BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
FONDÉE PAR FÉLIX ALCAN

le désir et le temps

par

nicolas grimaldi

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

52 . 5500 3.
c/7.
49.00.
M. GODET

LE DÉSIR ET LE TEMPS

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
Histoire de la Philosophie et Philosophie générale
Section dirigée par Pierre-Maxime Schuhl
Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne

LE DÉSIR ET LE TEMPS

par

NICOLAS GRIMALDI
Agrégé de l'Université, Docteur ès Lettres

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS
1971

Dépôt légal. — 1re édition : 2e trimestre 1971
© 1971, Presses Universitaires de France
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

PREMIÈRE PARTIE

A LA RECHERCHE D'UNE ONTOLOGIE

I

LE PROJET PHILOSOPHIQUE

LA DÉCEPTION ORIGINAIRE

Toute philosophie a pour origine quelque déception. Si nous philosophons, c'est parce qu'il y a en nous quelque chose d'inapaisé dont nous sentons que toute notre existence restera hypothéquée tant que nous ne l'aurons pas élucidé. Nous sentons secrètement que nous avons à être quelque chose que d'instant en instant nous ne finissons pas d'ajourner. Promis à quelque chose, mais ne sachant à quoi, nous sommes la promesse qui n'est jamais tenue. Nous attendons quelque chose, mais qui ne vient jamais. Nous tendons vers quelque chose, mais qui n'est jamais ce que nous saisissons. Aussitôt avons-nous pris conscience, ce fut dans le temps, et le temps fut aussitôt celui de quelque Avent. Mais ce qui était à venir semble ne jamais advenir. Comme à l'âme platonicienne qui s'abuse sur ce qu'elle croit aimer, chaque chose qui vient ne nous donne jamais ce que son attente nous en faisait espérer, en sorte que ce qui vient n'est jamais ce que nous attendons. Car ce que nous attendons est quelque chose qui ne pourrait pas nous être ôté quand nous l'aurions reçu, dont nous ne puissions être dessaisis quand nous l'aurions saisi, et qui ne nous laissât plus rien à désirer après que nous l'eussions possédé. Ce que nous attendons, et que nous vivons donc dans la déception de ne pas obtenir, est précisément ce qui nous ferait joyeusement accepter de mourir après que nous l'eussions vécu ; au même sens où Socrate mourait joyeux de penser que sa mort allait être le commencement de cette vie dont sa vie n'avait été que l'attente. Car si venait la présence de ce dont nous sentons que notre vie est l'absence, nous sentons aussi qu'il n'y aurait plus alors pour nous ni attente ni désir, que plus rien ne serait à venir, et que par conséquent le temps ne nous serait plus de rien.

Tel est donc l'obscur paradoxe dont il semble que le temps abuse notre vie : nous attendons tout du temps puisque ce qui justifierait notre vie est encore à venir, et cependant ce que nous attendons n'est pas du temps puisque ce qui mettrait fin à notre désir serait aussi pour nous la fin du temps. Si nous éprouvons en notre vie l'inquiétude de quelque indistincte promesse, c'est de l'ouverture infinie de l'avenir qu'elle nous vient : c'est du temps. Et si nous éprouvons chaque instant comme quelque dérisoire finitude, cette déception nous vient de ce que le présent est toujours pauvre de l'avenir qu'il n'est pas, mais dont il est la carence puisque le propre du temps est que le présent a à être l'avenir de même que l'avenir a à être le présent. Ainsi toute espérance vient du temps, et c'est le temps qui nous en fait désespérer.

Comme la philosophie a pour origine une déception, comme toute déception a pour origine un désir et comme tout désir est solidaire du temps, c'est par une méditation sur le désir et le temps que toute philosophie se développe et peut tenter de ressaisir le secret de son origine, c'est-à-dire le secret de notre déception.

Par le fait du désir et du temps, nous vivons loin de nous-mêmes. Ce que nous sentons que nous sommes, nous sentons que nous avons à le devenir. Eprouvant que nous ne serions réunis à nous-mêmes qu'en étant réunis à quelque chose à venir, dont nous ne savons ce que c'est et qui ne vient jamais, ce qui nous unit au temps nous désunit de nous : vivre est déchirant. De la philosophie nous attendons donc de vivre plus près de nous.

Certes nous savons bien que la philosophie n'est qu'un discours, et que les mots ne changent pas les choses. Mais seul ce discours nous dira ce que nous pouvons changer, ce que nous pouvons espérer, et ce que peuvent les mots. De la philosophie nous attendons donc de savoir ce que nous attendons de la vie, et d'où nous vient cette attente. En ce sens, comme chez Platon, chez Rousseau et chez Nietzsche, elle est une généalogie, puisque nous nous efforçons d'y retrouver l'origine de ce que nous vivons. Car c'est à l'origine que tout ce qui est était plus près de soi.

La connaissance de cette origine sera aussi pour nous le commencement de quelque liberté, au sens où notre pensée se sera alors rendue identique à la réalité de sa condition. Nous ne serons plus alors aliénés ni par nous-mêmes ni par le monde : ni par la force d'un désir dont la vie nous abuse, ni par la continuelle déception dont l'expérience nous désabuse.

ALIÉNATION ET LIBERTÉ

De la philosophie nous attendons notre liberté. C'est donc que nous nous éprouvons en servitude. Elucider cette servitude éluciderait ainsi en sens contraire ce que peut être cette liberté.

Notre servitude a autant de formes que le malheur peut en prendre. Il y a une servitude sociale qui vient de ce que nous sommes *reniés* par la société, nos droits *déniés*, nos espérances révoquées, notre avenir dévasté. Cette société, ce régime, cette classe me nient dans ma raison d'être puisqu'ils interdisent que mon avenir puisse jamais advenir. Par eux je suis donc condamné à demeurer. Ma vie ne sera qu'un présent indéfini, indéfiniment sans avenir. Mon seul futur est le présent. Je suis déjà ce que je serai. Je suis un homme fini. C'en est fini de moi. Ma servitude consiste donc dans la confiscation de toute puissance, en sorte que je suis condamné à vivre contradictoirement l'impossibilité de toute possibilité, et par conséquent l'inanité même d'une espérance. Enfermé à vie dans la finitude d'un présent dont nulle aventure ne me délivrera, mon lot est l'irrémédiable déception. C'est pourquoi, pour qui éprouve cette servitude, tout ce qui a un accent d'aventure a un accent de liberté. Cette servitude consiste à éprouver que notre vie est trahie par chaque instant de notre vie : nous ne sommes pas ce que nous sommes, nous ne vivons pas notre vie. Nous vivons dans la contradiction. Il nous est imposé de vivre contradictoirement à ce qui est l'essence même de la vie, et à vivre dans le temps contradictoirement à l'essence du temps. D'une part, en effet, nous travaillons pour vivre, sans amour et sans joie, comme si la vie ne pouvait commencer que lorsque le travail est terminé, en sorte que nous passons à ne pas vivre le temps que nous passons à travailler. D'autre part, alors que l'essence du temps est de devenir, nous sommes dans le temps ce qui n'a pas d'avenir et ne devient jamais. Par cette servitude, nous sommes donc condamnés à vivre toujours loin de nous (1), rendus *étrangers* aux autres par leur indifférence, *étrangers* au monde puisque nous le subissons malgré nous et puisque notre espérance n'y a pas droit de cité, *étrangers* à soi puisque nous ne nous reconnaissons pas dans ce que nous sommes et dans ce que nous faisons. Il s'agit donc d'une *aliénation*. La servitude est une des modalités sociales de l'aliénation. Par aliénation nous n'entendons autre chose

(1) Cf. K. MARX, *Manuscrits de 1844* (Paris, Ed. Sociales, 1962), p. 60.

que le fait de s'éprouver étranger, c'est-à-dire d'éprouver qu'on n'est pas chez soi dans le monde et dans sa propre vie, c'est-à-dire qu'on vit loin de soi en vivant dans ce monde et en vivant cette vie. C'est pourquoi il y a d'autres formes d'aliénation sociale que la servitude, comme sont la honte et la ségrégation, et pas tant la honte qu'on peut avoir de soi devant les autres que celle qu'on peut avoir des autres. Car il est aliénant de vivre dans une société où l'on ne puisse rien ni admirer ni respecter. Comme l'aliénation de la servitude consistait dans l'irréductible différence que nous subissons entre soi et soi, entre ce que nous sommes et ce que nous avons à être, cette deuxième aliénation sociale consiste dans la différence entre notre humanité et l'humanité des autres, en sorte que n'étant pas hommes de la même manière, leur monde n'est pas le nôtre. Ils réfutent en vivant ce que nous attendons de la vie.

Il y a une aliénation biologique qui consiste en ce que nos projets et nos espoirs sont *anéantis* par la mort, la maladie, la mutilation, la laideur. Or, notre raison d'être, la justification de ce que nous vivons, c'est ce que nous en attendons et que nous espérons. C'est l'avenir qui inspire, justifie, et ainsi transfigure le présent. Si notre vie est toute tissée et comme entrelacée d'une autre vie qui nous est chère, sa mort dévaste notre avenir au point que le présent devienne insupportable. Nous sentons notre vie terminée par sa mort. Tout devient insensé. Si notre vie est tout entière projetée dans notre œuvre, ou dans quelque entreprise que ce soit, toute maladie qui nous frappe en ajourne d'autant l'achèvement, et recule d'autant cette sorte de bonheur que nous présumons de leur réalisation. Dans cet exemple, l'aliénation biologique ne consiste pas à arracher de notre vie l'avenir qui en était le sens, mais au contraire à surseoir à son avènement (1). De la sorte, le présent devenu stérile, nous éprouvons que l'avenir pour nous est toujours à-venir, c'est-à-dire la justification de vivre encore un peu plus reculée, son sens un peu plus aventureux, et notre vie un peu plus longtemps injustifiée. La mort de nos amours terminait notre vie en en démantelant le sens. La maladie dévaste notre vie en l'empêchant de commencer, et nous laisse en cette angoisse de sentir l'imminence de notre fin alors que nous n'avons pas même commencé. La maladie est donc bien vécue comme une anticipation de la mort, ou comme une mort latente. La mort c'est la perte irré-

(1) Cf. p. ex. Simone WEIL, *La condition ouvrière*, nouv. éd., Paris, 1951, pp. 23-24.

missible et radicale de l'espérance : il n'y a plus rien à espérer. La maladie c'est la perte irrémittente du temps : assister vivant à la perte de sa vie.

Il y a une aliénation physique. En un premier sens, elle consiste à éprouver l'incompréhensible inconstance de la nature où nous nous trouvons jetés. N'en ayant aucune connaissance, nous ne nous y reconnaissons pas : nous y sommes étrangers. Cette étrangeté s'éprouve d'ailleurs dans la révocation de tout langage, c'est-à-dire dans la taciturne solitude de l'ineffable. En effet, ne manifestant ni ordre, ni règle, ni constance, ni signification, désavouant soudain ce qu'elle semblait promettre, cette nature vécue dans l'inintelligibilité n'a aucune parole, en sorte qu'elle dément, comme dans le sensualisme héraclitéen, toute parole qui prétendrait l'énoncer (1). Ce monde ne peut pas se donner dans le langage et nul langage ne peut l'accueillir ni le retenir. Ce monde est innommable. Si quelque langage s'y exprime, c'est un langage que nous ne parlons pas et que nous n'entendons pas. Nous n'y sommes donc pas chez nous. La conscience s'éprouve donc abandonnée dans la nature comme en quelque exil.

En un deuxième sens, cette aliénation nous fait vivre la nature comme une réserve d'imprévisibles surgissements. Comme nous n'y reconnaissons ni ordre ni constance, comme nous y sommes à chaque instant menacés sans pouvoir nous en prémunir ni nous y adapter, chaque instant est une surprise, en sorte que d'instant en instant notre existence est assujettie à chaque instant qui vient comme à la fatalité d'une rencontre. Cette aliénation nous fait donc vivre un temps discontinu. En effet, contrairement au temps continu du déterminisme dans lequel le présent annonce l'avenir et l'avenir développe le présent, le temps de cette aliénation n'est fait que d'une succession hétéroclite d'instants séparés. De la sorte, nul avenir ne pouvant être déterminable ni même présumable, chaque instant qui survient ne fait que se substituer à celui qui passe sans l'expliquer. En ce sens, on ne peut guère dire que ce qui vient soit l'à-venir de ce qui passe, pas plus que dans un spectacle l'acteur qui entre en scène pour faire son numéro ne peut être dit l'avenir de celui qui en sort après avoir fait le sien. A la conscience stupéfaite, cette aliénation fait donc éprouver le temps comme l'étrange remplacement de chaque instant présent par un instant présent dont aucun présent n'a cependant d'avenir. Il n'y a donc place

(1) Cf. p. ex. *Cratyle*, 439 *d* - 440 *c*.

dans la vie que pour des constats et jamais pour des projets.

C'est pourquoi, en un troisième sens, l'aliénation physique consiste dans la résistance de la nature à nos désirs dans l'effort, et au désaveu de nos entreprises dans l'échec. Notre pensée n'est pas spontanément accordée à la nature. La nature est étrangère à notre pensée et à notre désir.

Nous voyons que toute aliénation nous vient donc de la nature, qu'elle soit vécue sous sa modalité sociale, biologique ou physique.

Sous ce triple point de vue, notre aliénation consiste donc dans la *relation négative* que nous entretenons avec la nature. Le sens de la nature semble inhospitalier à ce que nous tenons pour le sens de notre vie. Que la cause en soit l'irrationalité de la nature ou notre ignorance de sa rationalité, que ce soit son imprévisibilité ou notre imprévoyance, en ce monde nous ne nous reconnaissons pas : il nous est *étranger*. C'est pourquoi notre vie nous y paraît quelque exil indéfiniment commenté par toutes les métaphysiques dualistes. Nous y sommes *aliénés*.

Cette aliénation est vécue en plusieurs sens. En un premier sens, nous ne sommes pas satisfaits ni de ce qui est ni de ce que nous sommes. La nature n'est pas identique à ce que nous attendons de la vie. Telle est sa première étrangeté et notre première aliénation : c'est la *différence* entre notre désir et le réel. En un deuxième sens, nous ne comprenons pas pourquoi les choses sont ainsi et non pas autrement. Le sens des choses est opaque. Telle est la deuxième étrangeté et notre deuxième aliénation : la *différence* entre le réel et l'intelligibilité que nous en avons. En un troisième sens, dans la mesure où nous n'avons pas une entière intelligibilité du réel, nous ne pouvons pas prévoir avec certitude ce qui sera : nos projets restent menacés, nos espérances craintives, notre avenir aventureux. Telle est la troisième étrangeté et notre troisième forme d'aliénation, consistant en la *différence* entre l'ordre de nos entreprises et l'ordre du réel. En un quatrième sens nous comprenons que, puique nous nous sentons proscrits dans le présent, notre vie présente nous paraît insignifiante ou absurde. La seule raison que nous puissions donc avoir de n'en pas désespérer est d'espérer que notre action présente modifiera la nature en sorte que l'avenir nous soit fraternel. Alors le monde serait un monde humain, non plus étranger mais familier. Nous y vivrions l'intimité et la réconciliation de notre conscience avec la nature, c'est-à-dire de notre désir avec le réel. Notre vie serait alors conforme à ce que nous en attendons. Enfin vivre aurait un sens. Mais, à

mesure que la nature recule l'avènement de cet avenir, à mesure qu'elle en compromet la réalisation, à mesure notre exil est prolongé, le sens de notre vie plus insignifiant, sa justification plus dérisoire, notre libération plus problématique. Cette étrangeté et cette quatrième aliénation consistent dans la tragique *différence* que nous vivons entre l'insignifiance du présent et le sens que nous espérons de l'avenir. Cette différence entre les promesses de l'imaginaire et la réalité du présent est aussi la différence entre la plénitude d'un avenir peut-être jamais vécu et la désolante vacuité de notre vie perdue à l'espérer. Tant nous aurons vécu dans l'attente, la peine, le danger, le travail et l'angoisse, tant nous aurons vécu exclus de notre propre vie, à douter d'y être jamais réunis.

Il nous apparaît donc que notre aliénation consiste dans la *différence* entre l'intériorité de nos espérances et l'extériorité du réel, entre l'ordre de nos pensées et l'ordre de l'être. Cette aliénation s'exprime dans le désespoir comme l'irréductible distension que nous éprouvons entre notre exigence intérieure d'une signification et l'insignifiance de l'extériorité. Dans le sentiment du scandale, de l'indignité et de l'injustice, elle s'exprime comme une différence entre le sentiment intérieur de ce qui nous est dû et la chétive extériorité de ce qui nous est accordé. Dans la déception, elle s'exprime comme la différence entre l'ordre de nos attentes et de l'imaginaire et l'ordre du réel. Elle s'exprime dans le désarroi comme une insurmontable différence entre l'ordre de nos pensées et l'ordre de l'être. Elle s'exprime dans le souci et dans l'angoisse comme le sentiment de quelque irréductible différence entre la certitude du présent et l'incertitude de l'avenir, entre l'ordre du réel et l'ordre du possible. Car c'est de l'avenir que nous attendons le sens et la justification du présent ; en sorte que le présent devient plus insensé et plus injustifiable à mesure que la nature rend cet avenir plus incertain. Mais l'avenir est aussi bien capable de dévaster et de ruiner ce en quoi le présent plaçait ses espérances et d'où il attendait sa régénération.

Nous comprenons dès lors que l'aliénation sociale et l'aliénation physique ne sont elles-mêmes aliénantes que parce que nous sommes aliénés par la mort. C'est d'ailleurs pourquoi, comme tous les moralistes l'ont montré (1), nous sommes libérés

(1) Cf. EPICURE, *Lettre à Ménécée* : « Il n'y a plus d'effroi dans la vie pour celui qui a réellement compris que la mort n'a rien d'effrayant » (éd. Solovine, p. 75). Cf. EPICTÈTE, *Entretiens*, IV, 70-80, 87-90, 94-98, 103-110, 158. Cf. MONTAIGNE, *Essais*, liv. I, chap. XX : « La préméditation de la

de toute servitude dès que nous sommes libérés de la crainte de mourir. Toute aventure devient possible à qui ne craint pas de rencontrer la mort au bout de l'aventure, c'est-à-dire la fin de toute possibilité et de toute aventure. Paradoxalement, l'avenir n'est donc librement ouvert qu'à ceux qui n'attendent rien de l'avenir. En ce sens, tout homme qui n'est pas aliéné par la mort n'est aliénable par rien. A cet égard toute aliénation vient originairement de l'aliénation de la mort. En effet, les guerres ne seraient que des jeux, l'injustice une malchance passagère, l'indignité un effacement provisoire, la trahison une fantaisie, les maladies des vacances, les catastrophes naturelles de prestigieux spectacles, nos laborieux efforts une gymnastique et nos entreprises des loteries émoustillantes, si la hantise et la proximité de la mort ne rendaient toutes choses définitives et sérieuses. Car nous n'avons que peu de temps pour sauver ou pour perdre ce peu de vie qui est notre tout. Ainsi la guerre ne serait ni grave ni sérieuse, et peut-être pas même ennuyeuse, si elle ne risquait d'être à tout instant la fin de toutes nos espérances, et si le temps que nous y perdons nous était rendu à satiété en l'infinité du temps. Ceux qu'elle prit en leur jeunesse, c'est en effet de tout leur bonheur à faire, de toute leur œuvre à faire, de tout ce qui était le sens de leur vie et qui était à venir qu'elle les a filoutés. Mais si l'avenir était précisément ce dont nous ne manquerons jamais, ni la guerre, ni notre bonheur, ni notre œuvre à faire, ni même le sens de notre existence ne seraient si sérieux : nous aurions toujours le temps. Rien ne serait vraiment grave ni vraiment scandaleux. Ni la trahison, ni l'indignité n'auraient même de sens. Puisque le sens de toute fidélité est de défier la mort, quel sens pourrait-elle avoir lorsque la sempiternité serait notre quotidienneté ? La vertu de maintenir n'aurait donc plus de sens lorsque rien ne pourrait disparaître irrémédiablement. Même il ne serait plus rien à quoi nous fussions passionnément attachés dès lors qu'il ne serait rien dont nous puissions être définitivement arrachés. La douceur de demeurer et le vaillant bonheur de la constance nous seraient inconnus dès lors que nous ne connaîtrions pas le mal du devenir, qui n'est que le mal de mourir. Il n'y aurait pas davantage d'indi-

mort est préméditation de la liberté. Qui a apris à mourir, il a desapris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte. Il n'y a rien de mal en la vie pour celuy qui a bien comprins que la privation de la vie n'est pas mal » (p. 91) ... « C'est icy la vraye et souveraine liberté, qui nous donne dequoy faire la figue à la force et à l'injustice, et nous moquer des prisons et des fers... » (p. 95). On trouverait une illustration de cette sagesse dans ALAIN, cf. Le canonnier sans peur, in *Propos*, p. 255.

gnité, de déshonneur ni d'infamie, car une vie indigne est une vie dont jamais l'avenir ne justifie l'insignifiance du présent. Mener une vie indigne, c'est être condamné *à vie* à ne *jamais* vivre sa vie. Mais il n'y aurait pas de condamnation à vie dès lors que nous ne serions plus condamnés à la mort.

Comme la mort est donc la condition de notre servitude, il n'y a de vie scandaleuse ni simplement de scandale que par le scandale de la mort. Or, la mort est le travail de la nature et dans la nature le travail du temps.

PHILOSOPHIE ET LIBERTÉ

'ελπίδες αἱ τῶν 'ορθὰ φρονεόντων
ἐφικταί, αἱ δὲ τῶν ἀξυνέτων ἀδύνατοι.
DÉMOCRITE, *Pensées*, fr. 58 (1).

Si de la philosophie nous attendons notre liberté, faut-il donc comprendre qu'elle puisse nous libérer de la nature et du temps pour nous libérer de la mort ? Remarquons toutefois que ce projet est si peu étranger à son histoire qu'elle s'est longtemps identifiée avec cette recherche de l'éternel, et que sa sagesse a tout aussi longtemps consisté à nous détourner de la matérialité pour nous délivrer du devenir qui la hante.

Cependant nous avons vu que si la mort est la condition de toute aliénation, c'est en tant qu'elle est toujours sur le point de rendre cette aliénation définitive et notre vie définitivement absurde. Si nous n'étions pas mortels, nulle aliénation ne serait vraiment sérieuse. Mais si nous n'étions pas aliénés, peut-être que la mort non plus ne serait pas aliénante. Car qu'importe de mourir lorsqu'on a le sentiment que vivre ne nous réserve plus rien qu'on n'ait déjà vécu, comme ces amants qui se donnent la mort dans le sentiment d'avoir épuisé le temps et vécu en un instant tout le sens de vivre ? En effet, la mort n'est tragique que parce qu'elle nous sépare du sens même de notre vie ; et l'absence de sens en notre vie n'est tragique que par la mort qui la rend irrévocable.

En effet, si le sens même de l'être pouvait être manifesté et réalisé en notre vie, en quoi la mort pourrait-elle être aliénante ou tragique ? Mourir n'est pas tragique. Mais il est tragique de mourir en ayant vécu d'un avenir qui n'est jamais venu, ayant

(1) Cf. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. II, p. 157 : « Les espérances de ceux qui raisonnent juste sont réalisables, celles des insensés ne le sont pas. »

vécu pour rien, irrémissiblement livré à l'insignifiance. De la philosophie nous attendons de savoir si notre présence au monde a un sens, quel est ce sens, et comment le réaliser. Ainsi seulement elle pourra mettre fin à notre aliénation sans avoir cependant à nous absoudre de notre mortalité.

Si nous venons à savoir que notre vie n'a pas de sens, au moins aurons-nous appris à ne rien attendre de l'avenir et tenterons-nous de borner notre espérance à l'instant. En cette résignation, nous cesserons d'éprouver notre condition comme privée de sa légitimité et de son sens. Sachant qu'il n'y a rien à attendre, nous cesserons de nous sentir privés de ce que nous attendons. Nous ne nous sentirons plus étrangers ni à nous-mêmes ni au monde. En renonçant à l'exigence d'un sens notre pensée se rendra *identique* à l'insignifiance du réel. Cette *identité* dans le dénuement serait une première forme de liberté, même si elle ne peut être qu'une liberté d'indifférence. Donc, la première liberté consisterait à nous délivrer du désespoir en nous libérant de l'espérance. Ce serait certes « le plus bas degré de la liberté », moins bas cependant que n'est la liberté cartésienne d'indifférence qui, elle, consiste à ne savoir quoi espérer, tandis que nous saurions au contraire qu'il n'y a rien à espérer.

Si, à l'inverse, nous venons à découvrir le sens de notre présence au monde, alors notre relation avec la nature cessera de nous paraître étrange. Prendra fin notre sentiment d'étrangeté et d'exil, ne serait-ce que parce que nous en comprendrons l'origine, la nécessité et le sens. Notre pensée se sera rendue *identique* au réel. Telle sera la liberté. Dès à présent, cette identité de notre pensée avec le réel peut s'entendre en trois sens possibles qui sont par conséquent trois degrés de la liberté.

En un premier sens, la compréhension de notre *raison* d'être nous procurerait la familiarité de nous-mêmes. Au lieu de nous sentir exclus de nous-mêmes par notre exclusion de la nature, nous réduirions ce sentiment de *différence* en le rapportant à l'unité et à l'identité du sens qu'il manifeste. Ainsi notre pensée se rendrait *identique* à la réalité de notre condition. Cette identité entre l'ordre logique de notre pensée et l'ordre psychologique de notre expérience intime serait le premier degré de liberté. Elle consisterait dans notre *réconciliation rationnelle* avec notre propre existence, ne serait-ce qu'au sens où Spinoza nous montre que nous sommes d'autant moins affectés de ce qui nous paraît d'autant plus nécessaire (1).

(1) Cf. *Ethique*, V, 6, Scolie.

En un deuxième sens, la compréhension de la *raison* de notre présence au monde nous en manifesterait ou la perfection ou la finalité. Cette perfection peut être conçue à la manière des Stoïciens, ou de Spinoza. Elle peut aussi être conçue comme fait Leibniz pour qui la perfection de chaque instant consiste dans la perfectibilité infinie qu'il enveloppe et qu'il prépare, c'est-à-dire dans une perfection qui est aussi sa finalité. Cette finalité peut être d'ailleurs surnaturelle comme dans le platonisme, eschatologique comme dans le christianisme, biologique comme chez Aristote, morale comme chez Kant, historique comme chez Hegel ou chez Comte.

Si nous venons à comprendre que la réalité n'est autre chose que la perfection elle-même, l'identité de notre pensée avec le réel nous fera vivre chaque instant comme la plénitude possédée. Puisqu'il n'est rien de si désirable que la perfection, il n'y aurait rien de si désirable que le réel ; en sorte que nous ne saurions rien désirer qui ne soit immédiatement possédé et dont nous ne soyons indéfiniment comblés. Telle est la béatitude spinoziste, et telle serait la souveraine liberté, qui consisterait à la fois dans l'*identité* de notre pensée avec la réalité de notre condition, dans l'identité de notre désir avec la totalité du réel, et dans l'identité absolue de la réalité avec elle-même. Cette liberté exprimerait donc l'identité de l'ordre psychologique et de l'ordre logique, de l'ordre logique et de l'ordre physique, de l'ordre physique et de l'ordre ontologique, de l'avenir et du présent dans l'éternité qui est l'identité absolue. Une telle liberté n'est donc possible que par-delà le temps. Elle n'est donc la liberté de rien. Sans avenir, sans devenir, sans durée, cette liberté enthousiaste est une extase. Elle nous confond effusivement avec la totalité absolue de l'être comme la mort nous confondra absolument avec la totalité indifférenciée de l'être. A la question de Nietzsche : « La liberté, pour quoi faire ? », nous ne pourrions répondre pour l'identité absolue de la liberté spinoziste que ce que nous répondrions pour l'identité absolue où la mort nous résume : rien. Tel est le sens ultime de la liberté, qui est l'abolition de toute différence, de toute négativité, de toute temporalité, mais aussi de toute existence singulière.

Ainsi, la servitude nous apparaissait comme la négativité endurée par notre existence singulière, et la liberté absolue vient de nous apparaître comme l'anéantissement de notre singularité. Entre la servitude et la suprême liberté il semblerait donc n'y avoir qu'un surcroît de négation, comme s'il suffisait de passer de la différence qui nous sépare à l'identité qui nous

reprend, c'est-à-dire de la négativité qui nous repousse à l'anéantissement qui nous supprime, pour accéder de l'une à l'autre.

En outre, de même que la suprême liberté anéantit notre singularité, de même la mort anéantit notre existence singulière ; de même que la première est une effusion avec l'universel, la seconde est une confusion avec l'universel. Etrange paradoxe que la suprême liberté et la mort puissent se définir semblablement par l'identité absolue, et dont la philosophie aura aussi à élucider le sens.

Toutefois entre la liberté sans espoir qui ne consiste qu'à être délivré de nos illusions sur la liberté, et cette liberté extatique qui consiste dans la plénitude interminablement possédée, il doit y avoir une troisième forme de liberté. Elle ne consiste ni à se résigner à l'absence de tout sens, ni à se confondre avec l'immuable achèvement de ce sens : ni indifférence ni contemplation. Le temps n'est pour elle ni l'ordre absurde des successions fortuites ni l'illusion attristante d'une particularité nécessairement bornée, mais la réalisation progressive et laborieuse d'un sens. Ce sens est la raison d'être de toutes choses. Mais cette raison est à venir. Cette rationalité est conquérante et futuritive. La raison du présent est de faire advenir l'avènement de cette rationalité ultime. L'avenir est la raison d'être du présent et le présent est la condition d'existence de l'avenir. En cette rationalité téléologique, il y a donc une *rationalité absolue* qui est à venir et à quoi tout ce qui précède est relatif ; et une *rationalité dérivée* selon laquelle chaque instant présent n'est justifié qu'en tant qu'il conspire à réaliser l'avènement de cette rationalité ultime. En une telle perspective le sens du présent est donc dérivé de l'avenir ; mais la rationalité absolue qui rayonne au fond de l'avenir est une rationalité prophétique, et par essence *aventureuse*. Une telle liberté consiste donc à vivre le temps comme orienté. Il n'est plus seulement l'ordre des successions mais l'ordre de l'acheminement. Si le présent a une rationalité dérivée ce serait donc en tant que le présent dérive de l'avenir, et par conséquent en tant que l'avenir hante le présent et l'inspire. Puisque la rationalité ultime culminerait au fond de l'avenir comme la rationalité absolue, dans la réalité du présent l'avenir serait donc à l'œuvre et conspirerait à son propre règne. De la sorte, le présent ne serait donc qu'une *médiation* vers l'Absolu, c'est-à-dire l'*Absolu médiatisé*. La rationalité du présent ne serait donc que la rationalité d'une médiation, c'est-à-dire une rationalité médiate. Elle ne serait autre chose que la rationalité même du temps, qui est l'être de toute médiation et dont l'immédiateté ne cesse de se médiatiser elle-même.

Car tel est le temps de la finalité, qui est aussi celui de l'acte. Entre une liberté qui ne serait le commencement de rien et une liberté qui serait le bout de tout, cette troisième liberté serait donc vécue dans le dynamisme de l'intervalle. En tant que le sens de l'être nous inspirerait, le sens de notre action semblerait se conjoindre à celui de l'universel, en sorte que dans nos propres desseins nous conspirassions au dessein de l'univers et qu'à mesure que nous réaliserions nos projets le sens de toute existence se réaliserait à travers nous. En cette liberté, nous éprouverions l'identité de nos pensées et du réel au sens où l'ordre logique de nos projets serait identique à l'ordre ontologique des fins universelles. Le sens de l'existence se réfléchirait en notre pensée qui le recueillerait et le sens de nos désirs se réaliserait dans l'existence des choses qui l'accueillerait. Ainsi vivrions-nous dans cette intimité logico-ontologique la camaraderie secrète de l'esprit et du monde. L'esprit serait inspiré du sens de l'existence. Toute existence accomplirait à travers elle les attentes de l'esprit. Telle serait cette troisième liberté, inspirée et militante.

Une telle liberté n'est cependant fondée que sur la certitude de pouvoir dès à présent conspirer à l'avenir. Mais cela postule, comme dans la monadologie leibnizienne ou dans la philosophie hégélienne de l'histoire, que le présent enveloppe l'avenir et que l'avenir ne soit que le développement du présent. Le temps serait alors celui de l'*évolution*, c'est-à-dire du déroulement, en sorte que nous y aurions en effet à devenir ce que nous sommes. En effet, notre essence étant alors à venir, notre existence restera fourvoyée loin de notre essence et nous vivrons loin de nous tant que l'avenir ne sera pas advenu. Par conséquent, cette liberté n'est possible que si le temps est réellement dépositaire d'une promesse que nous avons à tenir, C'est à cette condition qu'un plan providentiel de l'histoire (1) est possible ; et ce n'est que si l'histoire est en effet l'accomplissement d'une sagesse (2) que la sagesse consiste à accomplir les desseins de l'histoire.

Or, la nature du temps est-elle le développement d'une *évolution* ou l'imprévisible bouleversement d'une *révolution* ? Le temps est-il une pure continuité ? Le temps est-il accomplisse-

(1) Cf. chez Leibniz, la notion de « plan de Dieu », p. ex. *Théodicée* (éd. GERHARDT, t. VI, pp. 161, 168, 171, 187, 188, 210, 244, 252, 314). Cf. chez KANT la notion de « plan de la nature », in *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (*La philosophie de l'histoire*, trad. S. PIOBETTA, Paris, 1947, pp. 60-61). Cf. chez HEGEL, la notion de « plan de la Providence », in *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. GIBELIN, Paris, 1963, pp. 24-26.

(2) Cf. chez Leibniz comme chez Hegel, la notion de « sagesse de la création » et de « sagesse de l'histoire ».

ment ou invention ? Ne fait-il que réaliser un plan déjà tout tracé ? Ou bien est-il quelque improvisateur génial composant l'avenir avec le passé mais transfigurant le passé par l'avenir ? Ou même n'est-il pas quelque indéfini et hasardeux remaniement de chaque instant par un autre instant, comme un enfant qui jouerait au trictrac (1), chaque instant commençant et s'achevant par un nouveau coup de dés, toujours imprévisible, toujours compromis et cependant toujours semblable puisque ce sont toujours les mêmes dés ? Nous ne pourrons le savoir que nous n'ayons déterminé l'essence du temps ; mais ce n'est pas seulement d'une analyse des concepts que nous pourrons attendre une telle détermination : *l'expérience seule* pourra nous le manifester.

Mais quand bien même nous viendrions à établir la nature évolutive du temps et le caractère providentiel de l'histoire, il ne s'ensuivrait pas pour autant que nous fussent connus ni le sens de cette évolution ni les desseins de l'histoire. C'est ainsi que dans la philosophie de Leibniz les petites perceptions nous dissimulent la continuité universelle du plan de Dieu qui s'accomplit (2), de même que chez Hegel la ruse de la raison dissimule les véritables fins de l'histoire non seulement à ceux qui la voient s'accomplir mais à ceux-là mêmes qui la font (3). En ce sens, nul n'est assuré d'être au rendez-vous de l'histoire. Or si l'histoire passe où nous ne l'attendions pas, en même temps nous aurons passé à côté de notre liberté. Ce qui fut subjectivement notre liberté quand nous pensions conspirer à l'avènement de l'histoire, aura alors été objectivement notre aliénation puisque nous aurons travaillé à ce qui nous est étranger. Une nouvelle et mélancolique liberté consisterait alors à savoir que cette liberté dérivée est en même temps une liberté à la dérive, que le sens de notre existence ne dépend pas de nous et par conséquent, comme dans le premier moment, que c'est être libre que de savoir ne pas espérer la liberté absolue.

De la philosophie, nous attendons par conséquent l'une ou l'autre de ces libertés, selon le sens qu'elle découvrira à notre existence ou l'absence d'aucun sens.

(1) αἰὼν παῖς εστι παίζων, πεσσεύων · παιδὸς ἡ βασιληίη. Héraclite, fragment 52 (cf. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich, 1966, t. I, p. 162).

(2) Cf. *Théodicée*, pp. 293, 356-357. Cf. *Leibniz à Jacquelot*, 4 septembre 1704, GERHARDT, t. VI, pp. 559-560. Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, t. VI, p. 604. Cf. *Monadologie*, art. 60), t. VI, p. 617.

(3) Cf. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, pp. 35-37.

II

LA DÉMARCHE PHILOSOPHIQUE

LA RECHERCHE D'UN SENS

Si nous sommes philosophes, c'est donc de tant aimer la vie que nous ne puissions joyeusement consentir à la perdre et de tant exiger de la vie que nous ne puissions frivolement nous contenter de vivre. La vie nous manque. Vivre est une carence. La vie ne nous donne pas ce qu'en nous cependant elle exige. De la vérité qui est l'identité logique de notre pensée avec le réel, de la justice qui est l'identité morale de notre pensée avec la réalité sociale, du bonheur qui est l'identité affective de notre pensée avec le monde, nous nous sentons frustrés. Or sans vérité, sans justice et sans bonheur, c'est du sens même de notre vie que nous nous éprouvons désespérément exclus. Par conséquent, aussi longtemps qu'entre l'intériorité de nos espérances et l'extériorité du réel l'identité est rompue, aussi longtemps nous éprouvons la servitude de notre condition proscrite. C'est pourquoi nous nommons liberté l'identité métaphysique de notre pensée et du réel, c'est-à-dire finalement la conformité de notre existence avec ce qui en fait le sens.

Toute la philosophie est donc une entreprise pour *sauver* notre vie. Car c'est perdre sa vie que la passer dans l'écœurement de l'insignifiance et le scandale de notre aliénation. Une vie privée de son sens est comme une vie insensée. C'est une vie minée par la contradiction des dénégations et des reniements : une vie dévitalisée. La recherche de ce sens est bien l'espérance d'une *salvation*, puisque de cette identité retrouvée de notre pensée et du réel nous obtiendrions la vérité, la justice, le bonheur et la liberté que Spinoza nomme tous d'un seul mot : le *salut* (1).

(1) Cf. *Ethique*, V, 36, Scolie.

Mais comment nous mettre à la recherche de ce sens dont l'absence ou l'abscondité nous aliène ?

Nous avons vu que cette aliénation se développait par l'antagonisme de notre pensée et de la nature.

Ainsi nous apparaissait que la négativité et la différence étaient des attributs de cette aliénation.

Nous apparaissait aussi que cette aliénation n'était rendue tragique que par la hantise et l'imminence de la mort. Or la mort est la manifestation extrême de la négativité dans la nature et la radicalisation de toute différence, puisque lorsque nous serons morts la différence qui nous séparait de notre propre liberté sera à jamais irréductible.

Le scandale de notre servitude est donc celui de notre aliénation par la nature, la négativité et le temps.

S'interroger sur le sens de notre présence au monde, ce sera donc s'interroger sur le sens de la nature, de la négativité et du temps d'où nous viennent toute contestation, tout malheur, toute angoisse et tout désespoir.

Sous une telle exigence, l'objet de notre recherche ne peut donc pas être τὸ ὄν ᾗ ὄν (1), ainsi qu'Aristote l'assignait à la métaphysique dans une première formulation, mais bien plutôt comme dans une seconde de ses formulations τὸ τί ἦν εἶναι (2). En effet, tout au participe présent, l'étant en tant qu'étant est plein d'être, au sens où en tant que présent le présent n'a pas d'absence. Or c'est précisément de la présence de quelque absence que vient notre interrogation, et c'est sur elle que nous nous interrogeons. Miné de sa propre puissance, inquiet de son avenir, mutilé par sa mort, le propre de notre être est de manquer d'être. C'est en quoi notre être est solidaire du désir et du temps. Or l'être en tant qu'étant (τὸ ὄν ᾗ ὄν) ne laisse place ni à la puissance, ni à l'inquiétude, ni à l'avenir, ni au désir, ni au temps. Si tel était l'objet de la philosophie, elle n'aurait qu'à être une pure et simple description d'une réalité purement et simplement étale. Au sens où on parle d'une géo-graphie elle n'aurait ainsi à être qu'une onto-graphie. Or, d'une part, rien ne nous servirait de décrire ce que notre tristesse consiste précisément à constater. D'autre part, nulle description de l'être en tant qu'étant ne pourrait non seulement rendre compte mais pas même décrire cette expérience fondamentale d'où vient notre interrogation

(1) Cf. *Métaphysique* Γ, I, 1003 *a* I ; *Mét.* K, 3, 1060 *b* 32.
(2) Cf. *Mét.* A, 3, 983 *a* 25 ; *Mét.* Δ, 8, 1017 *b* 22 ; *Mét.* Z, 7, 1032 *b* 2 ; *Mét.* H, 3, 1043 *b* I.

et sur laquelle nous nous interrogeons, et qui est celle de notre déception. Car pour décrire l'existence (τὸ ὄν) de notre déception et de notre désir, il faudrait aussi décrire l'inexistence (τὸ μὴ ὄν) de ce dont nous manquons (1). Mais jamais la description de l'être en tant qu'étant *(ens)* ne peut nous faire décrire et encore moins élucider ce qu'il en est du néant *(ne-ens)*. Or ce dont nous avons à rendre raison, c'est précisément la présence de la négativité dans l'être : le sens confus de quelque plénitude perdue ou de quelque plénitude promise, c'est-à-dire de ce que le temps a ravi ou de ce que nous en attendons.

C'est donc nécessairement dans le devenir que nous devons tenter de comprendre la réalité que nous vivons. C'est pourquoi nous définirons l'objet de notre investigation aussi bien comme étant la nature que comme le sens de la nature. Car la nature (φύσις) est originairement ce qui croît et devient (2), ce en quoi toute chose est toujours en puissance de devenir et par conséquent toujours en manque d'être (3). Le sens de la nature est ce qui *fait* que la nature devient ceci plutôt que cela, ce qui *fait* que les choses sont ainsi et non pas autrement. Ce que Leibniz définissait comme la raison d'être des choses (4), ce que Heidegger définissait comme la question métaphysique elle-même (5), c'est précisément cela que nous appelons le sens de la nature et qu'Aristote nommait τὸ τί ἦν εἶναι. Dans cette expression, l'imparfait (6) indique précisément que la quiddité d'une chose est *ce par quoi elle est venue à être ce qu'elle est*. La raison d'être du présent lui vient du passé. S'interroger sur le sens de l'existence, sur l'essence de la réalité, sur la raison d'être des choses, c'est donc rechercher de quel cheminement ancien elles aboutissent, par quel obscur travail a été produite la configuration de ce qui en paraît. En ce sens, comme on parle d'une géo-logie, la philosophie est une ontologie, c'est-à-dire à la fois une archéologie et une génétique. Ce qu'elle recherche est à la fois l'*origine* de notre condition et la *raison* de la dérivation qui nous a rendus ce que nous sommes et nous en a éloignés.

(1) Sur la définition de la στέρησις comme μὴ ἔχειν, cf. *Mét.* Δ, 22.
(2) Cf. *Mét.* Δ, 4, 1014 *b* 16.
(3) Cf. *Mét.* K, 11, 1067 *b* 33 : γίγνεται γὰρ τὸ μὴ ὄν.
(4) Cf. p. ex. *A Arnauld*, Lettre IX (GERHARDT, *Philosophische Schriften*, t. II, p. 56). Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, t. VI, p. 602. Cf. *Théodicée*, t. VI, pp. 50, 127, 328, 392, 413.
(5) Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. H. CORBIN), Paris, 1951, pp. 107-108.
(6) Sur ce problème, cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, pp. 460-472.

Nous pourrions donc formuler de la sorte l'objet de notre recherche : *que doit être l'origine de toute existence et la raison de sa dérivation pour que soit possible une existence s'y éprouvant dessaisie de toute raison et rendue déficitaire par l'existence de la négativité et de la temporalité dans la nature ?* Ou tout simplement : *que doit être l'origine de toute existence pour qu'y soit possible le désir que nulle existence n'apaise ?*

QUESTION DE MÉTHODE

Suffit-il que nous ayons ainsi défini l'objet de notre recherche pour n'avoir précisément plus maintenant qu'à le rechercher ? Toute une tradition nous retient pourtant encore et nous enjoint de différer une si audacieuse entreprise tant que n'en aura pas été réglée ni validée la démarche. Puisque ce que nous voulons connaître est à la fois l'origine du réel et la longue dérive dont nous aboutissons, c'est à une science de la réalité originaire que nous nous en remettons. C'est en ce sens qu'on pourrait parler d'un projet d'ontologie radicale. Mais savons-nous si nous sommes seulement capables d'une science de l'originaire ? Savons-nous même de quelle réalité une science est possible ?

Deux problèmes semblent donc s'imposer comme des conditions préalables. Le premier est celui de savoir si toute entreprise philosophique ne doit pas être précédée d'une méthode qui en régit, garantit et dirige le cheminement. Quelque réponse que nous apportions au premier, le second problème est celui de savoir de quelle réalité nous parlons lorsque nous nous interrogeons sur elle.

Platon dénie que chacun de nous soit également capable de vérité, puisque nous ne sommes également capables ni de mémoire, ni d'étonnement, ni de justice, ni de contemplation. En outre, l'intuition originelle de l'être originel exige la longue préparation psychagogique des sciences propédeutiques au *Septième Livre* de la *République*. De même Descartes fait précéder toute connaissance radicale et d'une ascèse intellectuelle de pauvreté, et d'un examen de l'origine de toutes nos idées, et de la démonstration de l'existence de Dieu, et de la certitude de sa bonté. Faute de quoi nous ne pouvons rien connaître (1).

(1) Cf. *Méditation cinquième :* « La certitude et la vérité de toute science dépendent de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le

Enfin, toute science originaire se réduisant à ne pouvoir être qu'une science de l'origine de la science, Kant fait précéder l'éventualité de tout savoir philosophique de sa *Critique de la raison pure*, qui n'en est qu'une longue « propédeutique » (1), et dont l'utilité spéculative « n'est réellement que négative ».

La longue initiation, les lents préambules, les enquêtes préalables dont ces doctrines font précéder la certitude d'aucune certitude en font la célébrité, et les font honorer comme des sagesses à cause de cette prudence elle-même (2). Ces philosophies étant exemplaires, il semble donc qu'elles puissent servir d'exemple à notre entreprise. Est-ce à dire cependant que nous ayons alors, avant toute question sur le sens du réel, à nous interroger sur les conditions et les limites de notre connaissance elle-même ? Est-ce à dire que toute ontologie peut n'être que présomptueuse si elle n'est précédée d'exercices dialectiques qui y préparent ou d'une logique qui en vérifie le fondement et qui en éclaire la méthode ? Bref, toute connaissance philosophique devrait-elle être précédée d'une philosophie de la connaissance ? Le radicalisme ontologique de notre projet n'exigerait-il pas un radicalisme logique qui le rendît possible ?

L'exemple de ces philosophies nous manifeste tout le contraire. Tant qu'elles en restent à ce prétendu radicalisme de la connaissance, elles ne connaissent rien et ne sont pas encore des philosophies du tout. Elles font certes profession de rigueur. Tel est le moment des dialogues aporétiques chez Platon, du doute et de l'évidence du *Cogito* chez Descartes, et du réquisitoire de Kant contre la métaphysique dogmatique. Mais cette austère rigueur ne pourrait inspirer que des philosophies négatives — comme le scepticisme. Il est d'ailleurs banal et intéressant de remarquer que, dans leur premier moment, chacune de ces philosophies semble emprunter sa démarche au scepticisme. Cependant, ce qui fait que ces philosophies ne sont pas d'inutiles radotages, c'est que, pour se développer et s'accomplir, elles abandonnent cette sourcilleuse austérité et laissent là tous les prudents préambules. Leur doctrine commence où leur critique du savoir prend fin. Serait-ce toutefois que cette critique pro-

connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose », AT-IX-I, 56. Cf. *Secondes réponses :* « Qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas ; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science », AT-IX-I, III.

(1) Cf. *Critique de la raison pure*, Introduction, § 7, p. 46.

(2) Cf. F. ALQUIÉ, *La nostalgie de l'être*, Paris, 1950, p. 2.

pédeutique a purifié leur savoir de tout préjugé ? N'en jugeons que sur l'exemple, puisqu'il s'agit de philosophies exemplaires.

Il est vrai de dire que, chez Platon, la connaissance philosophique est fondée sur une philosophie de la connaissance. En effet, tout commence par l'immense déception platonicienne devant l'inconstance du monde et la fragilité d'un savoir fondé sur l'évanescence du sensible (1). Telle est l'origine du désarroi aporétique (2), qui est lui-même l'origine de l'entreprise philosophique. La vocation philosophique est donc suscitée par la duplicité du sensible (3). Il n'est en ce monde de beauté qui ne devienne laide (4), d'attraits qui ne deviennent repoussants (5), d'égalité qui ne devienne grandeur ou de grandeur qui ne devienne petitesse (6). Aucune beauté, aucune égalité, aucune grandeur ni aucune petitesse en ce monde ne sont donc vraiment belle, ni égale, ni grande, ni petite. Car la vérité est unique, immuable et éternelle. En tant que ce monde ne cesse de devenir autre chose que ce qu'il est, il ne cesse de se démentir et de se réfuter. Ce monde est sans vérité. Il n'est pas le vrai monde. Si nous reconnaissons fugitivement la beauté qui transparaît dans un corps, ce n'est pas que cette beauté soit en lui. Si Simmias est plus grand que Socrate, ce n'est pas que la grandeur soit en lui. Nul prédicat n'appartient à nul objet sensible ; il lui convient simplement, par rencontre, et de façon éphémère. Il n'y a aucune inhérence en ce monde. Tout attribut lui est extrinsèque. Toute essence lui est extérieure. Lorsque nous attribuons une essence à un corps, ce que notre langage manifeste n'est pas la réalité de ce corps mais la transparition de cette réalité essentielle reconnue à travers lui. Telle est la philosophie platonicienne de la connaissance, qu'on peut tenir pour rigoureuse.

Commence alors la philosophie platonicienne : cette morale ascétique (7) fondée sur la doctrine de la justice (8) et sur celle de la nature originellement contemplative de notre âme (9), laquelle est fondée sur la psychologie de la réminiscence (10),

(1) Cf. *Théétète*, 161-177 *d*.
(2) Cf. *Ménon*, 80 *a* ; *République* VII, 524 *a* ; *Théétète*, 151 *a*.
(3) Cf. *République* VII, 524 *b*.
(4) Cf. *Hippias majeur*, 289 *b*.
(5) Cf. *Alcibiade*, 131 *c*.
(6) Cf. *Phédon*, 102 *a* - 103 *a*.
(7) Cf. *Phédon*, 64 *a* - 65 *a* ; *Gorgias*, 492 *e* - 493 *a* ; *République* VI, 485 *de*.
(8) Cf. *République* IV, 433 *d*, 443 *d*.
(9) Cf. *République* VI, 490 *b*, 508 *bc* ; X, 611 *e* ; *Phédon*, 79 *e*, 84 *b* ; *Phèdre*, 250 *bd* ; *Timée*, 90 *a*.
(10) Cf. *Ménon*, 80 *d* - 86 *e* ; *Phédon*, 72 *e* - 77 *a* ; *Théétète*, 149-151 ; *Phèdre*, 249 *bc*.

laquelle est fondée sur l'ontologie de la participation (1), laquelle est fondée sur la relation paradigmatique du sensible à l'intelligible et du devenir à l'éternel (2), laquelle est fondée sur l'hypothèse des réalités intelligibles (3) et sur l'hypothèse de l'anhypothétique (4), lesquelles ne sont fondées que sur l'hypothèse enchantée d'une correspondance symphonique (5) entre l'ordre rhétorico-logique de nos concepts et l'ordre dialectico-ontologique des Idées, laquelle n'est fondée que sur la foi d'un espoir (6). Cette ontologie exemplaire n'était donc qu'une série d'hypostases sentimentales tenues et honorées comme des axiomes, fondamentalement réductibles à l'ineffable mystère (7) de cette ultime hypostase : le Bien.

Sur quelle autre rigueur autrement irréfragable le système cartésien est-il fondé ? Toute la démarche positive du savoir est ici précédée de *Règles pour la direction de l'esprit*, d'un célèbre *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Une si longue, si prudente, si précise et si minutieuse propédeutique devrait garantir la véracité de l'entreprise ; et par conséquent nous engager à de semblables préambules. Or c'est tout au contraire la fallacieuse prudence, l'illusoire radicalisme, la vanité et l'inutilité d'une telle logique préalable qui nous apparaissent à plein jour. En effet, s'il est vrai que tout commence dans la doctrine cartésienne par l'infrangible évidence du *Cogito*, cependant rien ne se développe

(1) Cf. *Phédon*, 100 *ce*, 101 *c*.

(2) Cf. *République* X, 596 *b* - 597 *e* ; *Timée*, 28 - 37 *d* ; *Parménide*, 132 *d*.

(3) ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτό, *Phédon*, 100 *b*. εἰ μοι δίδως... εἶναι ταῦτα, *ibid.* Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων... ἐτίθεμεν... κατ' ἰδέαν μίαν, ἑκάστου ὡς μίας οὔσης τιθέντες..., *République* VI, 507 *b*. ἔμοιγε καταφαίνεται..., *Parménide*, 132 *d*. ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, *Timée*, 48 *e*.

