur métier. Il s'agit pour eux de tout autre chose que d'associer leurs intérêts ou de chercher une agréable détente : ni club, ni parti, ni association, simplement une vraie rencontre.

6. — *Importance accrue de l'intelligence*

Le développement du machinisme pousse parfois certains esprits pessimistes à croire que l'homme allait lui-même devenir une machine. On a répandu l'image de l'ouvrier devenu « robot », accomplissant indéfiniment le même geste. C'est exactement le contraire qui se produit. Plus nos instruments se perfectionnent, plus il faut d'habiles techniciens pour en assurer le fonctionnement, d'ingénieurs pour les construire, d'inventeurs pour les perfectionner. Les mécanismes administratifs, devenus eux aussi plus complexes, doivent être maniés par des hommes ayant à la fois des connaissances étendues, un sens très sûr des valeurs humaines et des aptitudes réelles pour la synthèse.

Aussi voit-on que partout dans le monde manquent les professeurs, les savants, les ingénieurs, les grands administrateurs, les chefs responsables. Le problème de leur trouver des débouchés ne se pose que lorsque, par suite de diverses circonstances, la répartition entre les diverses catégories ne correspond pas aux besoins locaux à un certain moment. Mais la question véritable est celle que pose Sir George Thomson : « Qu'advient-il de l'homme stupide ou même de l'homme d'intelligence à peine moyenne ? » Il n'y aura pas beaucoup d'emplois pour lui dans les fermes et il y en aura moins qu'on ne croit dans les bureaux, où les machines accompliront la plus grande partie du travail de routine. Il sera bien incapable « de dresser un plan de travail journalier d'une usine compliquée ou de se charger d'une classe de petits garçons étudiant l'électronique ».

On mesurera toute la gravité du problème si l'on s'avise qu'il faut ajouter à la foule des hommes peu doués la masse, plus considérable encore, de tous ceux dont les aptitudes sont convenables mais ne peuvent, faute d'instruction, s'employer efficacement.

Voici que se mobilisent et entrent dans le devenir historique des pays souvent pleins de qualités, mais techniquement sous-développés. Ils n'ont pour eux que leur nombre et la vigueur de leurs bras. Mais ils arrivent au moment où la force humaine est dépréciée et où le manœuvre non spécialisé est difficilement utilisable, parce qu'il rend peu de services et pose beaucoup de problèmes. Parmi les difficultés qui nous attendent, celle-ci n'est pas l'une des moindres.

6. — L'attitude prospective (1)

Avant d'être une méthode ou une discipline, la prospective est une attitude. C'est dire que l'adjectif doit ici précéder le substantif.

Le sens de « prospectif » est évident. Formé de la même manière que « rétrospectif », ce mot s'oppose à lui pour signifier que nous regardons en avant et non plus en arrière. Une étude rétrospective se tourne vers le passé, une recherche prospective vers l'avenir.

Ces deux adjectifs ne sont pourtant pas aussi parfaitement symétriques dans leur signification que dans leur forme. Ce qui nous pousserait à le croire serait seulement l'habitude que nous avons de nous représenter le temps sous l'aspect d'une ligne, où le passé et l'avenir correspondraient aux deux directions possibles. En réalité, hier et demain sont hétérogènes. C'est un *regard* qu'on jette sur le passé, puisque, de ce côté-là, il n'y a plus rien à faire. C'est un *projet* qu'on forme pour l'avenir, car là des possibilités sont ouvertes. Passer de la rétrospection à la prospection n'est pas simplement diriger ailleurs l'attention : c'est se préparer à l'action. On peut être prospectif en faisant de l'Histoire : la première section de ce volume l'a abondamment montré. Réciproquement, toute pensée de l'avenir n'est pas nécessairement prospective : on peut rêver à l'an 2000 comme à l'Égypte de Ramsès II.