(4) Cf. *République* VI, 511 *b* ; cf. V. GOLDSCHMIDT qui parle du Bien platonicien comme de « l'*hypothèse* à laquelle il faudra rattacher l'hypothèse définitionnelle » (*Les dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 232).

(5) Cf. *Phédon*, 100 *a* ; *République* VI, 507 *b* ; *Sophiste*, 253 *b*.

(6) Que la doctrine des Idées ne soit qu'une hypothèse et une présomption, c'est d'ailleurs ce que Socrate ne cesse de manifester. Il ne s'agit, dit-il, que d'une vraisemblance (δόξα ; cf. *Phédon*, 66 *b*, 68 *b*), d'une hypothèse (ὑποθέσις ; *ibid.*, 79 *a*, 100 *a* et *b*, 101 *d*), d'une foi (πίστις, *ibid.*, 70 *b*), d'une conviction (πειθώ, *ibid.*, 77 *b* ; *Banquet*, 212 *b*), d'une espérance (ἐλπίς, cf. *Phédon*, 63 *c*, 64 *a*, 67 *c*, 68 *a* ; *République* VI, 496 *e*), d'une simple confiance (θάρρος, cf. *Phédon*, 95 *c*). C'est pourquoi, à la fin de l'*Apologie*, se séparant pour aller vers la mort de ses amis qui partent vers leur vie : « De vous et de moi, dit-il, qui a la meilleure part ? Dieu seul le sait » (42 *a*). De même, dans la *République* VII, évoquant la montée de l'âme dans le monde intelligible : « Quant à savoir si c'est vrai, c'est Dieu qui le sait » (cf. 517 *b*).

(7) αὐτὴν οὐκ ἱκανῶς ἴσμεν, *République* VI, 505 *a* ; 505 *e*. τί ποτ' ἐστι τἀγαθὸν ἐάσωμεν, *République* VI, 506 *e* ; 508 *e*. Cf. aussi *République* VII, 517 *b*.

qu'à partir de l'existence et de la bonté de Dieu. Or cette existence n'est démontrée que sous la condition « qu'il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans son effet » (1). Descartes en fait un axiome. C'est cependant dénier que le temps ait aucune durée et soit aucunement créateur, comme le remarquent les *Secondes objections* (2), et par conséquent nier *a priori* la vie elle-même. De cela aussi, Descartes fait un axiome (3) : le temps n'est que le conservatoire stérile d'instants atomiques. Mais cette fameuse démonstration exige encore une autre condition, selon laquelle la cause de nos idées doit avoir autant de réalité formelle qu'il y a en elles de réalité objective (4). Ainsi l'idée d'infini qui est en nous doit avoir pour cause un être réellement infini. Comment le principe de causalité mécaniste peut-il s'appliquer à la production des idées ? En l'appliquant aux idées, comment peut-on en tirer que la réalité formelle d'une *chose* soit cause de la réalité objective d'une *idée* ? Cela n'a de sens qu'à la condition d'admettre la logique scolastique, qui postule à son tour que soient admises la psychologie et l'ontologie d'Aristote. Or, selon la doctrine aristotélicienne, le contenu de nos représentations sensibles n'a pour cause la réalité formelle de l'objet (5) que parce que cet objet est un composé de forme et de matière (6) ; ce que n'est pas l'infini cartésien (7). Mais Descartes n'a pas lieu d'en fournir ni d'explication, ni de justification, ni de démonstration : c'est encore un axiome (8). Cela suffit. Quant à la bonté de Dieu, sans laquelle selon Descartes nous ne sommes assurés d'aucune connaissance, elle repose sur l'unique, confiante et optimiste présomption que « la tromperie

(1) Cf. *Troisième méditation*, AT-IX-I, 32 et 39. Cf. *Secondes réponses*, 4e Axiome, AT-IX-I, 128.

(2) « Mais, dites-vous, l'effet ne peut avoir aucun degré de perfection, ou de réalité, qui n'ait été auparavant dans sa cause. Mais (outre que nous voyons tous les jours que les mouches et plusieurs autres animaux, comme aussi les plantes, sont produites par le soleil, la pluie et la terre, dans lesquels il n'y a point de vie comme en ces animaux, laquelle vie est plus noble qu'aucun autre degré purement corporel, d'où il arrive que l'effet tire quelque réalité de sa cause qui néanmoins n'était pas dans sa cause) ; mais, dis-je, cette idée (d'infini) n'est rien autre chose qu'un être de raison, qui n'est pas plus noble que votre esprit qui la conçoit » (*Secondes objections*, AT-IX-I, 97-98).

(3) Cf. *Secondes réponses*, 2e Axiome, AT-IX-I, 127 : « Le temps présent ne dépend point de celui qui l'a immédiatement précédé. »

(4) Cf. *Troisième méditation*, AT-IX-I, 32-33.

(5) Cf. *Traité de l'âme* II, 12, 424 *a* 15-25. Cf. *Métaphysique* Γ, 5, 1010 *a* 25.

(6) Cf. *Métaphysique* H, I, 1042 *a* 25 ; H, 3, 1043 *a* 25 ; H, 6, 1045 *b* 15-25.

(7) Cf. *Principe* I, 23.

(8) Cf. *Secondes réponses*, 5e Axiome, AT-IX-I, 128.

dépend nécessairement de quelque défaut » (1). Toute la philosophie cartésienne étant fondée sur la démonstration de l'existence et de la bonté de Dieu, la rigueur de ses certitudes vaut donc ce que vaut la rigueur de cette démonstration. Nous venons de voir qu'elle est tout entière fondée sur des principes entièrement indémontrés que Descartes tient pour des vérités innées et qui ne sont que de hasardeux postulats.

Quant à la célèbre méthode, bien loin de fonder radicalement la doctrine cartésienne, elle la suppose au contraire implicitement tout entière (2).

Tout le problème consiste d'ailleurs à savoir si cette méthode énonce les conditions d'un discours *intrinsèquement* ordonné ou d'un discours conforme à l'ordre du réel. S'agit-il d'un formalisme ou d'un réalisme logiques (3) ?

Lorsque, dans les *Regulae*, Descartes caractérise l'excellence de la *mathesis universalis* par la rectitude formelle de ses propositions « sans application à une matière particulière » (4), lorsqu'il prend soin de nous avertir que la résolution des natures complexes en natures simples s'exerce « non sans doute en tant qu'elles sont rapportées à quelque genre d'être... mais en tant que la connaissance des uns peut découler de la connaissance des autres » (5), il semble que la fameuse méthode ne doive être prise que comme une logique formelle. De même que les mathématiques raisonnent indépendamment de l'existence de leur objet, de même la vérité de la *mathesis universalis* serait indiffé-

(1) *Troisième méditation*, AT-IX-I, 41, et *Quatrième méditation*, AT-IX-I, 42-43 ; *Principe* I, 29. Cf. aussi *Secondes objections*, AT-IX-I, 99 et *Sixièmes objections*, AT-IX-I, 220. Le texte des *Secondes réponses* est à ce sujet éclairant : « Dieu étant le souverain être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité, et partant il répugne que quelque chose vienne de lui, qui tende positivement à la fausseté » (AT-IX-I, 113). Apparaît vivement ici l'identification originellement postulée par Descartes : Etre = bonté = vérité. Donc Dieu est vérace parce qu'il est bon ; il est bon parce qu'il est. Il s'agit moins par conséquent d'un article de théologie que d'une ontologie postulativement optimiste.

(2) La faillite de cette radicalité est d'ailleurs reconnue par les plus éminents commentateurs de Descartes. Jean Laporte, analysant les *Regulae*, dénonce que « ces règles impliquent toutes sortes de présuppositions philosophiques » (cf. *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945, p. 20). F. Alquié reconnaît également que la méthode des *Regulae* est « liée à quelque prévention, plus que fondée par philosophie » (cf. DESCARTES, *L'homme et l'œuvre*, Paris, 1956, p. 30).

(3) Ce problème est abordé par F. ALQUIÉ, *op. cit.*, pp. 32-36.

(4) « Generalem quandam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae addictam quaeri potest », *Regula* IV, AT-X, 378.

(5) « Monet enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referentur... sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt... », *Regula* VI, AT-X, 381.

rente à l'existence ou à l'inexistence d'une réalité correspondante. Alors que l'algèbre est encore embarrassée de chiffres et la géométrie de figures (1), des mathématiques à la *mathesis universalis* il ne varierait donc que d'un surcroît d'universalité, c'est-à-dire d'abstraction (2). La méthode nous enseignerait l'ordre d'un discours vérace sans nous enseigner pour autant la vérité de l'ordre du réel. Descartes semble d'ailleurs nous inviter à cette distinction lorsqu'il dit que « chaque chose doit être considérée différemment quand nous en parlons par rapport à notre connaissance et quand nous en parlons par rapport à leur existence réelle » (3).

Or, si la méthode ne visait qu'à instituer les fondements d'un formalisme logique, il va de soi qu'on ne saurait dénoncer en elle ni présuppositions ni postulations abusives. La pensée s'y donnerait à soi ses propres règles et s'y inventorierait elle-même (4). La pensée y jouerait avec soi. Mais, en un tel jeu, qu'y aurait-il alors qui distinguât cette précieuse méthode des « vains problèmes auxquels calculateurs et géomètres ont coutume de se divertir dans leur oisiveté » (5), du maniement précis « de nombres vides et de figures imaginaires » que Descartes traite de balivernes *(nugae)* (6) ? Qu'y aurait-il même de si différent de la logique aristotélicienne si décriée (7) ou de l'art de Lulle si méprisé (8) ? Enfin, sauf une ontologie idéaliste à la manière de Berkeley, il faut bien accorder que la méthode n'a de sens que si elle vise à fonder la connaissance, et que la connaissance n'a de sens que si elle vise à investir le réel (9).

La logique cartésienne ne peut donc pas être un formalisme. C'est parce qu'elle n'est pas un formalisme que Descartes la tient pour indispensable avant toute tentative d'élucider les « *secrets de la nature* » (10). C'est parce qu'elle n'est pas un formalisme

(1) Cf. *Regula* IV, AT-X, 377.
(2) Cf. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950, p. 60.
(3) Cf. *Regula* XII, AT-X, 418.
(4) On pourrait comprendre en ce sens ce passage de la *Regula* IV : « Haec (disciplina) enim prima rationis humanae rudimenta continere ; et ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se extendere debet », AT-X, 374.
(5) « Inania problemata... quibus Logistae vel Geometrae otiosi ludere consueverunt », *Regula* IV, AT-X, 373.
(6) « Revera nihil inanius est, quam circa nudos numeros figurasque imaginarias ita versari, ut velle videamur in talium nugarum cognitione conquiescere... », *ibid.*, AT-X, 375.
(7) Cf. *Regula* X, AT-X, 405-406.
(8) Cf. *Discours* II, AT-VI, 17.
(9) Cf. F. ALQUIÉ, *Descartes*, p. 32 : « La science ne sera science vraie que si elle est science du réel. »
(10) Cf. *Regula* VII, AT-X, 398.

que les natures simples qui sont les objets de l'intuition peuvent être corporelles (1). C'est parce qu'elle n'est pas un formalisme que la dixième des *Regulae* fait de l'observation des métiers une propédeutique à la méthode, l'esprit y apprenant à conduire l'ordre de ses pensées selon l'ordre qu'il voit dans les choses (2). Enfin, s'il faut penser que dans les *Regulae* l'intention de Descartes fut principalement physicienne et technicienne, en sorte que « la méthode est avant tout pratique » (3), il faut reconnaître aussi que la logique qu'il institue est donc réaliste (4). Dès lors la validité et la véracité de l'ordre logique ne peuvent consister qu'à reproduire dans la connaissance l'ordre du réel.

Puisque les quatre règles du *Discours* résument chez Descartes la logique tout entière (5), l'analyse de leur validité va juger la validité de cette radicalité logique tout entière.

1) La première règle est celle de l'évidence. L'évidence se donne dans une intuition. L'intuition résulte de l'attention. Cette règle signifie que ce que nous éprouvons dans l'évidence est vrai et que ce qui est vrai est réel. Cela fourmille de postulations.

Si attentifs soyons-nous, quelle assurance avons-nous que l'*expérience passive* (6) que nous faisons dans l'intuition soit plus vérace que l'expérience passive que nous faisons dans la sensation et par exemple dans la vision (7) ? De même que celui qui est malade d'une jaunisse voit tout en jaune (8) et cependant

(1) *Ibid.*, AT-X, 399. Cf. aussi *Regula* XII, AT-X, 419.
(2) Cf. *Regula* X, AT-X, 404.
(3) Cf. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, pp. 61-62. « Les mathématiques elles-mêmes, orientées vers des résultats pratiques, et considérées comme une technique opératoire féconde, ne révèlent plus, comme chez les Grecs, une harmonie dominant les choses. L'être appartient donc bien à l'objet représenté » (*ibid.*, p. 67).
(4) « Il est donc clair que sa perspective est réaliste », cf. F. ALQUIÉ, *Descartes*, p. 34.
(5) « Ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants... », cf. *Discours* II, AT-VI, 18. J. Laporte déclare d'ailleurs que l'on retrouve dans les quatre préceptes du Discours « tout le contenu des *Règles pour la direction de l'esprit* » (*op. cit.*, p. 10 ; cf. aussi pp. 11 et 12).
(6) Sur cette expérience passive de l'intuition chez Descartes, cf. J. LAPORTE, *op. cit.*, p. 26 ; cf. aussi F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 63 : « Toute connaissance est pour lui expérience : la déduction est intuition et la démonstration vision » ; cf. aussi F. ALQUIÉ, *Descartes*, pp. 33-34.
(7) Sur la similitude de l'intuition et de la vision, cf. *Regula* IX, AT-X, 400-401. Cf. aussi *Regula* III, AT-X, 369 et *Principe* I, 45. Cf. J. LAPORTE, *op. cit.*, pp. 21 et 25-26. Cf. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 62 : « Connaître est toujours voir. »
(8) Cf. *Regula* XII, AT-X, 423.

éprouve cette vision sans pouvoir la changer, rien ne nous garantit que nous ne soyons pas de même dans l'impossibilité de douter d'idées cependant fausses (1). En affirmant cette règle de l'évidence, Descartes implique que « l'entendement ne peut jamais être trompé par une expérience » (2). Pour être fondée, cette implication postule à son tour que la réalité des existences est conforme aux essences dont nous recevons l'idée dans l'intuition. Pour être fondée à son tour, cette conformité postule la bonté de Dieu, la création des idées éternelles et la doctrine des idées innées. Loin que la méthode soit le fondement de la doctrine nous voyons donc au contraire que la doctrine est postulée pour fonder la méthode.

Il est vrai que l'erreur ne vient pas de ce que nous voyons les choses jaunes mais de ce que nous jugeons qu'elles le soient. Or, si nous décomposons cette sensation en ses éléments premiers jusqu'à obtenir l'intuition des « natures simples », nous ne pourrons plus nous tromper (3). Or, solidaire de la règle d'évidence, cette logique des natures simples présuppose une ontologie tout entière implicite. En effet, si ces natures simples sont connues dans leur totalité aussitôt qu'elles sont saisies (4), c'est qu'il n'y a rien de plus dans l'être d'aucune chose que ce qui s'en manifeste en chaque instant (5). L'être est tout état. L'état est tout l'être. Les éléments ayant tous en soi leur plénitude et leur suffisance, l'être est plein d'être. Rien n'est à venir. Rien n'est au travail. Rien n'est en puissance (6). Chaque instant est exhibé dans sa totalité. Solidaire de la logique des natures simples, la règle d'évidence implique donc l'ontologie d'un temps sans devenir, sans tradition et sans aventure, sans puissance, sans négativité et sans vie. Ou tout est fini aussitôt que commencé, ou il faut quelque intervention transcendante pour que continue ce qui a commencé. Loin que ce soit la méthode qui fonde l'ontologie, c'est donc la méthode qui est implicitement fondée sur une ontologie sans fondement.

Prenant modèle sur les mathématiques, la méthode se trouve

(1) « Rien ne nous garantit que nous ne puissions être trompés par l'évidence elle-même », cf. J. WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, 2e éd., Paris, 1953, p. 11.
(2) *Regula* XII, AT-X, 423.
(3) « Dicimus... naturas illas simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere » (*Regula* XII, AT-X, 420).
(4) « Si de illa vel minimum quid mente attingamus... nos totam illam cognoscere » *(ibid.)*. « Per se sunt satis notae » (*ibid.*, p. 425).
(5) Cf. J. WAHL, *op. cit.*, p. 8.
(6) *Ibid.*, pp. 10 et 23.

donc postuler une réalité de type géométrique où toutes choses soient réductibles à des éléments premiers et immuables, le temps n'étant que ce qu'est en géométrie l'homogénéité de l'espace. Par conséquent, pour être vraie, la méthode postule que toute réalité soit de type géométrique. Mais quant à savoir si toute réalité est géométrique, c'est ce que la méthode ne permet pas de savoir (1). Par une sorte de cercle, la méthode n'est vraie qu'à condition d'être conforme au réel, mais le réel n'est conçu que conformément à la méthode. C'est pourquoi la méthode est certes justifiée par la doctrine mais la doctrine est présupposée par la méthode.

2) A leur tour, la deuxième et la troisième règles, dites d'analyse et de composition, impliquent l'universelle divisibilité de la réalité en éléments simples, comme les volumes sont réductibles aux surfaces, les surfaces aux lignes et la ligne au point, de même inversement qu'à partir des axiomes et des définitions Euclide compose la géométrie tout entière (2). La méthode postule donc que toute réalité soit inertement géométrique, avant que la bonté de Dieu ne justifie et ne garantisse que l'ordre de la réalité étendue, c'est-à-dire de la matérialité, soit conforme à l'ordre de nos idées claires et distinctes concernant l'étendue, c'est-à-dire à l'ordre géométrique. Derechef, c'est la doctrine qui légitime la méthode, la méthode ne faisant que postuler la doctrine.

3) Enfin, sous quelles présuppositions la quatrième règle, dite de récapitulation, est-elle également fondée ? Cette règle exprime une certaine défiance de Descartes envers la mémoire (3). Elle tente de réduire l'ordre temporel du discours à l'ordre instantané d'une intuition. Cependant, la vue présente que nous prenons de l'enchaînement de toutes les intuitions passées n'est vérace que sous la condition que tout ce qui était vrai dans le passé soit encore vrai maintenant. Cette règle postule donc l'éternité du vrai et l'inertie du réel, la bonté de Dieu et la stérilité du temps.

Ainsi la méthode ne permet-elle à Descartes de découvrir

(1) Cf. J. LAPORTE, *op. cit.*, p. 13 : « Rien n'empêche plus dès lors que (la méthode) ne s'applique à toutes sortes de matières... A une *condition* pourtant : c'est que les objets étudiés se prêtent eux aussi à cette ordination, à ces simplifications... qui caractérisent les démarches mathématiques. »

(2) Cf. *La géométrie* : « Ainsi n'a-t-on autre chose à faire, en Géométrie, touchant les lignes qu'on cherche, pour les préparer à être connues, que leur en ajouter d'autres ou en ôter », AT-VI, 369.

(3) Cf. *Regula* VII. Cf. J. WAHL, *op. cit.*, p. 2.

dans sa doctrine et d'établir comme réel que ce qu'elle recouvrait implicitement et postulait comme intelligible.

L'exemple cartésien est donc propre lui aussi à nous manifester la vanité d'espérer une logique pure qui précéderait et fonderait à la fois la radicalité de toute ontologie et de toute science possibles.

Enfin peut-être l'exemple de la critique kantienne pourra-t-il justifier que l'entreprise du savoir doive être précédée d'une propédeutique qui en définisse « l'origine, l'étendue et la valeur objective » (1). Cette propédeutique doit d'ailleurs être l'exemple même de la rigueur puisque sa destination est de prescrire les conditions de tout savoir rigoureux. C'est en ce sens qu'elle peut se définir elle-même comme canonique et cathartique (2). Or cette profession de radicalisme nous paraît n'avoir été qu'une vocation présomptueuse. En effet, les analyses de Kant ne sont vraies que *sous certaines conditions*, dont Kant omet de se demander si elles sont ou non *nécessairement* remplies ; en sorte que ce qu'il tient pour apodictique n'a qu'une validité problématique. Ainsi l'exposition métaphysique de l'espace est vraie sous la condition que les axiomes d'Euclide soient nécessaires et universels. Or l'absolue rigueur eut été d'en douter, puisque d'ailleurs il n'est pas vrai qu'ils le soient. En conséquence, les propositions géométriques sont peut-être synthétiques et *a priori* ; mais du moins elles ne sont plus apodictiques. Leur déduction est certes nécessaire et universelle ; mais pas l'intuition dont elles sont déduites. Dès lors, le monde phénoménal semble se libéraliser et se fissurer de contingence en même temps que sa nécessité est compromise. Mais si nous ne pouvons plus compter sur la nécessité et l'universalité de la géométrie ni de la mécanique pour prouver l'origine transcendantale de l'espace et du temps, elle ne repose plus alors que sur la fragilité du premier argument, selon lequel nous ne pouvons avoir l'expérience d'intervalle ou de succession que si nous avons déjà une représentation de l'espace et du temps (3). Cependant, Kant affirme également que si nous n'avons pas d'intuition empirique nous ne pouvons avoir aucune représentation de l'espace ni du temps (4). Il devient alors bien incertain de décider sur ce seul argument de l'antériorité logique des notions d'espace et de

(1) Cf. *Critique de la raison pure*, logique transcendantale, Introduction, § 2, p. 80.
(2) *Ibid.*, § 1, p. 78.
(3) Cf. *Esthétique transcendantale*, § 2, pp. 55-56 ; et § 4, p. 61.
(4) Cf. § 8, Remarques générales sur l'esthétique transcendantale, p. 75.

temps par rapport à l'expérience qui est la condition de leur existence et dont elles sont la condition de représentation. En outre, en ce qui concerne le temps, il est faux d'affirmer qu'on peut penser un temps où rien ne se passe alors qu'on ne peut rien penser qui ne soit dans le temps (1). Car ce temps est néanmoins rempli par ma pensée qui passe son temps à l'imaginer vide. Que reste-t-il alors, en toute rigueur, de la démonstration de l'origine transcendantale de l'espace et du temps sur laquelle toute la *Critique* prend appui ? Enfin, toutes les analyses de Kant supposent l'existence d'un système de la science définitivement constitué, en sorte que la question serait de savoir comment la raison passe de la contingence et de la particularité des intuitions empiriques à la nécessité et à l'universalité de la légalité scientifique. Or, en toute rigueur, ce que Kant refuse implicitement de mettre ici en question c'est le caractère anhistorique de la science. Pourtant la science a une histoire. Sa nécessité est contingente et son universalité est particulière, bien qu'au moment où elle se constitue elle ne puisse se constituer autrement. Bref, le statut de l'*Analytique transcendantale* n'est en toute rigueur pas plus rigoureux que le statut calamiteux de la *Dialectique transcendantale*. Quant au reste, l'exemple kantien nous manifeste seulement que la philosophie proprement dite commence lorsque prend fin la critique de la raison théorique. Alors se développe cette philosophie du devoir et du souverain bien, de la finalité en nous et hors de nous, sans autre fondement ni autre rigueur que les exigences intimes de la foi morale et les suggestions de l'expérience. Accordant aux postulats de la raison pratique ou au jugement réfléchissant ce dont la *Critique* avait interdit l'accès à toute connaissance légitime, la philosophie kantienne témoigne ainsi en un sens supplémentaire de « l'utilité strictement négative » de la *Critique de la raison pure*.

L'exemple de ces démarches doit donc nous détourner d'attendre de la rigueur et du radicalisme d'aucune logique préalable le fondement ni les certitudes d'une ontologie radicale.

Est-ce à dire que nous prétendons philosopher plus rigoureusement que Platon, Descartes, ni Kant ne le firent ? Nous n'avons pas ce genre de présomption. Tout au contraire, parce que nous recherchons le sens d'où nous dérivons, nous savons bien d'avance que notre savoir aussi est à la dérive. C'est pourquoi, ne prétendant pas ni fonder ni édifier un savoir

(1) Cf. *Esthétique transcendantale*, § 4, p. 61.

absolu, nous philosopherons plus simplement qu'ils ne firent.

Nous ne prétendons pas tout expliquer et nous ne voulons pas tout savoir : rien que cette dérive du désir et son origine dans la nature.

LOGIQUE ET ONTOLOGIE

Toute propédeutique logique est inutile. Tous les prolégomènes sont vains. La philosophie la plus radicale est toujours fondée sur une logique sans radicalisme. C'est ce qui vient de nous être manifesté.

Par conséquent toute ontologie ne trouve qu'en elle-même son fondement. Le sens de sa logique interne n'est qu'une manifestation de ce fondement. En nous interrogeant sur le sens de cette logique c'est donc le sens du fondement de l'ontologie que nous éluciderons.

La première constatation que nous ayons à faire à la suite des analyses précédentes, c'est que chaque philosophie, chaque système scientifique, tiennent spontanément pour apodictiques, nécessaires et universels les principes qui nous paraissent problématiques, contingents et particuliers. Donc, dans toute logique, quelque contingence est vécue et se donne comme nécessaire. Nous aurons donc à comprendre le fait que toute logique *institue le relatif comme absolu.* La logique est un absolutisme du relatif.

Qu'est-ce donc que la logique ? C'est la science du λόγος : science du discours, de la rationalité, du discours rationnel. Elle est donc la science de la science et un discours sur le discours. Aussi Hegel la définit comme une science qui est à elle-même son propre objet (3), ou comme « la pensée de la pensée » (2). Or tout discours est discours sur *le réel*, toute rationalité est élucidation *du réel* ou d'une connaissance sur *le réel*, enfin toute science a pour objet quelque région *du réel.* Puisque le λέγειν appelle toujours la transitivité du τὸ ὄν, il n'y a pas de λόγος sans son objet. On ne peut donc pas prendre pour objet le λόγος sans prendre aussi pour objet l'objet de ce λόγος. C'est pourquoi Hegel ouvre sa *Logique* en refusant de dissocier la forme de la connaissance et son contenu (3). C'est aussi pourquoi Comte n'entreprend d'expliciter le sens de la positivité logique qu'en analysant l'histoire des sciences où il se manifeste : le contenu

(1) Cf. *Science de la logique* (trad. S. JANKÉLÉVITCH), t. 1, p. 27.
(2) Cf. *Encyclopédie* (trad. GIBELIN), p. 43.
(3) Cf. t. 1, pp. 28-29.

de la pensée désigne sa forme. Comme chez Hegel, l'intérieur s'exprime dans l'extérieur et l'extérieur désigne l'intérieur.

En tant que la logique est une science sur la science, et en tant qu'il n'y a de science que du réel, la logique est la *science du rapport* du λόγος avec le réel. Or, le rapport du λόγος avec le réel (τὸ ὄν) c'est dans l'ontologie qu'il s'exprime par excellence. La logique se manifeste ainsi comme une *réflexion sur l'ontologie.* Elle ne peut donc que lui être postérieure. Elle est cette lucidité rétrospective qui explicite les principes dont l'ontologie avait implicitement usé ou que son développement avait fait affleurer.

Cet être auquel renvoie implicitement tout discours, que toute science inventorie, et sur le sens duquel toute ontologie s'interroge, quel est-il ? Cet être, c'est la réalité. Qu'est-ce que cette réalité ?

La réalité dont nous parlons, que nous explorons, que nous systématisons, et dont nous voulons découvrir le sens, ce n'est pas du tout quelque placide totalité indépendante de notre pensée, sur laquelle nous multiplierions les prises de vue, les reportages, les observations et les témoignages afin d'en obtenir une vue aussi complète que possible à force d'en totaliser les points de vue particuliers. Cette réalité n'est pas du tout l'univers leibnizien sur lequel chaque monade ne perçoit qu'un point de vue, comme sur une même ville différemment aperçue des différents points de sa périphérie. Nous sommes cependant naïvement et spontanément portés à croire que l'histoire des sciences et de la philosophie consisterait à appréhender de plus en plus précisément et de plus en plus exhaustivement cette réalité absolue immuablement identique à elle-même, de même que l'histoire de la photographie consisterait à obtenir des clichés de plus en plus nets faisant apparaître dans leurs agrandissements des réalités de plus en plus infimes ou de plus en plus éloignées, que nous n'avions jamais vues ou jamais si bien vues auparavant. La philosophie n'est d'ailleurs pas tout à fait innocente de cette assimilation de la réalité connue à la réalité vue, c'est-à-dire de cette réduction de la connaissance à l'optique. En effet, un lieu commun de la tradition grecque est la constante analogie entre la lumière de l'entendement et la lumière solaire, entre la pensée et la vue, en sorte que la connaissance (νοεῖν) se ramenait à la contemplation (θεωρεῖν) afin de mieux imiter la vue (1) (ὁρεῖν).

(1) Cf. p. ex. *Phédon*, 99 *de* ; *République* VI, 507 *d* - 509 *a* ; VII, 518 *c*. Cf. aussi, dans la philosophie cartésienne, l'analogie de l'intuition *(intueor)*

Mais, précisément, la connaissance n'est pas spectatrice, et la réalité n'est pas un spectacle.

En effet, si grossie ou si modifiée soit-elle, la photographie ne nous procure que la reproduction d'un objet déjà vu et déjà visé, tandis que la connaissance a à constituer et en quelque sorte à produire son objet. La photographie ne fait que multiplier les versions d'une réalité que je possède déjà. La connaissance au contraire est à la conquête d'une réalité qui ne m'est pas encore donnée. Ainsi lorsque Galilée, Torricelli et Viviani s'efforcèrent de comprendre pourquoi une pompe aspirante ne pouvait élever l'eau au-delà d'une hauteur déterminée (1), ils étaient en fait à la recherche de cette réalité qu'est la pression atmosphérique, réalité dont ils constataient les effets sans le savoir, et dont ils recherchaient précisément l'existence alors qu'ils se trouvaient face à cette existence elle-même. L'activité de la connaissance a donc consisté pour Torricelli à rechercher une réalité dont il ne savait pas ce qu'elle était. Encore fallait-il, dira-t-on, que cette réalité fût déjà donnée, et que l'eau ne montât pas plus haut que dix-huit brasses ; Torricelli n'a pas créé la pression atmosphérique. Mais, s'il est vrai que cette réalité existait déjà, cependant elle n'était pas connue comme réelle, et par conséquent elle n'était pas réelle *pour l'humanité* avant Torricelli. Toutefois, il serait juste de remarquer que Torricelli n'a pas découvert la réalité de la pression atmosphérique, mais que la pression atmosphérique n'est que la raison explicative d'une réalité déjà constatée. Torricelli a inventé la raison du fait, mais n'a pas produit le fait. Ne confondions-nous pas alors *l'idée* explicative (la pression atmosphérique) et *le fait* expliqué (la hauteur de l'eau) ? Cette objection nous ramène au centre même du problème. La réalité ne demeure-t-elle pas, tout comme l'objet photographié, immuablement identique à elle-même en sa dédaigneuse et taciturne totalité, tandis que l'histoire de la pensée comme celle de la photographie relaterait nos efforts laborieux pour en obtenir des idées de plus en plus cohérentes comme on en obtient des images de plus en plus fidèles et de plus en plus suggestives ?

Ce problème se résume en ces deux questions : la réalité n'est-elle pas indépendante de notre connaissance ? Sinon, ne

et de la vision, l'identité de l'*intuitis mentis* et des « yeux de l'âme » (cf. p. ex. *Regula* III, AT-X-369 ; *Regula* IX, AT-X-400-401). Cf. LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. II (GERHARDT, t. V, p. 342) et chap. XIII (p. 438).

(1) Cf. M. DAUMAS, *Histoire de la science*, Paris, 1957, pp. 868-869.

risquons-nous pas de confondre la connaissance que nous avons de la réalité avec la réalité elle-même ?

Nous avons dit en effet que Torricelli avait découvert la réalité de la pression atmosphérique. Puis, nous avons précisé que la réalité du fait était indépendante de la connaissance ou de l'ignorance que nous en avons ; et par conséquent que Torricelli avait plutôt inventé la raison explicative de ce fait. Nous avions donc employé la notion de réalité en deux sens.

En un premier sens, est réel tout ce qui existe. C'est l'*omnitudo realitatis*. Nous ne connaissons certes pas cette totalité ; mais toute notre connaissance s'efforce de l'appréhender le plus précisément et le plus exhaustivement possible. Le caractère fragmentaire — ou, comme dit Descartes, fini — de notre connaissance la rendrait donc toujours déficitaire par rapport à cette majestueuse totalité. Cette réalité demeurerait indéfiniment en soi, identique à elle-même et indépendante de toute connaissance, comme la baie de Naples continue de se prélasser au soleil, qu'on la regarde ou non, qu'elle soit ou non photographiée. Cependant, pour qui cette réalité absolue est-elle réelle ? Pour un spectateur absolu, dont la connaissance totale réfléchirait comme en un miroir la totalité du réel. Cette réalité en-soi ne serait donc réelle que pour Dieu, de même que chez Leibniz Dieu seul voit l'univers de toutes parts à la fois, englobant en sa vision totale la totalité des points de vue particuliers. Cette réalité absolue n'est donc réelle que par quelque truchement théologique. *En fait*, à s'en tenir réalistement à ras du vécu, ce n'est qu'une abstraction, résultant d'une hyperbole à la fois prétéritive et futuritive. Par une hyperbole prétéritive, à mesure que notre connaissance nous découvre une nouvelle réalité, nous la transférons rétrospectivement dans le passé où elle devait exister avant que nous ne la découvrions, et nous remplissons ainsi le passé de toutes les réalités qui nous sont apparues. C'est une telle démarche qui explique d'ailleurs les théories fixistes en ce qui concerne les espèces animales, ces théories transférant à quelque réalité originelle, immuable, et totalitaire, les réalités que nous percevons actuellement. Mais cette abstraction d'une réalité absolue résulte aussi d'une hyperbole futuritive, cumulant et totalisant à la fin des temps toutes les découvertes de toutes les réalités : au bout de l'histoire ce que nous connaîtrions serait la réalité absolue. Enfin, ce truchement théologique et ces deux hyperboles elles-mêmes postulent le préjugé optico-gnoséologique que nous dénoncions, selon lequel la réalité est un panorama où tout serait déjà là, depuis toujours

et à jamais, comme la baie de Naples avant les photographes. Mais *la* baie de Naples aussi est une abstraction : elle a autant de réalités qu'elle a d'apparences, et elle a autant d'apparences que nous avons de manières de la considérer : elle n'est pas la même pour Malaparte ou pour Cendrars, elle ne serait pas la même pour un aviateur (1) ou pour Micromégas.

Qu'est donc la réalité, indépendamment de notre connaissance ? En tant que totalité panoramique et spectacle divin c'est une pure abstraction. Cependant la réalité que nous vivons est découpée dans la trame de cette réalité originelle. Il nous faut bien penser que la réalité de Naples existe intrinsèquement comme la condition des diverses expériences napolitaines que des hommes différents peuvent vivre en des circonstances différentes. Mais cette réalité absolue de Naples est comme cet objet = X d'où, selon Kant, nous vient toute expérience et que nulle expérience n'investit : c'est *une inconnue* dont l'existence est cependant la condition et l'objet de toute connaissance, à laquelle toute connaissance se rapporte, mais que nulle connaissance ne livre dans sa réalité intrinsèque.

En effet, quelle est la réalité que découvre, élucide et énonce notre connaissance ? C'est la réalité que nous voyons, que nous touchons, que nous sentons, que nous percevons, dont les autres hommes nous entretiennent par leurs récits ou leurs témoignages, que notre culture relate, que notre science manifeste : cette réalité que nous éprouvons en vivant, c'est *notre expérience* elle-même.

Tel est le deuxième sens de la réalité. Tel est l'unique sens de la réalité *pour nous*. Est réel ce dont nous avons l'expérience. Quant à ce dont nous n'avons pas l'expérience, c'est *pour nous* comme rien. Seule donc l'expérience est l'objet de notre élucidation, de notre analyse et de notre réflexion. Elle seule est l'objet que notre λόγος investit. Elle est cette réalité que la science s'efforce d'élucider. Ce fait premier, cette réalité donnée : l'eau ne s'élève pas au-dessus de dix-huit brasses, c'est l'expérience. L'expérience est donc aussi *l'être* sur lequel l'ontologie s'interroge : pourquoi est-ce ainsi et non pas autrement ? A ce niveau de l'analyse, nous pourrions alors définir l'ontologie comme la recherche du sens de l'origine de notre expérience.

Or, de quelque manière qu'on la considère, l'expérience est *une relation*. Elle est la relation de notre conscience avec la réalité originelle définie au premier sens ; et c'est *cette relation seule* qui

(1) Cf. SARTRE, *Situations* II, p. 264.

est *pour nous* la réalité. Ainsi, lorsque nous disons nous interroger sur le sens de l'être ou de la réalité, c'est *en fait* sur le sens de notre rapport à l'être ou à la réalité que nous nous interrogeons.

L'être pour nous est une relation.

L'être est une médiation.

Mais quelle est cette médiation ? C'est le rapport vivant que nous entretenons avec la réalité en soi. Pour reprendre les mêmes exemples, la relation que nous avons avec la baie de Naples peut être celle du touriste qui visite, celle du clochard qui loge sur les quais, celle du peintre, celle du tuberculeux, celle du pilote qui y guide son navire, celle du pêcheur qui fixe son bouchon, celle de l'aviateur qui voit se contracter cette écorce scintillante dans sa margelle d'ornières. Et aucune n'est réductible à l'autre. Nous avons donc avec la baie de Naples la relation que *notre action* institue. De même, tant que l'humanité n'avait puisé l'eau que dans les ruisseaux, tant qu'elle ne l'avait pas canalisée, ni pompée, tant qu'elle n'avait pas construit de hauts édifices, elle n'avait jamais remarqué que la hauteur de l'eau n'excédait pas dix-huit brasses, et du même coup ne s'en était jamais demandé la raison. L'expérience est donc bien la *relation pratique* que la conscience entretient avec la réalité en-soi. Lorsqu'il s'agit de l'histoire de l'humanité, nous pourrions même dire que la réalité vécue par chaque moment de l'humanité n'est autre que sa *relation technique* avec le monde en-soi.

Cependant l'expérience n'est pas encore la connaissance. L'expérience nous confronte avec le refus des fluides de s'élever au-delà d'une certaine hauteur. Reste à en connaître la raison. Nous disions, sur cet exemple, que Torricelli avait découvert la réalité de la pression atmosphérique, et nous nous demandions alors si la pression atmosphérique devait être considérée comme une réalité ou comme l'explication d'une réalité, comme une découverte ou comme une invention, comme un fait ou comme une idée (1). Voici venu le moment de montrer qu'il s'agit d'une réalité, en un troisième sens. Nous nommions absolue la réalité

(1) Plus réaliste sur ce point que beaucoup de ses disciples, Kant dirait d'ailleurs que la pression atmosphérique est *un fait*. En effet, selon lui, il n'est pas nécessaire qu'un fait soit perçu pour que son existence doive être affirmée. Il suffit que son existence soit logiquement impliquée par l'existence de ce que nous percevons. Ainsi dit-il, bien que le magnétisme ne soit pas perçu, c'est un fait : son existence est attestée par l'attraction que nous percevons de la limaille de fer. « Partout donc où s'étendent la perception *et ce qui en dépend*, en vertu des lois empiriques, là aussi s'étend notre *connaissance de l'existence des choses* » (cf. *Critique de la raison pure*, postulats de la pensée empirique en général, Appendice, p. 204).

selon le premier sens ; nommons-la empirique au second sens ; nommons-la logique ou rationnelle en celui-ci.

La découverte de la pression atmosphérique est solidaire de la connaissance de la physique des fluides et du principe des vases communicants, de la notion de densité spécifique et de l'identification de l'air comme un fluide. La pression atmosphérique est un *fait* solidaire de tous ceux-ci, et dont nous ne pourrions pas obtenir la connaissance si nous n'avions déjà la connaissance de ces faits. Dira-t-on que la pression atmosphérique est une idée, il faudra dire alors que la densité des corps, la pesanteur, le poids de l'air et même la constitution de l'air comme un corps fluide sont aussi des idées. Otez donc de notre expérience toutes les idées semblables, dont vous dites qu'elles sont des principes explicatifs et non pas des faits, que restera-t-il de *réel* ? Rien d'autre que la brume indifférenciée d'une pure présence dont vous pourriez dire comme la conscience hégélienne qui s'éveille « il y a » mais dont vous ne pourriez pas dire ce qu'il y a. Or cet universel abstrait, bien loin d'être un fait ni d'être la réalité, n'est que le résidu logique d'une analyse régressive. C'est ce qui resterait lorsque vous auriez *mentalement* abstrait de notre expérience toute opération de l'esprit : cette prétendue réalité n'est donc que la représentation imaginaire de quelque logique comateuse.

Certes rien ne nous assure que la pression atmosphérique soit un fait plus privilégié que la rotation du soleil autour de la terre dans l'astronomie du monde hellénistique. Oserons-nous dire que le géocentrisme était un fait ? Et si nous accordons que ce n'est qu'une idée, ne devrons-nous pas aussi accorder que l'attraction universelle, et la pesanteur, et la pression atmosphérique sont seulement des idées plus nouvelles ? Nous disons que le géocentrisme était un fait. Il était porté, manifesté, attesté, unanimement reconnu par toute expérience (1). En douter, c'était aussi douter de toutes choses : de la vie, de la veille, des saisons et des travaux, des choses et de la mort. Car tout aussi clairement que nous voyons la lumière et qu'elle est un fait de notre expérience, aucun homme n'a longtemps vu autre chose que le manège régulier des nuits et des jours, le soleil grimpant et déclinant d'est en ouest, d'hiver en été et d'été en hiver, au-

(1) Sur cette solidarité d'un moment de la science et de l'expérience vécue par ses contemporains, cf. les pages émouvantes où Georges CANGUILHEM montre que les paroles de Lorenzo à Jessica, dans *Le Marchand de Venise*, exprimaient la réalité vécue par le père de Galilée (cf. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, 1968, pp. 38-39).

dessus de notre terre placide. Le géocentrisme était *intégré* à l'expérience et à la vie des hommes de ce temps, *inséparablement*. Il était une réalité dans leur réalité, et tout autant un fait que cette vie et cette expérience étaient des faits. La substitution de l'héliocentrisme au géocentrisme impliquait la substitution des télescopes de Galilée aux alidades de Ptolémée (1), une *autre technique*, d'autres observations, d'autres calculs, une *autre expérience*, avec le monde en-soi une *autre relation*, et par conséquent *une autre réalité* humaine, d'autres faits, une autre science et d'autres vérités.

Nous voyons ainsi une nouvelle fois que la réalité *pour nous* n'est autre que notre expérience, et que notre expérience est la médiatisation de la réalité-en-soi par notre action. Nous venons aussi de voir que nous vivons comme des faits et comme une inséparable réalité les principes par lesquels nous rendons raison de cette expérience. En soi, le géocentrisme et la pression atmosphérique sont des idées explicatives. Pour les consciences qui en vivent et en éprouvent la rationalité, ce sont des faits. Nous constatons ainsi un fait métaphysique considérable : toute conscience vit comme réelle l'idée par laquelle elle rationalise le réel ; est rationnelle pour toute conscience l'idée qui s'intègre et s'identifie à la totalité de son expérience. La rationalité consiste donc à unifier et à synthétiser une totalité empirique.

En confondant la rationalisation du réel et la réalité rationnelle, toute conscience se révèle comme un pouvoir de vivre l'ordre logique comme un ordre ontologique, une idéalité comme une réalité : elle est l'être des hypostases.

Etant spontanément inclinée à vivre la totalité de son expérience comme l'expérience de la totalité, toute conscience révèle sa vocation d'ériger sa propre expérience c'est-à-dire sa propre vie en absolu (2). Or, la logique étant une réflexion non sur le sens mais sur les modalités de notre expérience, c'est des constances de cette expérience qu'elle tire ses certitudes et ses principes. Elle est nécessairement liée à cette expérience et pense nécessairement selon ces principes ; mais cette expérience n'est

(1) Cf. A. KOYRÉ, *Etudes galiléennes*, nouv. éd., Paris, 1966, p. 226. Cf. G. CANGUILHEM, *op. cit.*, pp. 39, 42.

(2) Tel est le fondement de l'erreur chez Spinoza ; tel est le fondement de toute certitude selon Hume, et la raison pourquoi chacun érige en principe universel les constances empiriques dont il a l'habitude (cf. *Traité de la nature humaine*, trad. LEROY, Paris, 1946, t. I, p. 194 ; et l'histoire du prince indien refusant de croire que l'eau puisse geler, in *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, 1947, p. 164) ; cf. aussi LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. XV, éd. GERHARDT, t. V, p. 440.

qu'une relation particulière à la réalité-en-soi, et ces principes sont relatifs à cette expérience. Nous comprenons ainsi pourquoi la logique nous était apparue comme un *absolutisme du relatif.* Cet absolutisme n'exprime fondamentalement autre chose que l'érection de notre propre expérience en système nécessaire d'intelligibilité, c'est-à-dire de notre propre vie en réalité absolue.

L'ontologie n'est donc pas la science de la réalité absolue mais la science de cette réalité dérivée qu'est notre rapport à la réalité en soi. L'ontologie a par conséquent un double objet : d'une part la réalité médiatisée que nous vivons dans notre expérience, d'autre part cette dérivation médiatisante qui entraîne notre distension originelle et irréductible avec l'être en soi.

Concernant la réalité de notre expérience, et qui *pour nous* est la seule, la question ontologique est celle de savoir ce que doit être l'essence même de la réalité vécue telle qu'elle est manifestée par les différents ordres de phénomènes et telle qu'elle puisse rendre raison de chacun d'eux. L'ontologie doit ainsi entreprendre de définir le statut empirique de notre présence au monde. En inventoriant le contenu vécu du rapport que nous entretenons avec l'être-en-soi, elle doit être une relation de la condition humaine en général.

Concernant la dérivation fondamentale qui ne nous fait vivre qu'une réalité médiatisée, la question ontologique est celle de savoir ce que doit être l'essence de l'être-en-soi pour que soit possible dans l'être l'être même de cette dérivation. S'il est vrai que nous ne pouvons rien savoir de la réalité absolue puisque nous ne la vivons pas absolument, du moins pouvons-nous affirmer que le sens de cette réalité absolue doit être tel qu'elle puisse être médiatisée et relativisée dans l'expérience que nous en vivons. Elucidant le sens métaphysique de l'être-en-soi par ce fait pour nous originel de la dérivation qui nous y réunit et qui nous en sépare, l'ontologie sera véritablement radicale, puisqu'elle saisira la seule réalité qui existe pour nous (l'expérience) à sa racine même, c'est-à-dire dans sa dérivation de la réalité en soi. Cette ontologie sera donc radicale en deux sens : d'une part au sens où le fait même de la dérivation permet d'affirmer quelque chose de l'essence de l'être-en-soi. d'autre part au sens où cette dérivation détermine subrepticement le sens de tous les modes de la réalité dérivée, ainsi qu'en philologie le sens de chaque mot est subrepticement déterminé par le sens de la racine dont il dérive tout au long de son histoire.

Cependant le sens originel de la dérivation ne pourra être analysé, et par conséquent la démarche radicale de l'ontologie ne pourra être entreprise que lorsque le contenu de la réalité dérivée aura été déchiffré. On ne pourra méditer sur le sens originel de la médiation qu'après avoir élucidé le sens dérivé de la réalité médiatisée.

Par conséquent une ontologie radicale doit commencer par faire l'ontologie de l'expérience. L'ontologie doit commencer par être une anthropologie. Elle doit rechercher le sens global de toute l'expérience avant de rechercher le sens originel de toute expérience possible et pourquoi il y a de l'expérience. D'ailleurs de l'être-en-soi la seule chose que nous pourrons dire c'est le sens que lui impose fondamentalement le fait que cet être puisse se médiatiser dans notre expérience. En effet, on peut bien dire, si on veut, que l'être-en-soi est un absolu. Mais si toute expérience est relation à cet absolu, il faut bien, réciproquement, que quelque chose de cet absolu soit en relation avec l'expérience. Car nous ne pouvons pas avoir de relation avec ce qui n'a pas de relation avec nous. Par conséquent, si l'être-en-soi est un absolu, il faut que ce soit d'une part un absolu capable de se relativiser. D'autre part, en tant que nous appartenons à cette réalité-en-soi comme une partie au tout, et en tant que nous n'existons qu'en relation avec ce tout, l'essence médiatisante de notre expérience manifeste qu'*en se médiatisant en nous cet être se médiatise lui-même*, comme la substance spinoziste dans ses modes ou l'Absolu hégélien en ses divers moments. Que l'absolu puisse se médiatiser et quel est le sens de cette médiation, c'est ce qu'aura à élucider une ontologie de l'originaire.

Nous venons de voir que la seule réalité pour nous est l'expérience, qu'elle est l'être auquel nous sommes confrontés et dont nous recherchons le sens, enfin que l'ontologie qui est une méditation sur l'être est donc une méditation sur l'expérience. En tant que l'expérience est une médiation, l'ontologie est une méditation sur la médiation.

Toutefois, si nous avons à méditer sur le sens de l'expérience, c'est que ce sens n'est pas immédiatement donné, mais qu'il a à être découvert par la médiation de la réflexion ou du discours. L'expérience est donc l'immédiateté d'une médiation. Elle est immédiate puisqu'elle est originellement donnée. Elle est une médiation puisque ce qui est donné est notre rapport à la réalité en-soi, et non pas cette réalité elle-même. L'ontologie qui cherche à découvrir le sens de l'expérience est donc la médiation d'une médiation.

Bien loin par conséquent que la logique puisse être l'inventaire primitif des données immédiates, nous voyons maintenant que, devant être une réflexion sur l'ontologie, elle n'est qu'une médiation au troisième degré : médiation d'une médiation d'une médiation.

LE STATUT DE LA VÉRITÉ

Cette dépendance de la logique vis-à-vis de l'ontologie nous est aussi bien manifestée si on la définit comme science de la vérité ou comme science d'un discours vrai. En effet, sous quelque perspective qu'on se place, la vérité est définie comme *adequatio rei et intellectus*. Tout le problème de la vérité est donc celui de cette conformité, de cette correspondance, de cette concordance, de cet accord, de cette identité entre l'idée et son idéat, entre l'ordre logique et l'ordre ontologique, entre l'esprit et le monde. Or ceci n'a de sens et de fondement que par l'ontologie.

Comment cette *adequatio* peut-elle être comprise ?

Ou bien en réduisant l'ordre du réel à n'être que l'imitation de l'ordre des Idées. De la sorte, l'ordre physique n'est qu'une réplique parodique de l'ordre logique, lui-même confondu avec l'ordre ontologique qui est un ordre eidétique. Chez Platon, la vérité consiste donc d'une part à reconnaître l'*identité* mimétique du monde sensible et du monde intelligible, et d'autre part à éprouver dans le bonheur nostalgique de la réminiscence l'*identité* entre notre reconnaissance présente de l'Idée et la vision de cette idée dans notre vie antérieure. La vérité exprime donc, en de nombreux sens, l'identité de notre pensée et du réel. Ce que nous appelons vérité est donc l'identité de notre pensée et de notre expérience. Est vrai pour nous ce en quoi nous reconnaissons le sens et la totalité de ce que nous avons vécu et qui s'y réfléchit.

Ou bien cette *adequatio* consiste en ce que notre connaissance résulte de quelque déposition en nous de l'ordre du réel. Ainsi la réalité formelle de l'objet selon Aristote imprime en notre pensée son stigmate. Ainsi l'ordre de nos idées résulte, selon Hume, de l'ordre de nos impressions, c'est-à-dire de la projection en nous de l'ordre extérieur du monde. La vérité consiste donc dans l'*identité* duplicative entre la forme de nos pensées et la forme de l'expérience. Est vrai ce qui ressuscite en nous la trace originelle que l'expérience y a laissée. L'ordre de la vérité est donc la doublure logique de l'ordre du réel.

Ou bien cette *adequatio* est réalisée par quelque Dieu, soit que sa providentielle bonté ait institué la légalité du monde physique conformément à l'ordre des vérités qu'il a établies, comme chez Descartes ; soit que Dieu étant l'unique substance, l'ordre et la connexion des choses ne fassent qu'incarner sous l'attribut de l'étendue ce que représentent l'ordre et la connexion des idées sous l'attribut de la pensée, comme chez Spinoza. Dans la première hypothèse, penser vrai c'est vivre intellectuellement notre intimité avec le monde créé, la conformité de notre pensée avec l'ordre institué par Dieu, éprouver en soi la complicité logico-ontologique de notre pensée avec la totalité du réel. On comprend en ce sens que Malebranche ait fait de la vérité un enthousiasme. Dans la seconde hypothèse, l'idée vraie atteste en elle-même sa conformité avec la réalité de son objet. La vérité est l'identité immédiatement attestée et vécue de la pensée et du réel.

Quant à une vérité qui ne serait que la conformité soumise de l'exercice de notre pensée à la légalité de ses principes, elle n'exprimerait en son formalisme juridique que l'identité de la pensée avec elle-même. Dans la mesure où Kant lui-même reconnaît qu'elle ne porte que sur la forme et non sur le contenu de notre connaissance, une telle vérité n'a qu'un sens négatif (1). La vérité n'a donc une validité strictement logique que lorsqu'elle n'a plus de validité ontologique.

Par conséquent, le sens ontologique de la vérité nous est constamment apparu comme l'identité de la pensée et du réel. Resterait à comprendre comment la vérité est reconnue comme telle, c'est-à-dire comment se manifeste cette identité. Nous reconnaissons comme vraie la pensée où se *réfléchit* l'expérience que nous avons vécue ; et d'autant plus vraie qu'elle la réfléchit plus précisément, plus exhaustivement, plus totalement. La vérité est l'identité reconnue entre l'ordre réfléchi du discours et l'ordre totalisé du vécu. C'est pourquoi dans la vérité de Ptolémée se réfléchit la réalité vécue par le monde hellénistique. Si cette vérité est révoquée par celle de Galilée, c'est dans la mesure où le monde moderne, armé de nouvelles techniques, vit une nouvelle réalité.

Puisque l'être n'est en fait qu'une médiation et que la réalité n'est qu'une relation, la vérité n'est que l'identité de notre pensée avec la relation que nous vivons. Aussi cette identité n'est-elle

(1) Cf. *Critique de la raison pure*, logique transcendantale, § 3, p. 81.

pas nécessairement universelle ni immuable : elle dure ce que dure cette relation. Elle a la fermeté et la constance de cette relation elle-même. Si la vérité en général a été spontanément tenue pour éternelle, c'est que la relation que chaque vérité exprimait entre l'humanité et le réel avait de longtemps précédé les hommes qui la pensaient et qu'ils sentaient qu'elle leur survivrait aussi. Le sentiment de l'éternité du vrai vient donc de ce que la relation de l'humanité avec le réel évolue selon un rythme infiniment plus lent que celui selon lequel naissent et meurent les hommes singuliers. Le sentiment de l'immutabilité de la vérité est né de cette différence de *tempo*.

Le fait qu'il y ait une histoire des sciences et une histoire de la philosophie manifeste qu'il y a une histoire de la vérité. D'où vient qu'il y ait une histoire de la vérité ? De ce qu'il y a une histoire de la réalité, c'est-à-dire de ce que l'expérience de l'humanité est historique. D'où vient alors cette tribulation historique de l'expérience ? En d'autres termes, d'où vient que la relation de la conscience avec la réalité en-soi soit historique ?

Deux interprétations sont aussitôt possibles. Ou bien l'histoire résulte d'une dialectique interne de l'expérience, qui se médiatise elle-même : en ce cas, l'histoire serait une réalité dérivée comme l'expérience elle-même. Ou bien la réalité-en-soi est elle-même en proie au devenir, en sorte que la relation de la conscience avec un être en changement ne puisse être qu'une relation changeante : l'histoire serait en ce sens essentielle à la réalité absolue.

Toutefois, nous avons déjà montré que la seule réalité dont nous puissions parler, la seule qui nous concerne, et la seule que nous puissions élucider, c'est l'expérience. Il semblerait donc que, faute de rien pouvoir penser de la seconde interprétation, nous fussions condamnés à ne considérer que la première, en ne la tenant d'ailleurs que pour problématique. Or une telle attitude serait superficielle. Nous allons voir au contraire qu'il est nécessaire que notre expérience soit historique, et que l'historicité de cette réalité dérivée entraîne par elle-même l'historicité de la réalité absolue.

Toute expérience est essentiellement historique. En effet, avons-nous dit, l'expérience est la relation vécue de la conscience avec la réalité en-soi : elle est une réalité médiatisée et une médiation de la réalité. Mais cette expérience est confuse, opaque. L'esprit ne s'y reconnaît pas. De toutes parts, il y est aliéné. C'est pourquoi l'entreprise de l'esprit est de substituer à cette

expérience aliénante et douloureuse une autre expérience, de liberté et d'allégresse. Pour cela, il s'efforce de comprendre l'expérience qu'il vit, de l'élucider, de la rationaliser, et par conséquent de la médiatiser dans la science : médiation et modification logiques. Car la science modifie l'expérience dont elle rend compte. D'une part en ce qu'elle substitue la clarté à l'obscurité, l'intelligibilité à l'incompréhension, la confiance à l'inquiétude, la familiarité à l'étrangeté, une certaine forme de liberté à une certaine forme de servitude. En médiatisant l'expérience la science a donc institué une nouvelle relation de l'homme avec le monde : une nouvelle expérience. D'autre part, la rationalisation de l'expérience par la science permet sur cette réalité empirique une action efficace, c'est-à-dire conforme aux attentes de l'esprit. Ainsi, la médiation scientifique se trouve être la condition d'une médiation technicienne qui modifie dans l'acte notre relation avec le réel, c'est-à-dire la réalité que nous vivons. A mesure que l'expérience de l'humanité est modifiée par la médiation de la science et de la technique, l'esprit accède à une nouvelle relation avec la réalité-en-soi, qui est à nouveau médiatisée par une science nouvelle s'actualisant en de nouvelles techniques. Ainsi, la constitution métaphysiquement médiatisée et médiatisante de l'expérience implique une dialectique interne : médiation logique — médiation technique — modification du réel, indéfiniment.

Mais en quoi la nature essentiellement historique de l'expérience entraîne-t-elle l'historicité de la réalité absolue ? En cela que si quelque mode est historique, quelque chose de la substance est historique, et par conséquent l'historicité est substantielle. Or, au moins deux modes de la réalité-en-soi sont voués à l'historicité. Dans le réel en-soi est comprise la réalité dérivée de notre expérience, comme l'un de ses modes. Or notre expérience est essentiellement historique. Donc quelque chose de la réalité fondamentale est historique ; et par conséquent l'histoire est quelque chose de fondamentalement réel. Le deuxième mode frappé d'historicité est, dans la réalité en-soi, ce sur quoi s'exercent nos techniques et que notre action modifie. Le statut historique de la technique entraîne donc la condition historique de la réalité où elle s'applique. Nous voyons donc qu'en analysant le caractère historique de la réalité dérivée nous révélions l'historicité de la réalité absolue.

Nous comprenons du même coup la condition nécessairement historique de la vérité elle-même. Elle ne fait qu'exprimer l'historicité fondamentale de la réalité.

Penser autrement serait d'ailleurs déshonorer l'histoire de la pensée en la réduisant à n'être que l'inventaire chronologique des erreurs de l'humanité. S'il en était ainsi, les sciences excusant leur précarité historique au moins par l'utilité de leurs résultats, la philosophie toutefois ne devrait plus être permise qu'à des esprits si bornés qu'ils n'eussent pas remarqué l'éphémérité de ses doctrines ou si présomptueux qu'ils prétendissent s'établir d'emblée dans l'éternel et achever ainsi définitivement toute l'entreprise philosophique. Mais quelque vérité éternelle ne peut exister, et ne peut même nous intéresser, que s'il y a quelque réalité éternelle.

Laquelle ?

Nous avons vu que l'historicité du réel nous était manifestée tout au moins par la médiatisation dialectique de l'expérience. Mais, plus fondamentalement encore, d'où vient dans l'expérience cette médiatisation indéfinie ? Il nous est apparu qu'elle résulte de l'inconciliation de l'esprit avec l'expérience, en sorte qu'il s'efforce de la médiatiser dans la science et de la modifier par la technique. Le problème de l'historicité se réduit ainsi à celui de l'origine de la médiation, et le problème de la médiation à celui de l'origine de cette inconciliation.

D'ores et déjà, nous pressentons donc que le problème du sens de l'être va nous être posé en termes d'affrontement et de négativité. D'où vient cet affrontement ? Quelle est l'origine de cette négativité ? Certes nous comprenons que l'inconciliation de l'esprit avec le réel vient de ce que les attentes de l'esprit sont déçues, qu'il est insatisfait, qu'il imagine autre chose que ce qui est, enfin, qu'*il désire*. Ainsi se pressent autour de la question ontologique les thèmes de la médiation, de l'historicité, de la négativité et du désir. Ce n'est donc que lorsque nous aurons compris leur sens que le sens de l'existence sera sur le point d'être compris. Alors notre pensée se sera rendue identique à la réalité que nous vivons.

Ainsi prendraient donc fin notre aliénation et notre servitude dans le monde. C'est pourquoi nous aussi définirions l'essence de la vérité comme liberté. Mais cette liberté est encore à conquérir et cette vérité à découvrir.

III

LA QUESTION PHILOSOPHIQUE

LE PROBLÈME DE LA NÉGATIVITÉ

Cette liberté, c'est de notre réponse à la question philosophique que nous l'attendons. De l'entreprise philosophique nous attendons donc d'être réunis à la totalité de notre expérience et de ressaisir en elle le sens originel de cette dérivation. La question est celle de savoir quel est le sens de notre présence au monde. Nous avons déjà vu qu'elle consiste à s'interroger sur le sens originel et radical de l'existence en redonnant pour objet à la métaphysique l'élucidation du τὸ τί ἦν εἶναι : quel est le sens originel qui fait que tout être vient à être ce qu'il est ? Pourquoi est-ce ainsi et non pas autrement ?

Afin d'ouvrir les perspectives d'un cheminement, il nous faut d'abord transmuer l'énonciation ténébreuse de cette question en un énoncé identique mais capable d'orienter notre recherche par sa précision et sa spécification.

Or cette question fondamentale porte en elle-même les éléments de sa propre transformation. En effet, nous avons précisément vu que si nous philosophons et si nous sommes amenés à poser cette question, c'est parce que nous éprouvons notre vie comme aliénée. La question originelle et fondamentale de l'être serait donc capable d'une première formulation : *Que doit être l'essence fondamentale de l'être pour qu'il soit possible que de l'être soit étranger dans l'être ?*

Analysant le sens de cette aliénation nous vîmes qu'elle provenait de l'antagonisme de la conscience et de la nature, en sorte que la conscience s'éprouve *niée* par la nature et tend à *anéantir* la nature pour faire advenir une nature plus fraternelle. L'aliénation et par conséquent l'existence même de la question philosophique viennent donc de la relation négative de la conscience et de la nature. La question fondamentale pourrait alors

se formuler ainsi : *Comment est-il possible qu'il y ait de la négativité dans l'être ?*

Cependant, si la conscience s'éprouve déniée et reniée par la nature, c'est en tant que la conscience *désire* autre chose que ce qui est. En ce sens, le scandale vient moins de la scandaleuse nature que de la conscience scandalisée ; car si la conscience n'était pas originellement inconciliée avec la nature elle ne s'en scandaliserait pas. C'est donc par la conscience que le scandale arrive, en tant qu'elle donne pour sens à son existence un avenir que la nature ne cesse de compromettre et d'ajourner. Cet avenir n'est pas naturel, puisqu'il n'existe pas ; et comme c'est par rapport à lui que la nature présente est disqualifiée et refusée, il faut l'appeler surnaturel. La question se formule donc maintenant ainsi : *Comment est-il possible qu'il y ait dans la nature cette nature dénaturée qui rêve de surnaturel et conspire à anéantir la nature ?*

Nous voyons que tout le problème est celui de l'inconciliation, de la dissociation, de la séparation de la conscience avec la nature. Or cette inconciliation vient de ce que la conscience n'est pas satisfaite par la nature ; et si elle n'en est pas satisfaite c'est parce qu'elle se représente et qu'elle espère autre chose que ce qui est. La faculté de se représenter ce qui n'est pas, c'est l'imagination. La question fondamentale, qui se réduisait à celle de l'aliénation, de la négativité et du surnaturel, se ramène maintenant à celle de l'imagination : *Comment est-il possible qu'il y ait de l'imagination dans la nature ? Comment est-il possible qu'il y ait dans le réel une faculté de l'irréel ?*

Si la conscience peut se représenter et par conséquent désirer autre chose que ce qui est, c'est que la conscience n'est pas possédée ni investie par l'instant. Elle transcende le présent. Nous avions montré qu'il n'y a d'aliénation que par la mort ; c'est assez dire que nous ne cessons d'outrepasser le présent vers le futur. Il n'y a donc d'aliénation et de problème que parce que la conscience est dans le temps ce qui transcende le temps. La question fondamentale pourrait donc s'énoncer ainsi : *Comment est-il possible qu'il y ait dans le présent un être qui ne soit pas totalement présent au présent ? Comment est-il possible qu'il y ait dans le présent un être absent à la présence et présent à l'absence ?*

La question ontologique est donc fondamentalement celle des rapports de l'esprit et de la nature, de la négativité et de l'être, de la faculté de l'irréel et de l'instance du réel, de la

temporalité distendue vers le passé ou vers le futur et de la temporalité absorbée dans le présent, de la transcendance inquiète et de la placidité de l'immanence.

Spontanément, toute conscience éprouve la déchirante *dualité* qui l'oppose à la nature. Telle est l'origine de notre sentiment de frustration, de servitude et d'aliénation, et par conséquent de la question métaphysique elle-même. La nature est ce qui s'oppose à nos attentes, à nos espérances, à notre désir. Indifférente à mon être, elle est l'altérité du Non-Moi. Cette dualité spontanément éprouvée de l'esprit et de la nature s'intériorise d'ailleurs dans la distinction et dans l'opposition classiques de l'âme et du corps. Mon âme est la diaphane présence de mes désirs et de mon espoir ; elle est la vérité secrète de mon existence que dissimule, obstrue et réfute l'opaque pesanteur de mon corps, de même qu'elle est ajournée, méconnue, révoquée et démantelée par l'implacable absurdité de la nature. En moi-même, l'immédiate intimité de mon corps restitue donc l'équivoque de cette dualité (1) : il est moi puique c'est en lui et par lui que je m'accomplis et m'exprime ; mais il est un moi dissident et scissionnaire dont toute la sagesse spiritualiste m'exhorte à me méfier ; c'est un moi fallacieux et toujours prêt à me trahir par sa paresse, ses tentations, ses envoûtements, sa faiblesse, ses besoins ; c'est un faux moi comme on dit un faux frère.

En nous interrogeant sur l'origine et le sens de cette *dualité* nous retrouvons donc cette tradition philosophique qui, de Platon à Bergson, en fait l'objet de sa méditation.

Le premier problème que nous ayons donc à nous poser est celui de savoir si cette dualité n'est que la manifestation d'un dualisme ontologique, ou bien si c'est à l'intérieur même d'une ontologie moniste qu'il en faudra rendre compte. Dans la première hypothèse, l'aliénation et la négativité de l'esprit dans la nature ne feraient qu'exprimer une étrangeté, un rapport d'exclusion et une opposition originels : l'esprit et la nature seraient deux substances distinctes que l'étrange ambiguïté de notre existence mêlerait en une étrange promiscuité. Dans la seconde hypothèse, c'est dans l'unité même de la substance qu'il faudra trouver l'origine et le sens de cette aliénante et tourmenteuse dualité.

(1) Cf. J. WAHL : « La conscience du corps oscille toujours entre le sentiment d'avoir un corps et le sentiment d'être un corps » (*Traité de métaphysique*, Paris, 1957, p. 365).

N'ayant pour le moment d'autre point de départ ni d'autre certitude que celle de cet antagonisme entre l'esprit et la nature, il faut donc d'abord nous demander si cette angoissante et désespérante négativité atteste simplement la condition émigrée de l'esprit dans la nature ou s'il s'agit au contraire de quelque déchirement en l'unité même de la substance.

L'ALTERNATIVE ONTOLOGIQUE : MONISME OU DUALISME

Ὁμολογειν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι
HÉRACLITE, fr. 50.

Τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι.
HÉRACLITE, fr. 89.

L'être est-il double, ou bien y a-t-il deux êtres ? La conscience et la nature ne sont-elles que deux modes différents d'un être unique ? Ou bien sont-elles deux substances malhabilement réunies et conjointes en l'hybridité de notre existence ?

La dualité de l'être n'est pas niable, puisqu'elle est même l'origine et la condition de notre interrogation. Cependant nous allons voir que le dualisme est inintelligible.

Certes, si l'être était parfaitement unifié, rien en lui ne se désolidariserait de lui. Il serait ce qu'il est, comme en un sommeil sans rêve. Il n'y aurait pas de problème, et pas de philosophie.

Mais si l'être était double, s'il y avait deux êtres, celui de la conscience d'une part et celui de la nature d'autre part, on ne comprendrait pas que l'un puisse s'inquiéter de l'autre, agir sur lui et le transformer, sans que ces deux êtres n'appartinssent à la même substance.

Cela fait d'ailleurs, dans l'histoire de la philosophie, l'originalité, la pénétration et la profondeur des trois premières propositions de l'*Ethique* (1), où Spinoza affirme que deux substances ne peuvent agir l'une sur l'autre par le fait même que ce sont des substances différentes. Ainsi, la conscience, si elle n'a rien de naturel ne peut agir sur la nature, de même que la nature, si elle n'a rien de spirituel ne peut agir sur l'esprit. Ce qui est radicalement Autre ne peut agir sur le Même.

Or la condition même de toute philosophie est l'action de la

(1) Cf. *Ethique* I, 2 : « Deux substances qui ont des attributs différents n'ont rien de commun entre elles. » *Ethique* I, 3 : « Si des choses n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être la cause de l'autre. » Cf. aussi *Lettre IV à Oldenburg*, *Lettre LXIV à G. H. Schuller*, 29 juillet 1675.

nature sur la conscience d'où viennent à celle-ci son aliénation et son étonnement. Inversement, toute l'activité humaine témoigne de l'action de la conscience sur la nature, pour la rendre plus semblable au désir qu'elle en a.

Il faut donc ou que l'esprit ait quelque chose de naturel, ou que la nature ait quelque chose de spirituel. De toutes les façons, le dualisme qui ferait de l'esprit et de la nature des substances distinctes rendrait inintelligible leur action réciproque. En effet, si l'esprit n'a rien de naturel et si la nature n'a rien de spirituel, comment l'esprit pourrait-il agir sur la nature et comment la nature pourrait-elle agir sur l'esprit ?

Cela fait toute la difficulté du platonisme et du cartésianisme.

Il est d'ailleurs assez frappant que le langage des métaphysiques dualistes parle de l'âme en termes qui ne sont intelligibles qu'appliqués à la matérialité (1). Ainsi l'eschatologie du *Gorgias* emploie pour désigner l'âme endommagée les termes mêmes dont elle a décrit les dommages du corps (2). Or, comment peut-on comprendre les supplices (3) dont l'âme injuste est châtiée après la mort, puisque séparée du corps elle est alors séparée de toute matérialité et par conséquent de toute passibilité et de toute temporalité ?

Comment comprendre dans l'eschatologie du mythe d'Er les cycles séculaires de l'expiation, et l'exode millénaire des âmes pénitentes (4), s'il n'y a de devenir que de la matérialité, et si en les délivrant de la matérialité la mort les a rendues étrangères à toute temporalité ?

Certes, nous devons entendre ces récits comme des mythes ; bien que Socrate détourne explicitement Calliclès de n'y voir que des contes de bonne femme (5) et qu'il affirme leur donner foi (6), faute de mieux (7). Mais, même mythiquement ou analogiquement, jamais la temporalité ne peut entamer l'éternité, ni le divisible l'indivisible, ni le multiple l'unique.

Ces mythes eschatologiques ne peuvent donc avoir de sens

(1) D'où la raillerie de KANT, cf. *Critique de la raison pratique*, trad. PICAVET, Paris, 1949, p. 23.

(2) ἐν τῷ σώματι ἢ ὑπὸ μαστίγων (524 *c*) ; διαμεμαστιγωμένην... τὴν ψυχὴν (524 *e*) ; cf. aussi *République* X, 615 *e* - 616 *a*.

(3) τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνερότατα καὶ φοβερώτατα πάθη (*Gorgias*, 525 *c*). Cf. aussi *République* X, 615 *a*.

(4) Cf. *République* X, 615 *a* ; *Phèdre*, 248 *c* - 249 *b*.

(5) Cf. *Gorgias*, 527 *a*.

(6) Ἐγὼ μὲν οὖν, ὑπό τε τῶν λόγων πέπεισμαι, *Gorgias*, 526 *d*.

(7) Cf. *Gorgias*, 527 *a*.

que si l'âme continue à vivre après la mort d'une autre existence exposée à la temporalité, à la passibilité, à la multiplicité et à la division, c'est-à-dire si les âmes gardent au-delà de la mort quelque matérialité. Mais il faudrait alors affirmer qu'en en finissant avec le corps l'âme n'en a pas fini pour autant avec la matérialité. Cette matérialité n'était donc pas seulement une promiscuité.

De même, comment pourrait-on comprendre, dans l'hypothèse d'un dualisme ontologique, le mythe fondamental de l'origine des choses et de l'origine de l'Ame que développe le *Timée* ? Comment pourrait-on en effet concevoir alors, qu'étant purement immatérielle et purement inétendue, l'Ame ait été *placée* au centre du monde (1), qu'elle ait été *déployée à travers* l'univers (2), et qu'elle *entoure* le corps (3), étant donné d'ailleurs que l'Ame de l'homme est de la même nature que l'Ame de l'univers (4) ? Pour que l'Ame puisse exercer dans la matière sa fonction régulatrice, ordonnatrice (5), organisatrice, pour qu'elle puisse *animer* la matière et lui imposer les rythmes de la *vie* (6), il faut bien que l'âme ne soit ni la pure passivité chaotique de la matière en devenir, ni la pure impassibilité de l'éternel intelligible. Il faut donc qu'il y ait en elle quelque chose de matériel, dont Platon nous explique d'ailleurs que c'est en elle l'élément maternel (7). Mais s'il y a dans l'Ame quelque chose de matériel, quelque chose de matériel est psychique : l'esprit et la matière ne peuvent donc pas être alors deux substances distinctes.

Par conséquent ni l'action originairement organisatrice de l'Ame dans le corps, ni l'action corruptrice du corps sur l'Ame ne sont compréhensibles dans l'hypothèse d'un dualisme ontologique.

En effet, si la matière était une autre substance que l'esprit, les modes de l'un seraient absolument et nécessairement étrangers aux modes de l'autre : le corps serait absolument étranger à l'âme et réciproquement. Comment pourrait-on alors comprendre que l'âme ait jamais pu être contaminée par le corps ? Quand même la servitude de l'âme ne consisterait-elle, comme

(1) Cf. *Timée*, 34 *b*.
(2) *Ibid.*, διὰ παντός τε ἔτεινεν.
(3) *Ibid.*, τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν ; cf. aussi 30 *e*.
(4) *Ibid.*, 30 *d*.
(5) *Ibid.*, 30 *ab*.
(6) *Ibid.*, 30 *b* et *d*.
(7) *Ibid.*, 50 *d*.

l'enseigne le *Phédon*, qu'à s'être laissé séduire (1) par le corps, c'est cette séduction même dont il deviendrait alors difficile de rendre compte. Car comment comprendre que ce qui est spirituel et n'a rien de matériel puisse être ému par ce qui est matériel et n'a rien de spirituel ? Est-ce au sens où, selon le *Phèdre*, l'âme réminiscente tente soudain d'étreindre à travers un beau corps l'éternité et l'immutabilité de la Beauté absolue qui transparaît fugitivement en lui ? La matérialité ne tirerait ainsi son apparente séduction que d'être une parodie de l'Absolu immatériel. L'âme subornée par le corps serait en fait abusée non par sa matérialité mais par le mirage en lui de la spiritualité absolue.

Mais, puisque ce qui est contradictoire est incompréhensible, tout le problème est celui de comprendre comment la contradictoire peut être alors l'image de sa contradictoire. En effet, que la matérialité puisse mimer la spiritualité, le mouvement l'immobile, et le temporel l'éternel, cela est tout aussi incompréhensible que si l'on disait que la présence est l'image de l'absence. Tout le problème est donc celui de cette incompréhensible participation (2) entre une spiritualité sans matérialité et une matérialité sans spiritualité. Car jusque dans l'amour, la pure intelligibilité de l'âme ne pourrait être subornée (3) par la pure matérialité du corps s'il n'y avait dans le corps quelque chose de spirituel que l'âme puisse désirer ou s'il n'y avait dans l'âme quelque chose de corporel que le corps puisse réjouir. Les thèmes platoniciens de l'amour et de la participation impliquent donc que l'âme ne soit ni absolue matérialité ni intelligibilité absolue, mais, comme l'explique le *Timée*, un mélange des deux, composé de Même et d'Autre (4).

C'est alors cette mixité qui fait à son tour problème. L'âme ne serait pas si pure. Le devenir aussi serait de sa substance. Sa συγγένεια (5) avec l'éternel intelligible ne serait donc qu'une bâtardise.

(1) Cf. *Phédon*, 81 *ae*.

(2) Cf. la critique que fait Aristote de cette notion de participation (μέθεξις). Platon, dit-il, n'en a donné que le nom, mais non pas l'explication (cf. *Métaphysique* A, 6, 987 *b* 10-15). Faire de la participation des choses sensibles aux Idées une relation paradigmatique, ce n'est que se payer de mots (κενολογεῖν ; *ibid.*, A, 9, 991 *a* 21-23 ; cf. aussi 992 *a* 30-31). Les choses ne peuvent participer des Idées si les Idées sont absolument séparées des choses (*ibid.*, 991 *b* 1-3).

(3) διειλλημένην ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς, *Phédon*, 81 *c*. Cf. aussi *Gorgias*, 524 *bd*.

(4) Cf. *Timée*, 35 *a*, 37 *b*, 41 *d*.

(5) Cf. *République* VI, 490 *b* ; IX, 585 *c* ; X, 611 *e* ; *Phédon*, 79 *b*, *d*, *e*, 83 *b* ; *Timée*, 29 *b*.

Mais comment concevoir alors que la substance de l'âme fût constituée par le mélange du devenir et de l'éternité (1), si le devenir et l'éternité étaient deux substances distinctes (2) ne pouvant par conséquent rien avoir de commun ? Donc ou bien l'âme platonicienne est ce mélange, et le dualisme des substances est incompréhensible ; ou bien l'esprit et la nature, l'éternel et le devenir, le Même et l'Autre sont des substances distinctes, et c'est la subversion de l'âme par le corps, l'amour, la participation et la réminiscence qui deviennent alors incompréhensibles et contradictoires.

De cette difficulté Descartes ressent bien la violence lorsqu'il écrit à la princesse Elisabeth que l'esprit humain n'est pas « capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie » (3). En effet, comme nos précédentes analyses l'ont montré, il faut bien que l'âme soit distincte du corps, puisque c'est en s'en désolidarisant, en s'en scandalisant qu'elle prend conscience d'elle-même. Elle s'éprouve spontanément, ainsi qu'Alain la définit avec profondeur, comme « ce qui refuse le corps » (4). Elle est au corps ce que le désir est à la réalité et l'élan à la pesanteur. Elle est dans le monde cette partie du monde qui s'en retire, s'en révolte, ivre d'un autre monde. Elle est en moi cette partie de moi qui de moi se sépare et s'afflige. Toute notre expérience intérieure nous le dit : elle est dans le monde ce qui n'est pas du monde, dans la nature ce qui n'est pas de la nature, en moi cette partie de moi qui répudie l'autre. Conscience distincte de la nature, âme distincte du corps : sans cette distinction nous ne serions que nature et corps, sans âme et sans conscience. Leur distinction est donc nécessaire.

Mais leur union ne l'est pas moins. Elle est en effet la condition même de leur distinction. Car l'âme se distingue du corps et la conscience de la nature parce qu'elles en souffrent ; mais si l'âme n'était unie au corps et la conscience à la nature, il serait impossible qu'elles en pâtissent. Leur union est donc la condition de leur action réciproque, de même que leur action réciproque est la condition de leur désunion.

(1) Cf. *Timée*, 35 *a* ; 48 *e* - 49 *a*.
(2) *Ibid.*, 28 ; 48 *e*.
(3) Cf. *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT-III, 693.
(4) Cf. ALAIN, *Définitions*.

Dans la lettre que nous citions, Descartes cerne donc très précisément la question ontologique elle-même. Comment concevoir sans contradiction l'unité comme dualité, à la fois l'union et la distinction ?

En faisant de l'esprit et de la nature des substances distinctes, le dualisme rend leur union inintelligible ; mais, par un choc en retour, l'inintelligibilité de cette union rend la distinction elle-même inintelligible. Car si la distinction était aussi radicale que la métaphysique dualiste prétend, la conscience et la nature seraient comme en ce début de la *Genèse* où l'Esprit flottait sur les eaux : il flotterait toujours ; l'esprit n'éprouverait pas dans la lassitude la pesanteur de la matière et la matière ne serait pas dans le travail inquiétée par l'esprit.

Ces difficultés du dualisme, si vivement apparues à Descartes, font aussi toute la difficulté de sa philosophie. Parce que le mouvement de sa méditation le conduit à isoler le *Cogito*, c'est sur la distinction qu'il insiste ; et tous les efforts qu'il fait ensuite pour récupérer la nature en nous et hors de nous sont des efforts malheureux.

Lorsqu'il affirme de l'âme « qu'elle est une *substance entièrement distincte du corps* » (1), ou lorsqu'il reconnaît que je suis « une *substance* dont toute l'essence ou la nature *n'*est *que de penser*... en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est *entièrement distincte* du corps » (2), le dualisme est explicite. L'âme est une *substance*. C'est *substantiellement* qu'elle est distincte du corps. Rien en elle n'est corporel. Tout y est pensée, et n'y est que pensée. C'est d'ailleurs pourquoi Descartes peut dire « qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé » (3). La voici donc, pure substance intelligente, pure inétendue, libre de toute contamination matérielle, aussi libre et immatérielle que cet esprit qui flottait sur les eaux. D'où cette conséquence nécessaire qu'elle est « d'une *nature entièrement indépendante du corps*, et par suite qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui » (4).

(1) Cf. *Principes de la philosophie*, I, 8. (C'est nous qui soulignons.) Cf. aussi *Abrégé des méditations* : « On doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances différentes, comme l'on conçoit l'esprit et le corps, sont en effet des *substances diverses*, et *réellement distinctes* les unes d'avec les autres », AT-IX-1, 10. Cf. aussi *Notae in programma*, AT-VIII-2, 354.

(2) Cf. *Discours* IV, AT-VI, 33. Cf. *Sixième méditation*, AT-IX-1, 62.

(3) Cf. *Traité des passions* I, 30.

(4) Cf. *Discours* V, AT-VI, 59 ; cf. aussi *Sixième méditation*, AT-IX-1, 62.

Rendant ainsi compte à la fois de l'expérience métaphysique de notre déception et de l'expérience solitaire du *Cogito*, Descartes tient donc ici le langage de toute métaphysique dualiste. Aussi rencontrons-nous en Descartes toutes les difficultés que le dualisme nous oppose. En effet, aussitôt affirmée cette substantielle indépendance de l'âme, aussitôt devient incompréhensible qu'elle puisse pâtir du corps, et que sa pure inétendue puisse rien souffrir de la pure extension.

Car comment concevoir l'union de l'âme et du corps, après qu'on en ait fait des substances si distinctes que, n'ayant rien de commun, il n'y ait plus rien qui les puisse unir ? Comment comprendre alors que l'âme « étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui » (1) ? Comment comprendre l'action réciproque, l'union, le mélange et la composition (2) de ces deux substances dont l'une est divisibilité de part en part, l'autre totalité indivisible ; si incompatibles que Descartes les affirme même « en quelque façon contraires » (3) ?

Après avoir défini l'âme une substance « entièrement indépendante du corps » (4), comment peut-on affirmer ensuite que « *l'esprit dépende* si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher » (5) ?

Si l'âme est essentielle inextension (6), comment concevoir qu'elle soit « logée *dans* le cerveau » (7), que ce soit « *dans* le cerveau qu'elle exerce ses principales fonctions » (8), ou que le sentiment de la faim et de la soif soit « excité *en l'âme* par les *mouvements* des nerfs de l'estomac... » (9) ? Tous ces locatifs et cette mécanique des passions de l'âme réfutent implicitement la distinction de l'âme et du corps comme une distinction de substances. Ils supposent en l'âme l'*extension* et le *mouvement* qui sont par excellence les attributs du corps. Il faudrait donc

(1) Cf. *A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT-III, 664.
(2) Cf. *Méditation sixième*, AT-IX-1, 64, 66, 70.
(3) Cf. *Abrégé des six méditations*, AT-IX-1, 10.
(4) Cf. *Discours* V, AT-VI, 59.
(5) Cf. *Discours* VI, AT-VI, 62.
(6) Cf. *Traité des passions* I, 30 : « Elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ni aux autres propriétés de la matière dont le corps est composé. » Cf. *Abrégé des méditations* : « Nous ne concevons aucun corps que comme divisible, au lieu que l'esprit, ou l'âme de l'homme, ne se peut concevoir que comme indivisible », AT-IX-1, 10.
(7) Cf. *Dioptrique* IV, AT-VI, 109.
(8) Cf. *Principes de la philosophie* IV, 189, AT-IX-2, 310.
(9) Cf. *Principes de la philosophie* IV, 190, AT-IX-2, 311.

qu'il y eût de la matérialité en l'âme, que la spiritualité pénétrât le corps et que la corporéité participât de l'esprit. Lorsque prendrait fin le dualisme, prendraient fin les insurmontables difficultés de la doctrine. Le rôle de la glande pinéale deviendrait compréhensible, et les critiques de Spinoza (1) et de Leibniz (2) sans objet.

Or, cherchant à lever ces difficultés du dualisme, Descartes recourt dans une de ses lettres précisément à une réduction du dualisme initial et contradictoire à un monisme de la réconciliation. Il y demande en effet « de vouloir *attribuer librement cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps* » (3). Semble alors s'éclairer l'orientation d'une nouvelle lecture, comme en surimpression de la précédente, substituant l'inattendue cohérence d'un monisme aux irréductibles contradictions du dualisme. C'est pourtant à un tel monisme que semble nous renvoyer Descartes lorsqu'il nous dit que « la pesanteur n'est rien de *réellement* distingué du corps... mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps » (4). Par cette analogie nous est donné à entendre que l'âme n'a pas plus d'existence réelle indépendamment de notre corps que la pesanteur n'a d'existence réelle indépendamment des corps où elle s'exerce. Comme la pesanteur ne peut être distinguée que *logiquement* des corps graves et non pas *réellement*, de même entre l'âme et le corps la distinction doit donc être seulement *logique* et non pas *réelle*.

La distinction de l'âme et du corps ne serait plus alors une distinction substantielle, mais, comme chez Aristote une distinction logique (5) ou comme chez Spinoza une distinction de modes (6). C'est bien ce qu'avait cru pouvoir comprendre Regius lorsque Descartes l'invitait à soutenir que « l'homme est un composé de corps et d'âme, non par la seule présence ou proximité de l'un à l'autre, mais par une véritable union substan-

(1) Cf. *Ethique* II, 35, Scolie, p. 389 ; III, Préface, p. 412 ; III, 2, Scolie, p. 416 ; V, Préface, pp. 563-564.

(2) Cf. *Nouveaux essais* (Ed. GERHARDT, t. V, pp. 208-209, 370-371, 424). *Théodicée* (t. VI, pp. 45, 135-136) ; *Considérations sur les principes de vie...* (t. VI, pp. 541, 550) ; *Lettres à Jaquelot* (t. VI, pp. 560 et 569) ; *Au landgrave de Hesse-Rheinfels* (t. II, pp. 70-71) ; *A Arnauld* (*ibid.*, pp. 94 et 113).

(3) Cf. *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT-III, 694.

(4) Cf. *A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT-III, 667-668.

(5) Cf. *Traité de l'Ame* II, I, 412 *b* 10-12 ; 412 *b* 19 ; 413 *a* 5 ; II, 2, 414 *a* 13-22.

(6) « Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa », *Ethique* II, 7, Scolie. Cf. aussi II, 21, Scolie ; III, 2, Scolie.

tielle » (1), ou que « l'union par laquelle sont conjoints l'âme et le corps humain n'est pas accidentelle mais essentielle, puisque sans elle l'homme ne serait pas un homme » (2). Et cependant toute la querelle (3) de Descartes avec Regius viendra de ce que celui-ci ait pris cette *union* substantielle pour l'*unité* d'une substance, en sorte que l'âme n'eut alors été qu'un mode du corps (4). Mais Descartes ne cessera de maintenir leur dualité substantielle, se fondant toujours sur le même argument idéaliste qu'un mode ne peut être conçu sans qu'on recoure au concept de sa substance, mais que ce dont le concept n'a besoin de celui d'aucune autre chose pour être conçu est véritablement une substance (5). D'où Descartes conclut toujours que puisqu'on peut former un concept clair de l'esprit sans avoir nul concept du corps, l'esprit est une substance à laquelle il ne peut rien y avoir de corporel ni de matériel qui ne soit étranger. Mais comment comprendre alors l'union substantielle de deux substances puisque cette union ne peut être conçue sans que le concept de l'une soit rapporté au concept de l'autre? Comment concevoir une passion de l'âme sans la rapporter à une action du corps ? Pour tenter de rendre intelligible cette dualité métaphysique nonobstant l'indubitable expérience de l'union de l'âme et du corps, Descartes recourt à deux argumentations, remarquant tantôt qu'il n'y a entre eux qu'une unité de composition comme « entre des os et de la chair » (6), tantôt que malgré leur union « l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée » (7). Considérons donc ces deux dernières tentatives de sauvegarder le statut de la distinction de l'âme et du corps nonobstant l'évidence de leur union.

1) Dans les *Sixièmes réponses*, Descartes remarque que les « choses dont nous avons différentes idées peuvent être prises en deux façons pour une seule et même chose : c'est à savoir, ou en unité et identité de nature, ou seulement en unité de composition » (8). Ainsi, par exemple, la figure et le mouvement, l'intellection et la volition ont une unité de nature en ce que le

(1) Cf. *A Regius*, janvier 1642, AT-III, 508.
(2) *Ibid.*
(3) Cf. *A Regius*, juillet 1645, AT-IV, 248-250 ; 256-257 ; et les *Notae in programma*, AT-VIII-2, 341-369.
(4) Cf. *A Regius*, juillet 1645, AT-IV, 250.
(5) Cf. *A Regius*, juin 1642, AT-III, 567 ; *Notae in programma*, AT-VIII-2, 350 et 354.
(6) Cf. *Sixièmes réponses*, AT-IX-1, 226.
(7) Cf. *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT-III, 694.
(8) Cf. AT-IX-1, 226.

sujet figurable est identique au sujet mobile, et le sujet intelligent identique au sujet voulant. Il n'est pas d'être figuré qui ne soit capable d'être mû, ni de mobile qui ne soit figuré. De même, il n'est pas de sujet intelligent dont l'intellection ne s'accompagne de quelque volition, et il n'est pas de volition sans que le sujet voulant ne conçoive aussi l'objet voulu. La figure et le mouvement sont donc des modes d'une seule et même substance étendue, comme l'intellection et la volition sont des modes d'une seule et même substance pensante (1). « Mais il n'en est pas ainsi de la substance que nous considérons sous la forme d'un os, et de celle que nous considérons sous la forme de chair » (2). En effet, un objet osseux n'est pas nécessairement un objet carné ni l'inverse. Seulement l'animal qui a de la chair est le même que celui qui a des os. L'animal serait donc *une* substance composée de *deux* autres substances distinctes n'ayant ainsi entre elles qu'une « unité de composition ». Telle est l'unité que Descartes attribue à l'âme et au corps, « car la distinction ou diversité que je remarque entre la nature d'une chose étendue et celle d'une chose qui pense ne me paraît pas moindre que celle qui est entre des os et de la chair » (3).

A l'argumentation de ce texte deux remarques doivent être opposées.

La première porte sur les exemples eux-mêmes. Car leur faillite doit entraîner celle d'une démonstration qui n'est fondée que sur eux. Il est en effet peu convaincant que les os et la chair soient distingués d'autre façon que la figure et le mouvement. Les premiers sont des modes de la matière vivante comme les seconds sont des modes de la matière, qu'elle soit vivante ou qu'elle soit inerte. Par conséquent il ne peut s'agir de part et d'autre que d'une distinction modale et d'une unité substantielle. Comme il existe des os sans chair et inversement il existe des figures immobiles. Cela prouve simplement que ni les os ni la chair ne sont des attributs de la matière en général. Par conséquent entre les os et la chair il ne semble pas que la distinction soit autre qu'entre la figure et le mouvement. Elle ne peut donc servir à expliquer par analogie entre l'âme et le corps qu'une distinction modale et non pas substantielle.

La deuxième objection consiste tout simplement à remarquer que l'unité composée doit nécessairement être de la même

(1) Cf. aussi *Principe* I, 53.
(2) Cf. AT-IX-1, 226.
(3) Cf. *Sixièmes réponses*, AT-IX-1, 227.

substance que la diversité de ses composants. Ainsi l'animal participe de la matière vivante, tout de même que les os ou que la chair. Car si les composants étaient de substance différente, il serait absolument inconcevable qu'ils s'unifiassent en l'unité du composé, puisque par définition ils n'auraient rien de commun. L'union de l'âme et du corps ne peut donc pas être une troisième substance composée de la substance pensante et de la substance étendue, pas plus que l'animal n'est une troisième substance composée de substance osseuse et de substance carnée. Comme les os et la chair sont des modes différents d'une seule et même substance vivante, l'âme et le corps sont des modes d'une seule et même substance.

2) Toutefois, consentant à ce que la matière soit attribuée à la pensée (1), Descartes tente de récupérer leur distinction par un nouveau recours : leur différence d'extension. En effet « l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième. Et ainsi Votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union » (2). Cette nouvelle argumentation est parfaitement explicite et entièrement rigoureuse. En effet mon corps occupe à chaque moment une portion d'espace déterminée, et irréductible. Il l'occupe tout entière et n'occupe qu'elle. Telle est son extension, très strictement localisée, et parfaitement constatable. Au contraire, ma pensée est toujours au-delà de mon être, inassignable à nul espace, pouvant se transporter le temps d'un éclair d'ici à là et se représenter n'importe quelle région de l'espace, de l'infiniment petit à l'infiniment grand. Qu'est-ce à dire sinon que mon corps est voué à l'être, au présent et à l'immanence, tandis que ma pensée est ce que ni l'être ni le présent ni l'immanence ne retiennent ? Par rapport à mon corps, ma pensée est donc négativité, inquiétude, dépassement et transcendance. Mais que l'esprit ne cesse de dépasser la matière ne prouve nullement qu'il s'agisse de deux substances distinctes, ni qu'il puisse y avoir d'esprit sans matière. Que notre âme ne cesse de penser au-delà de notre corps ne signifie nullement que l'âme puisse penser indépendamment du corps, ni que la réalité de l'âme soit extrin-

(1) Cf. *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT-III, 694.
(2) *Ibid.*

sèque à la réalité du corps. Tout ce que nous pourrions en conclure c'est que, considéré sous le point de vue de la physique, l'homme est un corps immanent à la matérialité de la nature, et que, considéré sous le point de vue de la psychologie, l'homme est un esprit transcendant à cette même matérialité de la nature. Dès lors la rigueur philosophique consisterait à poser le problème métaphysique en termes de négativité. Le problème consistait à rendre raison à la fois de l'union de l'âme et du corps rendue évidente par leur action réciproque, et de leur désunion rendue évidente par le scandale de l'imaginaire et de la déception.

Poussant à sa limite l'analyse à laquelle nous a introduit Descartes, il nous apparaît maintenant que ce problème doit donc être posé de la sorte : comment la pensée peut-elle être unie au corps ? C'est-à-dire comment l'être peut-il être hanté de négativité ? Comment le présent peut-il être hanté par l'absence ? C'est-à-dire comment la transcendance peut-elle surgir de l'immanence ? C'est-à-dire comment peut-il y avoir de la conscience dans la nature ? Comment peut-il y avoir dans la nature ce mode de la nature dont la nature est de dépasser la nature ?

Les difficultés du platonisme et du cartésianisme nous ont semblablement montré l'impossibilité de rendre compte de notre condition dans le monde par une ontologie dualiste. Paradoxalement, en *hypostasiant* la dualité antagoniste de la conscience et de la nature, c'est cet antagonisme que le dualisme rend incompréhensible. Car le propre du dualisme est d'être l'expression radicale de cette dualité même qu'il rend inexplicable.

Mais cet échec même nous instruit d'une autre vérité que celle qu'il nous enseigne. L'entreprise des métaphysiques dualistes nous révèle en effet le désir d'arracher de l'être la *négativité* qui nous y aliène. Cette négativité est ce par quoi nous sommes *reniés*. Or nous sommes reniés par tout ce qui altère l'identité de notre conscience et du monde. Notre étrangeté, c'est-à-dire notre exil dans le monde, n'est en ce sens qu'une expression de notre altérité. Toute altérité n'est qu'une forme de cette altération originelle. L'altération est le travail du temps. Par elle, les choses deviennent autres qu'elles n'étaient, et nous trompent en se trahissant elles-mêmes : telle est chez Platon la filouterie originelle du sensible voué aux avatars du devenir et de la corruption, et telle est chez Descartes la duperie de ces vérités qu'un millénaire suffit à abolir ou qu'une frontière suffit à abroger. Où est le changement, où est l'aventure, où est l'alté-

ration, là nous ne reconnaissons plus le monde que nous croyions connaître : là nous vivons notre altérité, là sont l'incertitude, et l'erreur, et la déception, et l'aliénation. Là est le temps ; et là est la négativité.

En séparant en deux substances l'intelligible et le sensible, la pensée et l'étendue, le dualisme a isolé l'indivisible et le divisible, l'inentamable et le morcelable, l'un et le multiple, le Même et l'Autre, l'identique et l'altérable, l'éternité des essences et la temporalité des existences. De la sorte, la négativité est ontologiquement excommuniée de l'être.

Nous comprenons dès lors la signification profonde et dissimulée de toute philosophie dualiste. Son intention est de retrouver l'identité de la conscience et de l'être en rendant possible l'identité de la conscience et de son désir. Mais précisément pour rendre possible l'identité de l'être et de son désir, le dualisme doit rejeter toute la négativité dans une autre substance, dont on pourrait dire alors qu'elle est la substance de l'indésirable. La signification secrète et réconfortante de la métaphysique dualiste est donc d'instituer une allogénie de la négativité, une altérité de l'altération.

Du même coup comprenons-nous deux choses : pourquoi la violence déchirante du dualisme n'est en fait que le prix d'un intempérant optimisme, et pourquoi cet optimisme s'exprime dans une ascèse de la purification.

Le dualisme est originellement et fondamentalement un optimisme. En ramassant toute la négativité dans une substance il a rendu possible l'idée d'une autre substance, où l'être serait entièrement délivré de toute négativité. Une substance est celle du relatif, du changement, de l'altération et de la précarité. Une autre substance est celle de l'absolu, de l'immobile, de l'identique et de l'éternel. Telle est la substance à laquelle il faut nous réunir, si nous voulons mettre fin à la déception. C'est ainsi, chez Platon, que l'exotisme du monde intelligible explique notre réminiscente mélancolie et justifie l'espérance de nous y réunir après cet exil provisoire. De même, chez Descartes, la bonté de Dieu ayant placé en notre âme la semence de toutes les vérités et les vérités étant les essences mêmes des choses, il suffit de nous convertir à la rectitude du jugement pour que l'infinité des vérités nous procure avec le monde une intimité et une identité infinies (1). De la sorte, de même que

(1) A présent que je connais Dieu, « j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont

chez Platon nul ne fait le mal volontairement, de même chez Descartes « il suffit de bien juger pour bien faire ». Chez l'un comme chez l'autre, le mal ne provient donc que d'un malentendu. C'est que chez Platon, tout désir étant désir du bien, et le bien étant hors de ce monde, tout désir mondain n'est qu'un désir abusé et en quelque sorte dévoyé. Mais alors que chez Platon, parce que le sensible n'est qu'une grimaçante parodie de l'intelligible, le bonheur ne nous sera rendu qu'au-delà du sensible et par-delà la mort, au contraire chez Descartes la bonté de Dieu réconcilie le sensible et l'intelligible, l'étendue des existences et l'éternité des essences, de telle façon que penser en vérité les essences et agir en réalité sur l'existence n'est presque qu'une seule et même chose : l'un « suffit » pour que l'autre soit. Telle est cette réplique de divinité que le Dieu cartésien a placée en nous. De même qu'en Dieu c'est tout un d'entendre, de vouloir et d'accomplir (1), de même c'est tout un pour un homme qui pense en vérité d'entendre ce qui est vrai, de vouloir ce qui est vraiment bon et de le réaliser : telle est cette suffisance de la pensée rendue semblable au *fiat* de la divinité par la divine infinité de notre volonté. Voilà comment, chez Descartes, nous pourrons « voir clair en (nos) actions, et marcher avec assurance en cette vie » (2).

Face à l'optimisme transcendant de Platon qui ne nous promet la vérité, le bonheur et l'identité qu'au-delà de ce monde et dépouillés de la vie, le spiritualisme cartésien se développe donc comme un optimisme immanent. La mort seule chez Platon mettra fin à l'exil ; mais il n'y a d'exil chez Descartes que celui auquel l'erreur, les préjugés et l'imagination nous condamnent. Comme notre volonté est infinie, notre pouvoir de résister à l'altérité est infini, infinis aussi notre pouvoir de vérité et notre pouvoir sur le monde. Descartes nous promet donc dès cette vie ce que Platon n'espère que dans une autre. Moins terrible que celui de l'Ancien Testament, le Dieu cartésien ne nous a pas proscrits de sa lumière. A la vérité, à la puissance et à la béatitude il a seulement imposé la condition d'avoir à les vouloir, infiniment : rien ne nous sera donné que nous ne l'ayons voulu ; mais il n'est rien que nous voulions que

en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence » (cf. fin de la *Cinquième méditation*, AT-IX-1, 56).

(1) Cf. *Principe* I, 23.

(2) Cf. *Discours de la méthode*, 1re partie, AT-VI, 10.

nous ne puissions obtenir. Notre volonté étant infinie, vouloir infiniment serait infiniment pouvoir et infiniment tenir. Il n'y a donc finalement chez Descartes de négativité que par la subversion de notre âme par notre corps, c'est-à-dire la subversion de notre volonté par les passions et de notre infinité par notre finitude.

Chez Descartes comme chez Platon, toute négativité n'est donc qu'un reniement. Chez Platon, la négativité ne nous entame qu'en tant que notre âme se laisse suborner par le corps, c'est-à-dire en tant qu'elle devient infidèle à elle-même, renégate par amnésie. De même chez Descartes il n'y a de négativité que de notre ignorance, il n'y a d'ignorance que de nos préjugés, il n'y a de préjugé que par cette précipitation de la volonté qui n'est qu'une volonté démissionnaire. Or, telle est la définition de la passion, cette subversion de l'âme par le corps, qu'elle rend à notre âme sa passion passionnante et sa captivité captivante (1) ; en sorte que la passion de l'âme est précisément de vouloir ce que sa générosité serait de vouloir ne pas vouloir (2).

Toute négativité ne vient donc que de l'extérieur, de l'autre substance qui est la substance de l'Autre, et de quelque complicité en nous par quoi nous lui livrons passage. Il suffirait donc, contre cette lâche puissance de reniement, qu'il y eût en nous une résistante puissance de refuser ce reniement, et nous serions sauvés. Cette puissance de résister, cette faculté qui peut être la négation de la négativité, c'est chez Platon le θύμος comme c'est chez Descartes la volonté qui est aussi la faculté du refus. Tout salut commencera donc par une ascèse de purification par laquelle l'âme se résumera en la pure substance de l'identité et de l'éternité en se soustrayant aux contaminations et aux altérations de la substance de l'altérité. C'est pourquoi Platon ne cesse de recourir au vocabulaire de la délivrance (3) et pourquoi sa doctrine n'est qu'une longue et insinuante initiation à la séparation et à la rupture (4). C'est pourquoi aussi la méthode cartésienne fait de l'arrachement, du dépouillement et de l'abandon (5) la condition de toute vérité et de toute possession.

(1) Cf. *Traité des passions* I, 40.

(2) Telle est en effet « la libre disposition de nos volontés » dont au contraire ce sont nos passions qui disposent, *ibid.*, III, 153.

(3) Cf. p. ex. *Phédon*, 67 *d* : λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Cf. aussi *République* VII, 532 *b*.

(4) Cf. *Phédon*, 67 *cd* : χωρίζειν, συναγείρεσθαι, ἁθροιζεσθαι, οἰκεῖν. *Phédon*, 64 *c* : τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγήν. *Phèdre*, 250 *c* ; *Cratyle*, 400 *bc* ; *Gorgias*, 493 *a* : σῶμα σῆμα.

(5) Cf. *Première méditation* : « Me défaire », « détruire », « rejeter », « je m'attaquerai... »

Rien ne commence que par une négation de tout ce en quoi se dissimule encore la moindre négativité. Tel est d'ailleurs le sens du Malin Génie, qui est le diabolique négateur, l'esprit qui nie infiniment, et qui n'est que le truchement de ma volonté même, en sorte qu'il est aussi le bon génie de notre vigilance, de notre solitude et de notre purification. Telle est l'exigence de cette « pureté » qui est la condition préalable de toute « attention », comme l'attention est la condition de l'évidence (1), l'évidence l'attestation de la vérité et la vérité l'identité et l'éternité retrouvées.

Toutes les contradictions du dualisme viennent donc seulement de ce qu'il a fait de la contradiction l'attribut d'une substance pour en purifier l'autre substance et obtenir une substance sans contradiction. C'est donc pour fuir la contradiction que le dualisme est tombé dans la contradiction.