Lorsqu'on réfléchit à l'importance qu'ont pour les hommes les années qui s'ouvrent devant eux et devant leurs enfants, on ne peut manquer d'être surpris par le peu de place que tiennent l'avenir et le futur dans les préoccupations des philosophes ou des écrivains. Nous avons feuilleté bien des index où ces mots ne figurent point et lorsqu'ils apparaissent dans un texte, ce ne sont pas eux qui donnent à la phase son importance. Peut-être fallait-il que l'homme développât sa puissance jusqu'au point où il l'a aujourd'hui portée, pour s'aviser que l'avenir n'est ni un mystère absolu, ni une fatalité inexorable. Bergson avait bien compris que l'accroissement de notre pouvoir sur la nature est susceptible de modifier notre conscience du temps. A une remarque que nous lui avons présentée sur la distinction qu'il convient de faire entre une mystique de la durée et une mystique de l'éternité, il avait répondu que la différence entre

(1) *L'Encyclopédie française*, t. XX : *Le monde en devenir*, 1959, p. 20/54/12-14.

l'une et l'autre était en effet fort sensible, mais qu'elle tendait à se réduire « à mesure qu'augmentait notre puissance sur la matière ».

1) *Voir loin*. — Le caractère principal de l'attitude prospective consiste évidemment dans l'intensité avec laquelle elle concentre notre attention sur l'avenir. On peut être tenté de croire que c'est là quelque chose de bien ordinaire. Rien cependant n'est moins fréquent. Comme l'écrivait Paul Valéry, « nous entrons dans l'avenir à reculons ». Parce que demain prolonge aujourd'hui, nous sommes tentés de croire qu'il lui ressemblera. L'étude du futur n'a pas encore été systématiquement entreprise. C'est seulement il y a peu d'années que certaines grosses firmes industrielles ont ouvert à côté ou au-delà de leurs services de prévision des « départements du futur » ou des « bureaux des hypothèses » où l'on s'applique à dessiner d'une manière aussi rationnelle que possible, les divers visages que pourrait prendre le monde de demain. Le changement comme tel commence à retenir l'attention. D'une manière un peu hésitante et avec les incertitudes du vocabulaire qui sont inévitables dans toute recherche neuve, Ronald Lippitt, Jeanne Watson et Bruce Westley étudient « la dynamique du changement » lorsque celui-ci est voulu et préparé par l'homme. Fortement influencés par les idées de Kurt Lewin, ils présentent de suggestives remarques qui seront certainement des éléments importants pour construire une théorie générale du changement, dont le besoin se fait grandement sentir.

L'attitude prospective ne nous tourne pas seulement vers l'avenir. Il faut ajouter qu'elle nous fait *regarder au loin*. A une époque où les causes engendrent leurs effets à une vitesse qui ne cesse de croître, il n'est plus possible de considérer simplement les résultats immédiats des actions en cours. Notre civilisation est comparable à une voiture qui roule de plus en plus vite sur une route inconnue lorsque la nuit est tombée. Il faut que ses phares portent de plus en plus loin si l'on veut éviter la catastrophe. La prospective est ainsi essentiellement l'étude de l'avenir lointain.

L'expérience a déjà montré que la tentative n'était pas absurde et que les résultats ne manquent pas d'intérêt. Un industriel, frappé par certaines de nos suggestions, réunit un jour les six directeurs de ses grands services et leur demanda de lui préparer un rapport sur ce que seraient, vingt-cinq ans plus tard, les domaines dont ils avaient la responsabilité. Ceux à qui l'on demandait un aussi curieux travail furent d'abord

surpris, puis réticents et sceptiques. Pour ne pas contrarier le grand patron, ils cédèrent cependant à la demande qui leur était faite et préparèrent les rapports demandés. Certains de ceux-ci furent d'une très haute valeur. Ce qui est plus remarquable est qu'ils étaient parfaitement convaincants tout en étant originaux. Ce qu'ils disaient était évident et pourtant nouveau : simplement, on n'y avait pas songé. Dans l'avenir comme dans le présent il y a plus de choses à « voir » qu'on ne suppose. Encore faut-il vouloir regarder...

Il ne faut pas croire d'ailleurs que la prospective ne puisse donner que de faibles assurances. Comme elle ne cherche pas à prédire, et qu'elle ne s'intéresse pas aux événements mais aux situations, elle n'a pas à fournir de dates, ou si elle en indique c'est avec une très large approximation. Aussi peut-elle atteindre un degré élevé de certitude. C'est que les prévisions ont plus de chances d'être exactes lorsqu'elles portent sur une période longue que sur une période courte. « La prévision économique, remarque François Bloch-Lainé, alors qu'elle est encore à ses débuts et mal assurée, n'est, en général, sollicitée que sur le sujet qui est, pour elle, le plus périlleux : la conjoncture à très courte échéance. Pour l'économiste, en effet, rien n'est plus difficile que d'avoir à pronostiquer l'évolution de la bourse, voire celle des prix ou de la trésorerie publique... Les quelques chercheurs en économie politique dont les curiosités rencontrent celles des hommes d'action sont mis par eux à l'épreuve là où ils peuvent le moins les satisfaire. D'où les déceptions qui les séparent après des tentatives de rapprochement. La prospective conviendrait mieux à leur coopération. »

Dans beaucoup de cas, on peut indiquer avec plus de certitude une tendance générale que la date et l'intensité d'un événement particulier. Si nous disons par exemple qu'en France nous allons vers une diminution des heures de travail, ou encore si nous disons que les besoins de « culture » vont augmenter dans l'ensemble du monde, nous énonçons des jugements dont l'intérêt n'est pas négligeable et dont la probabilité est bien plus élevée que celle de jugements portant sur la valeur de telles ou telles mesures pour faire baisser les prix ou pour encourager l'exportation.

Il ne s'agit pas ici, précisons-le, de méconnaître ou de sous-estimer les prévisions à court terme. Il est capital, au contraire, qu'elles se multiplient et qu'elles continuent à perfectionner leurs procédés et à affiner leurs méthodes. Il ne s'agit pas de choisir entre prévision et prospective, mais de les associer.

Chacune exige l'autre. Il faut, à la fois, savoir dans quelle direction l'on marche et s'assurer de l'endroit où l'on va poser le pied pour le prochain pas.

2) *Voir large*. — Dans les affaires humaines, toute action, comme toute décision, est synthétique. Elle intègre tous les éléments antérieurs. Cela est encore plus vrai lorsqu'il s'agit de vues lointaines et que l'on vit, comme à présent, dans un monde où l'interdépendance ne cesse de croître. Les extrapolations linéaires, qui donnent une apparence de rigueur scientifique à nos raisonnements, sont dangereuses si l'on oublie qu'elles sont abstraites.

Pour dépasser les vues étroites des spécialistes et décrire d'une manière concrète une situation éloignée dans l'avenir, rien ne vaut le colloque entre hommes d'expérience, ayant des formations et des responsabilités différentes. Il ne convient pas d'imaginer ici une sorte de super-spécialiste qui serait chargé de réunir les informations recueillies par diverses équipes de statisticiens ou de chercheurs. Il faut que des hommes se rencontrent et non que des chiffres s'additionnent ou se compensent automatiquement. Les documents agiront à travers ceux qui s'en seront nourris et qui pourront en livrer le sens. Et de cette confrontation entre les vues personnelles d'hommes compétents se dégagera une vision commune qui ne sera pas de confusion, mais de complémentarité.

3) *Analyser en profondeur*. — Les procédés les plus fréquemment utilisés pour suggérer ou justifier les décisions entrent généralement dans l'une des catégories suivantes : l'action envisagée invoque un *précédent*, s'appuie sur une *analogie* ou repose sur une *extrapolation*.

Précieux pour suggérer des hypothèses, ces comportements ont aussi l'avantage de nous épargner la perte de temps à laquelle nous obligerait la décision peu raisonnable de *tout* soumettre à l'analyse. Il faut savoir utiliser l'habitude puisqu'elle nous libère des travaux de routine et rend notre esprit disponible pour les inventions indispensables.