L'échec du dualisme nous instruit donc de l'illusion d'espérer exporter la négativité. Il n'y a qu'une substance, vouée à la douleur de la contradiction et minée de négativité. C'est donc dans l'être qu'il nous faut rechercher le sens de cette négativité. C'est à la réalité même de l'être qu'il faut en demander raison, comme à la thèse de l'antithèse et à l'arbre du fruit qui s'en détache.

C'est au sein de l'unité substantielle que nous devons chercher le sens de cette dualité si vive qu'au cœur de chaque homme une âme platonicienne ne cesse de chanter la romance de sa pureté et de sa nostalgie.

(1) Cf. la définition de l'intuition dans la troisième des *Regulae*.

DEUXIÈME PARTIE

L'ESPRIT ET LA NATURE : ONTOLOGIE DU DÉSIR

I

LA CONSCIENCE COMME DÉSIR

La négativité ne peut donc pas être expulsée hors de l'être, dans quelque exotique substance, comme toute l'entreprise dualiste tentait de nous en persuader pour nous en délivrer. S'il est bien vrai pourtant que la négativité soit un exil, elle n'est pas un exil de l'âme hors de l'être mais dans l'être un exil de l'âme à elle-même.

Il nous faut donc rendre raison de l'irréfragable présence de la négativité dans l'être.

A l'origine même de la démarche philosophique, cette négativité nous est en effet apparue avec la même évidence qu'à Descartes l'évidence du *Cogito*. Cette évidence est pour la conscience celle de son étrangeté, de son inquiétude, de sa déception et de son malheur. Ainsi sont rendus tout aussi évidents que l'existence de ma conscience dans l'être la hantise de l'irréel dans le réel, le débordement de la réalité par l'imaginaire, la subversion du présent par le désir, et l'insurrection dans l'être de la négativité. La conscience s'éprouve donc immédiatement dans l'être comme une hantise du néant et comme l'être de la négativité.

Parce que la substance ne peut être qu'unique, son essence devra être telle qu'elle porte en son unité le principe de son déchirement. L'essence de l'être est par conséquent une unité originairement scissionnaire. Sa division doit être tout un avec son unité. Le problème ontologique sera donc de savoir ce que doit être l'être pour que son unité se développe en dualité, comme l'unité du désir se développe en la dualité du sujet désirant et de l'objet désiré.

Toutefois, avant de pouvoir même tenter une élucidation de cette essence de l'être, du moins faut-il que nous élucidions ces notions d'être et de néant.

L'ÊTRE ET LE NÉANT

Quelle extension devons-nous accorder à la notion d'être ?

L'être sur l'essence duquel nous nous interrogeons, c'est la réalité, cette double et conflictuelle réalité : celle de la conscience asservie et insurgée, et celle de ce qui l'asservit et contre quoi elle s'insurge. Par opposition à l'ordre intérieur de ses désirs, la réalité adverse est l'ordre extérieur de la nature. La conscience et la nature sont donc à la fois les deux modes de l'être et les deux modes de l'adversité. La conscience est de l'être puisque c'est elle qui est meurtrie, se scandalise et s'en interroge. La nature est de l'être puisque c'est d'elle que viennent à la conscience toute blessure, toute interrogation et toute philosophie. En ce sens, nous pourrions dire quoiqu'en jouant sur les mots, que toute philosophie est philosophie de la nature puisque c'est par la nature que la conscience est asservie, dans la nature qu'elle s'éprouve étrangère, et sur la nature qu'elle s'interroge en s'interrogeant sur son exil et s'interrogeant sur soi. Car la conscience ne s'interroge sur elle-même que pour se retrouver où elle s'éprouve perdue. Or perdue, c'est dans la nature.

Telle pourrait donc être, à nous aussi, notre réfutation de l'idéalisme. Nulle conscience ne s'éprouve que dans la négativité, c'est-à-dire dans la déception, le refus et l'attente. Mais comme il n'y a de négativité que par rapport à ce qu'elle nie, il n'y a de conscience que par rapport à ce à quoi elle s'oppose. C'est à ce qui s'oppose à elle que s'oppose la conscience : à la nature. Il n'y a donc de conscience que dans la relation d'adversité qui l'unit à la nature et l'en désunit à la fois.

Apparaît ainsi la nature comme l'être dont la conscience est la négativité. Le problème du sens de la négativité *dans* l'être sera donc celui du sens de la conscience *dans* la nature.

Toutefois, si la conscience nie la nature, c'est parce qu'elle s'éprouve reniée par la nature. Si elle s'éprouve reniée, c'est parce qu'elle désire autre chose que ce qui est. Si elle désire autre chose, c'est parce qu'elle se représente autre chose : parce qu'elle imagine. Or l'imagination est la faculté de se représenter l'irréel, l'inexistant *(ne-ens)* : *le néant*. Solidaire de l'imagination et du désir, cette hantise du néant apparaît ici comme l'origine de la négativité dans la conscience. A ce niveau de l'analyse, c'est donc parce qu'il y a du néant dans la conscience qu'il y a de la négativité dans l'être.

Qu'est-ce que ce néant ? Comment se manifeste-t-il ? Com-

ment la conscience l'éprouve-t-elle ? Quelle est son origine ?

Le néant est, pour la conscience, ce qui n'existe pas au participe présent. Par exemple, lorsque nous imaginons ce que sera notre prochain livre, ou lorsque nous nous souvenons des dernières vacances, nous n'éprouvons ni ce livre ni ces vacances comme réellement existants. L'un n'est qu'une existence possible, dont j'éprouve précisément l'inexistence dans le fait même d'en *imaginer* l'existence. L'autre est une existence passée et que j'éprouve comme telle en me la *rappelant.* Dans l'imagination et dans le souvenir, c'est donc une seule et même chose d'avoir conscience d'un objet et d'avoir conscience de son absence. Comme le montrent les analyses d'Alain et de Sartre, il y a une différence de nature entre la conscience de l'objet que je perçois et la conscience de l'objet que j'imagine ou dont je me souviens. L'objet présent se donne à moi comme une existence foisonnante que je n'en finirais pas d'inventorier et dont la rassurante massivité soutient mon attention. Au contraire, si familière que me soit la plage de Saint-Jean-de-Luz, bien que je puisse en décrire les moindres courbes et me réciter l'ordre de ses maisons, je ne peux pas cependant compter sur mon souvenir le nombre de fenêtres du Casino ou le nombre de cheminées de l'hôtel du Golf, comme je pourrais le faire sur une photographie ou en me trouvant moi-même sur la plage. L'image mentale ou le souvenir, si précis soient-ils, n'ont ni cette vivacité, ni cette résistance, ni cette richesse, ni cette disponibilité dont l'objet présent sature ma perception. Mon souvenir, ma rêverie, mes projets se donnent donc à moi comme tels, c'est-à-dire comme non existants : comme du néant. Leur présence vient à moi comme absence.

Les données immédiates de la conscience semblent donc manifester l'être et le néant comme des évidences. De l'être et du néant toute conscience aurait ainsi une science spontanée.

Toutefois, une analyse moins rudimentairement rassurante risque de compromettre cette science et d'en menacer les évidences. En effet, si l'image et le souvenir manifestent leur objet comme un néant, il arrive cependant que l'imagination ou la mémoire envoûtent la perception au point que la conscience se méprenne sur l'existence ou l'inexistence de l'objet. Telle est l'hallucination. Telle est la peur, cette hallucination dont le néant transit et fascine l'être. Telle est la suggestion, cette hallucination provoquée... Lorsque Hamlet voit le spectre de son père sur les remparts d'Elseneur, sans doute n'est-ce qu'un rayon de lune dont son imagination compose quelque suaire

tandis que dans les brumes et l'ombre sa mémoire fait resurgir certains des traits de son père. La conscience de Hamlet se donne un objet inexistant sur le mode de l'existence. Elle se donne l'absence comme une présence, et le néant comme un être.

Comment reconnaître alors ce qui est de l'être et ce qui est du néant ?

En toute rigueur, du fait que toute hallucination se donne comme une perception, il nous faudrait soupçonner toute perception de n'être qu'une hallucination. C'est ainsi que dans la *Première méditation*, Descartes tenait notre éveil pour douteux : par le fait que rêver c'est croire être éveillé, lorsque nous croyons être éveillés qui nous assure que nous ne rêvons pas ? Selon la même rigueur, et par la même argumentation, toute vérité aussi doit être rendue friable. Tous ceux qui se trompent n'étant dans l'erreur que parce qu'ils croient être dans la vérité, quelle assurance avons-nous de n'être pas dans l'erreur précisément lorsque nous croyons être dans la vérité ? Toute certitude devient alors fielleuse, et toute vérité amèrement aléatoire. De la veille et du songe, de la vérité et de l'erreur, de l'être et du néant, rien ne peut exorciser l'équivoque. Ce sont des données irréductibles de la conscience. Il n'y en a nul critère que la croyance, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà analysé, l'expérience elle-même. Des deux critères d'existence énoncés par Bergson (1), l'un étant la présentation à la conscience, l'autre étant « la connexion logique ou causale » de cette représentation « avec ce qui précède et ce qui suit », le premier seul nous demeure, mais précisément sans nul critère puisque nous pourrons toujours nous demander si l'existence de notre représentation est bien aussi la représentation d'une existence. Car le vain critère de cohérence, déjà utilisé par Descartes à la fin des *Méditations* pour lever l'équivoque de la veille et du songe, a fort besoin de la garantie de Dieu (2), c'est-à-dire d'une autre croyance, pour n'être autre chose que le critère désemparé de l'espérance : ni le spectre du roi ni celui de Banquo ne paraissent à Hamlet ni à Macbeth illogiques ni incohérents. Le propre du rêve est de vivre ses illogismes comme une logique de la veille. Le propre de l'erreur est de s'éprouver comme vraie. Le propre de l'hallucination est d'être vécue comme une perception. Le propre de la folie est de ne jamais manquer

(1) Cf. *Matière et mémoire*, p. 163.

(2) Cf. aussi LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, IV, II, § 10, Ed. GERHARDT, t. V, p. 426, où, pour fonder la liaison des idées en vérité, il doit recourir à leur connexion constante en l'entendement de Dieu (cf. § 14, p. 429), où elles préexistent à la connexion de leur idéat.

d'arguments pour fonder son délire, et même d'en avoir trop.

Ainsi s'impose à nous que *la conscience est l'être pour qui l'être peut être vécu comme du néant et le néant comme un être.* La conscience est donc dans l'être un être qu'y déracine le néant.

Nul critère, nulle garantie, nulle assurance, nul fondement, nulle évidence — que notre expérience elle-même.

Sans doute l'absolue rigueur consisterait alors à tenir toujours pour problématique l'existence de l'objet de la connaissance. Cette prétendue rigueur ne serait celle que de l'idéalisme problématique, qui n'a lui-même que celle du scepticisme. Mais cette belle austérité n'est que pour le discours : porteurs de thyrse et non-bacchants (1). Pour le reste il faut vivre, toute philosophie mise à part. Or nous n'avons pas mis notre vie à part de la philosophie, puisque c'est d'elle que nous attendons le sens de notre vie et l'inspiration de notre conduite. Nous donnons ainsi à entendre que nous n'avons pas mis notre pensée à part de notre expérience. Notre pensée ne prétend à rien, qu'à être l'élucidation de cette expérience.

C'est pourquoi, une fois encore, la vraie rigueur est l'humilité aristotélicienne : παχυλῶς καὶ τυπῳ (2). Il n'y a pas davantage à prétendre.

A cette équivoque de l'être et du néant, de la veille et du songe, de la perception et de l'hallucination, il nous faut passer outre et faire comme s'il n'y avait que les autres qui fussent hallucinés ou qui eussent des songes. Rien ne peut la lever. Nous sommes murés dans notre expérience. Qu'elle soit ou non le bon sens, qu'un plus ou moins grand nombre d'hommes s'y reconnaissent ou non, qu'elle soit ou non la vérité, nous le saurons plus tard. Pour le moment, nous parions que nous sommes le bon sens. Nous sommes du côté de la reine et nous plaignons Hamlet (3).

D'où vient cependant que j'éprouve cette table sur laquelle j'écris comme un *être* et le spectre du roi Hamlet comme un *néant* ? C'est que cette table *résiste* à mes muscles. Que je veuille la mouvoir ou la changer, tous mes désirs ne cessent d'en rencontrer l'inertie, la masse et l'opacité. Au contraire, le spectre

(1) Cf. *Phédon*, 69 *c*.
(2) Cf. *Ethique à Nicomaque* I, 3, 1094 *b* 20.
(3) Cf. *Hamlet* III, 4, v. 131-133 :

— *Do you see nothing there ?*
— *Nothing at all, yet all that is I see.*
— *Nor did you nothing hear ?*
— *No, nothing but ourselves.*

du roi disparaît quand d'autres apparaissent, se dissipe à mesure que j'en approche, s'obscurcit et se dissout dans la nuit à mesure qu'on l'éclaire. L'être est ce qui me résiste. Le néant est ce qui ne me résiste pas. L'être est là. Je le rencontre. J'y bute. Il ne dépend pas de moi. Il est ici sans que je l'y aie assigné. Au contraire le néant n'est rien que je rencontre mais ce à la rencontre de quoi je vais. Le néant dépend de moi : je peux modifier ma rêverie, ajouter encore une entreprise à mes projets comme Pichrocole encore une nation à ses conquêtes. Dans mon imagination, je peux agrémenter à loisir mon souvenir de la rade de Saint-Jean-de-Luz : je peux la remplir de bateaux ou la rendre déserte, les faire danser sur leur ancrage ou mater sa véhémence, l'ensoleiller ou l'éteindre, je peux même magnifiquement barrer son horizon du profil embué des monts cantabriques, tout comme s'ils y étaient et bien qu'ils n'y soient pas. Cet assujettissement du néant à la conscience fait l'inanité des optimistes et des pessimistes. Précisément parce que l'avenir est un néant, il est entièrement livré à notre fantaisie : les uns en attendent une profusion d'enchantements et les autres que perfidie. Viendra l'avenir, sera le présent : jamais si merveilleux ni si terrible qu'on imaginait l'avenir.

Alors que l'être nous résiste de toute sa présence, le néant est donc à notre merci. C'est pourquoi l'être est vécu comme un non-moi, tandis que le néant est une projection du moi. L'être nous est extérieur ; l'être nous est étranger. Au contraire le néant est une certaine intimité de la conscience avec soi.

De même que Sartre opposait le perçu à l'imaginaire comme l'infini au fini, la richesse à la pauvreté, ce qu'on ne finirait pas d'inventorier et de décrire à ce dont on ne peut rien découvrir de plus que ce qui en est immédiatement donné ; de même il faut opposer l'être au néant comme le défini à l'indéfini, le déterminé à l'indéterminé, la solidité à la plasticité, l'indifférence à la complicité, l'ici à l'ailleurs, l'ainsi à l'autrement, la présence à l'absence, ce qui se donne à nous par rapport à ce à quoi nous nous donnons, ce qui nous résiste par rapport à ce qui nous est soumis. L'être est la présence adverse. Le néant est l'absence mais intime.

L'être étant ce qui s'oppose à nous, nous comprenons dès lors comment le rêve et l'hallucination sont possibles. Si le néant y est vécu comme un être, c'est parce que, dans le rêve et l'hallucination, le néant n'est pas à notre merci, il ne nous est pas intime, il ne dépend pas de nous, nous ne pouvons pas le changer. Il nous résiste et nous y sommes soumis. Il s'oppose à nous,

nous assujettit, et nous le subissons. Un rêve est donc d'autant plus un rêve qu'il est un mauvais rêve. Précisément parce qu'il s'oppose à nous sans que nous puissions le faire apparaître, disparaître, ni le modifier à loisir, ce néant a les caractères mêmes de l'être. C'est pourquoi le néant peut être vécu comme un être dès qu'à la plasticité inconsistante de l'imaginaire se substitue la fixation d'une imagination fascinée. L'être est une négativité externe. Le néant est le champ d'une négativité interne.

Cependant, si l'être est ce qui s'oppose à la conscience, c'est en tant que la conscience s'oppose à l'être. Car, intrinsèquement, l'être ne s'oppose pas : il s'impose. Or, si la conscience s'oppose à l'être, c'est qu'elle *désire* autre chose que ce qui est.

La négativité de l'être n'est donc en fait que la négativité de la conscience, et la négativité de la conscience l'expression du désir.

Mais désirer, c'est d'abord *imaginer* autre chose et quelque-chose de plus que ce qui est. C'est s'opposer au réel parce qu'on imagine l'irréel. La négativité du désir exprime donc le dynamisme de l'imaginaire.

Nous apparaît donc qu'il n'y a d'être que par la négativité qui s'en sépare et s'y oppose, qu'il n'y a de négativité que par la hantise du néant, et que cette hantise du néant est à la fois la subversion de l'imaginaire et l'inquiétude du désir. Ainsi comprenons-nous que, comme il n'y a d'être que sur le champ du néant, comme il n'y a de présence que sur fond de l'absence, il n'y a de perception que par l'imagination.

Qu'il s'agisse, comme chez Platon (1), de nier d'une chose tout ce qu'elle n'est pas pour l'affirmer dans son identité, ou comme Descartes, pour la percevoir distinctement (2) d'en nier tout ce qui ne lui appartient pas, ou comme Kant de rappeler les intuitions passées dans les intuitions présentes, ou comme Hegel de nier de la chose la négation de ses particularités sensibles pour les rapporter toutes à l'identité de l'universel qui les agrège et les conserve (3), de toute façon la réalité est perçue par un travail de la négativité. Nous venons de montrer que cette négativité est celle de l'imagination et du désir.

(1) Cf. *Sophiste*, 256 *e* - 257 *a*.

(2) Cf. *Principes de la philosophie* I, 45 : « Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita *sejuncta* est et praecisa, ut *nihil* plane *aliud*, quam quod clarum est, in se contineat » (AT-VIII-1, p. 22). Cf. aussi la célèbre formule de Spinoza selon laquelle « toute détermination est une négation », dans sa lettre à Jarig Jelles du 2 juin 1674 (p. 1231).

(3) Cf. *Phénoménologie de l'esprit* (trad. J. HYPPOLITE, Paris, 1939), t. I, pp. 94-96.

De même que la négativité est la détermination de l'être, de même par conséquent le désir doit susciter la perception. Comme chez Hegel l'âme diffuse et enlisée dans la nature, qui ne désirerait rien ne percevrait rien. Il n'y a de perception que par la séparation, la différenciation, la distinction (1). Mais il n'y a de différenciation que par l'attention, la comparaison, la transposition, c'est-à-dire par le travail de l'imagination qui les inspire et du désir qui la stimule. C'est ce qui nous est rendu manifeste par la plus commune expérience. Quand perçoit-on aussi bien les différents plis du terrain que dans une guerre d'embuscade ? Qui perçoit aussi distinctement les différentes lignes de crête qu'un artilleur ? Qui perçoit le moindre mouvement, le moindre froissement, aussi précisément qu'un chasseur à l'affût ? Ceci nous explique par exemple la foisonnante richesse du vocabulaire des métiers. Elle ne fait qu'exprimer la différenciation subtile, la spécification attentive de la perception artisanale là où la nôtre confond tout dans l'indifférenciation englobante de notre indifférence. C'est que l'artisan est intéressé à distinguer les différentes parties, les différentes apparences, les différentes matières, les différents agencements, les différents usages de la matière qu'il travaille et des outils qu'il y emploie (2). Tant il est vrai que nous avons d'autant plus conscience de l'être que nous y sommes plus menacés, que nous y sommes plus inquiets, c'est-à-dire que nous imaginons un plus grand nombre de choses à éviter et par conséquent un plus grand nombre à prévoir, à distinguer, à discerner, donc un plus grand nombre que nous désirons éviter et que nous désirons obtenir. Toute objectivation naît donc de l'objection. L'être objectivé est un être objectant.

De même que c'était le taon socratique qui suscitait la pensée des Athéniens, de même c'est donc le désir qui suscite la perception. De même que chez Platon la pensée était éveillée par l'ἀπορεῖν, c'est-à-dire par l'inquiétante négativité et le désir de la résoudre, de même c'est par la négativité du désir et le désir d'échapper à cette négativité que la perception s'élucide. Puisque c'est par la négativité, l'imagination et le désir que la

(1) C'est d'ailleurs ce que montre aussi la *Gestalttheorie*. Par exemple, les expériences de W. Metzger manifestent que la perception ne se produit que dans la production et l'aperception d'une différence. L'indifférencié n'est pas perceptible. Ainsi la présence d'un écran faiblement éclairé n'est perçue qu'à partir du moment où l'intensité lumineuse permet de *différencier*, par une granulation d'ombre et de lumière, la texture de l'écran (cf. W. METZGER, *Optische Untersuchungen am Ganzfeld ; Psychologische Forschungen*, XIII, 1930, pp. 6-29, cité par P. GUILLAUME, *La psychologie de la forme*, Paris, 1937, p. 58).

(2) Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 5.

perception se différencie, c'est donc par le néant que la conscience s'éveille à l'être.

Nous comprenons dès lors, à l'inverse de Platon, que c'est la dialectique descendante qui est le véritable apprentissage de l'être, car elle est le chemin de la différenciation et de la spécification, étant aussi le chemin de l'affrontement, de la résistance, de la déception et de la douleur, c'est-à-dire de la négativité. A l'inverse aussi de Platon, nous comprenons donc que c'est le θύμος qui gouverne le νοῦς.

Plus clairement aussi nous apparaît désormais la véracité de l'intuition plotinienne nommant cette unité suprême où s'abolissent toute distinction, toute discrimination, toute différenciation, toute négativité et tout désir : le Néant.

NÉGATIVITÉ ET TEMPORALITÉ

Or, de même que ce qui est c'est *le présent* (τὸ ὄν), de même ce qui n'est pas (μὴ ὄν) est l'en deçà ou l'au-delà du présent, ou ce qui n'est plus ou ce qui n'est pas encore : ou *le passé* ou *l'avenir*. Dans cette dialectique du désir, le rapport de l'être et du néant, du réel et de l'irréel, de la présence et de l'absence, se réduit donc au rapport du présent avec le passé ou l'avenir. Comme il n'y a pas de présent sans passé et sans avenir, il n'y a pas d'être sans néant. L'être et le néant sont donc aussi solidaires que l'instant et le temps. Il n'y aurait pas de temps s'il n'y avait d'instant, mais il n'y aurait pas d'instant s'il n'y avait de temps. Nous aussi par conséquent pourrions dire comme Bergson que le présent pur n'est rien. C'est qu'il n'y a pas plus de néant sans être que d'être sans néant. Le néant loge au cœur même de l'être comme le temps mine l'instant, comme le désir tourmente la conscience. L'être est l'émergence, l'actualisation, le corps même du néant ; de même que l'instant est le corps présent du temps, l'émergence du passé et la chrysalide de l'avenir ; de même que la présence du désir est en nous la hantise de l'absence.

Comme le temps est l'essence de l'instant, ainsi le néant est l'essence même de l'être, ainsi le désir est l'essence de la conscience.

De même en effet que la conscience ne détermine l'affirmation de l'être que par une série d'oppositions et de négations, de même le temps est la série infinie des négations dont surgit la série infinie des affirmations puisque l'infinité des instants qui paraissent surgit de l'infinité des instants qui disparaissent.

De même que tout désir est désir d'abolir l'être et de faire advenir l'avenir (1), de même l'essence du temps tend indéfiniment à abolir l'instant comme tout instant tend à instaurer l'instant qui le suit, l'abolit et l'accomplit.

De même que la négativité du désir est à la fois la cruelle négativité de la privation dans l'être et la négativité géniale qui abolit l'être en faisant advenir le néant, de même le temps, qui est le néant en acte, est à la fois la démoniaque déception dont se renie chaque instant et la démonique création dont chaque instant se dépasse vers l'avenir. Le désir est à la fois l'irritante disqualification et la laborieuse fécondation de l'être par le néant. Aussi bien dans le désir que dans le temps, le néant est donc, comme le définissait Aristote, à la fois l'instance de la privation (2) et l'âme du devenir (3). Du désir comme du temps l'essence nous apparaît donc semblablement comme être de la négativité et comme négativité de l'être, à la fois comme insatisfaction et conquête, à la fois comme refus et promesse, comme déception et espérance, comme chétivité et comme génialité.

De cette solidarité du désir et du temps s'ensuit que le néant est par rapport à l'être et le désir par rapport à la nature ce que l'avenir est par rapport au présent : la hantise, l'inquiétude, la subversion et le dynamisme du possible par rapport au réel.

Si, face à la présence de la nature la conscience est désir, c'est, disions-nous, parce qu'elle se souvient nostalgiquement de ce qui n'est plus ou parce qu'elle imagine impatiemment ce qui n'est pas encore. Le présent n'est donc vécu par elle que par rapport au passé qu'elle désirerait restituer ou par rapport à l'avenir qu'elle désirerait instituer. Tant il est vrai cependant qu'on ne peut imaginer que ce qu'on se souvient d'avoir perçu, l'imagination crée l'avenir à partir des perceptions passées que la mémoire lègue au présent. Ainsi, dans la conscience, l'imagination hérite de la mémoire comme dans le temps l'avenir hérite

(1) Toute conscience est en effet désir de l'avenir, même les consciences amoureuses du passé. Ni Olympio ni Lamartine au lac du Bourget ne désirent que le présent revienne au passé mais que le passé se perpétue dans le présent. Ce n'est pas recommencer qu'ils désirent, mais continuer. Ce qu'ils désirent n'est pas encore une fois le même amour et la jeunesse, mais toujours la jeunesse et l'amour. Ils ne désirent pas revivre leur amour passé, mais vivre présentement cet amour comme ils le vécurent alors, ayant devant soi ce grand avenir aujourd'hui éboulé derrière eux. Ce qu'ils ont perdu et qu'ils pleurent dans le passé, ce n'est donc pas le passé mais l'avenir.

(2) ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν... γίγνεται τι, *Physique* A', 191 *b* 15.

(3) ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, *Métaphysique* Λ, 2, 1069 *b* 18 ; Ἀπορήσειε δ' ἄν τις ἐκ ποίου μὴ ὄντος ἡ γένεσις, 1069 *b* 27.

du passé. Si la conscience n'avait pas de mémoire, si dans le temps le passé s'abolissait radicalement à mesure qu'il passe, la conscience effarée en resterait toujours au bégaiement du premier instant et le temps ne deviendrait pas : il n'y aurait ni conscience ni temps. Au contraire le désir et le temps n'existent que parce que chaque instant y hérite du passé pour produire l'avenir. Ainsi s'insinue la négativité dans l'être comme la continuité du devenir.

La négativité de la conscience, que nous avons identifiée comme l'être du désir, nous apparaît donc aussi maintenant comme la hantise de la temporalité. Dans la conscience, tous les modes de la négativité sont des modes du désir, et tous les modes du désir sont des expressions de la temporalité.

La perception, à la fois imagination et souvenir, l'attente, l'espérance et la crainte, l'inquiétude, le désir et la passion expriment tous le dépassement de l'être vers le néant et du présent vers l'avenir.

Le désir, qui est en nous la négativité en acte, est donc à la fois la hantise et le service du temps. Lui aussi fait virer la présence à l'absence et de l'absence fait surgir le présent. Lui aussi change le démoniaque en démonie, est destructeur pour être constructeur. Le désir est la condition du travail. Le travail est la condition du devenir.

Telle est cette intime solidarité de la négativité, de la conscience, du désir et du temps.

Nous venons de voir que le néant est en quelque sorte l'âme du devenir, que le temps est en quelque sorte la substance du changement, et que le désir est dans la conscience la hantise du temps.

Si la conscience est désir, si elle est hantée par le néant et vouée au temps, si elle est donc à la fois ce qui refuse la nature et ce qui la change, quelle relation ontologique peut donc à la fois l'y unir et l'en désunir ?

IMMANENCE ET TRANSCENDANCE

Si la conscience est de l'être dans l'être et de la nature dans la nature, comment est-il possible qu'elle soit en même temps négativité de l'être, antagoniste de la nature, et désir de surnaturel ? Puisqu'elle est dans la nature, elle lui est *immanente.* Puisqu'elle refuse la nature et se représente un au-delà de la nature, elle lui est *transcendante.* Puisqu'elle agit sur la nature

elle lui est à la fois *immanente et transcendante*. C'est cette contradiction qu'il nous faut élucider.

En tant que la conscience agit sur la nature et que la nature agit sur la conscience, il est nécessaire que la conscience et la nature soient une seule et même substance.

Que la conscience soit de la nature dans la nature et qu'elle en reçoive ses déterminations, c'est ce dont témoigne l'expérience universelle.

L'étude de l'évolution montre que l'évolution du psychisme est solidaire de l'évolution des structures anatomiques. Toute la psychophysiologie montre que le psychisme est influencé sinon entièrement déterminé par les structures nerveuses, les sécrétions endocrines, c'est-à-dire par des phénomènes physico-chimiques de la nature. Une sémiologie médicale banale atteste par exemple que l'hypoglycémie détermine de brusques accès de jovialité, ou des accès dépressifs à tendance mélancolique, ou des états confuso-oniriques avec hallucinations ; que l'infarctus du myocarde entraîne souvent de la confusion mentale et parfois une agitation de forme démentielle ; que la dysenterie amibienne chronique provoque de l'irritabilité, des états pseudo-vertigineux suivis d'une psychose d'angoisse voire d'agoraphobie. Par ailleurs, il existe une géographie et une climatologie des mentalités (1). Ainsi la sécheresse suscite l'excitabilité et l'irritabilité : psychologie hygrométrique. Bref, à moins de contester même le constatable, nulle tergiversation n'est là-dessus permise : les phénomènes physiques déterminent des modifications physiologiques, déterminant à leur tour des modifications psychologiques.

Si comme Phèdre une conscience peut être tant bouleversée par la présence d'un corps, si la lumière de Venise, l'air de Sils-Maria et les couleurs de Nice émeuvent tant Nietzsche, si le jaune peut être comme pour Van Gogh l'accueillante vibration de l'amitié, si l'opium peut être selon Thomas de Quincey ou le haschisch selon Baudelaire l'occasion d'un tel bonheur, si comme on dit latin et nordique il y a un esprit du soleil et un esprit des brumes, c'est que la conscience a partie liée avec la nature.

La nature est immanente à la conscience.

Mais, en sens inverse, la conscience est immanente à la nature puisqu'elle agit sur elle, la modifie et la change. Ainsi le psychique agit sur le physiologique. En témoignent mille exemples de la pathologie psychosomatique. La médecine appelle pithiatisme

(1) Cf. Maximilien SORRE, Géographie psychologique, Paris, 1954, pp. 16-23, in *Traité de psychologie appliquée* de H. PIÉRON, liv. VI, chap. 3.

toutes les très nombreuses manifestations d'origine psychique et pouvant aller jusqu'au coma ou à la paralysie, cependant sans aucun trouble organique. Le physiologique y est comme hypnotisé par le psychologique. L'émotion, produisant des inhibitions du complexe hypothalamo-hypophysaire, peut entraîner des aménorrhées psychiques. Le stress, qui est d'origine psychique, peut provoquer une ulcération digestive, une perforation d'ulcère, une gastrite hémorragique aiguë. On a par exemple remarqué, pendant les guerres, l'augmentation de la fréquence des ulcères, non sur le front, mais dans les zones angoissées par la menace des bombardements. Plus frappantes encore sont ces rectocolites hémorragiques, déclenchées par un traumatisme affectif, améliorées déjà sensiblement par un éloignement du milieu conflictuel, dont le traitement comporte une psychothérapie, l'administration d'un neuroleptique (halopéridol) et dont la guérison de certaines formes graves interdisant l'intervention chirurgicale a été obtenue par électrocoagulation préfrontale (1). Ici le psychique détermine le physiologique.

C'est ce qui apparaît encore à la lecture des monographies d'anthropologie culturelle. Ainsi Mauss rapporte ces exemples nombreux de mort provoquée uniquement par sentiment de culpabilité (2). Franz Blau a montré que l'âge de la puberté, phénomène physiologique, dépend en fait du milieu culturel dans lequel elle se produit : elle est plus institutionnelle que naturelle (3). Stone et Barker ont montré que l'âge de la puberté varie, selon les différentes cultures, en fonction du statut plus ou moins désirable qu'y a la femme par rapport à celui de l'enfant (4). La culture se substitue à la nature. Le sociologique détermine le psychologique ; le psychologique détermine le physiologique.

Et cependant, au sens où nous avons défini la conscience comme négativité, imagination et désir, en tant qu'elle ne cesse de dépasser le réel vers l'irréel, en tant qu'elle ne saisit l'être que sur l'horizon du néant, en tant qu'elle est absente au présent et présente à l'absence, *la conscience est transcendante à la nature.*

Cette transcendance lui est même si essentielle que spontanément la conscience l'hypostasie et s'identifie à cette hypostase, comme toute la tradition dualiste nous en fournit l'exemple :

(1) Cf. travaux des Drs Cattan et Bucaille.
(2) Cf. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, pp. 292, 318-330.
(3) Cité par Mikel DUFRENNE, *La personnalité de base*, Paris, 1953, p. 84.
(4) *Ibid.*

la conscience se reconnaît alors comme une âme, indépendante du corps et de toute matérialité.

Comme nous avons vu qu'il n'y a de perception que par l'imagination, comme l'être n'est objectivé que par le désir, comme la *Gestalttheorie* manifeste que l'objet n'est saisi que sur le fond de ce qu'il n'est pas, le propre de la conscience est de ne pas coïncider avec son objet. La séparation est essentielle à la conscience. C'est ce qu'exprime vigoureusement la notion phénoménologique de visée et d'intentionalité. De même que la vision exige la distance à son objet, la conscience exige la transcendance à son objet.

Nous avons déjà vu que cette transcendance est celle du désir et du temps, l'objet étant éprouvé à la fois comme l'indésiré et comme un ajournement de la réalisation de notre désir. Ceci nous explique que la conscience ait pu éprouver sa transcendance à la nature comme celle du prisonnier par rapport à son cachot, ou que déçue dans la résistance et la finitude de son corps elle ait vécu sa transcendance à son corps comme celle de l'ange par rapport à la bête. Mais, la conscience étant par essence l'être du désir, vivant d'avenir et d'attente, toute conscience éprouve sa transcendance à un présent que son impatience et son imagination ne cessent d'excéder. De cette transcendance de la conscience par rapport à la nature et au présent témoignent le regret, le remords, la fidélité, l'espérance, l'ennui...

Mais si la conscience ne peut poser son objet que par la transcendance qui l'en sépare, comment la conscience peut-elle alors être consciente d'elle-même ? Comment peut-elle être à la fois elle-même et transcendante à elle-même ?

LA CONSCIENCE DE SOI

1) *Analyse du regard*

Le problème pourrait sembler résolu par la description de quelque expérience vécue, selon laquelle nous prendrions conscience de nous-mêmes par la conscience que les autres en ont. Ainsi aurions-nous conscience de notre paupérisme, de notre laideur, de notre honorabilité, de notre condition sexuée, de notre déchéance sociale, de notre négritude ou de notre sémitisme... Le regard des autres indiquerait à ma conscience l'objet qu'elle est pour les autres. Ainsi apparaîtrait-elle pour soi ce qu'elle est pour autrui.

Ce n'est pourtant pas d'une telle théorie que nous pouvons attendre de découvrir l'origine de la conscience réflexive. A manifester l'impuissance du regard d'autrui à fonder la conscience de soi, au moins deux raisons s'associent en effet : l'une vigoureusement exprimée par J.-P. Sartre, l'autre fort communément attestée par la plus banale expérience et que Sartre méconnaît.

La première raison est que le regard d'autrui exprime plus sa propre vision, ses propres soucis, ses soupçons ou sa confiance, son attention ou sa distraction, ses intérêts et ses indifférences que l'être même de ma conscience. C'est d'ailleurs pourquoi des personnes différentes qui me regardent n'ont pas de moi la même vision : ce n'est pas ma conscience qui diffère, mais la leur. Le regard exprime donc au moins autant la conscience de celui qui regarde que de celui qui est regardé. Aussi Sartre constate-t-il très lucidement qu' « autrui ne me constitue pas en objet pour moi-même, mais pour lui » (1). C'est en ce sens que *je suis* méchant pour autrui, sans l'être jamais pour moi (2) ; car si je fais le mal, ce n'est jamais pour moi que je veux le faire. Mes méfaits ne peuvent être que pour les autres l'effet de ma méchanceté et pour moi que l'effet de ma méprise. Le regard d'autrui ne semble donc pouvoir être ni la condition de possibilité, ni l'origine, ni l'occasion de la conscience de soi, puisque autrui a conscience que je suis ce que je n'ai pas conscience d'être.

Toutefois, c'est au regard d'autrui que Sartre confie l'élucidation de moi-même. Etrangement, à la question cartésienne : « Mais que suis-je donc ? », Sartre répond : « Il suffit qu'on me regarde pour que je sois ce que je suis » (3). Ce que je suis, c'est ce qu'autrui me voit. C'est en ce sens que je suis prisonnier d'autrui, que mon être est aliéné, et que je suis à sa merci (4). Son regard est mon destin. En sa liberté, ma liberté s'abolit. Je ne puis rien sur la manière dont il me voit, ni faire que je ne sois pour lui ce qu'il me voit sans que j'y puisse rien. C'est pourquoi les descriptions sartriennes du regard d'autrui emploient

(1) Cf. *L'être et le néant*, p. 334. Cf. aussi p. 320 : « Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis. Non pour moi-même, certes... mais, pour l'autre. » Et encore p. 327 : « L'apparition du regard est saisie par moi comme surgissement d'un rapport ek-statique d'être, dont l'un des termes est moi, en tant que pour soi qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est, et dont l'autre terme est encore moi, mais hors de ma portée, hors de mon action, hors de ma connaissance. »

(2) *Ibid.*, pp. 332-333. « Il faisait ce qu'il pouvait pour trembler de rage mais on ne peut jamais rager pour de vrai contre soi-même » (cf. *L'âge de raison*, Paris, 1945, p. 214).

(3) Cf. *L'être et le néant*, p. 320.

(4) « Nous pouvons nous considérer comme des « esclaves » en tant que nous apparaissons à autrui », cf. *L'être et le néant*, p. 326.

le langage de la tragédie grecque : parmi les autres, nous nous sentons « en danger » (1), nous éprouvons « un malaise » (2) et comme le sentiment de « l'irrémédiable » (3). Le regard d'autrui fige mon apparence en destin. Je deviens en lui ce que je ne savais pas ni ne voulais pas être. La liberté de choisir mes apparences s'est retournée en la fatalité de ce que je suis apparu. Le regard d'autrui est dans la psychologie de Sartre ce que celui de Gorgone était dans la mythologie grecque : soudain médusés, nous sentons pétrifiée en l'implacabilité d'un temps indéfini la futile contingence d'un geste d'un instant. Désormais, c'en est fait : ce que je suis vu, je le suis. Comme la Gorgone figeait en une statue celui qu'elle fixait, autrui fige en *chose* celui qu'il regarde. *Etre l'objet* du regard d'autrui, c'est soudain être établi *dans l'être* et y avoir un établissement d'*objet*. Comme ce livre que je regarde n'a pas le choix d'être ou de n'être pas un livre, pour le regard d'autrui dont je suis l'objet je n'ai pas davantage le choix d'être ou de n'être pas méchant, amer, cultivé, brutal...

Mais puisque *toute conscience est transcendance*, comment toutes les objectivations d'autrui pourraient-elles la concerner ? Comment l'indéfini dépassement que je suis pourrait-il se reconnaître en cette image figée ? Comment l'inquiétude essentielle de ma conscience se sentirait-elle exprimée par cette image placide que s'en donne autrui ? Comment la transcendance indéfinie qu'est toute conscience se reconnaîtrait-elle en l'immanence finie de ce qu'elle est apparue ? Comment mon *percipi* serait-il mon *esse*, puisque l'être de ma conscience est de désavouer toujours l'être de toutes les apparences, et de ne se reconnaître jamais en aucun visage de l'être ? Comment la conscience que nous avons définie comme l'être de la négativité et comme négativité de l'être pourrait-elle s'identifier à cette affirmation d'être l'être affirmé par autrui ?

Sartre n'a pas méconnu cette objection fondamentale. Parce qu'il définit comme nous la conscience comme « arrachement à moi-même » (4), il affirme comme nous que l'objet que je suis pour autrui n'est en rien la conscience que je suis pour moi : « Le moi-objet pour moi est un moi qui n'est pas moi » (5). De la sorte, lorsqu'on parle de moi, je sens toujours que ce n'est pas de moi qu'on parle. Et cependant, Sartre fait d'autrui

(1) *Ibid.*, pp. 326, 327, 334.
(2) *Ibid.*, p. 334.
(3) *Ibid.*, p. 327.
(4) *Ibid.*, p. 333.
(5) *Ibid.*, p. 332.

la médiation nécessaire sans qui j'aurais conscience d'être, sans avoir conscience de ce que je suis. En termes hégéliens, c'est le regard d'autrui qui fait passer, selon Sartre, notre conscience à la conscience de soi (1). Voilà d'ailleurs pourquoi la présence d'autrui est dans le monde sartrien une présence tragique. C'est que, sans pourtant m'y reconnaître, malgré mes évidences intérieures et contre mon propre sentiment, j'ai conscience d'être ce qu'il me voit : « Je suis par-delà toute connaissance que je puis avoir, ce moi qu'un autre connaît » (2).

Le problème qui se pose à Sartre est très clair ; mais la solution qu'il y donne semble peu conforme à ce que l'expérience atteste. En effet, la conscience étant définie comme « n'étant pas ce qu'elle est et étant ce qu'elle n'est pas », elle est à elle-même un constant alibi. Son ubiquité semble la rendre à elle-même insaisissable. Il semble donc impossible que la conscience se saisisse jamais comme étant ceci ou cela. Etant l'essence de la négativité, il semblerait qu'elle dût être aussi la négativité de son essence. Du même coup, elle ne devrait jamais pouvoir s'objectiver elle-même (3). Or, *le fait est que* j'ai conscience d'être ceci ou cela : juste ou injuste, sévère ou indulgent, courageux ou lâche, travailleur ou paresseux, sincère ou fourbe. Ayant refusé à la conscience le pouvoir de se prendre elle-même pour objet, il faut bien que ce soit par la médiation d'une autre conscience que Sartre rende compte du fait irréfragable de cette objectivation. C'est pourquoi il définit très logiquement autrui comme « la conscience en qui et par qui la conscience se fait être ce qu'elle est » (4).

C'est ce qui nous paraît faux. D'une part l'exemple privilégié de Sartre est celui de la honte, qui, parmi les diverses modalités dont la conscience s'apparaît, est le cas très particulier où la conscience s'apparaît dans une relation *avec autrui* (5). D'autre part, l'analyse qu'en fait Sartre nous paraît incomplète. Reprenons son propre exemple (6) : un homme, sur le palier d'un étage, regarde par le trou d'une serrure. Tout occupé par l'objet qu'il regarde, il a conscience de voir mais n'a pas conscience d'*être*

(1) « La présence intermédiaire de ce sujet (autrui) est *la condition nécessaire de toute pensée que je tenterais de former sur moi-même* », *ibid.*, p. 330 (c'est nous qui soulignons). « Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même », *ibid.*, p. 276.
(2) *Ibid.*, p. 319.
(3) *Ibid.* « L'objet, c'est ce qui n'est pas ma conscience », p. 332.
(4) *Ibid.*, p. 332.
(5) *Ibid.*, p. 326.
(6) *Ibid.*, pp. 275-276, 317-331.

un voyeur. Quelqu'un monte l'escalier. Soudain il se sent vu. Il a conscience d'être vu voyant par la serrure. En même temps qu'il prend conscience d'être vu par autrui, il prend conscience d'être ce qu'autrui le voit : un voyeur. Il a honte.

Cet anonymat dans le détail et cette abstraction dans le concret nous paraissent impropres à la rigueur et à la précision d'une analyse strictement psychologique. Supposons que ce soit le locataire de la chambre qui rentre chez lui. La serrure est bouchée. Il regarde dans la serrure ce qui l'obstrue. Quelqu'un monte l'escalier. Ou bien il continuera son inspection, si impatient de réparer sa serrure que toute autre chose lui sera indifférente. Ou bien il verra en autrui la venue d'une aide éventuelle. Ou bien il verra avec suspicion en lui l'auteur possible de ce désagrément. D'aucune manière il n'aura honte. La honte ne m'est donc pas imposée par le regard d'autrui. S'il est vrai que la présence d'autrui est l'occasion qui me fait prendre conscience *dans la honte* du fait de mal agir, encore faut-il préalablement que j'aie cette conscience de mal agir qui ne vient pas d'autrui.

Supposons que cet homme qui regarde par la serrure soit un commissaire de police, ou un détective, ou un serrurier : ils n'ont pas honte d'être vus. La conscience que nous avons de notre geste dépend donc du projet que nous poursuivons dans ce geste. Nous en avons honte ou non selon que ce projet est honteux ou non. Or autrui voit mon geste et non pas mon projet. Ce n'est donc pas autrui qui me fait honte. C'est moi qui me fais honte, rendu à ma lucidité par la présence d'autrui. C'est parce que j'ai conscience de mal faire que ma conscience devient honteuse. Autrui n'est que l'occasion, non la cause de cette honte.

Un ouvrier traîne dans les bistrots au lieu de se rendre à l'usine. Il rencontre son patron : il a honte. Un ouvrier en grève attend ses camarades devant un bistrot. Il rencontre son patron : il n'a pas honte. L'objectivité photographique du comportement de l'ouvrier n'a pas changé : il ne travaille pas ; il est au café. Le regard du patron non plus n'a pas changé. De la honte à la fierté, du désaveu à l'affirmation de soi, rien n'a changé que la conscience même que l'ouvrier a de soi. Loin que ce soit autrui qui m'inflige la honte, je ne puis au contraire éprouver de honte ou de fierté devant autrui que par la conscience que j'ai de moi — et à quoi autrui ne peut rien.

Lorsque Othello assiste dans l'ombre à la rencontre de Cassio et de Bianca, que fait-il d'autre que le voyeur épiant un couple par le trou de la serrure ? Pourtant il n'a pas honte ; bien que Iago le voie. C'est que sa jalousie l'obsède ; et qu'en sa

conscience, il n'y a place pour aucun autre sentiment. C'est la trahison de sa femme qu'il veut constater, alors que le spectateur le voit épier les amours de Cassio. Le projet d'Othello est requis par toute sa conscience : en lui nul désaveu, en lui nulle honte. La conscience qu'il a de son malheur réfute tous les regards et tient tout le monde pour nul.

Toutefois de la même manière que le ferait mon image soudain apparue dans un miroir, la présence d'autrui peut me faire prendre une conscience plus distante de ce que je faisais. Obnubilée par la fascination passionnelle de la curiosité, de l'avidité, de la cupidité ou de la volupté, ma conscience peut resurgir soudain de cet abandon, en me voyant dans le miroir ou en me voyant vu par autrui. Imaginons, par exemple, qu'étant chez un ami je profite de son absence pour lire la lettre qui traîne sur sa table.

Ou bien, obnubilé par la curiosité et mon impatience, je me précipite à cette lecture. Ma conscience fascinée n'a pas même pris conscience que cette lecture fût bien ou mal. Elle s'est laissée posséder par son désir. Elle est en quelque sorte paralysée par sa lecture et sa satisfaction comme en quelque réplétion : elle est *ravie.*

Ou bien, une bouffée de honte me cuit le visage dès que je prends conscience de mon désir de lire cette lettre. En ma conscience le désaveu a paru aussitôt qu'a paru le désir. La honte ici n'est donc que celle de l'intention. Elle est apparue sans que j'apparaisse à autrui. Quelque invisible espion m'eût-il implacablement épié, il n'eût rien vu : il n'y avait rien à voir. Tout s'est passé en l'intériorité de ma conscience : le désir de lire, le refus, et la honte de ce désir. Cette honte vient donc d'un déchirement intérieur, de quelque hiatus entre l'être de mon désir et ce que je désire être. Cette honte manifeste l'amertume de découvrir en moi un moi étranger. Elle est la douleur de ma disparité interne : le moi que *je désire* être a honte de la promiscuité de cet ignoble moi, et ce moi indiscret a honte devant ce moi que *je désire* être. Ce n'est d'ailleurs pas d'autre façon que Ruy Blas a honte de la disparité qu'il y a entre la servilité de son état et la noblesse de sa vocation. Ainsi, si j'ai honte de désirer décacheter les lettres comme un valet, c'est que j'éprouve douloureusement la disparité qu'il y a entre la servilité de mon désir et mon refus de la servilité. Cette honte intimiste, loin de venir du regard d'autrui, ne vient donc que de la ségrégation intérieure qui dissocie, comme dans toute la psychologie dualiste, le moi des pensées honteuses et le moi

inculpateur de ce que je désire être, de ce que je dois être (1).

Ou bien, pour fuir le vertige de cette fissuration intérieure, je rassasie ma curiosité de cette lecture honteuse. Désespérant de devenir ce que je veux être et de vivre à la hauteur de mes volontés, j'échappe du moins à la honte de ma ségrégation interne en m'unifiant par l'infâme. Ainsi l'ivrogne se jette à boire pour échapper à la honte de le désirer tout en le refusant. Ainsi, on peut se livrer au mal pour échapper à la honte de le désirer, comme il arrive qu'on se jette dans le gouffre pour échapper à la douleur du vertige (2) : la conscience est *ivre*.

Toutefois, je peux éprouver de la honte aussi bien d'un acte accompli sans honte dans le *ravissement* que d'un acte accompli pour échapper à la honte dans l'*ivresse*. Il suffit que la conscience revienne de la simplicité de sa fascination passionnée ou qu'elle s'éveille de la léthargie de son ivresse. La présence d'autrui peut être à cet égard une médiation efficace. Lorsque je vois autrui qui me regarde, je le vois me voyant, et du même coup je me vois en même temps que je me vois vu. Mais je ne me vois pas comme vu par un étranger indifférent. Bien qu'autrui me voie le plus souvent dans une très grande indifférence et une très grande placidité, toutefois ce n'est pas ainsi que je me vois dans son regard. Lui me regarde et cependant m'ignore. Par son regard je me vois, non tel qu'il m'ignore mais tel que je me connais. C'est pourquoi je n'ai pas honte de mes gestes ou de mes attitudes en elles-mêmes et telles qu'autrui peut les voir ; mais j'ai honte du projet qu'elles poursuivent, et que je suis seul à connaître, seul à pouvoir désavouer, et qu'autrui ne voit pas. Comme un miroir soudain interposé, autrui rompt le somnambulisme de mon ravissement ou de mon ivresse. Ma conscience qui s'accolait à l'immanence passionnelle, qui se lovait dans la satisfaction et s'efforçait d'hiberner dans son assouvissement comme en quelque unité retrouvée, soudain en ce miroir voit apparaître son image comme une chose qu'elle est. Elle s'éveille de la niaise simplicité de son ravissement et se retrouve par la médiation de son image. De même il arrive que l'ivrogne se dégrise devant le miroir où il se reconnaît. Cet éveil

(1) Cf. p. ex. R. ROLLAND, *Jean-Christophe*, *L'Adolescent*, Paris 1961, pp. 260-262. C'est ainsi que dans les *Faux monnayeurs* (Pléiade, p. 1144), Olivier a honte d'avoir imité Passavent, car s'insinue alors en lui la disparité qu'il y a entre l'hypocrite duplicité de son plagiat et sa vocation de sincérité.

(2) Tel est le vertige qui fait rouler Marmeladov au fond de l'ignominie (cf. *Crime et châtiment*, Ire part., chap. 2). Tel est ce suicide quotidien de Melchior, dans *Jean-Christophe*, qui s'abîme dans l'immanence des désirs assouvis pour échapper à la transcendance de sa volonté insatisfaite.

et ce dégrisement consistent seulement pour la conscience à passer de la simplicité captieuse de l'immanence à la dualité inquiétante et lucide de la transcendance. Autrui ne fut que ce qu'est un miroir (1) : l'image qu'il me réfléchit fissure la simplicité de l'immanence où je me complais ; en ce dédoublement, par cette apparence de moi hors de moi objectivée, ma transcendance m'est rendue, c'est-à-dire le déchirement originel, la distance à soi, l'inquiétude, l'insatisfaction, la **honte.**

Ce n'est donc pas autrui qui me fait honte, ni moi qui ai honte devant autrui. C'est par rapport à moi que j'ai honte devant autrui. C'est par rapport à moi que j'ai honte de moi. Autrui n'a pas été plus que ce bruit, cette ombre, ou ce reflet dans le miroir qui a soudain réveillé ma conscience de ma torpeur passionnelle et voluptueuse comme d'un envoûtement.