Mais dans un monde en accélération, l'habitude voit son domaine légitime se restreindre singulièrement. Le précédent n'est valable que là où tout se répète. L'analogie ne se justifie que dans un univers stable où les causes profondes se trouvent engagées dans des formes extérieures aisément reconnaissables. Quand les transformations sont négligeables ou très progressives, les mêmes ensembles complexes se maintiennent longtemps et les surprises ne sont pas trop à craindre. Mais quand tout change

vite, les ensembles se désagrègent... Quant à l'extrapolation, elle se contente de prolonger la tendance actuelle qui n'est que la résultante des causes profondes. Croire que tout va continuer sans s'être assuré que ces mêmes causes continueront à agir est un acte de foi gratuit.

C'est donc à une analyse en profondeur que la prospective doit se livrer. Recherche des facteurs vraiment déterminants et des tendances qui poussent les hommes dans certaines directions, sans que toujours ils s'en rendent bien compte. Dans l'équipe dont nous parlions plus haut et où des hommes mettent en commun les expériences qu'ils ont vécues et les compétences qu'ils ont acquises, une place doit être faite aux philosophes, aux psychologues, aux psychanalystes. Ils nous rappelleront qu'on ne doit pas toujours juger l'homme sur ce qu'il dit, ni même sur ce qu'il fait — car ses actes le trahissent plus souvent qu'ils ne l'expriment.

La même recherche des causes devra inspirer les analyses économiques et sociales. On ne peut plus se fier aux indices extérieurs qui se sont montrés autrefois révélateurs. C'est dire que la prospective est tout autre chose qu'un recours à la facilité. Elle suppose une extrême attention et un travail opiniâtre. Elle est le contraire même du rêve qui, au lieu d'amorcer l'action, nous en détourne, puisqu'il nous fait jouir en imagination d'un travail que nous n'avons pas accompli. La vision prospective n'est pas un don gratuit, elle est une récompense semblable en cela à l'intuition bergsonienne, qu'on a souvent mal comprise et qui n'est que l'aboutissement d'un long travail d'analyse. La simplicité se conquiert.

4) *Prendre des risques.* — Prévision et prospective n'emploient pas les mêmes méthodes. Elles ne doivent pas non plus être mises en œuvre par les mêmes hommes. La prospective suppose une liberté que ne permet pas l'obligation à laquelle nous soumet l'urgence. Il arrive aussi assez fréquemment que des actions à court terme doivent être engagées dans une direction opposée à celle que révèle l'étude de la longue période. Les exécutants doivent les conduire avec vigueur, mais, à l'échelon le plus élevé, les chefs responsables savent calculer l'importance de ces accidents et leur donner leur place exacte dans l'ensemble des événements.

La différence des engagements fait que l'investigation prospective peut être — doit être — hardie. Les horizons qu'elle fait apparaître peuvent nous amener à modifier profondément nos projets à long terme. Les actes que nous envisageons alors se prépareront cependant à loisir et nous pourrons, en cours de

route, les modifier pour les adapter aux circonstances. La prévision à court terme conduit au contraire à des décisions immédiatement exécutables et nous engage souvent d'une manière irréversible. Ainsi la liberté de nos vues prospectives doit-elle s'accompagner d'une sage prudence dans nos réalisations immédiates. Ainsi Descartes recommandait-il déjà de tout soumettre au doute et d'accorder à l'esprit une liberté absolue, mais, « les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai », il s'en remettait pour les décisions immédiates à la prudence, à la modération et aussi à la constance de sa morale provisoire.

5) *Penser à l'homme*. — A bien des points de vue, la prospective ressemble à l'histoire et il n'est pas arbitraire que ce volume qui commence par l'une s'achève par l'autre. L'une et l'autre portent sur des faits qui, par essence, ne sont jamais donnés : le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore, tous deux sont hors de l'existence. Comme l'histoire aussi, la prospective ne s'attache qu'aux faits humains. Les événements cosmiques ou les progrès de la technique ne l'intéressent que par leurs conséquences pour l'homme. Nous ne prétendons pas que l'homme soit « la mesure de toutes choses ». Dans les études prospectives, c'est lui, du moins, qui donne l'échelle.

Paul Valéry déplorait qu'on ne se posât point la question essentielle : « Que veut-on et que faut-il vouloir ? C'est, ajoutait-il, qu'elle implique une décision, un parti à prendre. Il s'agit de se représenter *l'homme de notre temps*, et cette *idée de l'homme* dans le milieu probable où il vivra doit d'abord être établie. »

Ceci précise notre tâche. L'avenir n'est pas seulement ce qui peut « arriver » ou ce qui a le plus de chances de se produire. Il est aussi, dans une proportion qui ne cesse de croître, ce que nous aurons voulu qu'il fût. Prévoir une catastrophe est conditionnel : c'est prévoir ce qui *arriverait* si nous ne faisons rien pour changer le cours des choses, et non point ce qui *arrivera* de toutes manières. Regarder un atome le change, regarder un homme le transforme, regarder l'avenir le bouleverse. Alain écrit : « Tant que l'on n'a pas bien compris la liaison de toutes choses et l'enchaînement des causes et des effets, on est accablé par l'avenir. » La prospective est attentive aux causes. Ainsi nous libère-t-elle du fatalisme.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
AVANT-PROPOS par Édouard MOROT-SIR	v

I. — LA MÉTHODE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

1. — La théorie de l'évidence dans la phénoménologie de Husserl.	1
2. — Husserl et Hume	2
3. — Conscience transcendente et intentionalité	13
4. — Les thèmes principaux de la phénoménologie de Husserl...	20
5. — L'originalité de la phénoménologie	39
6. — La phénoménologie transcendente	49
7. — Qu'est-ce que la métaphysique?.....	54

II. — LA SITUATION DE L'HOMME

1. — Empirisme et transcendance	68
2. — L'idée d'Univers	71
3. — L'homme et ses limites	76
4. — Expérience et transcendance	80
5. — L'homme prométhéen	95
6. — La vie mystique	98

III. — PHÉNOMÉNOLOGIE DU TEMPS

1. — La liberté et le temps	113
2. — Mémoire et rétention	120
3. — Approche phénoménologique du problème du temps	125
4. — Recherches phénoménologiques sur le temps.....	159
5. — Mort et mémoire	166
6. — Le temps de l'action	170

	PAGES
7. — Le temps et la participation dans l'œuvre de Louis Lavelle	174
8. — Le temps chez Jean Anouilh	185
9. — Le temps	193

IV. — LA PROSPECTIVE

1. — Sciences humaines et prévision	218
2. — L'idée d'avenir	226
3. — L'idée d'avenir et la pensée de Teilhard de Chardin	237
4. — L'inquiétude contemporaine	255
5. — Quelques caractères généraux du monde actuel	263
6. — L'attitude prospective	270

1964. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 27 723 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 18 205

0

ŒUVRES DE GASTON BERGER

L'HOMME MODERNE ET SON ÉDUCATION

In-8° carré F. 18 »

PHÉNOMÉNOLOGIE DU TEMPS ET PROSPECTIVE

In-8° carré F. 15 »

TRAITÉ PRATIQUE D'ANALYSE DU CARACTÈRE

In-16 Jésus..... F. 12 »

QUESTIONNAIRE CARACTÉROLOGIQUE pour l'analyse d'un caractère individuel

In-16 Jésus..... F. 1 »

CARACTÈRE ET PERSONNALITÉ

In-8° couronne F. 5 »

Gaston Berger a collaboré aux publications collectives suivantes :

PROSPECTIVE

(10 fascicules parus de 1958 à 1964)

L'OPINION PUBLIQUE

In-8° carré F. 16 »

POLITIQUE ET TECHNIQUE

In-8° carré F. 16 »

LA DÉFENSE NATIONALE

In-8° carré F. 24 »

LES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

In-8° carré F. 20 »

LA JUSTICE

In-8° carré F. 24 »

aux

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, boulevard Saint-Germain — PARIS (6°)