S'il n'y avait de honte que devant autrui, par autrui et pour autrui, quand même imaginerait-on qu'en ma propre solitude une partie de moi fait le jeu d'autrui et m'espionne, comment pourrait-on comprendre qu'on ait honte de sa richesse parmi les pauvres ou de sa pauvreté parmi les riches, de son bonheur parmi les malheureux, de son infirmité parmi les bien-portants, de se taire quand tout le monde parle ou de parler quand tout le monde se tait ? Ni la santé, ni la richesse, ni le bonheur ne sont des tares. A personne on ne reproche son infirmité, son malheur, sa pauvreté. Il est vrai que ce sont des choses dont on n'a pas honte tout seul, contrairement à la curiosité, à la cupidité, à la luxure, à la lâcheté, à la paresse. Mais il est vrai aussi qu'on n'a pas honte de son bonheur dans les époques et les pays heureux. C'est une honte qu'on attrape en voyageant, dans la traversée des longues plaines du malheur. Pourtant personne ne vous en fait grief. On vous admire, on vous envie, on ose à

(1) Dans *Le sursis* (p. 305), un personnage de Sartre éteint la lumière parce qu'il a honte de son derrière. De même, dans la fameuse scène où Mlle Vinteuil profane pour son amie le souvenir de son père (*Du côté de chez Swann*, Pléiade, t. I, p. 161), elle veut d'abord fermer les volets pour qu'on ne puisse pas les voir. C'est pour se livrer *tout entière* au *ravissement* ou à l'*ivresse* qu'elle veut échapper au regard d'autrui, de même qu'elle éteindrait la lumière. En fait, la conscience veut ainsi échapper aussi bien aux miroirs qu'à autrui ; c'est-à-dire à toutes les médiations qui la rendraient à elle-même. La conscience veut s'unifier et se perdre dans l'immanence. En autrui, ou en un miroir, elle se retrouve toujours, toujours dans la transcendance inapaisée. Au contraire, la conscience sadique souhaite la présence d'autrui, beaucoup de lumière et beaucoup de miroirs. C'est qu'elle ne tire pas sa jouissance de faire le mal, mais de se voir le faire. C'est pourquoi l'amie de Mlle Vinteuil lui répond : « Quand même on nous verrait, ce n'en est que meilleur. » C'est pourquoi le portrait du musicien est placé là, près du canapé, comme s'il voyait (sur cette complicité de l'obscurité et de nos désirs, cf. J. FAVEZ-BOUTONIER, *L'Angoisse*, 3e éd., Paris, 1963, p. 142).

peine vous regarder : et vous avez honte. C'est peut-être que la honte vient moins d'*autrui* que d'être *autre*, et moins de sa présence que de son absence.

Les analyses que fait Sartre du regard d'autrui nous apparaissent donc impuissantes à rendre compte de la conscience de soi. En même temps qu'elles méconnaissent le pouvoir dédoublant de la conscience solitaire, en même temps qu'elles lui dénient le pouvoir de s'appréhender elle-même et de vivre ce que Descartes nomme la générosité, elles postulent une conscience entièrement attentive et soumise à autrui. La conscience selon Sartre n'est qu'une conscience de cabotin, livrée aux spectateurs comme si elle n'avait d'autre destin que leur verdict. Cette conscience cabotine qui vit sous le regard d'autrui (1) est en même temps une conscience veule, démise de soi et soumise à autrui, comme si autrui pouvait m'apprendre de moi autre chose que ce que j'en sais, comme si la conscience que j'ai de moi n'était pas l'unique fondement de la conscience que j'ai de ce qu'autrui voit de moi.

C'est ce dont toute notre expérience porte témoignage. En effet, nous n'interprétons le regard d'autrui sur nous-mêmes que selon la conscience que nous avons de nous-mêmes. Par exemple, si nous avons conscience de notre beauté, ou de nos avantages, nous interpréterons que si le regard d'autrui se détourne de nous, ce n'est ni par antipathie, ni par indifférence, mais par timidité. Au contraire, si nous avons conscience de notre laideur ou de nos désavantages, si les autres nous regardent nous interpréterons qu'ils sont obnubilés d'horreur, et s'ils ne nous regardent pas qu'ils feignent poliment de ne rien remarquer. Ainsi, dans *Les Mandarins* de Simone de Beauvoir, c'est parce que Paule a conscience de son irrésistible beauté qu'elle interprète la froideur d'Henri comme un stratagème amoureux pour piquer sa jalousie et entretenir son amour. C'est parce que Nadine Dubreuilh a conscience de son insignifiance et de sa laideur maigrichonne qu'elle reçoit tous les compliments et tous les hommages comme des aumônes charitables ou d'habiles manœuvres qui visent à faire la cour au père en courtisant la fille. Ainsi l'élève qui a conscience d'être mal aimé en voit la preuve aussi bien si on l'interroge que si on ne l'interroge pas : c'est qu'on veut le prendre en faute pour l'humilier, ou qu'on s'en désintéresse en le tenant pour nul.

(1) « Perpétuellement, où que je sois, on me regarde », cf. *L'être et le néant*, p. 342.

Ainsi Jean-Christophe « était humilié si on ne lui parlait pas, humilié si on lui parlait » (1). La conscience que nous avons de nous-mêmes ne semble donc pas venir du regard d'autrui, puisque bien au contraire le regard ou l'attitude d'autrui n'a pour nous de sens que selon la conscience que nous avons de nous-mêmes.

L'explication de la conscience réflexive par le regard d'autrui nous paraissant si insuffisante, comment dès lors en rendre compte ? Comment comprendre que la conscience ait conscience d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle soit transcendante à soi-même ?

Le regard dominateur des autres n'est pas ce qui nous donne conscience de notre servitude. On pourrait même dire que nous serions des hommes de peu de conscience s'il suffisait d'un regard altier pour nous humilier. Bien au contraire, nous abaissons notre regard avec soumission ou nous le relevons avec provocation selon la conscience que nous avons de nous-mêmes. C'est ainsi qu'en dépit de tous les regards humiliants dont l'esclave Epictète devait être couvert, la conscience d'Epictète était rien moins qu'humiliée. Car Epictète avait conscience d'être en lui-même quelque asile de Dieu, quelque monarque de la pensée. En sens inverse, en dépit de tous les regards soumis qui s'abaissaient devant lui Caligula avait conscience de son délabrement, de son déracinement, de sa pauvreté : de sa servitude.

Nous voyons ainsi qu'il y a des degrés dans la conscience que nous avons de nous-mêmes, et que la notion de « vie intérieure » risque d'avoir l'éminente réalité d'une expérience vécue. Or le problème de la possibilité de la conscience réflexive s'aiguise à mesure que cette réflexion s'intériorise davantage.

Puisque ce n'est pas du regard ni de la conscience des autres que nous vient la conscience que nous avons de nous-mêmes, ne serait-ce pas alors par opposition à ce qu'ils sont que nous prendrions conscience de ce que nous sommes ?

2) *Identité et altérité*

Certes, nous ne prenons conscience de ce que nous sommes ou de ce que nous avons que par opposition à ce que nous ne sommes pas ou que nous n'avons pas. Nous n'avons conscience de notre pauvreté que par rapport à la richesse que nous voyons. C'est pourquoi nous n'avons jamais conscience de notre pauvreté ou de notre richesse absolues, mais de notre pauvreté et de notre richesse relatives. On n'est jamais pauvre ou riche en soi, de

(1) Cf. R. ROLLAND, *Jean-Christophe, Le Matin* (Paris, 1961, p. 115).

même que Platon nous dit que Socrate n'est ni grand ni petit en soi, mais par rapport à quelqu'un. On est donc le pauvre ou le riche de quelqu'un. De la même manière un programme politique n'est ni progressiste ni rétrograde en soi, et comme le langage d'assemblée l'explicite, il n'y a de droite que par rapport à une gauche. C'est ainsi que, sans changer d'idée, un homme politique peut parfaitement passer de gauche à droite : ce sont les autres qui ont changé. Nous ne prenons donc conscience de ce que nous sommes que par rapport à ce que nous ne sommes pas. Dans la plénitude et l'immanence de la thèse, il n'y a donc pas de conscience. Elle exige la fracturation, la séparation, la transcendance de l'antithèse. C'est la présence des colons qui fait prendre conscience aux colonisés d'une inégalité dont ils n'avaient pas conscience tant que la pauvreté était le lot commun. Les analyses de Sartre le montrent avec profondeur : on ne naît pas juif ; on le devient sous l'index et la ségrégation des autres. On pourrait même dire qu'en Israël il n'y a pas de juifs, et qu'avant la colonisation il n'y avait pas de nègres en Afrique.

Par conséquent la conscience la plus vive est la plus opposée. C'est dans le déficit, l'humiliation, la douleur, la révolte, l'absence et le besoin que nous prenons le plus violemment conscience de ce que nous sommes, face à ce qui nous est refusé. Nous nous sentons niés par ce qui nous est dénié : cette négation est la conscience même. Toute conscience est donc violente au sens où toute conscience est rupture. Toute conscience est polémique. Toute conscience est insurrectionnelle. La sagesse spontanée est d'ailleurs unanime à estimer que ceux qui sont toujours d'accord sur tout et avec tous n'ont pas de conscience.

C'est pourquoi le maître a moins conscience de sa domination que l'esclave de sa servitude. Rien ne lui résiste. Rien ne lui manque. Rien ne s'oppose à lui. Il est l'affirmation qu'aucune négation n'entame. En cette satisfaction léthargique, la conscience du maître en vient à se confondre avec l'être : c'est l'*ordre*. L'ordre, c'est l'inconscience. Que la nature soit complice de nos attentes et de nos désirs, que les autres hommes concourent anonymement à leur réalisation, c'est dans l'ordre. L'ordre est la conciliation et l'intimité de la conscience et de la nature. L'ordre, c'est l'identité de notre désir, de notre rationalité et de la réalité. C'est ainsi qu'il y a un ordre théologique assurant providentiellement l'identité de la pensée et du réel, et un ordre spinoziste assurant l'identité de l'entendement, de la volonté et du réel. Dans l'ordre la conscience se reconnaît. C'est pourquoi, dès que la conscience est déçue dans ses attentes,

dès que la nature n'est plus conforme à ses prévisions, dès que la société n'est plus conforme aux habitudes, aux traditions, à notre confort, l'identité est rompue ; surgissent la négativité, l'inquiétude et le désir : c'est le désordre. Aussi le maître ne prend lucidement conscience de ce qu'il est que dans l'imminence de la révolte, et lorsqu'il est déjà sur le point de ne l'être plus : lucidité tardive, ministère de Turgot. C'est dans la menace de le perdre que nous prenons conscience de ce que nous sommes et de ce que nous avons, parce que c'est cette menace qui nous rend le désir de le garder. Tout ce que nous avons désiré obtenir, depuis que nous l'avons obtenu, nous l'avons oublié. Mais c'est la négativité insurgée qui nous en rend le désir. C'est l'amertume d'avoir à le perdre qui nous rend la douceur de le posséder encore. Il est donc vrai que la conscience ne prend conscience d'elle-même que dans le désir d'être ce que la nature refuse qu'elle soit, c'est-à-dire dans l'anxiété de son avenir menacé par le présent ou dans l'anxiété de son présent menacé par l'avenir. La conscience ne prend donc conscience d'elle-même que dans le tourment, l'attente, l'inquiétude et la contestation.

C'est pourquoi, autant il y a de modalités pour la nature de menacer nos désirs, autant il y a de modalités pour la conscience de prendre conscience d'elle-même.

En tant que notre désir s'oppose à la *nature physique*, nous prenons conscience de nous-mêmes par exemple dans l'effort. Dans cet antogonisme qui oppose notre désir à l'obstacle, nous mobilisons toutes nos forces, nous faisons leur appel, prenant aussitôt conscience en nous de ce qui nous obéit et de ce qui nous déserte, de ce qui nous est propre et de ce qui ne l'est pas. Ce que notre désir en nous peut réunir et rassembler, nous le sommes. Ce qui lui échappe n'est pas de nous. Ainsi faisons-nous l'apprentissage de nous-mêmes en faisant l'apprentissage du monde. Comme on dit, nous y mesurons nos forces. C'est de la sorte que les stoïciens prenaient conscience de n'être que notre pensée pure, n'y ayant rien d'autre en nous que nous puissions entièrement maîtriser. C'est donc dans l'effort que j'apprends à connaître en moi ce qui peut réaliser mon désir. Mais j'apprends à connaître aussi ce qui en moi me prive de mon désir, m'en abandonne et m'en trahit : ma faiblesse, ma lâcheté, ma paresse, et qui sont moi tout autant. La négativité affrontée dans l'effort me donne donc conscience de ce qu'il y a en moi de positif. Mais luttant contre les choses, je prends conscience d'avoir aussi à lutter contre moi : la négativité du monde me révèle ce qu'il y a de négatif en moi.

En tant que notre désir s'oppose à la *nature biologique*, nous prenons conscience de notre corps. C'est la laideur, l'infirmité, la maladie, le vieillissement, la douleur qui nous le révèlent. Tant qu'on n'a jamais été blessé, on vit son corps dans l'innocence, c'est-à-dire dans une sorte d'inconscience et de sa lourdeur, et de son encombrement, et de ses limites, et de sa fragilité. Au contraire, fut-on une fois atteint en lui, nous voici à l'affût : nous prenons conscience de notre fatigue, de notre usure, de notre vulnérabilité, des moindres signes de la douleur et du vieillissement. Comme dit le peuple des arènes : les meilleurs toreros sont inconscients ; ce sont ceux qui n'ont jamais été blessés. Rien n'est plus après la première blessure comme avant : ils font lucidement ce qu'ils faisaient inspirés et prudemment ce qu'ils faisaient en improvisant. En perdant l'inconscience de leur corps, ils perdent aussi la grâce de son innocence.

Enfin, nous prenons conscience de notre situation par l'opposition de notre désir à la *nature sociale*.

Ou bien en effet notre enracinement social s'oppose à toutes nos aspirations, à toutes nos ambitions et à tous nos désirs. Nous nous en éprouvons objectivement déterminés par l'objection qu'il ne cesse de soulever contre nous : Julien Sorel reste le fils du menuisier de Verrières, et quoi que fasse Jacques Thibault il reste pour ses camarades politiques un bourgeois (1). Ainsi Marcel Proust prend-il conscience de sa bourgeoisie comme d'une frustration, qu'elle l'empêche de fréquenter soit le cercle fermé de la duchesse de Guermantes, soit la société douteuse de Mme Swann (2).

Ou bien, on prend conscience de sa famille, de sa classe et de son métier, non par les frustrations qu'on en reçoit mais dans la frustration qu'on en a. Ainsi, après en avoir éprouvé tant d'impatience, c'est du fond amer de sa solitude que Proust prend conscience de l'irremplaçable douceur de sa famille.

Telle est l'émouvante vérité de la *Recherche* : elle nous manifeste que nous ne prenons conscience de notre bonheur que lorsque nous l'avons perdu, et d'avoir été tant aimés que lorsque nous ne le sommes plus. Nous ne vivons le présent ou que dans l'impatience de l'attente ou que dans la nostalgie, lorsqu'il n'est pas encore temps ou lorsqu'il n'est déjà plus temps. Telle

(1) Cf. Roger MARTIN DU GARD, *Les Thibault, L'été 1914*, chap. IX (t. II, pp. 82-83).

(2) Cf. M. PROUST, *Du côté de chez Swann*, I, pp. 394, 407, 413-416 ; *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, I, p. 575 ; *Le côté de Guermantes*, II, pp. 16, 30-31.

est d'ailleurs l'expérience de tous les amants, si enivrés d'espérance et épris d'avenir que parfois tout le bonheur s'est consommé dans l'attente, et que parfois le seul bonheur est de tenter d'épuiser le souvenir d'un instant dont on ne savait pas alors qu'il était le bonheur (1) : tout présent est inconscient, surtout lorsqu'il est heureux (2).

Cependant la conscience que nous prenons ainsi de nous-mêmes par l'altérité adverse de la nature est encore superficielle. Quand, tout au long de *La recherche du temps perdu*, Marcel Proust aura pris conscience de sa faiblesse physique, de sa fragilité, de sa vulnérabilité, de ses possibilités amoureuses, de ses situations diverses à l'égard de son père et de sa mère, de sa bourgeoisie et de sa fortune, il ne saura encore de lui-même que ce qu'un tiers avisé pourrait en savoir aussi bien. Vient d'ailleurs la conscience intime de soi, cette lucidité réflexive, qui lui fera connaître la qualité de ses affections, le sens de ses amours, la valeur de ses ambitions, l'étendue de son courage et celle de sa volonté. Cet « examen de conscience » par lequel il semble que la conscience se sépare de soi pour se dévisager, comment est-il possible ?

3) *Identité, désir et altération*

Lorsque dans ses *Confessions* saint Augustin fait cet examen, il est séparé de ce qu'il était et par la distance du temps écoulé et par celle de sa conversion : entre le vieil homme et l'homme nouveau toute la perspective et l'arrachement d'une vive transcendance. Mais, c'est bien plus encore par rapport à ce qu'il veut être que par rapport à ce qu'il est que saint Augustin prend conscience de ce qu'il était. Cette pure fidélité, cette sainteté auxquelles il aspire, il les éprouve comme son moi véritable, comme la vérité promise de ce qu'il a à être. Ce jeune homme qu'il était, cette réserve de désir, cette exubérance des passions exultantes, toute cette existence profane, il en prend conscience comme d'un non-moi qu'il n'est plus. En lui, cette jeunesse profane est morte. Il l'a dépassée. Mais ce dépassement est la transcendance même de son désir. Car il n'a quitté le vieil

(1) Cf. M. PROUST, *La fugitive*, III, pp. 478-484, 498 ; F. MAURIAC, *Le nœud de vipères*, Paris, 1932, pp. 48-49.

(2) Cf. p. ex. les remarques de Louis Millet méditant sur la *Cinquième rêverie du promeneur solitaire* : « Pendant son séjour dans l'île, Rousseau rêve d'un bonheur futur. Douze ans plus tard, lorsque d'une belle écriture paisible, il rédige le beau texte plein de paix, il rêve d'un bonheur passé. On ne trouve pas un bonheur présent conforme à ses rêves » (*La pensée de Rousseau*, Paris, 1966, p. 58).

homme en lui que pour accéder à cette vie nouvelle où son désir l'engage : il est déjà *un autre*.

Lorsque Rousseau entreprend d'écrire sa vie, à Snowdon, il est séparé de ce qu'il était et par le long intervalle du temps, et par le bonheur perdu, et par le douloureux conflit d'une incessante contestation. Il est toujours à distance de lui-même puisque, par la dialectique d'une polémique continuelle, il a sans cesse à rendre compte de lui-même. Or, d'une part il n'est plus celui qu'il était, par le simple travail du temps. D'autre part, il ne l'est plus par le travail du désir. En effet, le bonheur et l'innocence de l'enfance auprès de son père, la confiance heureuse chez le pasteur Lambercier, la douceur et le charme d'être auprès de Mme de Warens, tout cela qui était le bonheur, Rousseau en prend conscience dans la douloureuse absence. Tout cela n'est plus dont il disait toujours. Si semblable à son enfance que se reconnaisse Rousseau, il ne peut être désormais que dans la solitude ce qu'il était dans l'amour et dans la tristesse ce qu'il était dans la joie : *un autre*.

Toutefois, prendre conscience de ce qu'on était est plus aisé que de prendre conscience de ce qu'on est. Car la perspective du temps et ses négations infinies nous situent toujours à distance de ce qu'on était. Toute conscience est immédiatement transcendante à son passé. Mais comment avoir conscience de ce que nous sommes maintenant ? Comment être transcendant à l'être ? Nous comprenons aisément que nous ne soyons plus ce que nous avons été. Mais comment n'être pas ce que nous sommes ?

Il ne s'agit pas ici de nous laisser fasciner par le vertige infinitésimal du temps. Cette logique de géomètre nous suggérerait que le présent devenant un passé aussitôt qu'il est, à la limite est inassignable, et que, asymptotiquement nous avons été ce que nous sommes. De la sorte, nous ne cesserions d'être transcendants à ce que nous sommes, puisque à la limite notre présent est un passé. Mais ces arguties ne sont qu'un jeu. Le temps dont nous parlons n'est pas celui qu'une ligne représente. Il est le temps vécu. Le présent dont il s'agit n'est pas quelque entité ponctuelle. Il est ce présent empâté de la vie, où je suis ce que je suis depuis quelque temps déjà et je ne sais pour combien de temps encore (1). Lorsque je dis que je suis en colère, elle m'a déjà pris et n'a pas encore cessé : mon présent

(1) Cf. BERGSON, *Matière et mémoire*, pp. 152-153 ; *La pensée et le mouvant*, pp. 168-169.

a déjà commencé et n'a pas encore fini (1). C'est ce présent que nous sommes, et dont nous nous demandons comment il est possible que nous en ayons conscience. Comment peut-on écrire son journal sans que ce soient des mémoires ?

Ce qu'il est, Rousseau en prend conscience à distance de ce saint laïque qu'il *veut* être. Il semble que l'abandon de ses enfants ait été une suite d'accidents peu marquants dans sa vie, jusqu'à ce que l'obstacle de cet abandon au personnage qu'il *voulait* être, lui en imposât la conscience violente, la lancinante écharde.

C'est donc à distance de ce que nous désirons être que nous prenons conscience de ce que nous sommes. Rousseau désire l'amitié, l'amour, la confiance, l'admiration, une universelle fraternité autour de lui. C'est ce désir qui, le rendant transcendant à ce qu'il est, lui fait prendre conscience de sa solitude, de ses impostures, de sa bonté aussi. Dans *La porte étroite*, c'est parce qu'elle désire être l'instrument d'une perfection spirituelle qu'Alissa prend conscience d'être un obstacle à la perfection de Jérôme (2). Son désir l'aventure en une transcendance d'où elle considère ce qu'elle est. Par son désir, elle est arrachée à elle-même, tendue vers un autre elle-même transcendant à ce moi qu'elle est. Ainsi Faust ne prend conscience d'être ce vieillard sans avenir, sans plaisir et sans joie que parce que cependant sa conscience n'est pas sans désir. L'allègre fraîcheur des lavandières dans l'aube, l'exultante possession des choses, la douceur d'être attendu, l'impatiente promesse, le désir ne l'en a pas quitté. Désirant soudain ce qu'il méprisait naguère, c'est du fond de cet avenir nouveau visé par son désir qu'il prend soudain conscience de l'inanité laborieuse de sa vie inutile. Ayant changé de désir, sa conscience a changé d'horizon. Change aussi la conscience que Faust a de soi. De même c'est par le projet qu'il a d'être écrivain que Proust prend conscience de sa velléité et de sa paresse (3). Ainsi, nous ne prenons conscience de ce que nous sommes que par la transcendance de ce que nous avons à être, c'est-à-dire par notre désir.

Par le désir se trouve donc réalisée la simultanéité paradoxale de notre transcendance et de notre immanence, de notre altérité et de notre identité. Puisque nous avons à être, nous

(1) Cf. la facilité du langage à employer le présent de l'indicatif avec un adverbe du passé ou du futur : *je suis* amoureux *depuis* un an, *je suis* en vacances *pour* deux mois.

(2) Cf. A. GIDE, *La porte étroite* (Ed. de la Pléiade, pp. 564-565, 578, 586-587).

(3) Cf. *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, I, pp. 579-581.

sommes et ne sommes pas celui que nous sommes. Telle est l'ambiguïté essentielle à toute conscience. Toute conscience n'est présente à elle-même qu'en tant qu'elle est absente à soi (1).

Nous comprenons dès lors que toute conscience est aventureuse. Son désir lui fait vivre en effet une double transcendance : à la fois celle de la réalité à venir qu'elle désire par rapport à ce qu'elle est, et la transcendance de ce qu'elle est par rapport à la nature ; c'est-à-dire la transcendance de l'avenir par rapport à la conscience et celle de la conscience par rapport au présent.

Il est donc de l'essence de la conscience de désavouer l'être et de tendre vers le néant, de quitter le présent et de s'élancer vers l'avenir.

Adveniat regnum tuum : tel est le vœu originel de toute conscience. Son royaume est ailleurs. Son règne est à venir. L'immanence n'est pour elle qu'un exil provisoire. Elle espère un autre être. Elle se sent d'une autre patrie, éprise d'un autre monde, d'une autre vie.

Enracinée dans la nature, toute conscience en est cependant déracinée par son inquiétude, sa nostalgie et son attente.

La nature est immanente à la conscience : c'est l'être. Nous venons de voir comment la conscience exerce sa transcendance par rapport à soi. Mais comment la conscience, qui est de la nature dans la nature peut-elle être transcendante à la nature ? Comment le désir, qui est la négativité en acte, peut-il surgir au sein de l'être ?

Cette question métaphysique sur le surgissement de la conscience nous achemine donc vers une philosophie de la nature. L'interrogation métaphysique résultait de la mise en question de la nature dans la conscience. La recherche métaphysique doit maintenant se développer en mettant en question la conscience dans la nature. En s'interrogeant sur l'origine et le sens de la conscience dans la nature, la philosophie se remet sur le chemin de quelque archéologie : l'ontologie y retrouve la paléontologie.

Comme l'histoire demande au passé l'élucidation du présent, de la méditation sur la nuit du plus lointain passé nous attendons quelque lumière sur le sens de notre existence.

A la science de notre enracinement nous allons donc demander d'éclairer le sens de notre déracinement.

(1) Cf. ALAIN : « La conscience suppose une séparation de moi avec moi... D'où j'ai tiré que sans la haute idée d'une mission de l'homme et sans le devoir de se redresser d'après un modèle, l'homme n'aurait pas plus de conscience que le chien ou la mouche » (*Histoire de mes pensées*, p. 54).

II

ONTOLOGIE ET PALÉONTOLOGIE : LA NATURE COMME DÉSIR

Ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 4, 1095 *b* 5.

« Nous voici donc revenus à la façon de voir des grands fondateurs de la philosophie grecque, pour qui l'existence de la nature entière, du plus petit au plus grand, du grain de sable aux soleils, du protiste à l'homme, consiste en une naissance et une mort éternelles, en un flux ininterrompu, en un mouvement et un changement sans répit. Avec toutefois cette différence essentielle que ce qui chez les Grecs était intuition géniale, est pour nous le résultat de recherches strictement scientifiques et expérimentales... », ENGELS, *Dialectique de la nature* (trad. BOTTIGELLI, Paris, Ed. Sociales, p. 38).

Le parricide dont parle Platon dans *Le Sophiste*, nous l'avons consommé. Nous avons exploré la fissuration de l'être par le néant. Cette fissure, la conscience l'habite. La conscience est l'être en qui surgit le néant. Mais comment la conscience surgit-elle ? Comment la nature livre-t-elle passage à ce qui vit de l'anéantir ?

De ce qui est l'objet de la métaphysique, il y a une science. Comme la métaphysique est la recherche de l'origine il y a une science de l'origine ; et comme l'ontologie est la recherche de notre dérivation il y a une science de cette dérivation. La paléon-

tologie est en effet la science de l'origine (1) de la vie et de la dérive de la conscience dans l'histoire de la nature.

Nous qui recherchons le statut de la conscience au sein de la nature et qui appelons métaphysique cette recherche, nous devons donc méditer sur la paléontologie dont l'entreprise n'est qu'une patiente élucidation de ce statut.

En rencontrant la paléontologie, la philosophie se trouve d'ailleurs confrontée avec tout ce qui la conteste : l'histoire qui semble en manifester la caducité, et la science qui semble en manifester la vanité. Car la paléontologie est la science de toute histoire et l'histoire de toute science. Elle est la science de toute histoire puisqu'elle fait remonter notre savoir à l'histoire même de la vie, où celle de nos guerres et de nos traités n'est plus qu'une anecdote. Elle est l'histoire de toute science dans la mesure où, en établissant les étapes du passage de l'animalité à l'humanité, elle écrit ainsi l'histoire de l'esprit, c'est-à-dire l'histoire de toute science possible : la généalogie de l'*homo sapiens* est aussi la généalogie de la *sapientia*.

A cet égard, du point de vue de l'épistémologie, la rencontre de la philosophie et de la paléontologie est émouvante.

A) Question de droit

De l'usage légitime de la notion d'évolution en philosophie.

> « Le rapport de la science spéculative avec les autres sciences consiste seulement en ce que la première ne laisse nullement de côté le contenu empirique des autres, mais qu'elle le reconnaît et en use, qu'elle reconnaît de même l'élément général de ces sciences, les lois, les genres, etc., et en use pour elle-même, mais de plus en ce que, dans ces catégories, elle en introduit d'autres et les fait valoir. »
>
> Hegel, *Encyclopédie*, Introduction (2).

Toute une tradition philosophique s'élève cependant encore contre le projet même d'une philosophie recourant à la science pour mener son entreprise. Les objections sont de trois ordres.

(1) Cf. Piveteau, *Traité de paléontologie*, t. VII : *Les primates et l'homme* (Paris, 1957), p. 1.

(2) Cf. *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, 1952, p. 35.

La première se scandalise de ce que la philosophie, qui est la science du fondement, prenne fondement sur la science, laquelle n'a pas la science de ses fondements. La seconde dénonce le paralogisme et la vanité de vouloir chercher dans quelque science l'origine de la conscience alors que c'est la conscience qui est l'origine de toute science. La troisième dénonce, précisément dans l'entreprise paléontologique, une illusion de rétrospectivité expliquant le présent par le passé après avoir expliqué le passé par le présent.

S'il est vrai que la meilleure réfutation de ces objections serait notre entreprise elle-même, comme Diogène prouvait le mouvement en marchant, en y répondant toutefois nous éluciderons et préparerons, au moins méthodologiquement, l'analyse qui suivra.

1) *Science et philosophie*

A quelles conditions la science est-elle possible ? Cette question du fondement de la science n'est pas une question scientifique, mais bien une question philosophique. Il s'agit en effet de savoir à quelles conditions le monde se donne dans la parole afin que la parole puisse être donatrice du monde. Il s'agit d'élucider les conditions de possibilité de cette intimité logico-ontologique par laquelle la pensée peut accueillir le monde et le monde se livrer à la pensée. Car telle est précisément la science : ce discours sur le monde par lequel l'intériorité du monde s'extériorise dans notre discours (1) et par lequel notre discours intériorise l'extériorité du monde. De la véracité de ce langage qu'est la science, seule la philosophie peut rendre raison. Mais si la philosophie a pour objet de fonder la possibilité d'un discours sur le monde, elle ne fonde cependant pas du tout *ce que* ce discours dit sur le monde. Elle peut se demander sous quelles conditions l'objet peut se donner dans le dire, mais elle ne préjuge ainsi ni de ce qu'est l'objet ni de ce qui en est dit. De même que la linguistique élucide sous quelles conditions formelles quelque chose est signifié indépendamment de ce qui est signifié, de même en s'interrogeant sur le fondement de la

(1) C'est en ce sens que le discours scientifique ex-prime le monde. S'il n'y avait pas d'intériorité du monde (ce que HEGEL caractérise, au moment de l'entendement par la notion de *force*, cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 112 ; cf. aussi p. 47 : « La connaissance scientifique exige... qu'on ait présente et qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet. »), toute la réalité serait apparente, en sorte qu'il suffirait de décrire le monde pour le connaître. A proprement parler, le monde n'aurait pas de profondeur. La science ne serait qu'une géographie descriptive.

science la philosophie tente d'élucider les conditions de possibilité d'une signification du monde indépendamment de ce que peut être cette signification elle-même. Sous ce point de vue, la philosophie ne fonde donc la science que comme activité constituante et comme système signifiant ; mais elle ne la fonde pas du tout en tant que savoir constitué et comme système de significations. Or ce n'est pas à la science selon le premier sens mais à la science selon le deuxième sens que nous demandons de fonder une philosophie de l'origine et de la dérivation. Par conséquent, la science à laquelle nous demandons de fonder la philosophie n'est pas du tout la science à laquelle la philosophie donne son fondement.

Sur quoi d'ailleurs la philosophie pourrait-elle se fonder, qui ne soit aussi le fondement de la science au sens où nous l'entendons maintenant, c'est-à-dire en tant que positivité d'un savoir ? Nous avons déjà montré que la philosophie a pour objet de rendre raison de la réalité, mais que la réalité n'est autre chose que l'expérience. Or la science n'a pas d'autre but. Ce qui fait que la philosophie a une histoire est aussi ce qui fait que la science a une histoire : c'est qu'il y a une histoire de l'expérience. Or nous avons vu qu'il n'y a une histoire de l'expérience (c'est-à-dire de la réalité) que parce que l'inquiétude de la conscience dans la nature fait qu'elle ne s'y reconnaît jamais entièrement, en sorte qu'elle s'efforce sans cesse d'en acquérir une meilleure intelligibilité, d'où vient une nouvelle science, permettant une nouvelle technique, instituant de nouveaux rapports de la conscience et de la nature, par conséquent une nouvelle expérience, une nouvelle réalité, de nouvelles interrogations, une nouvelle philosophie, une nouvelle inquiétude, une nouvelle science..., etc. De la sorte, au sens où un moment de la science fonde un moment de la technique et où à un moment de la technique correspond un moment de l'expérience, un moment de la réalité, et par conséquent un moment de la philosophie, c'est toujours sur la science que la philosophie est implicitement fondée. Car la philosophie s'interroge sur ce que nous nommons l'être, mais qui n'est qu'une médiation, sur ce que nous nommons la réalité mais qui n'est que l'expérience. Or c'est l'état de la science à chaque moment de l'histoire qui sous-tend cette médiation et détermine cette expérience. La principale différence entre la science et la philosophie est donc une différence d'extension et de réflexion. D'une part, en effet, la science est régionale, limitant son objet à un certain ordre de phénomènes dont la spécificité spécifie leur étude, tandis qu'il n'y a pas

de limites à l'investigation philosophique qui porte sur la réalité en tant que telle. D'autre part, puisque la réalité n'est autre chose que l'expérience, alors que la science consiste à instituer cette expérience, c'est-à-dire à instituer un certain rapport avec la nature, la philosophie consiste au contraire à rechercher le sens de cette expérience c'est-à-dire le sens de ce rapport. Ou bien, si l'on veut dire que la science réfléchit l'expérience, il faut dire aussi que cette réflexion institue une nouvelle expérience qu'à son tour la philosophie réfléchit. Au sens où la science est un rapport, une médiation et une réflexion, la philosophie se rapporte à ce rapport, médiatise cette médiation et réfléchit sur cette réflexion. Ainsi la science est toujours incluse, sous une forme ou sous une autre, dans la philosophie. La philosophie de Descartes n'est pas séparable du moment scientifique dont il est contemporain : c'est pourquoi il ne devait pas penser que l'animation de la vie ne fût pas semblable à celle des premières machines et des premiers robots qu'on montrait en Italie (1). S'opposant à celle de Descartes, la doctrine leibnizienne de la conservation de la quantité de force au lieu de la quantité de mouvement n'est pas séparable des expériences de Galilée (2) et de Huyghens (3) ; de même que la philosophie leibnizienne de la substance, de la continuité et du temps n'est pas séparable de la construction des premiers microscopes et des observations scientifiques de Swammerdam et de Leeuwenhoeck (4) sur les micro-organismes (5). De même, la philosophie kantienne de la finalité (6) et de la destination de l'homme dans la nature (7) est solidaire des travaux de Linné (8), des premiers développements de l'anthropologie physique de Pierre Camper (9) et

(1) Cf. *Traité de l'homme*, AT-XI, 130. Cf. L. BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 181. Cf. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 52.

(2) Cf. *A Arnauld*, 28 novembre 1686, G. II, 78-80. Cf. *A de Volder*, G. II, 153-160. Cf. *A Bayle*, G. III, 45-46. Cf. M. GUÉROULT, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, 1934, pp. 28-31, 56-61. Cf. Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960, p. 459. Cf. P. COSTABEL, *Leibniz et la dynamique*, Paris, 1960, p. 13.

(3) Cf. M. GUÉROULT, *op. cit.*, pp. 82-97.

(4) Cf. *A Arnauld*, septembre 1687, G. II, 122-123. Cf. *Causa Dei*, § 81, G. VI, 451. Cf. *A Sophie-Charlotte*, G. VI, 517. Cf. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, G. VI, 532 et 533. Cf. *Considérations sur les principes de vie...*, G. VI, 543. Cf. *Principes de la nature et de la grâce*, G. VI, 601. Cf. *Monadologie*, §§ 74 et 76, G. VI, 619 et 620.

(5) Cf. J. ROSTAND, *Esquisse d'une histoire de la biologie*, Paris, 1945, pp. 18-20.

(6) Cf. *Critique du jugement*, §§ 66-67.

(7) *Ibid.*, §§ 80-84.

(8) *Ibid.*, § 82, p. 225.

(9) *Ibid.*, p. 226.

Blumenbach (1), et des premières entreprises d'anatomie comparée (2). C'est pourquoi, en rendant l'analyse philosophique solidaire de travaux scientifiques contemporains, nous ne ferons pas autre chose explicitement que ce que fait toute philosophie si implicitement soit-il. Ce ne serait pas rechercher la vérité que de ne pas la demander à toute réalité qui puisse nous en entretenir.

2) *Science et conscience*

S'élève cependant une deuxième objection, dénonçant un diallèle dans la prétention d'élucider l'origine de la conscience par l'idée d'évolution alors que c'est la conscience qui est l'origine de l'idée d'évolution (3). Cette objection n'est cependant fondée que sur une confusion d'une part et sur un solipsisme stérile d'autre part.

En effet, lorsqu'on demande à la science raison de la conscience on entend par science la *réalité des objets connus* ; mais lorsqu'on objecte que c'est la conscience qui rend raison de la science, on entend par science l'*activité du sujet connaissant*. Au premier sens, la science est un recueil de *faits*. Au deuxième sens, la science est un système d'*idées*. L'objection, qui ne consiste qu'à prendre une homonymie pour une identité, ne repose donc que sur une confusion. Car ce n'est pas l'*idée* d'évolution qui relate l'aventure de l'esprit dans la nature, mais la *réalité* même de l'évolution.

Cette confusion de l'idée et de la réalité n'est autre chose que l'idéalisme, de quelque modalité qu'il y puisse varier. Ou bien il postule que la science n'est que théorie, et que les théories ne sont qu'hypothèses (4) ; mais si les faits sont faits, ils ne sont pourtant pas faits avec rien. Ou bien, prenant acte de ce que

(1) *Ibid.*, § 81, p. 223.
(2) *Ibid.*, § 80, p. 218.
(3) Cf. p. ex. J. BRUN, *La main et l'esprit*, Paris, 1963, p. 51 : « Est-ce l'évolution qui est allée du pré-homme à l'homme ou bien plutôt l'évolutionniste qui va de l'homme au pré-homme ? » La même objection est formulée par A. Tilquin envers la philosophie panphysicienne de A. WEISS (*A Theorical Basis of Human Behavior*, 1925) qui prenait à son compte la théorie physique d'une matière électronique dont les particules se repoussent et s'attirent, tendant vers une complexité croissante. Par cette constitution cosmique se fussent formés des systèmes organisés de plus en plus compliqués et de plus en plus instables. Ainsi se fût expliqué le passage du monde inorganique au monde biologique et de la vie à la société. Or Tilquin reproche précisément à Weiss d'emprunter au physicien la théorie qu'il explique pour expliquer ensuite le physicien par cette théorie (cf. A. TILQUIN, *Le behaviorisme*, Paris, 1950, pp. 268-275).
(4) C'est d'ailleurs ce que reconnaît A. TILQUIN : « Le cercle ne peut être évité que si on considère l'hypothèse comme vraie » (*op. cit.*, p. 275).

la science n'appréhende pas la réalité mais seulement des relations, il en conclut que la réalité scientifique est relative à la science qui la manifeste ; mais d'une part la réalité manifestée par la science est aussi relative à la réalité qu'à la science, et d'autre part nous avons déjà montré qu'il n'y a pas de réalité absolue et que ce que nous nommons la réalité n'est autre chose que l'expérience, c'est-à-dire cette relation et cette relativité elles-mêmes. Ou bien, constatant qu'il n'y a pas de réalité pour nous dont nous n'ayons l'idée et pas d'idée qui n'ait pour origine la conscience, il en objecte que c'est toujours la conscience qui rend raison de la réalité et jamais la réalité qui peut rendre raison de la conscience. Selon la même logique, il devrait donc s'ensuivre que la conscience permet de rendre raison de toute idée, mais que nulle idée ne peut rendre raison de la conscience. De la sorte toute philosophie et toute science seraient donc vaines, tombant inévitablement dans le cercle d'expliquer le chrétien par le christianisme, Descartes par le cartésianisme, l'historien par l'histoire, le biologiste par la biologie et le psychologue par la psychologie. Il serait permis à l'homme de parler de tout, sauf de soi. Comme le Bien chez Platon ou Dieu chez Descartes, la conscience serait ce à quoi tout est relatif mais qui n'est relatif à rien, ce qui permet de tout connaître mais que rien ne permet de connaître : l'anhypothétique *Cogito*. Tel est le solipsisme et le nihilisme philosophique qu'implique subrepticement cette deuxième objection.

Tout ce débat se réduit d'ailleurs à la seule question de savoir quand une théorie cesse de n'être qu'une *idée* pour devenir un *fait*. Le problème pourrait encore être formulé ainsi : quand dit-on qu'une hypothèse est vérifiée ? La réponse est toute simple : la vérité est l'identité de la pensée et du réel, c'est-à-dire l'identité entre l'ordre de notre représentation et l'ordre de notre expérience. Cette identité ne se prouve ni ne se démontre : elle s'éprouve et se constate. Par conséquent, nous disons qu'une théorie est vraie et que ce qui était une idée est un fait lorsque la série de nos expériences est vécue comme la série des signes par lesquels se matérialise et s'exprime de façon sensible l'idéalité de cette idée ou de cette théorie, qui en est la signification. De la sorte, connaître le monde c'est le reconnaître semblable à notre idée. La série de nos expériences semble alors le déchiffrement patient d'une inscription dont le texte nous est déjà connu. Il y a le même rapport, dans la vérité, entre notre pensée et l'expérience qu'entre une histoire que nous connaissons et la même histoire écrite dans un livre. Bien qu'en fait notre pensée

soit une lecture de l'expérience, nous avons dans la vérité le sentiment que c'est l'expérience qui est une transcription de notre pensée. C'est en ce sens que Kant pouvait dire que le magnétisme est un fait quoiqu'il ne soit objet d'aucune intuition sensible (1), précisément parce que toutes les expériences de déplacement de la limaille de fer par l'aimant manifestaient comme des signes la réalité du magnétisme qui en est la signification. C'est en ce sens que la classification de Mendéléev est vraie, comme un système de représentations dont toutes les observations empiriques semblaient n'être que des manifestations, et qui annonçait ce que seraient les découvertes ultérieures qui vinrent y prendre place comme des lettres dans un mot ou comme des mots dans une phrase dont on connaît le sens. Ce n'est pas d'autre façon qu'aujourd'hui l'évolution est un fait, constituant la trame d'un texte paléographique que chaque découverte paléontologique contribue à reconstituer et dont chacune contribue à corroborer la signification.

Entre la pensée et le réel, la vérité institue donc la communauté qu'il y a dans un texte entre le système des significations et le système des signes, entre le système de ce qui est dit et le système de ce qui le dit : une communauté de λόγος. Tout se passe comme si l'esprit déchiffrait le sens du réel et comme si le réel était la transcription chiffrée de ce sens. Tel est, dans la vérité, le fondement de cette identité entre la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi*, comme si une même raison, un même sens était d'une part exprimé dans le monde et d'autre part compris par l'esprit. Produire une théorie, c'est avoir induit des observations du monde la connaissance de sa morphologie et de sa syntaxe. Vérifier une théorie c'est éprouver que le monde en devient lisible. Alors toutes les expériences s'organisent en un texte ; cette théorie est devenue un fait.

3) *Histoire et vérité*

Reste une troisième objection, qui tente de révoquer la validité de toute compréhension historique. Empruntant au bergsonisme un thème qu'elle ne détesterait pas retourner contre lui, elle consiste à dénoncer dans toute démarche historique une illusion de rétrospectivité (2) qui, lisant le temps à l'envers et

(1) Cf. *Critique de la raison pure*, postulats de la pensée empirique en général, p. 204.
(2) Cf. J. BRUN, *La main et l'esprit*, p. 50.

établissant ainsi des prophéties du passé (1), expliquerait d'autant plus facilement le présent par le passé qu'elle aurait implicitement expliqué le passé par le présent. Historiens, évolutionnistes, philosophes du temps, seraient donc, à leur insu, comme ces escamoteurs qui font sauter dans leur main droite ce qu'ils cachaient dans leur main gauche et dans leur main gauche ce qu'ils cachaient dans leur main droite. Selon ces critiques, « l'évolutionniste commence par se donner ce à la naissance de quoi il prétend nous faire assister » (2), et « finalement tous les arguments des évolutionnistes reviennent à dire : l'homme étant ce qu'il est, il fallait que les choses se passassent comme elles se sont passées pour que l'homme pût devenir ce qu'il est devenu » (3). Contrairement aux psychophysiciens dont Bergson dénonçait le paralogisme de mettre indûment la cause dans l'effet, les évolutionnistes tomberaient inversement dans celui de mettre non moins indûment l'effet dans la cause.

C'est ainsi que partant du présent pour comprendre le passé, la méthode paléontologique partirait ensuite du passé pour expliquer le présent. Elle partirait de l'Homme pour définir Néanthropiens, Paléanthropiens, Archanthropiens ; puis elle repartirait en sens inverse de ces « pré-hommes » pour définir l'Homme (4). La paléontologie nous ferait donc assister à une double genèse où tantôt le descendant serait l'ascendant et tantôt l'ascendant le descendant : une genèse méthodologique dériverait la connaissance du phylum des Hominidés de la connaissance de l'Homme ; puis la genèse phylogénétique ferait dériver l'Homme des Hominidés. On tirerait les explications prospectives de la phylogenèse des explications rétrospectives de la méthode. Par une sorte d'illusion épistémologique, *la paléontologie donnerait donc pour un ordre objectif de la production ce qui ne serait en fait qu'un ordre subjectif de l'appréhension.*

Or, loin d'être un paralogisme hypothéquant l'entreprise paléontologique, ce renversement est sa logique même. Loin

(1) L'évolutionniste « prévoit donc dans le passé » (*ibid.*, p. 49).
(2) *Ibid.*, p. 49. Cf. la critique que G. Canguilhem adresse à la méthode de Darwin qui « esquisse, à grands traits, la continuité du développement intellectuel de l'animal à l'homme en se donnant, à l'avance, l'intelligence humaine comme présente, par tous ses éléments, dans les antécédents de l'homme » (L'homme et l'animal du point de vue psychologique selon Charles Darwin, in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 117 ; cf. aussi p. 120).
(3) Cf. *La main et l'esprit*, p. 52.
(4) « On peut se demander si, loin que ce soit l'homme qui soit sorti du pré-homme, ce ne serait pas plutôt le pré-homme que (l'évolutionniste) aurait fait sortir de l'homme... » (*ibid.*, p. 51).

d'en être une illusion subreptice, c'est explicitement sa doctrine.

Penser autrement, c'est n'avoir d'ailleurs suffisamment médité ni sur la causalité, ni sur le temps, ni sur la vie, ni sur cette leçon de Hegel que les choses sont ce qu'elles adviennent en leur postérité en sorte que tout savoir est rétrospectif.

En effet, pour reprendre l'exemple de Kant, c'est parce que le bateau est maintenant en aval que je peux dire que sa position antérieure en amont est cause de sa position présente. L'itinéraire logique de la causalité remonte donc nécessairement le temps : il va du présent au passé, de l'effet à la cause, et d'aval en amont. En voyant le bateau en amont, je ne pouvais en effet rigoureusement *prévoir* qu'il serait ensuite en aval : il pouvait être ancré en amont, ou halé plus en amont encore — comment savoir ? La règle synthétique de la liaison causale ne peut donc consister à relier nécessairement le présent à l'avenir que de la même façon que nous relions nécessairement le présent au passé (1). La causalité ne rend la prévision possible que parce qu'elle fonde comme nécessaire la réduction du présent au passé. L'ordre de la causalité ne peut donc être prophétique que parce qu'il est d'abord généalogique. Il ne peut mettre le futur dans le présent que de la même manière qu'il a mis le présent dans le passé. Mais il ne peut rapporter le passé au présent qu'en ayant d'abord rapporté le présent au passé.

Outre cette compréhension rudimentaire de la causalité, ces critiques méconnaissent la nature même du temps. Pour que la démarche paléontologique fût rigoureuse ces critiques voudraient que la seule considération des Archanthropiens permît de prévoir les Néanthropiens et que la seule considération des Néanthropiens permît de prévoir la nature de l'Homme, de même que la seule considération de la cause devrait permettre de concevoir la nature de l'effet. Or d'une part les analyses de Kant montrent bien que ce qui est nécessaire et universel dans la causalité n'est pas la *matérialité* de l'effet étant donné la *matérialité* de la cause, mais la liaison *formelle* qui unit l'un à l'autre. De même, ce que les paléontologistes tiennent pour nécessaire n'est pas du tout la nature de l'*Homo sapiens* étant donné la nature des Paléanthropiens, mais la relation de production formellement nécessaire qui unit les Néanthropiens aux Paléanthropiens et les Paléanthropiens à l'Homme. D'autre part, penser que, pour être rigoureusement établi, l'ordre chronologique de la production devrait

(1) Cf. HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, section IV (trad. A. LEROY), Paris, 1947, pp. 72-75, 78-79, 81-82.

permettre de déterminer l'avenir par la seule considération intrinsèque du présent, ou qu'il devrait permettre de déterminer le présent par la seule considération intrinsèque du passé, c'est postuler arbitrairement que le temps doive être celui du déterminisme, selon lequel le présent n'est que le développement du passé et l'avenir le développement du présent, en sorte que le passé soit l'annonce du présent et le présent l'annonce de l'avenir. Ce temps serait en effet celui de la légalité scientifique, selon laquelle l'intemporalité et l'idéalité de la loi permet de prévoir ce que sera la succession infinie des phénomènes dans le temps. La réalité ne serait ainsi que l'inventaire discursif de l'idéalité de la loi ; et le temps ne serait que l'explication de l'éternité. Tout serait alors prévisible. L'effet serait visible comme en transparence dans la cause. A la limite, le temps ne faisant que répéter et ânonner l'éternité, l'expérience serait même un inutile et fastidieux radotage, ressassant en une infinité de manières ce que la science connaît depuis toujours (1). Aussi suffirait-il que nos critiques fussent tant soit peu savants pour que l'avenir eût cessé d'être pour eux une aventure, et pour que l'histoire pour eux fût sans histoires.

Mais quant à savoir ce qu'il en est du temps, c'est ce qu'ils ne peuvent pas savoir. C'est ce que nulle analyse des concepts ne pourra jamais nous apprendre. Le temps est-il celui de l'évolution ou de la révolution, de la continuité ou de la discontinuité, du déterminisme ou de la spontanéité créatrice ? Il faut, pour le savoir, s'en remettre à l'expérience du temps, c'est-à-dire à l'observation des durées les plus longues et de l'histoire la plus immémoriale : ce qu'est précisément la paléontologie. La paléontologie dépouille les archives du temps. Seule une analyse de la paléontologie pourra donc être une analyse philosophique du temps.

Or, tout au contraire de cet idéalisme mécaniste qui aurait cependant pu s'instruire à méditer la profonde intuition leibnizienne selon laquelle le mécanisme sert à l'ordre des moyens pour réaliser l'ordre des fins, l'étude de l'histoire et de la paléontologie manifeste que le propre de la vie est d'innover, d'inventer, de continuer le passé par le présent tout en faisant du présent quelque chose d'imprévisible dans le passé. C'est pourquoi tant

(1) C'est pourquoi, par exemple, A. Robinet peut écrire que « le statut idéaliste de la physique rationnelle serait tel qu'en soi l'expérience ne lui est d'aucun secours constitutif », cf. Du rôle accordé à l'expérience dans la physique de Malebranche, in *L'aventure de l'esprit (Mélanges Alexandre Koyré)*, Paris, 1964, t. II, p. 401.

que le présent n'était pas advenu, il était entièrement imprévisible par la seule considération du passé. La seule considération intrinsèque de la graine n'annonce pas la tige, ni la tige la fleur, ni la fleur le fruit. Ce n'est qu'à la saison des fruits qu'est possible la compréhension de la fleur, et à la saison des fleurs la causalité hivernale et secrète de la graine. Au temps de la physique qui est le temps de la *prévision* parce qu'il est le temps abstrait et routinier du mécanisme et de la perpétuation, il faut donc opposer le temps de la vie, de l'évolution et de l'histoire, qui est le temps de la génialité, de la création et par conséquent de l'*imprévisibilité*.

C'est pourquoi, alors que dans le temps inerte de la causalité physique Kant distinguait l'ordre subjectif de l'appréhension et l'ordre objectif de la production, dans le temps vivant de l'évolution et de l'histoire il faut opposer au contraire l'ordre subjectif de la production à l'ordre objectif de l'appréhension.

Car la vision *objective* d'un événement ne peut avoir lieu que lorsque l'*objet* de cet événement s'est manifesté. De même que le fruit est l'objet de la graine, la vision objective de la graine n'est possible qu'à la saison des fruits. Ce qu'était la Révolution française, c'est maintenant que nous commençons à le savoir. Ce que furent la guerre d'Espagne ou la Résistance, c'est ce que nous en avons fait depuis. De son destin chaque événement en est remis à sa postérité. Il est *objectivement* ce qu'il sera devenu. Il est ce qu'elle en aura fait.

Le sens du passé vient donc du présent. Ce n'est pas celui qui fait l'événement qui en connaît le sens. Celui qui écrit l'histoire est celui qu'elle a fait mais qui ne l'a pas faite.

Ainsi, c'est parce que l'histoire transformiste des espèces s'est accomplie que nous connaissons objectivement le sens de l'évolution. Cela veut dire que le sens de l'évolution ne peut s'exprimer objectivement que dans la conscience même, précisément parce que la conscience qui déchiffre l'histoire de l'évolution est aussi son accomplissement.

C'est parce que l'évolution fait la conscience que seule la conscience peut reconnaître objectivement le sens de l'évolution qui la porte. En ce sens, la conscience est à l'évolution ce que chez Hegel l'Absolu est à l'histoire : sa culmination et son apocalypse.

Voilà pourquoi la paléontologie est une ontologie bien fondée. Elle est la perspective naturelle d'une ontologie du temps.

B) Question de fait

Le fait de l'évolution

> νήπιοι · οὐ γὰρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι οἱ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν ἤ τι καταθνήισκειν τε καὶ ἐξολλυσθαι ἀπάντηι. ἔκ τε γὰρ οὐδαμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γένεσθαι... αἰεὶ γὰρ τῆι γ' ἔσται.
>
> Empédocle, Περὶ φύσεως. 11-12 (1).

L'évolution est un fait (2). Toute la science désormais atteste ce dont la moindre expérience témoignait. Comme explosivement la graine sèche se change en la luxuriance épanouie de la fleur, comme le moindre vent en multiplie et perpétue l'éphémérité, toute la nature ne cesse de croître et se multiplier. Comme dans les cosmogonies hylozoïques ioniennes, *un même principe* semble inspirer les divers âges et les divers états de la nature : la vie. La roche qui se corrompt fait le sable dont un lichen se nourrit. Inversement, nous voyons les racines mortes se pétrifier, comme si le minéral était quelque vie lassée, abandonnée, assoupie (3).

Si la vie procède de la matière et si l'esprit procède de la vie, c'est que la matière est secrètement vivante et la vie secrètement spirituelle (4). Si, comme l'annonce l'Ecriture, « ce qui

(1) Cf. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, 1966, t. I, pp. 313-314 : « Les insensés ! C'est par étroitesse de jugement qu'ils croient que ce qui n'existait pas auparavant peut devenir ou périr ou être absolument détruit. Car il est impossible que rien puisse naître de ce qui n'existe pas... ce qui est sera toujours. »

(2) Cf. W. Howells, *Préhistoire et histoire naturelle de l'homme*, p. 11 ; J. Piveteau, *Traité de paléontologie*, p. 227 ; P. Chauchard, *Des animaux à l'homme*, Paris, 1961, pp. 75, 76 ; *Le cerveau et la conscience*, Paris, 1960, p. 39 ; A. Vandel, *L'homme et l'évolution*, Paris, 1958, pp. 38-39, 94.

(3) Cf. P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, pp. 50-51.

(4) Cf. ce que dit Kant de cette « mère primitive commune » qui apparente l'homme « au degré le plus bas à nous connu de la nature, la matière brute », *Critique du jugement téléologique*, § 80 (trad. Gibelin, p. 218). Cf. aussi sur cette communauté de l'organique et de l'inorganique, Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, II, § 28 (trad. Burdeau, t. I, p. 158). Cf. A. Vandel, *op. cit.*, p. 25 : « On ne saurait plus voir maintenant dans le vivant et l'inanimé deux états entièrement différents de la matière » (cf. aussi pp. 121-151). Cf. P. Chauchard, *Des animaux à l'homme*, Paris, 1961, p. 190. Cf. R. Ruyer, *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, 1964 : « La conscience ne peut être refusée à l'unicellulaire, ou à la colonie amibienne, pour l'excellente raison qu'elle est première, et constituante de la conscience humaine... Il y a même quelque chose de puéril à se croire bien hardi d' « accorder » en théoriciens, la conscience au protozoaire, ou aux êtres vivants les plus primitifs, alors que ce sont eux qui, *en fait*,

fut au commencement est aujourd'hui et sera à jamais », il faut bien que ce qui est aujourd'hui ait aussi été au commencement. L'esprit manifeste donc un déchirement qui était caché en la vie, comme la vie fait paraître une exubérance que dissimulait la matière. L'esprit, la vie et la matière sont les moments d'une même aventure. Ce sont les âges de l'être.

γινομένων γὰρ πάντων (1). L'être devient. La science tient aujourd'hui le langage d'Héraclite. La nature ne cesse de changer. La nature est en marche. La nature est au travail. L'éternité n'est pas son fait. Le temps est sa substance, le temps laborieux, le temps de l'effort, de la maturation, du passage de la puissance à l'acte, le temps du négatif : le devenir. Car, de ce qui est désormais pour nous le monde, il y eut un commencement. Il y eut un premier jour, avant même que n'eussent aucun sens la nuit ni le jour dont nous avons cadencé la brièveté de notre passage. La terre débuta par quelque menue formation d'atomes, il y a quatre milliards six cents millions d'années disent les géologues, à cent millions d'années près (2). De cette aube brumeuse, nous ne savons rien. Sinon que tout y était déjà promis, comme en cet univers leibnizien où tout était déjà contenu dans le *fiat* originel.

Avant que n'apparût la première palpitation de ce que nous nommons étroitement *la vie*, il y eut des millions, des milliers de millions d'années. Car, si les roches terrestres ont été formées il y a plus de trois milliards d'années, toutefois les plus anciens vestiges de la vie ne remontent qu'à un peu plus de cinq cents millions d'années (3). Leur développement est cependant si avancé qu'on peut présumer que la vie remonte à un milliard d'années plus tôt. Alors, la matière vivante capable de croissance devait présenter la structure et la taille de virus et se composer de bactéries thermophiles, qui assimilaient le gaz carbonique (4). Telle dut être l'ère éozoïque, où se prépara la différenciation du monde végétal et du monde animal.

Parmi la très lointaine ascendance du monde animal, c'est dans la généalogie des Vertébrés que l'homme s'enracine (5).

nous l'accordent » (p. 62). « Depuis l'avènement de la microphysique..., les physiciens, comme les biologistes, se rendent de plus en plus compte que... la vieille opposition matière-conscience disparaît » (p. 76).

(1) HÉRACLITE, fr. I, DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 150.

(2) Cf. R. GRAHMANN, *La préhistoire de l'humanité*, p. 21. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, p. 44.

(3) Cf. R. GRAHMANN, *op. cit.*, pp. 20-25.

(4) Cf. R. GRAHMANN, *op. cit.*, p. 21. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *op. cit.*, pp. 83, 94-95, 100.

(5) Cf. W. HOWELLS, *Préhistoire et histoire naturelle de l'homme*, p. 24. Cf. R. RUYER, *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, pp. 15-16.

L'homme, c'est-à-dire la conscience. Mais les premiers Vertébrés n'apparurent que tardivement, dans la formation silurienne, il y a environ quatre cents millions d'années. C'étaient les Placodermes, sortes de poissons cuirassés (1), d'où furent issus les Amphibiens du Dévonien. Sur l'une de leurs lignées se différencièrent au Carbonifère les Reptiles. Un de leurs phylums porta les Oiseaux, un autre les Mammifères primitifs (2). Du Dévonien à la fin de l'ère tertiaire, durant trois cents millions d'années, l'évolution des espèces fit donc apparaître la tétrapodie, affina les appareils de locomotion (3), réduisit le nombre des os crâniens, différencia les dents (4) et entraîna la « révolution physiologique » d'êtres à sang chaud (5).

Vers l'Eocène de l'ère tertiaire, l'évolution des Mammifères culmine avec l'ordre des Primates (6). L'évolution des Primates culmine avec l'Homme (7). Il en est la dernière espèce. Dans la nature il est la dernière forme parue, la dernière incarnation de ces métamorphoses immémoriales, le dernier aboutissement de cette création indéfinie. L'évolution des Primates est donc cette longue marche vers l'hominisation, où se trouve réalisé le passage de la nature à l'esprit, de l'animalité à la conscience. Là se trouve donc le lieu d'enracinement de la conscience dans la nature et le moment du déracinement de la conscience dans la nature. Or, si la conscience surgit de l'évolution de la nature, c'est qu'elle y était déjà implicitement contenue (8). Si la nature produit l'esprit, c'est que l'esprit était déjà dans la nature, potentiellement, cosubstantiellement (9).

Analyse de la méthode paléontologique

Les Primates paraissent se caractériser d'abord par leur faculté préhensile. Anatomiquement, cette préhension résulte

(1) Cf. A. LEROY-GOURHAN, *Le geste et la parole (technique et langage)*, Paris, 1964, pp. 44-47.
(2) Cf. R. GRAHMANN, *op. cit.*, p. 25. Cf. W. HOWELLS, *op. cit.*, pp. 23-35. Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 5. Cf. A. VANDEL, *op. cit.*, pp. 43-49.
(3) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 5.
(4) Cf. W. HOWELLS, *op. cit.*, pp. 38-39.
(5) *Ibid.*, p. 40.
(6) *Notharctus* fut découvert dans l'Eocène d'Amérique du Nord, cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, pp. 6 et 39.
(7) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 217.
(8) *Ibid.*, p. 659.
(9) Cf. P. CHAUCHARD, *Des animaux à l'homme*, p. 189. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, pp. 52-53. Cf. R. RUYER, *op. cit.*, p. 263 : « Le fait que l'homme et le langage soient sortis du Cosmos, d'une manière ou d'une autre, prouve que le Cosmos n'est pas étranger *absolument* à l'homme et au langage. »

de la faculté d'opposition du pouce, et chez les plus évolués de la possibilité de tourner le radius sur le cubitus. Mais ces caractères descriptifs sont bien précaires pour distinguer leur ordre. Aussi la paléontologie doit recourir à d'autres critères d'identification que la classification selon Linné ou la description selon Buffon, impuissantes ici à rendre à la fois raison de l'unité de l'ordre et de la multiplicité des espèces. C'est que la classification et la description supposent des attributs *statiques* de la réalité qu'elles saisissent. Or ces points de vue statiques sont incapables de rendre compte de cette unité des Primates telle qu'elle se manifeste au contraire dans le *dynamisme* de leurs tendances. C'est pourquoi Piveteau (1) comme Le Gros Clark (2) entreprennent de caractériser les Primates par leur *tendance* commune à accentuer une disposition organique déterminée (3).

Pour rendre raison de la réalité vivante, la science s'est donc trouvée tenue de rompre avec une logique de l'être et d'instituer implicitement une logique du devenir. En effet, la définition selon Linné postulait, même pour expliquer les mutations observées (4), que les ordres et les genres fussent, comme chez Aristote, des formes éternelles (5), par rapport auxquelles les diverses espèces seraient comme sont les divers accidents par rapport à la substance d'Aristote. Elle suppose donc une métaphysique fixiste. De même, s'opposant à l'entreprise simplificatrice des nomenclatures et des systèmes (6), mais ne pouvant cependant concevoir dans la nature de changement des espèces qui ne fût une « dégénération » (7) de genres primitifs provoquée par une modification du milieu (8), en recourant à la seule description pour définir les espèces, Buffon postulait également une métaphysique fixiste (9) selon laquelle les différentes formes animales ne feraient que répéter plus ou moins fidèlement le type de leurs modèles originels. On comprend alors la valeur méthodologique de la description qui implique, en effet, que chaque espèce porte

(1) Cf. *op. cit.*, pp. 7, 248, 598-599.
(2) Cf. *Early Forerunners of Man*, 1934 (cit. in HOWELLS, *op. cit.*, p. 55).
(3) On trouvera une application intéressante de cette méthode dans l'analyse des formes pithécanthropiennes par PIVETEAU, cf. *op. cit.*, p. 388.
(4) Cf. J. ROSTAND, *Esquisse d'une histoire de la biologie*, p. 39.
(5) « Il y a autant d'espèces qu'en a créées à l'origine l'Être infini » (cité par Maurice CAULLERY, Les sciences biologiques, in *Histoire de la science*, Paris, 1957, p. 1188).
(6) Cf. J. ROSTAND, *op. cit.*, pp. 52-53. Cf. G. GANGUILHEM, Le concept et la vie, in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, 1968, p. 342.
(7) Cf. J. ROSTAND, *op. cit.*, pp. 57-58.
(8) *Ibid.*, pp. 61-62.
(9) *Ibid.*, pp. 50, 54.

sur elle-même un suffisant témoignage, n'exprimant, ne manifestant, n'indiquant rien ni de ce qui la précède ni de ce qui la suit, car étant une forme éternelle (1) elle n'a ni origine ni postérité. Permettant de caractériser ce qui constitue chaque espèce et ce qui la différencie des espèces voisines, dans cette épistémologie biologique de la description, l'observation minutieuse de chaque espèce devait donc jouer le même rôle que l'inventaire dialectique dans la contemplation des Idées chez Platon. La définition d'une espèce biologique par sa description suppose en effet que tout l'intérieur soit extérieur, que toute la réalité soit apparente, en sorte que l'élucidation de l'apparence soit l'élucidation du réel. L'apparence ne doit donc pas être un moment du réel. L'extérieur ne doit pas dissimuler l'inquiétude d'une intériorité qui l'anime et la transforme. Comme dans la physique cartésienne, l'être n'est hanté d'aucune négativité intérieure : il n'y a ni puissance, ni inquiétude, ni devenir (2). Etre est une perpétuation.

Tout au contraire, en définissant une espèce par sa tendance, la paléontologie implique que l'extériorité dissimule le travail de l'intériorité ; que l'état de chaque forme, tel qu'on peut le décrire, n'est qu'un moment de ce travail ; et que par conséquent l'état de l'extériorité à chaque moment n'est que la manifestation de la réalité intérieure du devenir (3). Ce qu'est une espèce, c'est ce par quoi s'y réalise davantage une tendance déjà à l'œuvre dans les espèces qui la précédaient et dont elle aboutit, et ce par quoi elle annonce celles qui dériveront d'elle et dans lesquelles se sera encore davantage développée cette même tendance (4). L'essence d'une espèce n'est donc pas une ἕξις mais une δύναμις, non pas tant ce qu'elle est que ce qu'elle a à être (5).

(1) « Il est certa n, par la Révé ation, que tous les animaux ont également participé à la grâce de la Création, que les deux premiers de chaque espèce, et de toutes les espèces, sont sortis tout formés des mains du Créateur, et l'on doit croire qu'ils étaient alors à peu près tels qu'ils nous sont aujourd'hui représentés par leurs descendants » (cité par J. ROSTAND, *ibid.*, p. 50).

(2) Cf. J. ROSTAND, *ibid.*, p. 60 : « Toujours la Nature est, potentiellement, semblable à elle-même. Elle ne subit aucun changement réel, elle ne porte aucun devenir. »

(3) Cf. BERGSON, *Evolution créatrice*, p. 2 : « L'état lui-même est du changement. »

(4) Sur cette transmission de la tendance, c'est-à-dire moins des caractères acquis que des caractères à acquérir, cf. A. BURLOUD, *De la psychologie à la philosophie*, Paris, 1950, p. 103.

(5) Cf. BERGSON, *Evolution créatrice*, p. 107 : « Le groupe ne se définira plus par la possession de certains caractères, mais par sa tendance à les accentuer. »

La méthode paléontologique se place donc résolument ainsi dans la perspective d'une ontologie de l'histoire. De même en effet que l'objet d'un événement historique est la transformation qui en résulte pour l'avenir, de même l'essence d'une espèce est, pour la biologie de l'évolution, le dynamisme des transformations qui s'y incarne et qu'elle véhicule. Aussi, de même que l'objectivité historique ne peut être que rétrospective et en quelque sorte rétroactive, de même la description paléontologique des formes fossiles consiste nécessairement à les comprendre par leur postérité. C'est pourquoi la signification d'un fait historique comme la définition d'un ordre biologique s'expriment prophétiquement. La logique de la vie est la même que la logique de l'histoire.

De même que le sens du passé est ce qui en est advenu, de même le sens du présent est donc ce qui en adviendra. Mais cette réduction de l'avenir au passé n'a de sens qu'à condition qu'il ait déjà été question de cet avenir dans l'existence du passé. C'est d'ailleurs ce qu'exprime la notion de *tendance*. En effet, caractériser un ordre par une tendance, c'est reconnaître que le sens de ce qu'il est est ce qu'il n'est pas encore mais qu'il s'efforce d'être. L'avenir est donc à l'œuvre dans le présent. L'être est travaillé par le néant. Le sens de l'être étant toujours hors de lui, la substance est donc naturellement, originairement *inquiète*.

L'essence de la nature doit donc être le principe d'une unité scissionnaire par lequel la réalité présente conspire toujours à quelque irréel au-delà, dont la hantise à la fois le détermine, l'anime, le mine et le mène. Telle est la nature de l'Ame chez Platon, de l'ὄρεξις aristotélicienne, de l'inquiétude leibnizienne, de l'instinct de perfectibilité chez Rousseau et du travail du négatif chez Hegel. Tous expriment cet arrachement de l'être hors de soi, cette tension vers ce qui n'est pas, ce dynamisme dont le néant mobilise l'être et dont l'irréel inspire le réel. Qu'on nomme comme on voudra ce principe d'inquiétude : tendance, effort, dépassement, aspiration, amour, ou élan, il ne s'agit d'autre chose que de la hantise et du travail du néant dans l'être, c'est-à-dire de l'avenir dans le présent, par lequel le présent est toujours éprouvé et représenté comme une attente, un sursis, une promesse de l'avenir, et par conséquent toujours comme une médiation. L'être n'a pas en soi sa suffisance : par nature l'être vit hors de soi.

Or ce principe de *distension*, qui est ce par quoi l'existant vit quelque transcendance à la fois par rapport au monde et par

rapport à soi, c'est lui que nous avions identifié comme la condition de possibilité à la fois de la conscience et de la conscience de soi. Nous le nommions alors *désir*. Sans doute n'est-il pas surprenant que nous le trouvions à l'origine de la nature, puisque la nature est l'origine de la conscience. La doctrine de l'évolution consiste en effet non seulement comme Comte définissait le matérialisme, à expliquer le supérieur par l'inférieur, mais aussi à comprendre l'inférieur par le supérieur. C'est pourquoi nous oserons nommer aussi *désir* cette essence originaire de la nature par laquelle le néant hante l'être, par laquelle l'ainsi tend vers l'autrement, et le présent vers l'avenir. Au sens où nous l'entendons ici, le *désir* n'est pas autrement compris que comme le principe leibnizien d'*inquiétude* par lequel rien de ce qui existe n'est apaisé dans l'existence ni concilié avec le présent, éprouvant indéfiniment comme une impatience ténue, comme une irritation vague, le manque de quelque absence qu'en vivant il s'efforce indéfiniment de combler. C'est en ce sens qu'on peut d'ailleurs désirer sans savoir ce qu'on désire, comme maintes analyses apologétiques l'expliquent, de même qu'on peut désirer sans le savoir, comme le manifestent les analyses psychologiques de l'inconscient.

De même qu'Aristote enseignait que la cause de tout mouvement est finalement quelque amour (ἔρος) (1), et que tout ce qui est en mouvement dans l'univers est mû par quelque désir (ὄρεξις) (2), de même nous définirons donc comme *désir* ce principe originaire d'où dérive le devenir dans la nature comme dans la nature en dérive la conscience. Toute dérive est du devenir ; tout devenir est du désir.

Telles sont les implications de cette nécessité pour la paléontologie de définir un ordre zoologique par ses tendances. Voyons maintenant comment s'accomplit ce désir fondamental, cet élan archaïque qui constitue l'essence de la nature. Voyons comment en son évolution la nature s'élance et devient l'esprit, c'est-à-dire, dans les termes de la paléontologie, comment les Primates préparent l'hominisation qu'ils annoncent. Comment les faits mêmes sur lesquels s'élabore la doctrine de la paléontologie manifestent-ils cette reconnaissance de l'essence de la nature comme désir, telle qu'elle était déjà impliquée par la méthode de la paléontologie ?

(1) Cf. *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 *b*, 3-4.
(2) *Ibid.*, 1072 *a*, 26-27.

Analyse de la doctrine paléontologique

Χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἴστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.

HÉRACLITE, fr. 35 (1).

Tout se passe, au long de millions d'années, comme si, des formes les plus anciennes aux Primates se développait le même processus évolutif d'accomplissement qui semble se manifester des Primates les plus primitifs jusqu'à l'Homme. Ce processus se caractérise par la tendance à la cérébralisation et à l'acquisition de la station droite (2). De cette tendance fondamentale s'ensuivent les autres tendances anatomiques qui en sont solidaires : la réduction de l'importance de la face par rapport à la cavité cérébrale (3), l'augmentation du volume encéphalique (4), la prédominance de la vision sur l'olfaction, une séparation de plus en plus complète de l'orbite et de la fosse temporale (5), la position en façade des orbites (5), le retrait des mâchoires (5), la réduction de leurs muscles et la diminution des crêtes osseuses où ils s'inséraient (5), l'avancée du trou occipital sous la partie inférieure du crâne (6), à l'aplomb du vertex. A mesure que l'encéphale se développe en volume, il se développe en complexité : le neopallium se découpe en lobes (7), le lobe frontal se fissure de plus en plus (7) en sillons de plus en plus nombreux. Tel est le processus de télencéphalisation (8) solidaire du progrès du système nerveux, et qui entraîne l'agrandissement de la région préfrontale, de la région visuelle, le recul du sillon de Rolando, l'abaissement de la région temporale, et dont le développement s'accentue des Mammifères aux Primates, et tout au long de la lignée des Primates jusqu'à l'Homme.

A mesure que les Primates évoluent, se développent les caractères qui seront ceux de l'Homme. L'appareil locomoteur s'adapte

(1) Cf. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, p. 159 : « Il y a bien des choses dont il faut que les philosophes soient instruits. »
(2) Cf. HOWELLS, *op. cit.*, p. 55. Cf. GRAHMANN, *op. cit.*, p. 64. Cf. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 277. Cf. A. LEROI-GOURHAN, *op. cit.*, t. I, p. 32.
(3) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 8. Cf. A. LEROI-GOURHAN, *op. cit.*, pp. 95-107.
(4) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 16.
(5) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 8. Cf. A. LEROI-GOURHAN, *op. cit.*, pp. 95-107.
(6) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 11.
(7) *Ibid.*, pp. 20-21, 268. Cf. P. CHAUCHARD, *Le cerveau et la conscience*, Paris, 1960, p. 39.
(8) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 22.

à la station droite (1). Le fémur tend à devenir plus long que l'humérus, le bassin s'élargit et devient moins haut, de façon à supporter les viscères abdominaux (2). Sur le crâne, l'apophyse mastoïde se développe de plus en plus précocement. Le prognathisme sous-nasal tend à se réduire. Le prémaxillaire tend à s'unifier avec le maxillaire. Le contour de l'arcade dentaire tend à devenir parabolique. Le diastème tend à disparaître. Le volume des dents tend à se réduire. La première prémolaire inférieure tend à se molariser. Le menton osseux tend à apparaître (3), solidaire d'une réduction des racines des canines et des incisives. Sur la portion linguale de la région symphysaire, le plan alvéolaire tend à disparaître (4).

Toutes ces tendances sont solidaires de l'acquisition de la station droite et du processus de cérébralisation. Celui-ci entraîne d'une part le développement du lobe frontal, où se localisent les fonctions de représentation, d'autre part la multiplication des circonvolutions (5) d'où s'ensuivent une plus grande complexité et une plus grande différenciation du cerveau. Tel est le sens de l'évolution des Primates. Telle est la tendance universelle de la nature en marche vers l'hominisation (6).

A mesure de leur antiquité, les espèces témoignent de ce vaste élan, de ce *désir créateur* qui parcourt la nature et par lequel elle ne cesse de se changer. Tout au long de l'évolution, c'est à cet irrémittent désir que la paléontologie nous fait assister. Tout se passe, ainsi que Bergson en avait eu la vision (7), comme si ce désir créateur et sans cesse inventif explorait tous les possibles, essayait maintes incarnations, et ne se perpétuait que sur la lignée de l'Homme. Toutes les formes approchées deviennent des formes abandonnées, comme ces ébauches que le sculpteur abandonne dans son atelier, incarnations furtives de son génie mais d'où il s'est retiré pour ne plus vivre que dans l'œuvre promise à la postérité. Tout se passe comme si, au

(1) *Ibid.*, pp. 248, 278-280.
(2) *Ibid.*, pp. 248, 277.
(3) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, pp. 254-255.
(4) *Ibid.*, p. 256.
(5) Cf. A. DELATTRE, *Du crâne animal au crâne humain* (Paris, 1951), et J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 651. Cf. P. CHAUCHARD, *Le cerveau et la conscience*, p. 39.
(6) Cf. A. COURNOT : « L'homme est bien positivement « le bout d'une « chose », laquelle chose n'est rien moins que le système de tous les êtres qui vivent ou qui ont vécu à la surface de la terre... L'homme est au sommet de la création actuelle » (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, 1923, p. 102).
(7) Cf. *Evolution créatrice*, pp. 101, 104, 254-255, 266-267.

long de son inlassable labeur (1), la nature tâtonnait (2), s'inventant en certaines formes et les abandonnant pour se perpétuer en d'autres plus fécondes d'avenir. Ainsi, dès l'Eocène moyen les Lémuriformes (3) représentent la sédimentation délaissée de ce dynamisme inventif du désir dont la nature déjà préparait la venue des Anthropoïdes. Les Platyrhiniens (4) de l'Eocène, les Cynomorphes (5) du Pontien, les premiers Pongidés du Miocène (6) européen ou de l'Oligocène africain sont les incarnations successives de ce désir, s'approchant sans cesse davantage de la spiritualité humaine, tentatives vouées à une postérité sans génie, et contemporaines (7) du phylum encore incertain dont l'évolution devait s'accomplir en l'Homme.

Toute la vision paléontologique tend donc à nous représenter la nature comme inspirée ou du désir pléonexique d'incarner tous les possibles, ou du désir aventureux de la plus grande puissance, de la plus grande complexité. Or tout se passe comme si ce désir se détournait déçu des formes approchées dont l'évolution se retire, comme s'il était en même temps quelque indétermination inventive, et que ces tâtonnements fussent, comme les esquisses d'un artiste, les signes de quelque liberté géniale.

Mais dans l'univers de débris et de ruines que recense la paléontologie, parmi ces formes si primitives qu'on se demande parfois si elles sont des hommes archaïques ou des singes évolués, à quoi reconnaît-elle que l'hominisation s'est accomplie ? Quel est l'indice de la conscience ? Quel est le signe de l'homme ?

(1) Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, qui dans *L'apparition de l'homme* écrit que « l'homme a été tiré... d'un *effort prolongé* de la terre » (p. 49). Cette notion d'*effort* est en effet réductible à celle de désir que nous identifions comme l'essence du fondement.

(2) Cf. J. BURLOUD : « La paléontologie nous montre, à l'origine des séries orthogénétiques, un foisonnement de formes, fort différentes sans doute les unes des autres, mais qu'apparente pourtant entre elles une impondérable unité d'intention. La plupart sont abandonnées, puis l'une d'elles est élue, elle se précise peu à peu... L'évolution est régie par une *tendance* dont l'orientation initiale préfigure en quelque manière les variations ultérieures », *De la psychologie à la philosophie*, Paris, 1950, p. 97. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, pp. 116, 118, 126. Cf. A. VANDEL, *op. cit.*, p. 183. Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 29 (cf. exemple des Australopithèques, p. 315, exemple des *Lemuroïdea*, p. 644). Cf. R. RUYER : « L'histoire de la vie est essentiellement l'histoire des perfectionnements techniques des organismes... Ni Providence, ni liberté pure, ni hasard pur, mais des efforts tâtonnants... », *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, p. 23.

(3) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, pp. 99, 644. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, pp. 56-58.

(4) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, pp. 125-126.

(5) *Ibid.*, p. 142.

(6) *Ibid.*, p. 188.

(7) *Ibid.*, p. 647.

Quelle est l'attestation de sa venue ? Là-dessus, depuis ses origines les moins systématiques, toute la paléontologie n'a qu'une voix pour répondre. C'est à la présence d'une œuvre qu'on reconnaît la présence de l'homme. Où la technique apparaît l'homme est apparu (1). *Homo* est impliqué par *faber*. La conscience est gisante dans les foyers éteints et les hachereaux abandonnés. Sur cette induction topique, sur cette reconnaissance, nous aurons à méditer.

C'est elle toutefois qui fait identifier les Australopithèques ou comme les premières formes humaines ou comme les représentants d'un phylum sans postérité dans la lignée des Hominidés (2), selon qu'on les considère ou non comme les auteurs des cendres de Makapansgat, et qu'on attribue ou non à une arme primitive les fractures des crânes de singes associés à leur gisement.

C'est à l'identification d'une technique que la paléontologie recourt pour dater l'origine de l'homme, et selon ses plus récentes analyses, pour récuser qu'il soit apparu dès l'ère tertiaire, et reconnaître sa venue, il y a six cent mille ans, sous les grandes pluies d'Afrique ou d'Europe (3), du Kagerien ou du Villafranchien.

Ainsi l'absence d'industrie associée aux restes fossiles des Pithécanthropes laisse indéterminé le fait de savoir si les formes archanthropiennes de Java étaient celles des premiers hommes ou celles des dernières incarnations avant le surgissement de la conscience (4). Au contraire, autant on peut présumer que le

(1) Cf. BERGSON : « A quelle date faisons-nous remonter l'apparition de l'homme sur la terre ? Au temps où se fabriquèrent les premières armes, les premiers outils », *Evolution créatrice*, p. 138 (cf. pp. 138-140). Cf. C. ARAMBOURG, *La genèse de l'humanité*, Paris, 1943, p. 25. Cf. A. LEROI-GOURHAN : « Seul le témoignage des outils nous permet de fixer la nature humaine des ossements les plus anciens ; c'est, avec les traces de feu domestique, la condition nécessaire pour faire entrer un crâne qui pourrait être simiesque dans la famille zoologique des Hominiens », *L'homme et la matière*, Paris, 1943, p. 44. Cf. M. PRADINES : « L'homme est surtout l'animal artificieux », *Traité de psychologie*, II, Paris, 1956, p. 15. Cf. H. KEYSERLING : « Le processus d'humanisation est en même temps un processus d'artificialisation », *De la pensée aux sources de la vie*, Paris, 1950, p. 30. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, p. 29. Cf. J. PIVETEAU : « Pour la paléontologie, l'achèvement de l'hominisation se marquera, d'une façon concrète, par la fabrication de l'outil artificiel. La genèse de l'homme se confond avec l'apparition, dans l'histoire de la vie, de ce qu'on a nommé la phase instrumentale », *op. cit.*, p. 328 ; cf. aussi pp. 218, 223-224, 385, 411, 498-499. Cf. A. VANDEL : « L'homme préhistorique nous est avant tout révélé par son « industrie » », *op. cit.*, p. 255.

(2) Sur cette discussion, cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, pp. 313-315.

(3) *Ibid.*, pp. 330-333.

(4) *Ibid.*, pp. 350-351.

Sinanthrope est l'auteur des foyers et des pierres taillées de Choukoutien, autant il doit être considéré comme une conscience humaine (1).

Enfin, lorsque se développe la grande nappe paléanthropienne de l'interglaciaire Riss-Wurm, il n'est point de doute que l'hominisation ait été réalisée. Quelque postérité que devait avoir le groupe de Néanderthal ou celui d'Ehringsdorf, même si le premier ne devait être qu'une descendance aberrante, régressive et sans lendemain du second (2), la culture moustérienne de leurs éclats de pierre taillés, l'apparat funéraire dont ils entouraient leurs morts (3), attestent l'inquiète présence de la conscience, la démiurgie de l'esprit.

La technique est donc l'indice de la conscience. Au développement de la technique se mesure le développement de la conscience. L'essence de la technique est donc un attribut de la conscience. Aussi ce que manifestera l'analyse de la technique sera quelque expression de la condition de la conscience dans la nature.

Or, des gisements les plus anciens aux plus récents, la technique ne cesse de s'affiner, de se compliquer, de se spécialiser selon un progrès semblable à celui qui fait évoluer les formes anatomiques vers une plus grande cérébralisation (4). A mesure que les Primates *deviennent* des hommes, ils deviennent des artisans. Plus l'anatomie est humaine, plus la technique est complexe. Le processus d'hominisation est aussi un processus de technicisation. Tout se passe donc comme si l'évolution des techniques manifestait l'évolution de la conscience et comme si l'évolution de la conscience était produite par l'évolution anatomique. Plus une forme anatomique est humaine, plus sa technique est habile, plus sa conscience est développée.

Telle est la leçon de la paléontologie. Nous lui demandions

(1) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, pp. 384-387. Cf. R. GRAHMANN, *op. cit.*, pp. 86-89. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, pp. 215-217 ; *L'apparition de l'homme*, pp. 102-105, 128-131 et 145.

(2) Sur ce problème paléontologique, cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, pp. 580-582, et surtout pp. 598-599 et 658.

(3) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, pp. 498-501. Cf. HOWELLS, *op. cit.*, pp. 178-179. Cf. LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, t. I, pp. 143-160.

(4) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 240. Cf. C. ARAMBOURG, *op. cit.*, p. 25. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, p. 72. Cf. A. LEROI-GOURHAN, *op. cit.*, t. I, p. 152 : « Au moment où émergent des possibilités cérébrales nouvelles, les techniques s'enlèvent dan ɛ un mouvement ascensionnel foudroyant, mais elles suivent des lignes qui miment à tel point l'évolution phylétique qu'on peut se demander dans quelle mesure elles ne sont pas l'exact prolongement du développement général des espèces. »

raison du surgissement de la conscience dans la nature. Elle nous montre que l'avènement de la conscience n'est pas un brusque surgissement, mais l'accomplissement d'une longue maturation. L'homme est issu d'immémoriales métamorphoses qui toutes tendent à sa réalisation — progressivement, régulièrement, constamment, imperturbablement, implacablement.

Comme la graine tend vers la tige, la tige vers le bourgeon, le bourgeon vers la fleur et la fleur vers le fruit, le premier frémissement translatoire du premier protozoaire annonçait déjà les pluricellulaires, les Mammifères et l'Homme dont il est l'origine et comme la promesse.

De même que nous pourrions définir l'évolution des Mammifères supérieurs comme une primatisation, de même nous pourrions définir l'évolution des Primates comme une hominisation. Or l'homme, c'est la conscience. En ce sens, toute l'évolution doit être définie comme une « consciencialisation » (1).

Toutefois, de même que toute la nature terrestre tend vers la réalisation anatomique de l'homme, l'évolution anatomique tend vers une cérébralisation croissante (2).

L'évolution est donc une hominisation. L'hominisation est une cérébralisation. La cérébralisation est une consciencialisation. La consciencialisation est une technicisation. Telle est la doctrine de la paléontologie (3).

Elle est fondée d'une part sur la découverte des formes fossiles et sur la reconstitution de leur généalogie d'après l'ancienneté de leur gisement, d'autre part sur ce postulat que la technique soit le signe même de l'esprit.

Méditons donc sur les implications métaphysiques de cette découverte avant de méditer sur les implications métaphysiques de ce postulat.

La nature est à l'œuvre. Au long de l'évolution, l'épopée de ses métamorphoses est aussi l'épopée de l'esprit. Des formes anatomiques les plus simples aux plus complexes se développe l'esprit, du psychisme le plus simple au psychisme le plus

(1) Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*, p. 93 ; *L'apparition de l'homme*, pp. 232, 339.

(2) Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, pp. 72, 172, 196-197, 302, 311 ; *L'avenir de l'homme*, pp. 27, 89. Cf. C. ARAMBOURG, *op. cit.*, p. 126. Cf. H. PIÉRON, *De l'actinie à l'homme*, t. I, pp. 19-20. Cf. A. VANDEL, *op. cit.*, p. 96. Cf. P. CHAUCHARD, *Des animaux à l'homme*, pp. 25-44 ; *Le cerveau et la conscience*, Paris, 1960, p. 39. Cf. R. RUYER, *op. cit.*, p. 27.

(3) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 650.

complexe (1). L'évolution de la nature est aussi l'évolution de l'esprit (2).

La paléontologie nous impose avec évidence ce fait que l'esprit ne survient pas en ce monde comme une fulgurante Apocalypse. Il ne s'y donne pas soudain et dans son entier. Il n'est pas ici-bas l'étrangère irruption de l'Ailleurs. Il ne tombe pas dans la nature comme les âmes du *Phèdre* (3) dans la boue du sensible (4). Il ne se surajoute pas à la nature comme l'âme cartésienne se surajoute au corps (5). Au contraire, au lieu de cette étrange jointure et de cette malencontreuse promiscuité, à mesure qu'en sa maturation la nature entrouvre son calice, en elle c'est l'esprit que nous voyons s'épanouir, ne s'épanouissant qu'autant que s'épanouit la nature.

Quelle relation les faits manifestent-ils donc entre la conscience et la nature ? Quelle est la condition de la conscience au sein de la nature, telle qu'elle est exprimée dans la paléontologie ? Quel est le statut métaphysique de l'esprit et de la nature, tel que toute l'évolution en témoigne ?

Désormais, nous n'avons plus à nous interroger sur le fait de savoir si l'esprit et la nature sont deux substances distinctes, comme l'éternel et le temporel, l'un et le multiple, l'indivisible simplicité ou l'indéfinie divisibilité. L'esprit et la nature sont une seule et même substance. Cette substance est vivante. C'est pourquoi cette substance est aussi le devenir en acte, son présent miné d'avenir, son être travaillé de néant, de part en part inquiétude, labeur, effort et désir. L'être est un. Mais cette unité est inapaisée. La démonie de l'altération subvertit son identité. L'essence de l'être est devenir. Dans l'être, nous avions dès le début de notre méditation distingué deux modes fondamentaux : la nature et l'esprit. La nature devient. Dans la nature, l'esprit advient. Quel est le sens de cette aventure de la nature et de cet avènement de l'esprit ?

Le fait paléontologique nous place devant une alternative

(1) Nous rendrons compte plus loin de ce développement de l'esprit, en même temps que nous justifierons les termes quantitatifs de « développement » et de « complexité » que nous lui appliquons ici.

(2) Cf. A. VANDEL, *op. cit.*, pp. 24, 37, 208.

(3) 248 *ab.*

(4) Cf. *Phédon*, 110 *a.*

(5) Cf. *Traité des passions*, I, 2-6 ; *Traité de l'homme*, AT-XI, 131 : « Quand l'âme raisonnable sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontenier... ».

entre deux interprétations métaphysiques : ou le vitalisme bergsonien, ou une ontologie du désir.

C'est par la considération même de la première interprétation que nous serons renvoyés à la seconde.

Analyse de l'interprétation bergsonienne

L'ontologie platonicienne est fondamentalement inversée dans celle de Bergson. Ainsi la réalité n'est plus ce qui demeure mais ce qui devient (1). Non pas l'éternité mais la durée est « la substance même des choses » (2). Or, comme toute réalité dérive de la vie et de la conscience (3) et comme « la vie est en réalité d'ordre psychologique » (4), le devenir n'est plus le maléfice de la matérialité mais au contraire la spontanéité créatrice de l'esprit, la matière tendant à n'être plus que la morne perpétuation « d'un présent qui recommencerait sans cesse » (5).

Toutefois, cette inversion du dualisme platonicien n'en est pas nécessairement le renversement. A ce niveau de l'investigation, il semble que Bergson n'ait encore fait qu'intervertir les attributs de la matière et de l'esprit chez Platon. Le dualisme n'en est pas pour autant liquidé : l'antagonisme de la matière et de l'esprit qui était dans le platonisme celui du devenir et de l'intemporalité serait dans le bergsonisme celui de l'intemporalité et du devenir.

Le bergsonisme n'aurait-il donc consisté qu'à remettre sur ses pieds la philosophie que Platon faisait marcher sur la tête ? Cet autre dualisme ne serait que l'inverse du même. Le fait de l'évolution manifesterait chez Bergson une héroïque mésaventure de l'esprit, semblable à celle de la vie incarnée chez Platon : ici le devenir serait à l'œuvre à travers la résistance de l'éternel ; là l'éternel ne cesserait de rencontrer les résistances du devenir.

(1) « La réalité est mouvement. Ce qui est réel, c'est le changement continuel de forme : la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition », cf. *Evolution créatrice*, p. 302 ; cf. aussi pp. 156, 240.
(2) *Ibid.*, p. 39.
(3) *Ibid.*, p. 368.
(4) *Ibid*, p. 258 ; cf. aussi pp. 54, 78, 87 ; *La pensée et le mouvant*, p. 117.
(5) Cf. *Evolution créatrice*, p. 202 ; cf. aussi pp. 19 et 335 ; *Matière et mémoire*, p. 154. L'intelligence ayant partie liée avec la matérialité et la philosophie classique étant une entreprise de l'intelligence, il est frappant de remarquer combien les définitions de la matière selon Bergson pourraient être des attributs de l'intelligibilité platonicienne. C'est ainsi qu'il spécifie « ce qu'il y a de stable et de régulier dans le réel, la matérialité » (cf. *Pensée et mouvant*, p. 104) et que Mme J. DELHOMME définit le corps dans les termes mêmes dont Platon définissait les Idées : « indifférence au changement, identité intemporelle » (cf. *Vie et conscience de la vie*, Paris, 1954, p. 35).

Toute une partie du bergsonisme semble autoriser une telle lecture. Le premier problème est donc de savoir si les rapports de la conscience et de la nature peuvent être même concevables par une philosophie de l'évolution comme l'antagonisme classique de deux substances inconciliées. Il s'agit par conséquent d'élucider le fait de savoir si le bergsonisme est un monisme ou un dualisme.

Seule la très célèbre modestie de Bergson avouant n'avoir pas pris parti sur ce point (1) pourrait nous abuser ; car autant serait-ce avouer que sa philosophie achevée n'avait pas encore considéré ce qui en est le problème fondamental, et sans la réponse auquel toute philosophie n'est encore qu'à la recherche d'elle-même. Or, dans de nombreux textes, Bergson semble explicitement manifester sa doctrine comme un dualisme (2). Dès les *Données immédiates*, les rapports de la conscience et de la matérialité sont en effet conçus comme l'opposition de la continuité à la discontinuité, de la qualité à la quantité, de la fluidité dynamique de la durée à l'émiettement mécanique du temps spatialisé, de la liberté à la nécessité. Dans *Matière et mémoire* cette opposition devient encore plus radicale (3). L'esprit se distingue de la matière et l'âme du corps comme la continuité de la durée et la ponctualité du présent, comme l'originalité et la répétition, comme la contemplation et l'action. C'est ce même dualisme dont les analyses dichotomiques de l'*Evolution créatrice* exploreraient les origines et feraient l'inventaire. La vie étant d'ordre spirituel, le dualisme de la vie et de la matière ne ferait que rajeunir le vieux dualisme spiritualiste. De même que s'opposaient la contemplation et le plaisir chez Platon, l'action et la passion chez Descartes, de même s'opposeraient chez

(1) Cf. *Bulletin de l'union pour la vérité* d'avril-mai 1933, cité par E. Bréhier dans une intervention du 14 mai 1959 à l'Association des Amis de Bergson (in *Etudes bergsoniennes*, III, p. 185).

(2) En 1901 : « Il y a un certain monisme, proche parent du matérialisme, que le spiritualisme dualiste n'a jamais pu réfuter... Il m'a semblé qu'il y avait un moyen, et un seul, de *réduire le monisme* : c'était d'aller le chercher sur son propre terrain » (cf. Le parallélisme psychophysiologique, in *Bulletin de la Société française de philosophie* séance du 2 mai 1901 ; cit. in *Ecrits et paroles*, t. I, p. 143). En 1911 : « Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière... *Il est donc nettement dualiste* » (cf. Avant-Propos à la 7e édition de *Matière et mémoire*, p. I). En 1912, rendant compte précisément de l'*Evolution créatrice* : « De tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre... De tout cela se dégage par conséquent la *réfutation du monisme* » (cf. Lettre au P. Joseph de Tonquédec, 20 février 1912, cit. in *Ecrits et paroles*, t. II, p. 365).

(3) « Il faut que la mémoire soit, en principe, une puissance *absolument indépendante de la matière* », cf. *Matière et mémoire*, p. 76 ; cf. aussi p. 198.

Bergson la mobilité et la fixité (1), la conscience et l'inconscience (2), l'intelligence et l'instinct (3), le vital et l'inerte, le volontaire et l'automatique (4), l'association et la dissociation (5), la génialité ascendante et la routine descendante (6), la futurition et la tradition, la prospection et la rétrospection (7), le dépassement et la conservation (8), l'ouverture héroïque et la rassurante claustration (9), la frénésie ascétique et la frénésie bacchique (10). Enfin, la séparation de l'esprit et de la matière serait si radicale qu'il n'y aurait, selon Bergson « aucune raison de supposer que le corps et l'esprit (fussent) inséparablement liés l'un à l'autre » (11) ; en sorte qu'on dût tenir la survivance de l'âme « pour si vraisemblable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui la nie » (12). C'est pourquoi Bergson en vient à espérer le développement d'une « science psychique » dont l'objet serait la réalité de l'esprit indépendamment de toute matérialité, comme les sciences physiques ont pour objet la matière indépendamment de toute spiritualité (13). Le dualisme semble donc poussé à sa limite : l'évolution témoignerait du conflit de deux réalités contraires.

Cependant, ce dualisme n'est qu'apparent. La dualité des manifestations n'implique pas nécessairement le dualisme de l'être manifesté. De même que la positivité de la physique n'implique pas qu'il ne puisse y avoir dans la matière une autre réalité métaphysique que celle qu'elle y étudie, de même une « science psychique » n'impliquerait pas nécessairement que l'esprit ne pût être métaphysiquement autre chose et quelque chose de plus que ce qu'elle y étudierait. Les ultimes conclusions de Bergson ne suffisent donc pas à caractériser définitivement sa pensée comme un platonisme à peine remanié.

En effet, si l'esprit et la matière étaient deux substances distinctes, comment pourrait-on rendre compte de leur action

(1) Cf. *Evolution créatrice*, p. 110.
(2) *Ibid.*, p. 113.
(3) *Ibid.*, pp. 168-169.
(4) *Ibid.*, p. 225.
(5) *Ibid.*, pp. 260-261.
(6) *Ibid.*, p. 11 ; cf. aussi p. 269.
(7) *Ibid.*, p. 238.
(8) Cf. J. Delhomme, Durée et vie dans la philosophie de Bergson, in *Etudes bergsoniennes*, t. II, p. 156.
(9) Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 56-57.
(10) *Ibid.*, pp. 316-319.
(11) Cf. *Energie spirituelle*, p. 58.
(12) *Ibid.*, *L'âme et le corps*, p. 59 ; *« Fantômes de vivants » et « Recherche psychique »*, p. 79.
(13) *Ibid.*, pp. 79-84.

réciproque que l'évolution ne cesse d'attester ? Ni une matérialité sans esprit ni une spiritualité sans matière ne peuvent en rendre compte. Sinon, comment pourrait-on « comprendre l'influence exercée sur la matière sans forme par cette forme sans matière ? » (1). Si la vie porte l'esprit et si la matière ne cesse d'appesantir la vie, il faut que la matière, la vie et l'esprit ne soient que des modes ou des moments d'une seule et même substance. Telles sont les intuitions fondamentales de toute ontologie moniste, imposées par toute méditation sur l'évolution comme nous avons vu qu'elles l'étaient par toute méditation sur la conscience elle-même.

Le problème est donc maintenant celui de savoir quelle est cette substance unique, et comment l'unité de son essence peut rendre raison de la dualité antagoniste de ses modes.

Selon Bergson, cette substance qui est à la fois l'origine et le fondement, le principe que tout manifeste, c'est l'esprit. Mais l'esprit n'est pas quelque reposoir d'éternité : il est l'âme du devenir et la substance de la vie (2). On comprend de la sorte comment les analyses psychologiques des *Données immédiates* et les conclusions de *Matière et mémoire* éclairent les analyses biologiques de l'*Evolution créatrice*. Comme aux similitudes et aux répétitions de la physique s'opposent l'indéfinie nouveauté et l'imprévisibilité des faits psychologiques, comme à la permanence légalisée de la matière s'opposent la durée et la liberté de la conscience, comme au pragmatisme routinier de l'habitude s'oppose la contemplation totalitaire de la mémoire pure, à l'inertie de la matérialité s'oppose la génialité conquérante de la vie. Donc, comme la conscience, comme l'esprit où se conserve le souvenir, « l'organisme qui vit est quelque chose qui dure » (3). « Continuité de changement, conservation du passé dans le présent, durée vraie, l'être vivant semble donc bien partager ces attributs avec la conscience » (4).

Par conséquent, en ce spiritualisme de la substance, nous comprenons que la vie est spirituelle (5) parce que l'esprit est vivant (6). Ce principe substantiel d'où toute création tire sa

(1) Cf. *Evolution créatrice*, p. 250.
(2) « C'est la conscience, ou mieux la supra-conscience, qui est à l'origine de la vie », cf. *Evolution créatrice*, p. 261 ; « L'Absolu... Il est d'essence psychologique », *ibid.*, p. 298.
(3) *Ibid.*, p. 15 ; cf. aussi p. 19.
(4) *Ibid.*, p. 23 ; cf. aussi p. 27.
(5) *Ibid.*, p. 258.
(6) « La conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution », *ibid.*, p. 183 ; cf. aussi p. 298.

force et son inspiration, cette pure génialité dynamique qui est « vie incessante, action, liberté », Bergson le nomme Dieu (1).

Mais alors comment comprendre que l'essence fondamentalement active et inventive de cette substance spirituelle puisse se développer en l'inertie, la répétition et la conservation de la matérialité ? De même que chez Platon il semblait inintelligible que la mobilité du temps procédât de l'immobilité de l'Eternel, de même il semble non moins inintelligible que l'éternité routinière de la matière puisse procéder de la pure durée inventive de l'esprit. Si, comme nous l'avons vu, la matière est ce qui ne cesse de s'opposer à la vie, elle est aussi dans l'être ce qui ne cesse de démentir l'essence de l'être : elle est en lui sa propre contradiction.

La matière serait le défi à Dieu. Mais quel est le sens de ce diabolisme de la matière qui semble se définir désormais comme étant dans l'être l'être dont l'essence est d'être la négation de l'essence de l'être ? De deux choses l'une : ou bien la matière est le principe antagoniste de l'esprit, ou bien l'essence spirituelle et vivante de la substance bergsonienne est contradictoire. Ou bien la matière ne procède pas de la vie ; ou bien la vie n'est pas ce que Bergson en croit.

Or Bergson lui-même nous détourne de la première hypothèse. La matière n'est pas une autre substance que la vie elle-même. La génialité substantielle de l'esprit qui inspire la vie produit aussi la matière. Car Dieu est « générateur à la fois de la matière et de la vie » (2). C'est pourquoi la matière est à la vie (c'est-à-dire à l'esprit) ce que les débris éteints qui retombent sont à la fusée qui s'élève (3). Comme il n'y a pas de retombée sans ascension ni de débris sans fusée, la matière n'existe donc pas indépendamment de la vie.

Le problème se précise donc ainsi. La substance est unique. Elle est esprit, génialité pure, « continuité de jaillissement » (4). Elle est Dieu. D'elle émanent la vie et la matière. Mais alors que l'animation futuritive de la vie accomplit la vocation essentielle de l'esprit, l'inertie conservatrice de la matière semble n'en être que la contradiction. Comment est-il possible que

(1) *Ibid.*, p. 249.
(2) Cf. Lettre au P. Joseph de Tonquédec, 20 février 1912, in *Ecrits et paroles*, II, p. 365. Cf. aussi l'*Evolution créatrice*, p. 239, où Bergson laisse pressentir le « principe de toute vie comme de toute matérialité » comme volonté pure, et l'*Energie spirituelle*, p. 18 où il tient pour indubitable l'existence d'une « source commune » de la conscience et de la matière.
(3) Cf. *Evolution créatrice*, p. 261.
(4) *Ibid.*, p. 249.

l'essence vivante de l'esprit se développe en sa propre négation dans la matérialité ? Comment rendre compte de la négativité de la matière dans la pleine positivité de la substance spirituelle ? Quel est le statut de la matière par rapport à l'esprit ? Ce problème, tel qu'il se pose dans le bergsonisme, n'est autre que le problème métaphysique par excellence tel que nous l'avions défini : que doit être l'essence unique et fondamentale de l'être telle qu'elle s'accomplisse en la négativité polémique de ses modes ? Que doit être l'essence même de l'être pour que dans l'être soit possible l'être même de sa négativité ? Le problème de l'essence de la matérialité chez Bergson est donc pour nous un moyen d'élucider le problème de l'essence de la négativité.

C'est bien en termes négatifs que Bergson ne cesse en effet de la définir. Elle est « du psychique inverti » (1), une « interruption de l'acte créateur » (2), une « déficience du vouloir » (3), une « suppression de l'ordre vital » (4), « un geste créateur qui se défait » (5). Comme chez Ravaisson l'habitude est une congélation du vouloir, ainsi chez Bergson la matière serait une congélation de la substance vivante (6). Il ne semble donc pas y avoir de positivité de la matière : elle n'est que privation, absence et lassitude. Elle n'est pas la réalité de quelque substance adverse ; mais une simple « diminution de réalité positive » (7). La matière serait à la vie ce que l'entropie est à l'énergie (8), et ce que la fatigue est au courage : une usure.

Mais, indépendamment du fait que l'évolution manifeste au contraire le principe vital comme une « regradation de l'énergie » (9) ou comme une « anatropie » (10), il est difficilement concevable que le principe de dégradation de l'énergie puisse servir à témoigner de l'essence continûment créatrice et du pur jaillissement de la substance. Comment la substance étant pur esprit, pur vouloir, pure continuité, pure création peut-elle se développer en matérialité, discontinuité et conservation ? Il

(1) Cf. *Evolution créatrice*, p. 203. Cf. p. 207 : « C'est la même inversion du même mouvement qui produit à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses. » Cf. aussi p. 237 : passage « de la tension à l'extension et de la liberté à la nécessité mécanique par voie d'inversion ».
(2) *Ibid.*, p. 218 ; cf. aussi pp. 220, 240.
(3) *Ibid.*, p. 210 ; cf. aussi p. 246.
(4) *Ibid.*, p. 246.
(5) *Ibid.*, pp. 248, 251.
(6) *Ibid.*, p. 240.
(7) *Ibid.*, p. 211.
(8) *Ibid.*, p. 244.
(9) Cf. G. MATISSE, *Le rameau vivant du monde*, t. II, Paris, 1949.
(10) Cf. P. de LATIL, *La pensée artificielle*, Paris, 1953.

faut donc en venir à concevoir la matérialité autrement que comme une simple privation. Elle est l'obstacle, l'opposition, la résistance ; et moins la fatigue de la vie que ce qui la fatigue. Notre analyse du statut de la matière se précise un peu plus. Sa négativité n'est pas une simple absence de positivité au sens où la fatigue est un manque de courage ; c'est une négativité polémique, au sens où la résistance s'oppose à la conquête comme une volonté à rebours.

Ainsi s'expliquent les nombreux textes où Bergson définit la matière tantôt comme un milieu étranger et hostile à la vie qui le traverse (1), tantôt comme un mouvement inverse de la vie (2).

Ou bien la matière était déjà là, comme la limaille de fer avant que la main ne s'efforce de la traverser (3), ou comme l'air avant le jet de vapeur qui s'y condense (4). Mais dans cette hypothèse, la matière existant indépendamment de l'esprit, l'esprit ne pourrait plus être conçu comme la pure substance créatrice dont la matière ne serait qu'une création. Dans une telle perspective la matière s'opposerait à l'esprit comme chez Platon le Même à l'Autre, comme l'incréé au principe créateur, comme l'inertie au mouvement, la quasi-éternité à la durée. En un tel dualisme, il serait donc incompréhensible que l'esprit fût le principe originel de toutes choses. Par ailleurs, l'action de l'esprit sur la matière et la résistance de la matière à l'esprit manifestant qu'ils appartiennent à la même substance, cette substance ne pourrait pas être celle de l'esprit puisqu'il faudrait alors dire qu'il y a dans la substance quelque chose d'indépendant de la substance — ce qui est absurde.

Ou bien la matière est le mode adverse de la vie, la « tendance anti-vitale » (5), comme chez Héraclite la discorde est au cœur même de l'être. Au pur vouloir originel elle s'opposerait donc moins comme une aboulie originelle que comme un mauvais vouloir originel. Par quelque originaire contradiction, la pure inventivité, la pure novation, le pur jaillissement de l'esprit se trahiraient sarcastiquement dans la matérialité, la répétition

(1) Cf. l'*Evolution créatrice*, pp. 182-183 ; cf. aussi pp. 118, 270 ; cf. l'*Energie spirituelle*, pp. 18-21.

(2) « L'élan de la vie... ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien », cf. l'*Evolution créatrice*, p. 252 ; cf. aussi pp. 250, 254, 264, 269, 342.

(3) *Ibid.*, p. 95.

(4) *Ibid.*, p. 248.

(5) Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, Paris, 1959, p. 174. Cf. aussi G. CANGUILHEM : « L'obstacle à l'élan est contemporain de l'élan lui-même » (Le concept et la vie, in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 353).

et l'inertie qu'ils secrètent. Originairement, la matière s'opposerait ainsi à l'essence spirituelle de l'être comme l'essence de sa propre négativité. Mais comment rendrait compte de cette négativité une ontologie de la positivité absolue d'où toute négativité a été expulsée ?

Dans une hypothèse comme dans l'autre, le bergsonisme loge une contradiction dont il ne sait rendre compte.

Or, toutes les difficultés que nous venons d'y rencontrer se réduisent à deux. La première résulte de l'identification de la substance comme pure spiritualité, en sorte que l'existence de la matérialité devient inexplicable. La seconde consiste à avoir scindé la réalité en deux tendances contradictoires, dont la dualité fût également inexplicable à partir de la substantialité unique du pur vouloir. D'une façon comme de l'autre, le bergsonisme ne cesse donc de témoigner lucidement de la présence de la négativité dans l'être. Mais d'aucune façon il ne parvient à en rendre compte.

L'intérêt du bergsonisme est donc d'avoir décrit le paradoxe de la négativité dans l'être. Mais il a achoppé dans l'analyse métaphysique qu'il en a faite.

Une ontologie du désir

Pour tenter de lever la première difficulté du bergsonisme, il s'agit de rendre compte de l'unité de la substance nonobstant la contradiction qui la hante. Si on identifie la substance à la pure matérialité, l'existence de l'esprit apparaît contradictoire ; si on identifie, comme Bergson, la substance à une pure spiritualité, c'est l'existence de la matière qui devient contradictoire.

Au sens où la logique nomme contraires deux choses qu'on ne peut affirmer ensemble d'un même sujet, et contradictoires deux choses qu'on ne peut ni affirmer ni nier ensemble d'un même sujet, la vie est illogique ou la logique traditionnelle est impuissante à exprimer la vie. D'une part, en effet, il n'y a pas de vivant sans matière, et la vie ne peut être affirmée qu'avec la matière ; nous avons cependant vu chez Bergson que la matière ne cesse de contrarier la vie, et par conséquent de lui être contraire. D'autre part, le propre de la vie est d'affirmer en même temps la présence et l'absence, l'existence et l'inexistence, l'être et le néant ; toute vie étant originairement élancée vers l'à-venir, tout ce qui vit vit de ce qu'il n'est pas, toute présence est le corps laborieux de l'absence et l'absence est ce qui fait que toute présence est ce qu'elle est : toute vie vit de contradiction.

Pour rendre compte de la vie, il nous faut donc rendre compte, à tous les niveaux, et de cette contrariété et de cette contradiction. La première est l'interminable contrariété du présent et de l'avenir dans le travail du devenir. La seconde, qui est à la fois la conséquence et l'intériorisation de cette contrariété, consiste dans l'essence inquiète et scissionnaire de la vie : au sens où tout vivant n'est qu'un moment de son développement, et où tout état n'est qu'un sillage du devenir, comme la monade leibnizienne, nul vivant n'est jamais ce qu'il est et est indéfiniment ce qu'il n'est pas. Il a son être hors de soi. Son existence est toujours en retard sur son essence. Toute vie est la retardataire de sa propre impatience.

C'est pourquoi l'essence originaire de tout ce qui vit est le *désir*. Car seule l'essence du désir porte en soi cette dissociation avec soi. Seul le désir est dans l'être l'être qui porte l'écharde du néant. Seul le désir est l'être indéfiniment inconcilié avec le présent et conjoint à l'avenir. Seul le désir porte en soi le mal tragique de sa contradiction, étant le seul être dont l'essence soit de se nier lui-même. Tout désir ne désire en effet que ne plus désirer. La vie du désir n'aspire qu'à sa mort. Ce que le désir attend de l'avenir c'est qu'il devienne un présent où il n'y ait plus rien à-venir. La vitalité futuritive du désir ne désire en fait secrètement que parvenir à un présent indéfini qui soit comme la mort. C'est pourquoi si on veut nommer Dieu ce principe originel, puisque ce principe ontologique fondamental ne peut être que le désir, ce Dieu vivant ne peut être que dionysiaque : sa passion de vivre n'est qu'un autre nom de sa passion de la mort. Il ne vit que dans la douleur et ne s'accomplit que dans la mort.

C'est donc parce que l'essence fondamentale de la vie est le désir que tout ce qui vit est hanté, comme le décrivait Bergson, de deux tendances contradictoires. Car le désir est à la fois l'être inapaisé qui vit de néant et la négativité douloureuse qui aspire à la sérénité de l'être. Le désir est à la fois vocation de la transcendance et nostalgie de l'immanence. D'une part, il est l'insurrection conquérante vers l'avenir. D'autre part, ce qu'il espère de l'avenir est de s'installer et de s'anéantir en lui. Le désir est dans l'être l'être de la négativité et la négativité de l'être. Il est la négativité de l'être, puisque le désir est désir du néant ; mais il est désir de s'anéantir dans le néant. Puisque l'être est l'être du désir, le désir qui est négativité de l'être est aussi la négativité de sa négativité.

Nous comprenons désormais quelle vérité exprimaient ces « deux tendances qui s'impliquaient réciproquement » et se sont

« dissociées » (1). Le désir est l'unité à la fois de l'élan créateur et de la fruition conservatrice. Le désir est ce manque d'être qui aspire à la plénitude de l'être. La vie est ce manque. La mort est cette plénitude, puisque nous ne saisissons entièrement l'être que lorsque l'être se saisit entièrement de nous. Le désir est donc l'âme de la vie comme la vie est un désir de la mort. L'industrie, l'inventivité et l'inquiétude de la vie ne tendent en effet qu'à la conservation, au repos, à l'inertie et à la retraite, ces petites morts. Ainsi la guerre ne tend qu'à la paix, et le travail des avares qu'à la paresse d'être riche. Le désir est cette tendance. Il est le principe du devenir, de la négativité et de la contrariété. Il est l'être qui sécrète sa négativité, l'unité hantée de sa dualité, l'immanence fissurée par sa transcendance.

Le fait de l'évolution manifeste donc une *ontologie du désir.*

Lorsque V. Jankélévitch affirme « un monisme de la substance et un dualisme de la tendance » (2) et lorsqu'il dénonce que « ce qu'il y a de plus tragique, c'est que la tendance mortelle loge au cœur de la vitalité elle-même », c'est moins le bergsonisme qu'il définit que cette ontologie du désir.

La négativité comme attribut de l'être : la vie comme essence futurilive de la matière

La deuxième difficulté du bergsonisme vient d'avoir opposé la vie et la matière comme deux tendances antagonistes ; en sorte que chacune ne se développe qu'au détriment de l'autre. Cette opposition soulève deux ordres d'objections : les unes provoquées par les difficultés intérieures à la doctrine, les autres suscitées par l'incompatibilité de cette opposition avec les faits que la paléontologie manifeste. Le problème des rapports de la vie et de la matière chez Bergson ne fait donc que poser sous cette forme le problème ontologique des rapports de l'être et de la négativité.

En perpétuant en termes de vie et de matière la vieille opposition classique de l'esprit et de la matière, Bergson adopte une démarche semblable à celle qu'il dénonce dans la philosophie grecque. En effet, ayant postulé que la réalité c'est la vérité et que la vérité c'est l'éternité, la philosophie grecque tombait en mille difficultés pour rendre compte du devenir. S'étant placée d'emblée dans une spiritualité sans matérialité, elle ne

(1) Cf. l'*Evolution créatrice*, p. 114 ; cf. aussi pp. 117, 120, 121, 128, 130, 134, 246, 247.
(2) Cf. *op. cit,,* p. 174.

pouvait plus récupérer le sens de cette matérialité tourmenteuse. Bergson a inversé les termes du problème mais n'en a pas modifié la structure. Définissant la réalité comme devenir et le devenir comme vitalité il ne parvient plus à récupérer ensuite le sens de cette identité sans cesse recommencée, cette quasi-éternité qu'il identifie à la matière. Comme nous le caractérisions précédemment, le bergsonisme sur ce point n'est qu'un rajeunissement du platonisme. Si pour les Grecs la nature « est du logique gâté » (1), la nature n'est-elle pas pour Bergson de la vie gâtée, ou de l'esprit gâté par la matière ? Si dans le platonisme et tout au long de sa postérité « on passe par voie de diminution ou d'atténuation de l'immutabilité au devenir » (2), comment passe-t-on dans le bergsonisme du devenir de la vie à l'immutabilité de la matière, sinon par diminution ou par atténuation ?

Cette similitude vient de ce que Bergson n'a pas rompu sur ce point avec la logique classique de l'identité, de la permanence et de la conservation. L'être est plein d'être. Les choses sont ce qu'elles sont, ni plus ni moins. Reprenant l'injonction parménidienne, Bergson aussi affirmerait que l'être est et que le néant n'est pas (3). Tel est le sens de sa critique fameuse des idées de possible, de désordre, et de néant. Le possible ne serait qu'une illusion de rétrospectivité (4). Le désordre n'exprimerait que la déception d'une attente (5). Le néant ne serait que l'idée du tout auquel s'ajoute une pensée dépitée qui le supprime en imagination (6). La négativité n'exprimerait donc qu'un malaise de l'esprit. L'être de la réalité n'en serait pas concerné. Toute négativité à ce compte ne serait qu'un psychologisme. Comme la rectitude de toute logique serait de l'expulser, la rigueur de toute ontologie en proscrirait l'usage. Par conséquent, comme dans la philosophie grecque ou la doctrine cartésienne, il n'y aurait que de l'ordre selon la philosophie de Bergson (7), moins avancée sur ce point que n'était celle de Platon.

(1) Cf. *Evolution créatrice*, p. 319.
(2) *Ibid.*, p. 316.
(3) χρὴ γὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εον ἔμμεναι · ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, PARMÉNIDE, fr. VI.
(4) Cf. *La pensée et le mouvant*, pp. 126-127.
(5) Cf. *Evolution créatrice*, pp. 223, 274.
(6) *Ibid.*, p. 286.
(7) D'où la difficulté à rendre compte de l'existence du mal dans le bergsonisme (cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 279-280). Le mal, c'est le désordre, et l'insurrection de la négativité. C'est pourquoi, comme le remarquait à ce sujet Mme J. DELHOMME, il est difficile d'accepter « la présence du mal dans un monde plein » (in *Etudes bergsoniennes*, t. III, Paris, 1952, pp. 182-183). Sur ce problème, cf. R. POLIN, Henri Bergson et le mal, *ibid.*, pp. 9-40.

De cette critique de la négativité résulte que l'être est à soi sa propre suffisance, et par conséquent que le présent remplit le présent. Du même coup, c'est à la fois l'essence négative de la matière par rapport à la vie et l'essence créatrice de la vie dont il devient impossible de rendre compte. Car créer, inventer, devenir, c'est en chaque instant présent rompre avec le présent. Toute vie est toute pensée sont négatrices du présent. Toute création est dans le présent la subversion et l'impatience de l'avenir, c'est-à-dire dans l'être la subversion et l'impatience du néant. Si la vie est création et devenir, la vie est inquiétude et négativité.

Qu'une philosophie de l'évolution, de la durée et de la vie se refuse à être une philosophie de la négativité, tel est l'étrange paradoxe bergsonien d'où vient la difficulté de concilier la matière et la vie.

Or ce paradoxe vient précisément de ce que Bergson applique à la vie une logique géométrique, c'est-à-dire à la négativité en acte la logique éléatique de l'être.

Cette logique se développe en deux moments. Dans le premier Bergson évacue toute négativité. Dans le second, il ne se trouve plus en face que d'*altérités*, sans pouvoir rendre compte d'aucune *altération*.

1) Sous prétexte que les concepts de la philosophie classique résultaient d'une illusion fabricatrice, Bergson montre par quels procédés maladroits a été fabriquée l'idée de néant (1). Il n'omet que deux choses : premièrement, que si le néant résulte d'une instrumentation psychologique de la négation, cette puissance de négation cependant existe, et qu'il n'en rend pas compte ; deuxièmement, que puisque cette puissance psychologique de négation existe, le néant en est peut-être moins le produit qu'il n'en est le fondement. Au lieu que le néant résulte de l'alchimie déçue de notre négativité, n'est-ce pas au contraire cette négativité dans la pensée qui résulte du néant qui est dans l'être ? N'est-ce pas parce qu'il y a du néant qu'il y a de la négation, et non par l'exercice de la négation qu'il y a du néant ?

Cet exorcisme de la négativité est d'autant plus surprenant que, reconnaissant que toute réalité est vivante, reconnaissant que la vie est d'ordre spirituel, reconnaissant dans l'esprit la faculté de choix, d'innovation et donc de négation, Bergson cependant ne reconnaît pas qu'il y ait de la négativité dans le réel.

(1) Cf. *Evolution créatrice*, pp. 278-287.

Enfin, nous avons vu que Bergson ne prouve que le néant soit illusoire qu'en postulant que la négation ne vienne pas du néant, c'est-à-dire en supposant que le néant ne soit qu'une illusion.

2) Ayant refusé de prendre la négativité au sérieux, Bergson perpétue la logique géométrique de l'identité, de la permanence et de l'inertie. Comme le carré *est* carré et *ne peut jamais devenir* cercle, comme la beauté chez Platon est invulnérable aux altérations du temps et *ne peut jamais devenir* laide, chez Bergson la matière qui est immuable *ne peut pas devenir* la vie qui est changement (1). Ayant condamné tout au long de son œuvre la prétention de traiter la biologie comme une physique évoluée, Bergson n'a pas voulu avoir celle de traiter la physique comme une biologie naissante. De la sorte nous assistons à deux ordres parallèles : celui de la physique et celui de la biologie, celui de la légalité et celui de l'imprévisibilité, celui de la conservation et celui de la création, celui de la matière et celui de la vie. Le problème surgit de l'impossibilité de les réconcilier puisqu'ils sont définis contradictoirement chacun comme la négation de l'autre, et cependant de la nécessité de les réconcilier pour rendre compte de l'évolution. Car l'évolution manifeste que l'histoire de la vie n'est autre chose que les changements des formes matérielles et des psychismes contemporains.

Certes, Bergson ne le méconnaît pas et ne cesse de l'affirmer, « la vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière » (2) ; « toute forme est essentiellement étendue » (3) ; « par la résistance qu'elle oppose et par la docilité où nous pouvons l'amener, (la matière) est à la fois l'obstacle, l'instrument et le stimulant » (4). Pour qu'il y ait création, encore faut-il en effet qu'il y ait quelque chose à créer. L'*organisation* serait le résultat de cet antagonisme et en quelque sorte la synthèse

(1) Cf. par exemple l'argumentation de BERGSON in *Evolution créatrice*, p. 246. La légalité de la matière s'instaure où ne sont plus à l'œuvre les révolutions de la vie. Donc l'inspiration de la vie est de sens contraire à la matérialité. Donc l'inspiration de la vie est immatérielle. Selon la même logique, qui rappelle la méthode « symphonique » du *Phédon*, il faudrait affirmer que le microbe qui entraîne la mort n'est pas vivant puisqu'il est contraire à la vie, ou que la bombe qui désintègre la matière est immatérielle...

(2) Cf. *Evolution créatrice*, p. 246.

(3) *Ibid.*, p. 317.

(4) Cf. *Energie spirituelle*, p. 22 ; quoique « tout porte à croire que la matière qui s'est trouvée ici complémentaire de la vie était peu faite pour en favoriser l'élan » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 272).

de cette opposition (1). Telle est la *matière vivante* (2), ce μεταξύ du bergsonisme.

Mais comment comprendre que la vie informe la matière si la matière n'en est que la négation, la diminution, l'inversion ou la suppression ? Comment comprendre que la matière puisse accueillir et retenir la vie, que la vie puisse animer la matière et la matière résister à la vie, si chacune est à l'autre sa pure contradiction, sa pure négation ? Jamais l'absolument Autre ne peut agir sur l'absolument Même. Jamais la supra-conscience, cette spiritualité sans matérialité ne pourrait produire une matérialité sans spiritualité. Si la matière peut devenir vivante et si la vie peut être alourdie par la matière, c'est que de quelque manière la matière est vivante et que la vie est matérielle. La « matérialisation croissante de l'immatériel » (3) est une notion absurde, à moins qu'il n'y ait une immatérialité de la matière. Traduisons : il ne peut y avoir de matérialisation de l'esprit que si la matière est spirituelle, et par conséquent si l'esprit est matériel.

Toutes les images par lesquelles Bergson exprime les rapports de l'esprit (ou de la vie) et de la matière n'ont d'ailleurs de sens que si l'esprit et la matière sont compris non comme deux forces antagonistes (4) mais comme l'agent et le patient, c'est-à-dire comme deux modes d'une seule et même substance. La main qui pénètre la limaille de fer (5), le jet de vapeur qui s'élance dans l'air où il se condense (6), l' « installation », la « dilatation » et l' « arrondissement » de la vie qui s'est glissée dans la matière (7), l' « insertion » de la conscience dans la matière (8), la limitation de l'esprit par la matière comme d'un tableau par le cadre où il doit prendre place (9), toutes ces comparaisons manifestent les rapports de l'esprit et de la matière comme ceux d'un mode actif et d'un mode passif, d'une énergie dynamique opposée à une énergie statique. Mais, force efficiente ou force d'inertie, c'est toujours de la même énergie et de la même

(1) Cf. *Evolution créatrice*, p. 250 : « De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation. »
(2) *Ibid.*, pp. 71, 72, 141 ; cf. *Matière et mémoire*, p. 66.
(3) Cf. *Energie spirituelle*, p. 190.
(4) Cf. *Evolution créatrice*, pp. 269, 271.
(5) *Ibid.*, p. 95.
(6) *Ibid.*, p. 248.
(7) Cf. *Energie spirituelle*, p. 13.
(8) *Ibid.*, p. 17.
(9) *Ibid.*, p. 43.

force qu'il s'agit. Non pas deux tendances adverses : la même.

Jusque dans la doctrine de Bergson, la vie et la matière ne peuvent donc être distinguées que comme un mode qui agit et un mode qui pâtit. *Mens agitat molem.* Or, entre le mode agent et le mode patient la différence est entre celui qui entreprend de changer et celui qui endure le changement. Ce qui *entreprend* de changer est ce qui rompt avec l'état présent de l'être, ce qui ne s'accommode pas de l'être, ce qui n'est pas concilié avec lui, ce qui n'en est pas satisfait, ce qui ne repose pas en lui. Par conséquent entre le mode agent et le mode patient, il ne diffère que d'un surcroît de transcendance, de négativité, d'insatisfaction et d'inquiétude : *la différence est du désir.* L'action est plus *désirante* que la passivité, la révolution que la conservation, l'innovation que la tradition, la volonté que l'habitude, le progrès que l'ordre.

Mais cette insurrection du désir qui oppose l'avenir au présent, le progrès à l'ordre et la négativité à l'être ne les oppose que comme des modes d'une même substance, entre lesquels il ne diffère précisément que de l'intensité du désir. L'avenir désire se substituer au présent : c'est l'altération du présent. Le progrès désire se substituer à l'ordre comme un ordre nouveau. La négativité ne travaille à anéantir l'être que pour faire être le néant. Tout le travail du négatif est donc un travail d'*altération* : c'est la génialité subversive du temps.

La vie est donc *dans* la matière l'animation du temps, le dynamisme de la futurition, la négativité en acte. D'avoir méconnu le sens de la négativité et la logique du devenir, Bergson a été conduit à méconnaître l'identité fondamentale de l'esprit, de la vie et de la matière (1). La vie est dans la matière la néga-

(1) Il est intéressant de remarquer combien la pensée de Teilhard de Chardin, si soucieuse de maintenir l'identité ontologique de l'esprit et de la matière, retombe cependant dans la dichotomie bergsonienne d'une force constructrice et d'une force destructrice. « Matière et esprit : non point deux choses — mais *deux* états, deux faces d'une même Étoffe cosmique, suivant qu'on la regarde, ou qu'on la prolonge, dans le sens où (comme eut dit Bergson) elle se fait, — ou au contraire dans le sens suivant lequel elle se défait » (*Le cœur de la matière*, p. 9 ; cité par Mme BARTHÉLÉMY-MADAULE, in *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, 1963, p. 123). Or, il s'agit moins de deux « états » que de deux rythmes différents, de deux intensités différentes d'un même dynamisme (Bergson suggère parfois qu'entre la matière et la vie, il n'y ait qu'une différence de rythme, de tension, de durée, cf. *Matière et mémoire*, pp. 234-235, 248-249, 273 ; l'*Évolution créatrice*, pp. 187, 202 ; *La pensée et le mouvant*, p. 165). Car la matière n'est pas en négatif ce que la vie est en positif, comme l'ombre et la lumière. La matière est la somnolence de la vie. La vie est l'exaltation de la matière. L'esprit est la ferveur de la vie.

A cet égard, il faut bien voir que la mort — cet enlisement de la vie dans

tivité dont l'identité ne cesse de *s'altérer* pour devenir. Elle est la *tendance* dont l'avenir ne cesse de tourmenter le présent. Pour la vie, ce que Bergson nomme la résistance de la matière n'est que la résistance de l'être à la négativité, et du présent à l'avenir. Voir dans la vie et la matière deux tendances contradictoires, ce serait donc voir dans l'avenir et le présent deux tendances contradictoires du temps ; ce qui est absurde. Car le temps est cette contradiction même : cet arrachement de soi à soi, cette négation perpétuelle de l'être devenu par l'être du devenir. Le temps est l'être de la négativité et la négativité de l'être : le temps est donc l'âme du désir comme le désir est l'âme de la vie et comme la vie est l'âme de la matière.

Le temps, autrement dit le désir, est donc la substance fondamentale dont la matière, la vie et l'esprit sont les modes de plus en plus fervents, et de plus en plus aventureux.

L'esprit et la nature

Pour rendre compte du fait de l'évolution, l'analyse du bergsonisme nous a donc renvoyé d'une part à une ontologie du désir, d'autre part à une identification de la matière et de la vie. La vie est dans la matière comme la négativité est dans l'être, comme la virtualité du possible est dans le réel, comme le dynamisme du futur est dans le présent. Au long du temps, en vivant, la matière évolue. De forme en forme, d'espèce en espèce, la solidarité absolue des formes anatomiques, de la structure nerveuse, de la complexité cérébrale et du degré d'intelligence manifeste que le progrès de l'esprit s'accomplit dans l'évolution de la vie, qui s'accomplit elle-même dans les différents niveaux d'organisation de la matière.

Par conséquent, il nous faut reconnaître que l'esprit et la nature ne sont qu'une seule et même substance, en sorte que l'esprit évolue comme évolue la nature et que le devenir de l'un

la matière —, n'est pas l'expression d'une *autre* tendance que la vie. L'usure, la fatigue, le sommeil et l'hiver sont comme des rythmes différents d'une même énergie. Comme l'apparente léthargie de l'hiver prépare l'insurrection printanière, comme la détente du sommeil répare et prépare l'attentive tension du jour, ainsi la mort est comme une détente léthargique où se répare la vie dépensée et où se préparent, en d'autres modes, la prochaine ferveur, la nouvelle, l'inépuisable et épuisante inquiétude de vivre. Ainsi la vague qui reflue n'est que le même flux qui reprend son élan. Cf. PÉGUY, (éd. Pléiade), p. 132 : « Le vieillissement est essentiellement organique. Le vieillissement y est incorporé au cœur même de l'organisme. Naître, grandir, vieillir, devenir et mourir, croître et décroître, c'est tout un ; c'est le même mouvement ; le même geste organique... »

est le devenir de l'autre. Tout se passe en effet comme si l'esprit s'accomplissait à mesure (1) que s'accomplit la nature, et comme si la nature s'accomplissait en esprit.

Quel est donc le rapport fondamental entre l'esprit et la nature ? Dirons-nous comme Spinoza qu'il s'agit d'une seule et même chose, considérée tantôt sous l'attribut de la pensée et tantôt sous l'attribut de l'étendue (2) ? Ou bien dirons-nous comme Leibniz que la nature n'est que l'instantanéité amnésique de l'esprit (3) ? Devrons-nous fatalement succomber ou à un épiphénoménisme niais ou à un parallélisme équivoque, ainsi que Bergson semble nous en imposer l'alternative (4) ? Hors du bergsonisme, nous n'aurions le choix qu'entre affirmer l'esprit comme « une phosphorescence » (5) des phénomènes physiologiques ou comme « une traduction » (6) de ces mêmes phénomènes. Ou bien les phénomènes psychologiques seraient un luxueux duplicata reproduisant sous forme consciente ce que les phénomènes physiologiques accomplissaient sous forme inconsciente. Ou bien l'âme et le corps, l'esprit et la matière, la psychologie et la physiologie ne seraient qu'un bilinguisme, offrant à notre lecture deux versions d'un seul et même texte. Ce serait, selon Bergson, « ce parallélisme que nous trouvons chez Leibniz et chez Spinoza » (7).

(1) Nous justifierons plus loin cette attribution à l'esprit de notions *quantitatives*.

(2) Cf. *Ethique* II, 7, Sc. ; II, 21, Sc. ; III, 2, Sc.

(3) « Omne corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium... non retinet ultra momentum », cf. *Theoria motus abstracti*, 17 (éd. GERHARDT, t. IV, p. 230). Ces célèbres définitions de Leibniz semblent trouver un écho chez BERGSON, lorsqu'il écrit que « l'univers lui-même... est une espèce de conscience, une conscience où tout se compense et se neutralise » (cf. *Matière et mémoire*, p. 264) ou que « la nature peut être considérée comme une conscience neutralisée et par conséquent latente » (*ibid.*, p. 279). Seulement alors que Leibniz avait vu que la vie est dans la matière comme le temps est dans l'intant, Bergson a placé la négativité de la vie hors de la positivité de la matière. Comme le leibnizianisme, le bergsonisme est une ontologie de l'esprit et une philosophie du progrès ; mais alors que Leibniz a conçu la négativité dans l'être comme l'âme de l'univers, Bergson ayant exorcisé la négativité ne peut plus rendre compte du progrès.

(4) « Il ne reste guère d'autre conception de la relation psychophysiologique que l'hypothèse « épiphénoméniste » ou l'hypothèse « paralléliste »... (cf. *Matière et mémoire*, p. 4).

(5) Cf. *Matière et mémoire*, pp. 19, 23 ; *Energie spirituelle*, p. 191.

(6) Cf. *Matière et mémoire*, p. 4 ; *Evolution créatrice*, p. 349.

(7) Cf. L'*Evolution créatrice*, p. 350. Cf. *Ecrits et paroles*, I, p. 160. Il convient en outre de remarquer combien la notion de « parallélisme », si juste lorsqu'il s'agit de Descartes et plus encore de Leibniz, est cependant malencontreuse lorsqu'elle est appliquée à Spinoza pour qui la pensée et l'étendue, l'âme et le corps, sont une seule et même chose.

A la première hypothèse de cette alternative prétendue qu'objecte Bergson ? Rien, sinon que « la nature n'a pas dû se donner le luxe de répéter en langage de conscience ce que l'écorce cérébrale a déjà exprimé en termes de mouvement atomique ou moléculaire » (1). Or un tel principe n'est rien moins qu'évident. La *vie* n'est pas tenue d'être plus économe que le Dieu de Leibniz. Tout manifeste plutôt sa prodigalité ; et autant vaudrait dire, sous prétexte que la chaleur dilate le fer, que la nature n'a pas dû s'offrir le luxe de le rougir en même temps.

Quant à la seconde hypothèse (2), il faut d'abord remarquer

(1) Cf. L'*Energie spirituelle*, p. 72.

(2) *Note sur les sophismes de la critique bergsonienne.* Bergson a développé sa critique du parallélisme au début de *Matière et mémoire* (1896), et dans l'article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1904) que reproduit le chapitre de l'*Energie spirituelle* sur « Le cerveau et la pensée ». C'est à cette réfutation que Bergson nous renvoie dans son Avant-Propos de *Matière et mémoire* (1911). Il est intéressant de remarquer l'étrange fragilité de cette prétendue réfutation.

Elle consiste tout entière à montrer que la doctrine paralléliste est si contradictoire que pour la soutenir l'idéalisme vire au réalisme et le réalisme chavire à l'idéalisme.

Considérons l'idéalisme. Selon lui, nos états cérébraux ne sont que des représentations. En affirmant que nos états cérébraux déterminent notre représentation de toutes choses, il affirme qu'une représentation partielle (le cerveau) détermine la représentation du tout. La partie déterminerait le tout : ce qui est absurde *(a)*. Sophisme de Bergson : ce n'est pas la partie qui détermine le tout, mais la partie qui détermine la représentation du tout. Si on veut tenir le cerveau pour une image, il faudra dire que l'image partielle se donne comme condition de représentation de l'image de toutes choses à l'exception d'elle-même. Il n'est pas contradictoire, que l'on sache, que la lumière qui n'est qu'une partie de ce que je vois soit la condition de tout ce que je vois.

Deuxième objection contre l'idéalisme : en affirmant le parallélisme, il suppose un lien de causalité entre le cerveau et nos représentations *(b)*. Or faire appel à la notion de causalité, selon Bergson, c'est être réaliste ; car c'est impliquer une réalité dissimulée qui soit la cause de toutes les manifestations apparentes. Or, quand le cerveau ne serait qu'une idée, quelle contradiction y a-t-il à ce que la production de toute idée soit toujours rapportée par nous à l'idée d'une modification de ce cerveau idéal ? Aucune. Lorsque je dis que l'idée de sphère est engendrée par l'idée de la rotation d'un cercle autour de son diamètre, j'use de la catégorie de causalité dans une perspective idéaliste, sans nulle contradiction. Par conséquent, si, conformément à la pensée de Bergson, l'idéalisme devait se priver de la notion de causalité, comment pourrait-on rendre compte de ce qu'il y a une science idéaliste et un idéalisme scientifique ?

Plaçons-nous maintenant dans la perspective réaliste. Ici Bergson est d'autant plus à l'aise qu'il se façonne pour la circonstance un « réalisme » si absurde qu'il a toutes occasions ensuite de le prendre en flagrant délit d'absurdité. Le « réalisme » selon Bergson est une doctrine qui rapporte la production de nos représentations à une réalité qui en serait la cause et dont nous ne savons rien *(c)*. De la sorte, il devient contradictoire d'affirmer

(a) *Matière et mémoire*, pp. 13-14, 39, 168 ; *Energie spirituelle*, pp. 196, 198.
(b) *Matière et mémoire*, pp. 19-20 ; *Energie spirituelle*, p. 198.
(c) Cf. *Energie spirituelle*, pp. 104 et 201.

que si elle pourrait être illustrée par Spinoza, elle ne saurait l'être cependant par Leibniz qui ne cesse de répéter qu'en soi la matière a tendance à l'inertie, et que si l'univers est indéfiniment en progrès c'est qu'à toute matérialité est joint substantiellement un principe spirituel qui l'anime et lui fait incarner le destin qui sommeille subrepticement en elle (1). Cet esprit partout répandu, et jusque dans les corps les plus humbles (2), Leibniz le nomme ici « âme » ou « entéléchie première », et ailleurs force (ἐνέργεια) (3) : il est dans la matière *ut figura Herculis in rudi marmore* (4), comme le possible est déjà à l'œuvre dans le réel, comme l'avenir déjà conspire dans le présent, comme le négatif est dans l'être. L'esprit est l'*inquiétude* (5) de la matière. C'est d'ailleurs pourquoi Leibniz le nomme aussi *désir (appetitus)* (6).

Or c'est précisément ce que Bergson ne parvient pas à conce-

quoi que ce soit sur l'origine de nos représentations. La cohérence pour une telle doctrine ne peut consister qu'en un silence résigné. Ce ne serait qu'un nominalisme taciturne. S'il prétend expliquer la moindre chose, voici qu'il a versé dans l'idéalisme... Mais nulle doctrine connue n'est « réaliste » en ce sens, hors un idéalisme transcendantal obnubilé par l'exotisme absolu de la réalité en soi.

Enfin la dernière critique de Bergson contre le parallélisme consiste étrangement à lui reprocher de n'être paralléliste qu'à moitié ; et en quelque sorte de ne l'être pas assez. Selon lui, le parallélisme considérerait les modifications du monde extérieur comme les causes des modifications cérébrales, et celles-ci comme les causes de nos états psychologiques. Puis, « par un coup de baguette magique », on isolerait les états cérébraux que l'on considérerait capables de produire, à eux seuls, nos représentations *(d)*. Dans une série causale, le parallélisme isolerait l'un des maillons et le privilégierait abusivement comme la cause absolue. Le paralogisme paralléliste consisterait à tronquer le parallélisme absolu. Tout le monde serait d'accord sur ce point avec Bergson, s'il y avait jamais eu une seule doctrine pour prétendre que le cerveau puisse produire intrinsèquement des représentations s'il était séparé du monde extérieur qui le stimule, le nourrit, l'irrigue, l'impressionne... Accordons-le donc à Bergson, le parallélisme est total : structure physique — structure physiologique — structure psychologique (ou, comme dit Teilhard de Chardin : Kosmogenèse, Biogenèse, Noogenèse) *(e)*.

(d) Cf. *Energie spirituelle*, pp. 196, 202, 203.
(e) Cf. *L'avenir de l'homme*, pp. 404-405.

(1) Cf. *De ipsa natura...* (GERHARDT, t. VI, pp. 510-512).
(2) « Arbitror, neque ordini, neque pulchritudini rationive rerum esse consentaneum, ut vitale aliquid seu immanenter agens sit in exigua tantum parte materiae, cum ad majorem perfectionem pertineat, ut sit in omni » (*ibid.*, p. 512).
(3) Cf. *De ipsa natura*, § 2 (GERHARDT, t. IV, p. 504). Cf. *De primae philosophiae emendatione* (GERHARDT, t. IV, p. 469).
(4) Cf. *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (GERHARDT, t. IV, p. 426).
(5) Cf. *Nouveaux essais*, II, 20, § 6 (GERHARDT, t. V, p. 150) ; II, 21, §§ 29-36 (pp. 169-175).
(6) Cf. *De ipsa natura* (p. 512).

voir, parce qu'il a méconnu le sens métaphysique de la négativité, c'est-à-dire l'essence originairement contradictoire du temps.

Car il y a une troisième hypothèse — et qui n'est pas le bergsonisme. Pour Bergson, le cerveau est par excellence — comme c'est la fonction de tout le système nerveux — (1), « l'organe de l'attention à la vie » (2), de l'adaptation à l'action. L'adaptation requérant de faire servir l'expérience du passé à la situation présente, elle est en quelque sorte un pragmatisme de la mémoire. La totalité du passé se conservant dans l'Esprit, le cerveau aurait donc pour fonction de sélectionner dans l'infinité de nos souvenirs ceux dont l'application serait utile à la situation présente. Le cerveau serait donc « l'organe d'insertion de l'esprit dans la matière » (3). Il apparaît aussitôt qu'une telle interprétation n'est concevable que si le cerveau lui-même est en quelque façon spirituel et le souvenir en quelque façon matériel, puisque le cerveau peut accueillir l'esprit et le souvenir être utile à la matérialité de l'action. En effet alors que la matière serait pleine de soi, pur présent, pure extension, la fonction du cerveau serait au contraire *tendue* vers l'avenir. L'attention est cette tension. C'est d'ailleurs pourquoi Bergson doit reconnaître à l'excitation nerveuse un « choix intelligent » de sa voie (4), à notre corps un pouvoir d'intelligence (5) et la faculté de choisir (6) parmi les alternatives qui se posent à lui (7). Reconnaître dans le cerveau ou dans la corporéité cette hantise du *possible*, c'est implicitement accorder à la matérialité et à l'immanence du présent la spiritualité et la transcendance du futur. Car la fonction pragmatique du cerveau est un dynamisme tendu vers l'avenir dans le moment même où la masse anatomique du cerveau n'est que cette massivité blanchâtre et tremblotante. La fonction transcendante et néantisante du cerveau est donc à l'œuvre dans l'immanence et la présence opaque du cerveau. Opposer l'esprit à la matière reviendrait donc à opposer la fonction du cerveau au cerveau lui-même ; ce qui serait prendre absurdement pour une distinction réelle ce qui n'est qu'une distinction de vocabulaire.

Il nous faut donc concevoir l'esprit comme matériel et la

(1) Cf. *Evolution créatrice*, pp. 126, 180, 253.
(2) Cf. *Energie spirituelle*, pp. 47, 144-145.
(3) Cf. *Energie spirituelle*, pp. 37, 43, 47, 48. Cf. *Matière et mémoire*, pp. 169-170.
(4) Cf. *Matière et mémoire*, p. 89.
(5) *Ibid.*, p. 122.
(6) *Ibid.*, p. 199.
(7) *Ibid.*, p. 100.

matière comme spirituelle, bien que l'esprit soit dans la matière ce qui la nie. L'évolution de la matière manifeste, par le fait même, que la négativité est à l'œuvre dans la matière comme la génialité même du temps. Le fait que l'évolution de la matière soit aussi l'évolution de l'esprit manifeste que le progrès de la négativité étant solidaire du progrès même de l'être, c'est l'être même qui sécrète la négativité, en sorte que cette négativité puisse être le sens de son accomplissement comme l'esprit paraît être dans l'évolution le sens de l'accomplissement de la nature.

C'est de quoi témoignerait encore une analyse des rapports entre l'habitude et la volonté. Toute tendue vers ce qui n'est pas encore, et éprouvant ce qui est comme un obstacle à vaincre, la volonté est à la fois spiritualité et négativité. Elle est effort, tension, dynamisme et novation. En elle se manifeste une temporalité exubérante, conquérante et polémique. Tout au contraire, l'habitude est une adaptation à ce qui est, une résolution des tensions. « Elle est cette partie de nous qui est insérée dans la nature et qui coïncide avec la nature » (1). Etant un « mécanisme « et un « automatisme » (2), elle a partie liée avec la matérialité. Comme la volonté est de l'ordre de l'esprit, elle est de l'ordre du corps. En elle se manifeste une temporalité étale, répétitive, conservatrice et pacifiée. Alors que la volonté exprime le travail de la différence, l'habitude exprime le calme de l'identité. Or c'est de la volonté que résulte l'habitude. L'habitude est une *idée* qui s'est *réalisée* (3), une aventure devenue état, une tension (δύναμις) devenue possession (ἕξις), une transmutation du négatif en être et de l'absence en présence : de l'esprit devenu matière (4). Ce passage de la volonté à l'habitude est donc propre à nous manifester que l'esprit et la matière doivent appartenir à une seule et même substance, puisque le propre de l'esprit est de pouvoir se matérialiser en habitude et que dans l'habitude le propre de la matière est d'être modifiée par l'esprit. Car pour être matérielle, une habitude n'en cesse pas d'appartenir à l'esprit qui l'a produite (5). La matière apparaît ainsi

(1) Cf. *La pensée et le mouvant*, p. 267.
(2) *Ibid.*
(3) Cf. F. RAVAISSON, *De l'habitude* (nouv. éd., Paris, 1957), p. 35.
(4) *Ibid.*, p. 39 : « L'habitude transforme en mouvements instinctifs les mouvements volontaires. » C'est pourquoi, retrouvant Aristote, on peut la définir « une seconde nature » (p. 38).
(5) *Ibid.*, p. 34 : « Tout en devenant une habitude, et en sortant de la sphère de la volonté et de la réflexion, le mouvement ne sort pas de l'intelligence. Il ne devient pas l'effet mécanique d'une impulsion extérieure,

comme la conservation au long du temps de ce qu'au long du temps l'esprit ne cesse de conquérir. Il serait donc aussi absurde de concevoir une matière pure étrangère à l'esprit que de concevoir un pur esprit étranger à la matière (1). Une volonté pure qui ne rencontrerait pas de résistance ni d'obstacle n'aurait rien à vouloir ; et une pure passivité, qui serait d'instant en instant immuablement identique à elle-même, ne pourrait supporter d'autre changement que le déplacement, incapable d'adaptation et de transformation. Par conséquent, si l'esprit n'était pas dans la matière et si la matière n'était pas travaillée par l'esprit, ni l'esprit ni la matière n'auraient ni devenir ni histoire : tout serait une pure immédiation ; ce serait l'éternité. Au contraire, parce que l'esprit et la matière sont deux attributs antagonistes et inséparables d'une seule et même substance, cette substance est toujours en devenir. En effet l'esprit est ce qui tend toujours vers ce à quoi la matière résiste toujours, en sorte que l'esprit ne cesse de modifier et de transformer la matière et que la matière ne cesse de changer en conservant et accumulant ce que l'esprit conquiert. L'esprit apparaît ainsi dans la matière comme l'intériorité dynamique du négatif, et la matière apparaît comme l'extériorité de l'esprit. De même que chaque état de nos habitudes au cours de notre vie relate l'histoire de notre volonté au cours de ses divers moments, de même chaque forme anatomique au cours de l'évolution relate l'histoire laborieuse de l'esprit à ses divers moments. Par cette analyse, nous comprenons encore que la cosubstantialité de l'esprit et de la matière exprime à la fois une ontologie du désir et une ontologie du temps. En effet de même que s'il n'y avait pas d'habitude, nous n'en finirions pas de vouloir ce que nous avons voulu en commençant, de même que s'il n'y avait pas de conservation il n'y aurait pas de progrès, de même que sans mémoire il n'y aurait pas d'imagination, de même si la matière ne cessait de se transformer pour conserver ce que ne cesse de conquérir l'aventure de l'esprit, il n'y aurait ni passé ni avenir, mais un présent indéfiniment identique à lui-même : il n'y aurait pas de temps. Au sens où le temps est évolution, adaptation et progrès, il faut donc qu'il soit à la fois conservation et aventure. Le temps exubérant et dynamique de la volonté,

mais l'effet d'un penchant qui succède au vouloir. Ce penchant se forme par degrés, et aussi loin que la conscience le peut suivre, elle y reconnaît toujours une tendance à la fin que la volonté se proposait. Or toute tendance à une fin implique l'intelligence. »

(1) *Ibid.*, p. 23.

et le temps répétitif et conservateur de l'habitude ne s'opposent plus alors que comme deux modalités inséparables et complémentaires du temps lui-même. Leur antagonisme est la nature même, la vie même du temps. Sous ce point de vue l'esprit et la matière sont comme deux attributs d'une seule et même substance, et qui serait le temps. Mais en outre, au sens où l'habitude est l'accomplissement de la volonté, nous comprenons que l'inquiétude du négatif ne cesse de tendre vers le calme de l'être comme chez Aristote tout mouvement tend vers l'immobile (1). La volonté tend vers l'habitude comme la puissance vers l'acte, le changement vers le repos, la conquête vers la possession, la médiation vers l'immédiation, la différence vers l'identité et par conséquent le temps vers l'éternité : la substance est désir (2).

Par conséquent, c'est d'une ontologie irréfragablement hantée de négativité que témoigne le fait de l'évolution. Cette négativité est constitutive de l'essence même de l'être. Elle est dans l'être comme le temps est dans l'instant. Or cet être hanté par le néant, cette présence minée d'absence, cette nature immémorialement distendue d'avec soi et tendant vers l'esprit qui vit de la changer : c'est le désir.

L'illusoire alternative : la spiritualité de la matière et la matérialité de l'esprit

Il est donc faux de dire que « le transformisme n'impose aucune philosophie » (3). A cet égard les prudentes réserves de Teilhard de Chardin ne semblent que de vaines précautions. Nous ne pouvons pas plus réduire l'esprit à la nature que la nature à l'esprit. C'est tout un. L'essence de l'être est porteuse de ce déchirement. Ce déchirement est irréductible : il est l'essence du fondement.

C'est pourquoi l'alternative entre un monisme matérialiste et un monisme spiritualiste nous paraît une vue fort confuse du problème. C'est pourtant en ces termes que se le représente Teilhard de Chardin (4). Cela revient à choisir entre deux posi-

(1) *Ibid.*, pp. 3-4 : « Dès le premier degré de l'existence se trouvent donc réunis : la permanence, le changement ; et dans le changement même la tendance à la permanence. »
(2) *Ibid.*, p. 41 : « Le désir... c'est la nature même. »
(3) Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La vision du passé*, p. 37.
(4) Enumérant les principes de sa vision transformiste, il énonce en effet ce quatrième principe : « Construire, en utilisant les vues du transformisme scientifique, un évolutionnisme spiritualiste plus probable et plus

tions dogmatiques, l'une qui ferait de la matière l'unique substance dont l'esprit ne serait qu'un mode, l'autre qui ferait de l'esprit l'unique substance dont la matière ne serait que l'enveloppe charnelle. Les deux thèses ne nous paraissent qu'un pur verbalisme, dissimulant tantôt un matérialisme rudimentairement scientiste, tantôt la nostalgie insurmontée du dualisme théologique.

Considérons donc ce que Teilhard nomme « un évolutionnisme spiritualiste » (1). Il veut signifier ainsi que la tendance générale de l'évolution est une spiritualisation croissante. De la sorte, l'esprit serait le but, c'est-à-dire le sens et finalement l'essence de cette évolution. La matière ne serait alors que le premier état de l'esprit. La matière serait une enfance de l'esprit. Voici réhabilitée et spiritualisée la matière. Du même coup elle est réduite à l'unité de l'esprit, comme le premier instant se fond dans la trame du temps qui se développe. La matière serait donc de l'esprit comme l'instant est du temps. Elle serait dans l'esprit comme l'instant est dans le temps. Comme le temps est la substance de l'instant, l'esprit serait la substance de la matière. Voilà comment l'évolution serait à la fois un monisme et un spiritualisme.

Cependant de la même argumentation nous tirerions tout aussi bien les conclusions inverses. En effet le temps n'est qu'une succession infinie d'instants. Otez l'instant, vous supprimez le temps. De la même manière l'histoire de l'esprit n'est donc que la succession des états de la matière. Otez la matière, vous supprimez l'esprit. C'est maintenant la matière qui nous paraît le fondement de l'esprit. Substantialiser l'un au détriment de l'autre n'était donc le produit que d'un artifice verbal, aussi vain que celui de savoir si la graine est la substance du fruit ou le fruit la substance de la graine. La cause première est-elle la substance de la cause finale ou la cause finale la substance de la cause première ? La profondeur d'Aristote est d'avoir montré qu'elles ne sont qu'une seule et même chose.

Comme il n'y a pas d'instant sans temps ni de temps sans instant, il n'y a pas de matière sans esprit ni d'esprit sans matière.

Enfin, spiritualiser la matière n'est autre chose, ontologi-

séduisant que l'évolutionnisme matérialiste » (cf. *La vision du passé*, p. 220). Cf. Mme BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, pp. 165-168.

(1) Mme BARTHÉLEMY-MADAULE parle d'ailleurs d'un « monisme spiritualiste », cf. *Bergson et Teilhard de Chardin*, p. 168.

quement, que matérialiser l'esprit. Dès lors privilégier la matérialisation de l'esprit ou la spiritualisation de la matière n'est qu'une inclination de vocabulaire où se révèle quelque secrète inclination du cœur. En ce baptême, quelque nom qu'on donne à la substance, elle est unique, à la fois matérielle et spirituelle. Entre le « monisme matérialiste » et le « monisme spiritualiste » il ne varie donc que des préjugés du parrain.

Il serait donc tout aussi vain, en sens inverse, d'espérer réduire l'esprit à la matière, encore qu'une observation superficielle laissât raisonnablement penser qu'il y a de la matière sans esprit bien qu'il n'y ait pas d'esprit sans matière. En ce sens le « monisme matérialiste » serait moins déraisonnable que le « monisme spiritualiste ». Mais il serait tout aussi vain et prévenu. Car matérialiser l'esprit ne l'exorcise pas : c'est spiritualiser du même coup la matière.

Ainsi, sous quelque dénomination qu'on tente d'escamoter le problème, il demeure cependant entier. Le progrès de la nature fait advenir l'esprit. L'esprit est dans la nature comme la négativité est dans l'être. Cette subversion de l'immanence par la transcendance et cette production de la transcendance par l'immanence manifestent que l'essence de l'être porte en elle sa contradiction qui est à la fois sa fécondité et son avenir. Cette contradiction est l'essence même de l'être. Elle porte en elle son propre dépassement. La substance est cette ambiguïté. La substance est bâtarde.

L'identifier à l'un des termes, c'est se condamner à la manquer. Elle est à la fois esprit et nature, à la fois l'être et la négativité, à la fois la présence et l'absence, puisque si la nature est immanente à l'esprit, l'esprit ne cesse cependant d'être transcendant à la nature.

La nature comme désir

Nous ayant manifesté avec évidence que l'esprit surgit de la nature, la doctrine paléontologique nous a donc ramené à la question ontologique fondamentale : comment est-il possible que la transcendance surgisse de l'immanence et que la négativité soit essentielle à l'être ? Quelle est l'essence si déchirante de cette substance que l'être se développe en ce qui le nie, que la thèse nourrisse l'antithèse, que l'unité s'accomplisse en dualité, que l'immanence produise la transcendance, que la nature porte l'esprit ?

Ainsi nous demandions-nous pour rendre compte de la

conscience réflexive ce que devait être l'essence de la conscience pour qu'il lui soit possible d'être à la fois soi et hors de soi, l'être et l'au-delà de l'être, la présence et l'absence, immanence et transcendance.

Nous venons de voir que l'essence de la nature n'est pas d'un autre ordre que celle de l'esprit. Le fondement de la conscience est aussi le fondement de la nature. De même que le *désir* est le fondement de la conscience, de même il est le principe fondamental de la nature, cette essence dont l'unité est déchirée par la dualité, dont la présence est hantée d'absence, dont l'immanence est en même temps l'écharde de la transcendance, et dont l'être est à soi sa propre négativité puisque tout désir ne désire au-delà de soi que ne plus désirer.

Sous quelque modalité qu'on le nomme (1), tendance, aspiration, effort, élan, amour, le désir est cet être insatisfait d'être et tendu vers le devenir. Etant la présence blessée qui aspire à l'avenir comme à quelque plénitude absente, le désir est l'être de la négativité. Etant l'être inapaisé dans l'être, il est voué à l'inquiétude et au changement : il est la négativité de l'être. Comme le temps, comme la vie, comme la conscience, il est donc l'être de la négativité et la négativité de l'être. Or ce que le désir exprime en termes psychologiques, c'est l'essence souffreteuse et géniale du temps. Car le temps est originairement l'être qui ne cesse de s'arracher à soi. Il est l'être qui manque d'être, étant l'être ayant toujours à être. Dire que l'être est désir, c'est dire que l'être est le temps.

L'histoire laborieuse et créatrice de la nature, cette impatience immémoriale de devenir et ce refus immémorial de demeurer nous manifestent donc que la nature au travail c'est la nature en désir. La transcendance en elle surgit de l'immanence parce que l'essence de l'immanence est de conspirer à la transcendance qui la mine et qui l'emporte : c'est le désir. Ainsi chaque forme anatomique tend vers les formes ultérieures qui la dépasseront. Ainsi les Primates tendent vers l'Homme qui les dépasse. Ainsi toute la nature tend vers l'esprit qui est par nature transcendant à la nature. Ainsi tout désir tend vers sa propre transcendance puisqu'il aspire à un état absent qui dépasse l'état présent. Le désirer, c'est déjà dépasser le présent par l'imagination. Mais l'objet du désir dépasse également le présent en dignité ontologique, car ce qui rend le néant dési-

(1) ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θύμος καὶ βούλησις, ARISTOTE, *Traité de l'âme* II, 3, 414 *b*.

rable c'est que son existence aurait plus de plénitude ontologique que l'être actuel. L'inspiration du néant, c'est l'aspiration à être davantage. Le désir nous apparaît alors comme une *négativité créatrice.* Son refus de l'être est en même temps un désir de *plus être.* Etre est une carence. C'est pourquoi la nature tout entière est inquiète, s'efforçant sans cesse de réaliser ce surplus d'être dont elle manque sans cesse. Car à mesure qu'elle croît, se développe, se multiplie et se change, c'est le désir partout qui, de forme en forme et d'âge en âge, se multiplie, s'amplifie, et s'exaspère.

Plus la nature accomplit son essence, plus elle développe son désir. Pour elle, être, c'est désirer. Etre plus, c'est désirer plus. Du monde physique au monde organique, des Protozoaires aux Vertébrés, des Mammifères aux Primates, des Primates à l'Homme, la nature se développe et s'accroît : se développe et s'accroît le désir.

Au long de l'évolution, chaque état nouveau de la nature manifeste plus de transcendance, plus d'aptitude à devenir, plus d'inquiétude que le précédent. C'est que chaque nouvelle incarnation de la nature est une nouvelle transe du désir. A mesure qu'elle se crée, elle crée une plus grande capacité de désirer, c'est-à-dire une plus grande capacité de se séparer de l'être, une plus grande capacité de souffrir.

Ainsi, en ce que nous nommons la nature organique, d'espèce en espèce le transformisme développe un psychisme croissant, c'est-à-dire un pouvoir croissant de se séparer du réel et de le transcender. La généalogie de l'esprit est donc dans la nature le progrès de la négativité, de la séparation et de l'arrachement. Car l'esprit résulte de ce progrès de la nature qui est un progrès du désir. De l'actinie à l'homme, le progrès de l'esprit est le progrès de ce désir qui s'exacerbe à mesure qu'il progresse et se réalise.

La forme la plus récente de la nature est donc aussi la plus désirante, car elle est celle en qui culmine l'essence de la nature. Nous comprenons alors comment la conscience est dans la nature ce paroxysme du désir dont la nature s'arrache à elle-même et tend vers ce qu'elle n'est pas. C'est l'essence de la nature de se séparer de soi, comme l'essence du désir est de refuser le réel. La déchirante transcendance de la conscience n'est donc que l'exaspération du désir fondamental dont la nature ne cesse de se créer et de se changer.

Le déracinement métaphysique de la conscience dans la nature lui vient donc de son enracinement dans une nature

dont l'essence fondamentale étant le désir est aussi l'arrachement.

Le drame qui désunit la conscience et la nature est donc aussi le moteur du devenir qui dans l'insatisfaction, l'attente, l'effort et le travail arrache sans cesse la nature au présent pour la faire tendre vers des formes de plus en plus nouvelles, de plus en plus spirituelles, de plus en plus transcendantes, de plus en plus déracinées, de plus en plus insatisfaites, de plus en plus désirantes. Comme il est l'âme de nos passions et comme nos passions sont l'âme de l'histoire, le désir est l'âme de l'évolution.

L'essence de la nature et de la conscience étant celle du désir, l'ambiguïté essentielle du désir rend ambiguë la condition de la conscience dans la nature. D'une part le désir tend vers le futur et se désolidarise du présent. Ainsi avons-nous vu que toute conscience est éprise du néant et insatisfaite de l'être. Tel est le fondement à la fois de la transcendance de sa vocation et de sa vocation de transcendance. D'autre part, poursuivant par essence sa propre satisfaction, tout désir poursuit sa propre mort : tout désir désire ne plus désirer. Un certain nihilisme est donc au fond de tout désir comme toute vie porte en soi un certain goût de la mort. Tout désir est donc à la fois négativité de l'être et négativité de sa propre négativité. Tout désir n'espère donc de l'avenir que l'avènement de sa propre abolition, c'est-à-dire un avenir où plus rien ne serait à désirer, c'est-à-dire un avenir où plus rien ne serait à-venir, c'est-à-dire la présence absolue. Tel est le fondement de cette nostalgie de l'immanence dont toute conscience est hantée.

Nous verrons que cette double et contradictoire vocation de transcendance et d'immanence détermine toutes les passions et toutes les attitudes fondamentales de la conscience.

Mais quel est plus précisément l'objet de ce désir ? Il va de soi qu'il est désir d'un surplus d'être. En ce sens, nous pourrions dire qu'il est désir de puissance. Mais cela est encore vague. De quelle puissance s'agit-il ? Comment faut-il entendre ce supplément d'être auquel tout être aspire ?

Il nous faut maintenant savoir quelle est l'orientation de ce désir afin de découvrir le sens de la conscience dans la nature après y avoir découvert son origine.

III

LA CONDITION DÉMIURGIQUE DE LA CONSCIENCE

En identifiant la présence humaine aux cendres des foyers ou aux gisements de pierre taillée, la paléontologie implique que seule la conscience est capable de technique (1).

Une analyse de l'essence de la technique doit donc révéler quelquechose du sens de l'existence de la conscience dans la nature.

LA TRANSCENDANCE TECHNICIENNE

La technique est l'action de transformer intentionnellement la matière par la médiation d'un instrument.

Elle exprime donc d'abord ce que d'abord Spengler y voit : une « procédure de conflit » (2), une des manifestations agressives de la vie « belliqueuse » (3). En effet si la conscience était immédiatement conciliée avec la nature, si elle éprouvait la paix de l'identité, elle n'entreprendrait pas de la changer. L'activité technique de la conscience dans la nature implique donc d'abord l'insatisfaction de la conscience dans la nature : imagination, désir, inquiétude et négativité.

Si l'homme a fait du feu, s'il a fabriqué des armes et des instruments, c'est qu'il n'en avait pas. Nul animal n'en avait. Mais l'homme éprouvait cette absence comme un manque. C'est donc qu'il *imaginait* quelquechose dont il se sentait privé. La première condition de la technique est donc l'imagination d'un objet absent qui nous fait éprouver l'insuffisance, la déficience de l'être. La conscience technicienne est donc transcen-

(1) Cf. *supra*, p. 125.
(2) Cf. O. SPENGLER, *L'homme et la technique* (trad. A. PETROWSKY), Paris, 1958, p. 41.
(3) *Ibid.*, p. 43.

dante à la nature d'une part en ce qu'elle n'y séjourne pas paisiblement mais y imagine autre chose que la nature, un néant enrichissant, un objet sur-naturel ; d'autre part en ce que cette imagination lui fait éprouver l'être comme une présence démunie, ingrate, insatisfaisante et étrangère à notre conscience déçue. Cette transcendance est donc celle du *désir*, avec ce double mouvement d'arrachement qui le dissocie de l'être indésirable en même temps que d'élan qui l'associe au néant désiré.

L'activité technicienne va donc consister à réaliser ce qui est l'essence de tout désir : l'intériorisation de l'extériorité, l'annexion et l'assimilation de l'altérité (1). Mais, comme chez Hegel, l'intériorisation de l'extériorité s'accomplit par une extériorisation de l'intériorité. La conscience technicienne entreprend donc de réaliser ce surplus d'être dont elle est privée dans l'être, de faire passer cette absence au présent, de faire virer le néant à l'être, précisément en donnant par le travail un contenu à son idée. Tel est le *fiat* démiurgique. Après la transcendance d'imaginer et de désirer il y a celle de faire.

L'imagination et le désir précèdent donc la fabrication. Par conséquent c'est d'un au-delà de la nature que l'outil ou la machine *viennent* à la nature : par *invention*. Inventer, c'est résoudre par avance (2), dans l'avenir, les problèmes que suscite le présent ; et réaliser dans le présent les solutions que nous suggère l'avenir. A la fois résolution imaginaire et réalisation concrète.

Il s'agit donc, comme l'analyse G. Simondon, d'une « causalité circulaire » (3) : la pensée rassemble et organise par avance dans l'imagination les différents éléments jusque-là épars, et qui seront réunis dans l'objet technique une fois constitué. Le présent détermine donc ce que doit être l'avenir, et ce schème de l'avenir détermine ce que doit être l'action présente. Nous sommes donc en présence d'une double causalité de la « prévision » et de « l'imagination créatrice » pouvant « opérer ce conditionnement renversé dans le temps » (4).

(1) C'est ce qu'exprime J. Brun lorsqu'il écrit que « la technique tente de combler la séparation entre l'étant et l'Etre afin de faire que ce ne soit plus l'étant qui participe de l'Etre mais l'Etre qui participe de l'étant », cf. *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, 1961, p. 123.

(2) « L'inventeur a imaginé un nouvel outil... il en a conçu le plan, l'a réalisé... La représentation anticipée de l'outil, c'est-à-dire du but ou de la fin à atteindre conditionne sa production... », Andrée Tétry, *Les outils chez les êtres vivants*, Paris, 1948, pp. 310-311.

(3) Cf. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, 1958, p. 57.

(4) *Ibid.*

D'une part en effet, le présent détermine l'avenir, la conscience imagine ce qui doit être : l'être détermine le néant. Le néant est une émergence de l'être. L'immanence porte la transcendance. La transcendance s'enracine dans l'immanence. L'invention n'est donc pas la brusque irruption d'une imprévisible génialité. Elle n'est pas la soudaine intrusion du néant dans l'être. Elle est soutenue, préparée, attendue par les déterminations présentes de l'être, c'est-à-dire par le milieu. Ainsi la mémoire, la perception et le désir déterminent l'imagination. Ainsi le réel détermine le possible. C'est avec la tradition qu'on fait la nouveauté, avec le passé qu'on fait de l'avenir. C'est pourquoi Leroi-Gourhan fait de l'emprunt comme de l'invention deux modes de réalisation du possible (1). L'un comme l'autre ne se produisent que dans une situation favorable du milieu intérieur (2). Cette situation comporte certes l'ensemble des conditions matérielles, géographiques, géologiques, météorologiques, historiques, sociologiques qui sont autant de conditions de possibilité d'une technique. Elle comporte aussi, et plus fondamentalement encore, un ensemble de conditions psychologiques qui en sont comme le milieu favorable, le terrain d'éclosion, la préparation, la disposition et l'attente. Cette condition préalable, c'est l'exigence de surmonter le conflit imposé par le milieu (3), le besoin pour la conscience de résoudre l'antagonisme qui l'oppose à la nature : *le désir*. La conscience n'invente que ce qu'elle imagine, n'imagine que ce qu'elle désire, et ne désire que ce que le milieu à la fois lui refuse et cependant lui accorde en le manifestant comme possible (4).

D'autre part cependant l'avenir détermine le présent, l'imagination de ce qui doit être détermine l'organisation de ce qui est : le néant détermine l'être ; la transcendance organise, modifie

(1) Cf. A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, Paris, 1945, pp. 396-400, 408-409, et particulièrement p. 419 : « L'emprunt pur n'est possible que pour un groupe dont le milieu technique possède déjà le moyen de le recevoir... Pour l'invention, la même condition s'impose : le groupe n'invente que s'il est en possession d'éléments préexistants suffisants pour fonder l'innovation. Une certaine identité se révèle par conséquent entre l'invention et l'emprunt... »

(2) Cf. A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, Paris, 1943, p. 334 : « Une technique quelconque ne peut se fixer (c'est-à-dire être inventée ou adoptée) que dans un milieu qui correspond sensiblement à son niveau. »

(3) Cf. A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, p. 425 : « L'emprunt ou l'invention répondent à un problème implicitement posé par le milieu intérieur. »

(4) C'est pourquoi Leroi-Gourhan écrit, par exemple, qu' « on n'invente le rouet ou qu'on ne l'emprunte que si l'on est en état de l'utiliser », *L'homme et la matière*, p. 334.

et restructure l'immanence. Comme le présent est vécu sur fond d'avenir, le désir et l'attente nous font vivre le réel sur le fond du possible (1). L'être dès lors a perdu sa plénitude. Il n'envahit pas notre horizon de sa totalité. Il se silhouette seulement, s'esquisse, s'essaie sur le fond de notre impatience, de notre vigilance, de notre imagination et de notre désir. Ainsi, l'absence de l'objet technique imaginé se mêle à la réalité du monde, s'y entrelace, et ne cesse d'y figurer comme en creux. G. Simondon dit que cette virtualité de l'objet désiré mais encore irréalisé est dans le monde comme une présence jouée (2). Mais qui joue à simuler cette apaisante présence sinon notre désir et notre imagination créatrice ? C'est le désir qui fait jouer le possible dans le réel. C'est par le désir que le réel se fissure, que la réalité présente est abolie et que l'irréalité à venir est instituée. Comme deux pièces mal ajustées jouent, par le désir le réel a du jeu.

Ce jeu est l'inconciliation de la conscience et de la nature, la hantise de la négativité dans l'être, la subversion de l'imagination et l'inquiétude du désir.

Ce jeu est aussi ce par quoi l'irréel se dessine dans le réel, ce par quoi le présent produit l'avenir et par quoi l'avenir bouleverse le présent, ce par quoi le possible se réalise et par quoi la nature se change. Ce jeu est la condition du devenir (3). Ce jeu, c'est le temps.

Demandons-nous comment paraît l'objet technique, comment il est constitué : nous nous serons ainsi interrogés sur la règle du jeu et du même coup sur le sens du devenir.

L'ACTIVITÉ TECHNIQUE

Après la transcendance d'imaginer et de désirer, il y a celle de faire.

Faire, c'est manier, relier, associer, rapporter, agencer, changer. Représentons-nous, par exemple, l'invention du marteau ou de la hache rudimentaires, c'est-à-dire d'un silex monté sur un manche. Qu'elle soit provenue d'une pure association intellectuelle ou de l'imitation d'objets naturels, productrice

(1) Cf. G. SIMONDON, *op. cit.*, p. 58 : « Ce qui est déterminant et joue un rôle énergétique, ce ne sont pas les formes mais ce qui porte les formes, à savoir le fond... Le fond est le système des virtualités, des potentiels, des forces qui cheminent, tandis que les formes sont le système de l'actualité. »

(2) *Ibid.*

(3) G. SIMONDON parle d'ailleurs d'une « fonction d'avenir », *ibid.*, p. 57.

ou reproductrice l'imagination a de toutes façons procédé de la même manière. Il y avait du silex. Il y avait des branches de bois dur. Ces éléments étaient donnés épars dans la perception. L'imagination a associé ce qui était dissocié dans la perception, modifiant, réaménageant, réorganisant, restructurant le réel. L'imagination tisse donc dans le présent les linéaments de l'avenir, comme la technique qui la suit accomplit dans le réel, avec le réel, la promesse de l'irréel. L'imagination et la technique assument donc, comme la vie elle-même, la fécondité du temps.

Il fallait encore imaginer comment fixer la masse de silex au bout du manche ; d'où des essais, des expériences, des tentatives répétées, confrontant les ressources de l'imaginaire à l'épreuve du réel.

Inventer par exemple la massue, c'est avoir d'abord remarqué le surcroît de force de la percussion lancée (1), que la frappe est plus énergique à bras tendu qu'à bras cassé, à distance que de près. Ainsi le rôle du bras tend à être transposé, prolongé et multiplié par celui du manche (2). Dès lors le schème dynamique du manche devient le fond sur lequel se profile la perception des choses. Les diverses branches sont perçues sur fond d'avenir, c'est-à-dire sur le fond de la possibilité de devenir des manches. Il faut de même avoir remarqué que des lianes forment parfois comme un filet serré retenant assujetties des branches mortes ou des pierres éboulées ; qu'une branche fendue longitudinalement tend à se resserrer et que les deux parties de la fente coincent ce qui les écarte ; enfin que des herbes séchées, si faciles à rompre brin à brin, sont au contraire très résistantes étant tordues entre elles. Dès lors rôde dans le réel le schème dynamique du filet, de la pince et de la corde. Par une sorte de renversement propre à cette « causalité circulaire » du présent et de l'avenir, nous voyons donc que tantôt le possible est le fond sur lequel les formes du réel se découpent, tantôt le réel est le fond sur lequel rôdent les formes du possible jusqu'à ce que soudain le fond devienne une meilleure forme. Alors le renversement se produit : le possible s'actualise, le réel se substitue au possible, et le possible s'indifférencie dans le fond sur le champ duquel nous saisissons le réel. Par exemple, éprouvant le besoin de quelquechose encore indéterminé qui pourrait

(1) Cf. A. LEROI-GOURHAN, *L'homme et la matière*, p. 46.

(2) Sur la théorie classique de la projection organique de l'outil, cf. G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, 2e éd., Paris, 1965, Machinisme et organisme, p. 123. Cf. aussi R. RUYER, *op. cit.*, p. 151 : « L'homme a prolongé ses organes en outils. »

prolonger l'action de notre bras, le dynamisme du possible est le fond sur lequel nous inventorions le réel. Ayant déterminé que seule une branche peut ainsi servir de manche, c'est le manche qui devient la forme précise se superposant à l'indifférenciation de tout ce qui ne peut en tenir lieu ; le rapport du possible au réel est alors celui de la forme au fond. Que soudain nous rencontrions une branche droite, de diamètre convenable, de bois résistant, aussitôt se produit une hésitation entre la forme et le fond, entre le possible et le réel ; le réel a alors tous les caractères prégnants du possible plus un, celui de l'existence. Aussi c'est le réel qui devient la forme ; c'est à lui que nous sommes attentifs ; c'est lui que nous travaillons, tandis que le possible s'indifférencie comme le fond sur lequel se détachent et s'organisent les moments de notre entreprise.

Sur l'exemple que nous analysons, nous voyons en outre que, de même que l'imagination crée le schème du possible à partir des diverses observations passées, de même la technique ne fait du nouveau qu'avec de l'ancien et de l'inédit qu'avec du déjà-là. Ainsi, par le désir, par l'imagination et par la technique, le présent est la puissance et la matière de l'avenir. Le néant est *dans* l'être, le possible est *dans* le réel, comme l'avenir est *dans* le présent, par le jeu d'un dynamisme subreptice. La technique consiste donc à développer le réel, comme le bourgeon, l'embryon ou l'enfant se développent. La technique nous apparaît par conséquent comme la fécondation de l'être par la négativité, de l'immanence par la transcendance et de la nature par la conscience. Mais comme nous avons vu que la conscience est de la nature dans la nature, la technique est cette inquiétude et ce dynamisme internes dont la nature se change, se modifie, et se développe elle-même. En ce sens la technique n'est qu'une autre manifestation de la vie.

Ce jeu du temps, ce jeu animé de la vie, ce jeu de l'avenir dans le présent, nous avons vu aussi quelles sont ses règles. Il consiste simplement à réunir ce qui est désuni, à associer ce qui est séparé, à mettre en relation ce qui est isolé. Comme nous avions montré que le progrès de la vie est un progrès de l'organisation et de la complexité du système nerveux, comme le progrès du système nerveux consiste dans la complexité croissante des associations et des mises en relations, nous voyons donc que la technique s'organise et progresse de la même façon que s'organise et progresse la vie.

Nous voici devant un fait et devant une hypothèse. Le fait est que le jeu de la conscience dans la nature est cette activité

technique dont la nature se développe, se change et s'accomplit. L'hypothèse est que la technique soit une nouvelle manifestation de la vie et en quelque sorte comme l'évolution continuée. Il nous faut d'abord élucider le fait et nous demander ensuite si l'hypothèse est confirmée par les faits.

LE JEU DE LA TRANSCENDANCE DANS L'IMMANENCE : LE TRAVAIL

La conscience technicienne agit sur la nature en se servant de la nature, celle-ci étant à la fois la médiation de l'outil et l'immédiation de ce qu'il transforme. Certes, on ne peut agir que sur ce dont on est séparé. Toute action suppose quelque antagonisme et quelque transcendance. Nous avons déjà élucidé cette transcendance qui est celle de l'imagination et du désir. Mais toute action suppose aussi quelque communauté entre l'agent et le patient. C'est parce que la conscience est immanente à la nature qu'elle peut agir sur elle et la transformer. L'activité technique de la conscience dans la nature ne pose donc d'autre problème que celui de l'identité ontologique de l'être et de la négativité, de l'immanence et de la transcendance.

Quel est donc le sens de cette transcendance insinuée au cœur de l'immanence, et comme son tourment ?

La transcendance est ce qui travaille l'immanence. C'est ainsi que le bois, le sol, la pierre travaillent, en l'intimité de leur substance. Le travail ici exprime que le bois se fendille ou gondole, que le sol bouge, glisse ou s'affaisse, que la pierre s'effrite ou se salpêtre, enfin que le bois, le sol ou la pierre ne demeurent pas identiques à eux-mêmes. Leur état n'est pas stable. Leur configuration n'est pas constante. Du fond d'eux-mêmes quelquechose les livre au changement. Le devenir est en eux. La négativité est à l'œuvre. Mais cette négativité ne vient de nulle part ailleurs. Elle est en leur être même cette inquiète présence dont l'avenir d'eux-mêmes les désunit. Ce travail secret du négatif qui dans le présent fait instrumenter l'avenir, ce *conatus* qui tend non à persévérer mais à changer : c'est le temps. Le travail de la négativité n'est donc autre chose que le travail du temps.

Dire que l'être est voué au temps est en effet la même chose que dire qu'il est travaillé par le négatif. Car le temps est ce qui ne cesse de faire virer l'être au néant et le néant à l'être. La positivité du temps est sa négativité même. Ainsi la néga-

tivité est *dans* l'être, de même que le temps n'est pas hors de l'être mais en sa propre substance. Le temps n'est pas comme un fleuve qui passe entre les berges de l'être. Le temps est l'être même. Car nous avons vu que l'être est désir. Tout désir est solidaire du temps, vivant d'abolir le présent et d'accéder à l'avenir. D'un être sans désir il faudrait dire qu'il serait dans le temps mais que le temps ne serait pas en lui — ce qui est inconcevable. Une ontologie du désir est donc nécessairement une ontologie de la temporalité.

Comme l'être est travaillé par le temps, il est travaillé par le désir. C'est en ce sens très explicite que nous disons que César était travaillé d'ambition, Othello de jalousie et Macbeth de remords.

Le temps est donc l'inquiétude de la substance. Il est la permanente érosion du désir qui la travaille. Or, cette transcendance qui du fond de l'immanence ne cesse de l'animer, ce labeur substantiel, cette négativité féconde, c'est la *vie* elle-même. La vie porte en son principe cette animation interne, cette impatience d'avenir, cette exigence de développer le possible gisant épars dans le réel. La vie est la génialité du temps. Mais nous comprenons que parce que le temps est l'être même, cette génialité est laborieuse. Le travail est la vie elle-même.

Nous comprenons dès lors plus profondément le sens de la condition à la fois transcendante et immanente de la conscience technicienne par rapport à la nature. Sa transcendance est celle de tout vivant par rapport à ce qui est. Car la vie étant la tendance de l'être à devenir ce qu'il n'est pas est aussi la tendance de l'être à abolir ce qui est. La vie et le désir sont donc métaphysiquement inséparables, soit que la vie suscite le désir et s'accomplisse à travers lui comme par ruse, soit que le désir inspire et manifeste le dynamisme de la vie.

Dès lors la technique nous apparaît comme une forme distendue et violente du travail. Puisqu'il n'y a de technique que par la conscience et de travail que par la vie, il semble donc que la conscience soit à la vie ce que la technique est au travail : la continuation d'une même tendance, l'accentuation d'un même dynamisme.

Ainsi, de même que le travail rend mouvant ce qui paraissait stable et inquiet ce qui paraissait tranquille, de même que la vie bouleverse et féconde l'apparente placidité de la matière, de même que des formes anciennes elle tire des formes nouvelles, de même que le sens de la création transformiste des espèces consiste à produire des espèces nouvelles de plus en plus capables

de produire et de plus en plus capables d'innover, de même la technique consiste à transformer l'inertie en dynamisme.

En se saisissant de l'outil, l'homme communique donc la transcendance de sa vitalité à la matière dont il s'empare. L'outil devient solidaire de celui qui le manie. Il est un prolongement de ses organes. Il est dans la nature une nature déjà séparée et que la conscience retourne contre la nature pour la changer. Ce qui était la placidité gisante de l'être est devenu l'opiniâtre agressivité du négatif. La technique est donc la subversion de l'être par la négativité. Ce que l'évolution de la vie accomplissait dans la nature, le progrès des techniques le poursuit. Comme l'évolution de la vie, le progrès des techniques se manifeste par la puissance et l'expansion du négatif, la puissance de plus en plus frénétique de changer, de produire et d'innover.

Comme la conscience est la culmination de l'évolution, apparaît dès lors la technique comme la culmination de la vie. Puisque la technique continue la vie et qu'elle accomplit dans l'effort de la médiation la même entreprise que la vie poursuivait dans le secret de l'immédiation, tout se passe donc comme si la tendance évolutive de la nature à produire la conscience n'avait été que l'immémorial élan de création qui poussait la nature à perpétuer par la technique sa propre démiurgie. Ainsi, la conscience eut été la finalité de la nature parce que la technique serait la finalité de la conscience.

C'est cette hypothèse dont il nous faut entreprendre maintenant la vérification en la confrontant aux faits.

LA TECHNIQUE COMME CONTINUATION DE LA VIE

Les faits justifient-ils cette compréhension de la technique comme une évolution continuée ? Confirment-ils cet héroïsme démiurgique de la conscience dans la nature ? Conspirent-ils à manifester cette finalité ontologique de la technique ?

Tous les paléontologistes constatent (1) ce que Lachelier (2)

(1) Cf. C. ARAMBOURG : « Au point de vue physique il ne semble pas que, depuis le début de l'holocène, de sensibles changements se soient produits » (*La genèse de l'humanité*, Paris, 1943, p. 125). J. PIVETEAU : « Depuis l'achèvement de l'hominisation, nous n'observons aucune transformation morphologique importante » (*Traité de Paléontologie*, t. VII, Paris, 1957, p. 656). P. TEILHARD DE CHARDIN : « Anatomiquement et individuellement, l'Homme est définitivement stabilisé » (*Œuvres*, t. II : *L'apparition de l'homme*, p. 174).

(2) Cf. *Du fondement de l'induction*, Paris, 1871 : « Tant que l'homme n'a pas paru sur la terre, la nature se montre surtout prodigue d'idées réelles, c'est-à-dire qu'elle crée une immense variété d'espèces végétales et animales,

et Cournot (1) avaient déjà remarqué : depuis l'apparition de l'homme, tout se passe comme si l'élan transformiste de la nature s'était lassé, ou épuisé, ou qu'il fût parvenu à son but. En effet, on n'observe plus de modifications anatomiques notables, hors une tendance générale des hommes à la brachycéphalisation, à l'affinement du système osseux et à la réduction de la dentition (2). Sans doute une considération hâtive de cette observation opposerait aux paléontologistes qu'ils sont peut-être victimes d'une illusion de proximité leur faisant confondre un mouvement très lent avec l'immobilité, comme dans la géométrie riemannienne un arc de cercle infime se confond avec un segment de droite. Toutefois une telle critique ignorerait l'exactitude des faits sous prétexte d'invoquer leur rigueur.

Considérons d'abord que l'homme australien contemporain est anatomiquement un Néanthropien (3). Il manifeste donc la permanence d'un type humain depuis le Paléolithique supérieur, témoignant ainsi de ce que la frénésie transformiste de la nature semble avoir cessé depuis l'hominisation.

Nous remarquons par ailleurs que le développement et le progrès de la technique commencent lorsque semble cesser l'évolution de la vie et que les structures techniques semblent n'être qu'une transposition médiatisée des structures immédiates de la vie.

De même que l'unité biologique se caractérise par le système autonome et cohérent de l'organisme individuel, de même l'unité technique se caractérise par le système de plus en plus autonome et de plus en plus cohérent de l'outil et de la machine (4).

tandis qu'elle ne donne à chacune de ces dernières qu'un petit nombre de types d'action à peu près invariables, qui composent ce que l'on appelle son instinct. Mais l'avènement de l'humanité renverse le rapport de ces deux sortes d'idées : car, d'une part, nous ne voyons plus naître aucune espèce nouvelle, et de l'autre, le privilège de notre intelligence est d'inventer à son tour, et de concevoir un nombre infini de pures idées, que notre volonté s'efforce ensuite de réaliser au-dehors. L'oiseau ne construit que son nid, qui est une sorte de prolongement de son propre corps : l'homme change la face de la terre, et fabrique, pour son service, des corps analogues au sien, qu'il anime d'une sorte de vie empruntée et artificielle » (pp. 107-108).

(1) Cf. *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, 1923 : « Des transformations au sein des sociétés humaines, un nouvel aménagement des forces naturelles dû à l'action de l'homme sur la Nature, succèdent aux transformations organiques qu'on n'observe plus depuis que l'homme a paru sur la terre » (p. 102).

(2) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, pp. 652-656.

(3) *Ibid.*, pp. 618-621.

(4) Cf. G. SIMONDON, *op. cit.*, pp. 23, 46 et 62 (Simondon parle d'ailleurs d' « individu technique » (p. 61), de « niveau d'individualisation » (p. 62)).

De même que l'individu biologique n'est pas une unité solitaire mais qu'il appartient à une espèce, de même l'objet technique appartient à une lignée.

De même qu'en biologie un type vivant se spécifie par adaptation et réaction à son milieu, de même l'objet technique est suscité, déterminé et modifié par le milieu dans lequel il se produit (1) et s'exerce (2).

De même qu'un phylum biologique, un genre d'objets techniques est déterminé par sa tendance (3). C'est d'ailleurs pourquoi, dès l'origine de la technique, et indépendamment des variations individuelles, les diverses nappes industrielles se spécifient par l'identité de leur tendance (4).

De même que l'évolution biologique des espèces révèle des lignées phylogénétiques, l'histoire des techniques manifeste des phylums (5) qui évoluent en développant de plus en plus des fonctions virtuelles et d'abord inutilisées. Ainsi G. Simondon détermine-t-il que « l'essence technique se reconnaît au fait qu'elle reste stable à travers la lignée évolutive, et non seulement stable, mais encore productrice de structures et de fonctions par développement interne et saturation progressive » (6).

C'est pourquoi l'histoire des techniques donne lieu à ces mêmes phénomènes d'inadaptation par suradaptation que connaît l'histoire biologique des espèces sous le nom d'hyper-

(1) Cf. A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, pp. 366-367, 396-399, 408-409. C'est d'ailleurs en ce sens que « le déterminisme explique les techniques et leurs instruments, que l'invention ne peut se faire hors de certaines lignes en quelque sorte prédéterminées », *L'homme et la matière*, p. 339.

(2) Cf. L'influence du milieu associé, analysée par G. Simondon, *op. cit.*, pp. 57 et 61.

(3) Cf. A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, pp. 27-28 et 340. Cf. G. Simondon, *op. cit.*, p. 20 : « Comme dans une lignée phylogénétique, un stade défini d'évolution contient en lui des structures et des schèmes dynamiques qui sont au principe d'une évolution des formes. »

(4) Telle est la tendance aux grands bifaces du Chelléen, celle aux larges éclats tranchants du Moustérien, celle aux lames à dos abattu du Périgordien, ou celle de l'Aurignacien aux esquilles aiguisées, ou du Magdalénien aux harpons, ici à la pierre taillée et là à la pierre polie. Cf. J. Piveteau, *op. cit.*, pp. 239-246.

(5) Cf. A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, p. 405 : « Tout se passe comme si... l'histoire humaine était divisée en périodes comparables à ces périodes où le paléontologue place, à quelques dizaines de millénaires près, l'apparition du reptile, celle du mammifère ou celle de l'oiseau. En Ethnologie, les débuts de ces périodes sont marqués par de grandes découvertes techniques : la pierre taillée, la pierre polie, l'agriculture, les métaux, le machinisme. » Cf. G. Simondon, *op. cit.*, p. 20 : « Comme dans une lignée phylogénétique, un stade d'évolution (technique) contient en lui des structures et des schèmes dynamiques qui sont au principe d'une évolution des formes. » Cf. aussi pp. 37, 40 et 43.

(6) *Ibid.*, p. 43 ; cf. pp. 43-46.

télie (1). Aussi G. Simondon constate-t-il que, de même que l'évolution biologique a consisté à produire des êtres d'autant plus capables d'adaptation et de production qu'ils sont plus capables d'indétermination, de même l'évolution technique consiste à produire des machines de moins en moins spécialisées et de moins en moins déterminées (2).

Enfin, de même que l'évolution biologique progresse par mutation d'un phylum ancien à un nouveau, de même c'est par mutations que progresse la technique (3).

Tant il est vrai que la finalité de la technique comme de la vie est à la fois l'adaptation de l'individu à son milieu et la génialité bouleversante du temps (4), que la structure et les progrès de la technique sont semblables à la structure et à l'évolution de la vie (5), il faut bien reconnaître que le déterminisme technique est « comparable au déterminisme biologique » (6), « que les éléments techniques se succèdent et s'organisent à la manière d'organismes vivants et que la création humaine, par sa continuité, calque la création universelle » (7).

Or, si vient de nous apparaître l'identité de structure et d'évolution de la vie et de la technique, se manifeste aussi l'identité du rythme de leur évolution, comme si c'était le même génie qui s'exprimât à travers l'une comme à travers l'autre.

Nous plaçant du point de vue de l'évolution paléontologique, nous constatons que si les Anthropoïdes se différencièrent il y a

(1) Cf. G. SIMONDON, *op. cit.*, p. 50.

(2) *Ibid.*, p. II : « Le véritable perfectionnement des machines, celui dont on peut dire qu'il élève le degré de technicité, correspond non pas à un accroissement de l'automatisme, mais au contraire au fait que le fonctionnement d'une machine recèle une certaine marge d'indétermination... La machine qui est douée d'une haute technicité est une machine ouverte. »

(3) Cf. A. LEROI-GOURHAN, *Milieu et techniques*, pp. 406-408. Cf. G. SIMONDON, *op. cit.*, p. 40 : « Le schème interne de l'objet technique se modifie par bonds et non selon une ligne continue... Les véritables étapes de perfectionnement de l'objet technique se font par mutations, mais par mutations orientées. »

(4) Cf. G. SIMONDON, *op. cit.*, p. 15 : « La machine... est, comme la vie et avec la vie, ce qui s'oppose au désordre, au nivellement de toutes choses tendant à priver l'univers de pouvoirs de changement. La machine est ce par quoi l'homme s'oppose à la mort de l'univers ; elle ralentit, comme la vie, la dégradation de l'énergie... »

(5) Cf. J. LAFITTE, *Réflexions sur la science des machines*, Paris, 1932, p. 108 : « Nous avons dans la série des machines une série évolutive étroitement comparable à celle qui est constituée par les êtres vivants ; ... l'étude de cette série relève de méthodes étroitement comparables à celles de la biologie » (cité par J. BRUN, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, 1961, p. 122).

(6) A. LEROI-GOURHAN, *Milieu et techniques*, p. 470.

(7) *Ibid.*, p. 472.

trente millions d'années, les Australopithèques ne datent que de six cent mille ans et les Néanthropiens de cent vingt mille ans (1). Anatomiquement, du Miocène tertiaire au Pléistocène quaternaire, de la glaciation gunzienne à la glaciation wurmienne, nous assistons à une accélération du rythme de l'évolution (2).

Or, du point de vue de la technique aussi se manifeste la même accélération de l'évolution. En cinq cent mille ans la préhistoire passe de l'Abbevillien au Magdalénien, du « coup de poing » rudimentaire (3) aux harpons d'os de renne (4). En cinq mille ans on passe de la pierre taillée à la pierre polie. En deux siècles la technique passe de l'utilisation de l'énergie animale à celle de la vapeur, de celle de la vapeur à celle de l'électricité, de celle de l'électricité à celle de la fission de l'atome. Ainsi apparaît la précipitation du rythme de l'évolution à mesure qu'elle progresse et devient plus récente (5).

Comme l'évolution de la vie consistait à faire surgir des formes présentes le dynamisme insurrectionnel des formes futures qui y somnolait obscurément, ainsi la technique humaine a pour effet d'actualiser dans la nature des énergies qui étaient en latence. Il s'agit donc bien là encore d'un transformisme, qui s'accomplit dès lors par la médiation technicienne. Les végétaux effondrés, mêlés à la tourbe stagnante des marécages, devinrent cette houille gisante, cette somnolence minérale, jusqu'à ce que le travail humain en éveillât l'énorme puissance, transformant cette léthargique massivité en la bouleversante énergie de la chaleur. La technique a donc transformé le mécanisme en dynamisme, la puissance en acte, l'immanence demeurante en transcendance exaltée. Comme la génialité de l'évolution faisait sortir le supérieur de l'inférieur, la transcendance de l'immanence et la conscience de la nature, de même la conscience technicienne libère dans la nature des énergies que l'immanence figeait et elle les mobilise à son profit. Ainsi la chaleur obtenue par la houille servira à changer l'eau en vapeur et à faire croître tellement la pression de cette vapeur qu'elle devienne capable de mouvoir

(1) Cf. les tableaux chronologiques établis par R. GRAHMANN, *op. cit.*, pp. 46, 155 et 177 ; et par A. VANDEL, *op. cit.*, p. 44.
(2) Cf. A. VANDEL, *op. cit.*, pp. 101-102.
(3) Cf. R. GRAHMANN, *op. cit.*, pp. 188-196. Cf. W. HOWELLS, *op. cit.*, p. 132. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, pp. 239-240.
(4) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 245.
(5) Cf. A. LEROI-GOURHAN : « A mesure qu'il s'enrichit, le milieu intérieur continu se livre à des associations de plus en plus nombreuses, de plus en plus fécondes et le rythme général d'évolution apparaît de plus en plus rapide » (*Milieu et techniques*, p. 471).

des masses énormes, ou bien à changer en un ruisseau incandescent et malléable le solide minerai qu'elle transforme en métal. D'une part, elle est capable de transformer le liquide en gaz, et du fluide le moins résistant de faire l'énergie la plus irrésistible. D'autre part, elle transforme le minerai terreux en la fluidité frémissante de la fonte, et cette instable coulée en l'acier le plus indéformable. Ces transformations profondes, ces surgissements d'énergies nouvelles, de phénomènes nouveaux, de corps nouveaux, d'espèces nouvelles, si ces exemples familiers n'en rendent l'étonnement, ceux qu'on tirerait de l'énergie électrique ou de l'énergie nucléaire ne sauraient manquer de la provoquer, tant elles ont modifié nos paysages, le rythme de nos vies, le sens de nos recherches, la possibilité des communications, l'intensité des échanges. La présence de la société à l'individu, le sentiment de l'unité et de la solidarité humaines, de la valeur de la vie et de la fragilité de l'existence en ont été modifiés. En même temps, par le fait de la technique, l'industrialisation croissante a entraîné une division croissante du travail, d'où une dépendance croissante des hommes entre eux, une tendance croissante à l'agglomération, à l'identité des produits, à la collectivisation, et ainsi à une similitude croissante des désirs et des loisirs. De plus en plus les cultures particulières se dissolvent dans l'universalité de la civilisation technicienne. Etant celui de la technique, le langage de la science devient celui de l'humanité. Tel est le fondement de l'intuition qu'eut Teilhard de Chardin d'un mouvement de « convergence humaine », d' « unanimisation » (1), de « confluence » (2). En effet, de même que la technique ne cesse de libérer de nouvelles énergies et de transformer le milieu naturel, elle ne cesse aussi de transformer cette autre réalité naturelle qu'est le milieu humain.

La technique ne cesse donc de transformer la nature, et avec la matière présente de faire de nouveaux matériaux, avec l'énergie assoupie de nouvelles et bouleversantes énergies, de travailler l'immanence pour faire advenir la transcendance qu'elle porte. Si la vocation de la nature nous était apparue transformiste, c'est donc par la technique qu'elle est maintenant assumée. Si la venue de l'homme marque d'un certain point de vue la fin de l'évolution, d'un autre point de vue elle institue une nouvelle

(1) Cf. *Œuvres*, t. II : *L'apparition de l'homme*, pp. 352-353. Cf. aussi t. I : *Le phénomène humain*, pp. 212, 237-238, 270.

(2) Cf. t. III : *La vision du passé*, pp. 292, 296. Enfin, la presque totalité du t. VII *(L'activation de l'énergie)* est consacrée au développement de cette idée.

forme d'évolution, qu'il suscite et qu'il dirige : la technique. La technique nous apparaît donc bien comme une évolution continuée. Dans son destin c'est le destin de la nature que l'homme ne cesse de poursuivre et d'accomplir (1).

Toutefois, le passage de l'évolution à la technique est aussi celui de l'inconscient au conscient, de la nécessité à la liberté (2), des lentes mutations aux brusques révolutions. La nature détermine l'esprit avant que l'esprit ne détermine la nature. La nature s'accomplit en esprit avant que ce ne soit à l'esprit d'accomplir la nature. Nous entrevoyons ici quelque chose du fondement métaphysique de notre liberté.

Dans la mesure où c'est la nature qui détermine nos besoins et nos désirs, à la fois les structures physiologiques de notre pensée, les cheminements de notre imagination, l'organisation de notre action et les objets sur lesquels elle s'applique, on peut dire que c'est la nature qui suscite en nous l'intention technicienne, à travers nous la réalise et par nous l'exécute. Nous retrouvons ainsi cette idée fondamentale que l'homme est de l'être dans l'être, de la nature dans la nature, et par conséquent que la manière dont l'homme transforme la nature n'est qu'une autre manière dont la nature continue de se transformer elle-même.

La conscience vers laquelle l'évolution de la nature n'avait cessé immédiatement de tendre est donc l'héroïne de la nature, puisque c'est elle désormais qui en assume le destin, en perpétue le désir, en exerce la puissance et en continue l'aventure. La technique de la conscience prolonge le travail de la vie. Mais alors que la vie était au sein même de l'immanence la démonie de la transcendance, c'est dans l'arrachement et la rupture que l'action de la conscience transforme la nature. La vie était l'intimité de la transcendance. La conscience est la transcendance exilée. La vie était l'immédiateté de la négativité. La conscience exerce sa négativité constructrice par la médiation de l'outil. L'avènement de la conscience fait donc surgir la transcendance hors de l'immanence : la technique assume désormais dans la violence de la médiation le devenir que la vie accomplissait dans la patience et le secret de l'immédiation.

A mesure que l'évolution de la nature complique le système

(1) Cf. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, t. III : *La vision du passé*, p. 256.

(2) Cf. J. PIVETEAU : « Après l'ère des évolutions subies va s'ouvrir l'ère de l'évolution libre » (*op. cit.*, p. 652). Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, t. II : *L'apparition de l'homme*, pp. 329, 350-351.

nerveux et développe le cerveau, à mesure que les formes vivantes deviennent plus proches de l'homme, et que le psychisme animal devient plus proche de la conscience humaine, c'est un pouvoir de transcendance croissant qui se développe à travers la nature. D'âge en âge, de forme en forme, d'espèce en espèce, la nature ne cesse donc de se dépasser en des psychismes de plus en plus capables de la transcender, c'est-à-dire de plus en plus désirants, de plus en plus insatisfaits, de plus en plus séparés, de plus en plus mobiles, de plus en plus actifs. La conscience est le paroxysme de ce désir et la culmination de cette transcendance.

Mais l'activité technicienne de la conscience nous fait en même temps comprendre le sens de cette transcendance. En effet, cette transcendance déchirante est le fondement de l'imagination, donc de l'invention, et par conséquent d'une action sans cesse novatrice. Ainsi, comme la conscience était la vocation de la nature, la technique est donc la vocation de la conscience. C'est dire que toujours l'être est travaillé du négatif, que tout ce qui est aspire à devenir, et que la transcendance ne cesse d'inquiéter et de bouleverser l'immanence. Toutes les voies du transformisme, où dans l'immédiation de la vie semblait se chercher à tâtons une génialité aveugle, deviennent sous la lucidité de la conscience les voies royales de la technique. Ce qui était recherche hasardeuse devient projet réfléchi. Ce qui était tentative devient expérience. L'immédiation nocturne qui cheminait vers l'aube anxieuse de la conscience se perpétue dès lors dans la transcendante et laborieuse lucidité de la médiation. Le même désir de dépassement et de complexité qui dans la nature s'était accompli en la conscience, à travers la conscience s'accomplit désormais dans la technique.

La technique semble donc bien la finalité ontologique de la conscience.

C'est pourquoi la technique, qui est l'agression de la conscience contre la nature, est aussi l'accueil et l'intimité de la nature à la conscience. Elle est à la fois ce qui abolit la nature et ce qui l'accomplit, ce qui la bouleverse et ce qui la révèle, ce qui s'en sépare et ce qui s'y retrouve.

C'est pourquoi la technique est la douleur du travail. Mais ce n'est que dans le travail qu'il y a aussi la joie.

IV

DE LA VIE A L'ESPRIT

Si la technique nous a paru continuer l'évolution de la même manière que l'Homme continue les espèces antérieures dont il est issu, c'est que la conscience doit semblablement continuer les psychismes inférieurs qui l'ont précédée. Nous avons vu, en effet, que la technique manifeste la présence de l'Homme, et que celle-ci implique l'avènement de la conscience. Il ne doit donc pas y avoir entre la conscience et le psychisme animal d'autre différence qu'entre la structure biologique de l'homme et celle de l'animal. La différence ne doit donc pas être de nature mais seulement de degré, non pas qualitative mais simplement quantitative. Ainsi semble du même coup devoir être justifié le vocabulaire de la quantité par lequel nous avons exprimé le développement de l'esprit dans la nature, ou la solidarité du développement cérébral avec le degré de la conscience.

Nous tiendrons désormais pour fondé le concept de psychisme animal, puisque nous n'avons cessé de montrer que si la vie sort de la matière et si l'esprit surgit des métamorphoses de la vie, c'est que la matière est secrètement vivante et que la vie est secrètement spirituelle. L'esprit est l'apocalypse de la vie, et la vie l'apocalypse de la matière.

Toutefois, au bout de cette méditation sur l'origine de la conscience dans la nature, c'est-à-dire sur l'enracinement de notre déracinement, il nous faut justifier l'emploi que nous avons fait des notions quantitatives de « développement », de « degré », de « mesure ». Est-ce l'abus d'un langage subverti par la spatialité de l'action ? Quelque confusion nous ferait-elle prendre l'effet pour la cause, et croire que nous saisissons ce qui détermine la conscience quand nous ne serions confrontés qu'aux déchets de son activité ? Enfin, selon la célèbre image bergsonienne, ne prendrions-nous pas le clou pour le vêtement qui y est accroché ? Nous allons donc d'abord fonder les prédicats quantitatifs de notre méditation sur la conscience. Nous ne nous déguisons pas cependant le problème de méthode qu'on croirait pouvoir sou-

lever alors. En effet, cet usage de la quantité est la condition de toute la paléontologie. C'est lui qui permet de fonder et d'exprimer le fait de l'évolution. Il y aurait donc un cercle à arguer de la méthode paléontologique ou des phénomènes de l'évolution pour fonder et légitimer ce langage. Là-dessus, nous nous sommes déjà expliqués longuement, lorsque nous avons métaphysiquement fondé notre recours à la paléontologie. Nous avons montré qu'il n'y a de cercle que si l'on se place en dehors de l'évolution, c'est-à-dire si l'on renonce du même coup à rendre compte du *fait* de l'évolution. Ce n'est d'ailleurs pas *en droit* mais *en fait* qu'il nous importe de fonder notre usage de la notion de quantité. *En droit*, notre langage est fondé sur des phénomènes. *En fait*, ces phénomènes ne sont fondés que sur eux-mêmes : ils existent. Ce sont ces phénomènes qui légitiment notre langage.

Manifestant de l'animal à l'homme une différence de degré, il s'ensuit que du psychisme à la conscience le développement est continu. Nous tenterons donc de montrer en quoi consiste cette continuité.

LÉGITIMATION DU LANGAGE DE QUANTITÉ APPLIQUÉ A LA CONSCIENCE

Pour que la conscience advienne, il a fallu du temps. Paléontologiquement, le temps s'identifie au *progrès* de la conscience dans la nature. Ce progrès se manifeste par des modifications anatomiques, physiologiques et psychologiques. Ces modifications suivent un ordre constant, dans le sens d'une cérébralisation *croissante*, d'une *plus grande* complexité nerveuse, d'une *plus grande* autonomie par rapport au milieu extérieur. On peut donc *mesurer* le degré évolutif d'un Primate fossile, c'est-à-dire son *degré d'hominisation*.

Or le mot de *mesure* ici n'est pas l'évocation imagée de quelque vague rapport. C'est en centimètres cubes, en millimètres, en degrés, que l'anatomie comparée mesure les volumes, les dimensions, les angles des os qu'elle étudie. Volume encéphalique, indice de la calotte, indice cranio-facial, indice palatin, indice de robustesse de la mandibule, indice dentaire, indice d'inclinaison du frontal, angle de prognathisme, indice vertébral sagittal, indice de robustesse et indice d'aplatissement diaphysaire des os longs, toutes ces mesures sont aussi celles du degré d'archaïsme ou de modernisme des restes fossiles d'un Primate. Elles indiquent en quoi il est plus ou moins un Homme. Or à

mesure que les couches géologiques sont plus récentes, les Primates fossiles qu'on y trouve sont plus proches de l'Homme. Plus leur frontal s'élève, plus leur volume céphalique s'accroît, plus la branche antérieure de l'artère méningée se développe, plus la robustesse des dents diminue, plus la mandibule s'affine, plus la crête sagittale disparaît, plus le torus sus-orbitaire se résorbe, plus les os longs se redressent (1). Plus souvent aussi aux restes anatomiques sont associés des outils ou des objets décoratifs. A mesure que l'anatomie est plus humaine, la technique est plus perfectionnée, l'art, peut-être la magie, les rites funéraires apparaissent. L'évolution manifeste donc le passage de l'animalité à l'humanité, de la vie à l'esprit, comme une modification quantitative.

De forme en forme, de progrès en progrès, c'est par conséquent la force créatrice de la vie et la montée de l'esprit que nous fait mesurer l'histoire de l'évolution. Toutefois, la paléontologie n'a affaire qu'à des restes anatomiques, mesurables, quantifiables et comparables de toutes les manières. Peut-elle toutefois prétendre mesurer ainsi le progrès même de la vie ? Il faudrait pour cela que l'anatomie fût une structure vivante. Or, c'est ce que la biologie affirme. L'anatomie n'est pas à la physiologie comme un contenant étranger à son contenu, ou comme la maçonnerie d'une maison indépendante du génie, de la vitalité, de la verve ou de la morosité de ceux qui l'habitent. Ici, comme dans le concept hégélien, l'extérieur est l'intérieur. C'est l'insertion des muscles qui dessine les crêtes osseuses. C'est le cerveau qui modèle le crâne (2). Les formes anatomiques sont donc les formes mêmes de la vie. Les fossiles anatomiques sont comme les fragments en lambeaux d'une fresque retrouvée où la vie eut laissé paraître la continuité de son geste créateur. Ce sont les vues fixes que nous prenons rétrospectivement sur le mouvement indéfini de la vie qui s'invente. C'est d'ailleurs pourquoi chaque forme doit être comprise par sa *tendance*, c'est-à-dire par le mouvement qui l'habitait, qui la portait et qu'elle perpétuait au-delà d'elle-même.

Si cosubstantielle des modifications anatomiques que soit l'évolution de la vie et de l'esprit, et si quantifiables que soient les modifications anatomiques, c'est certes qualitativement que

(1) La réalité des découvertes paléontologiques manifeste d'ailleurs une telle rationalité qu'Albert VANDEL les compare aux découvertes des corps chimiques venant occuper la place que la rationalité du tableau de Mendéléev leur avait assignée (cf. *op. cit.*, p. 40).

(2) Cf. J. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 651.

nous éprouvons le passage des Pongidés aux Néanderthaliens. De même, où il n'y a qu'une différence de degré et de maturation, c'est qualitativement que nous ressentons la différence entre un homme que nous avions quitté enfant et que nous retrouvons adulte. Pourtant en lui il n'y a pas de rupture, pas de hiatus. Le changement est quantitatif. Par conséquent, ce que nous éprouvons comme *qualité* n'est qu'une modalité de la *quantité*. Aussi aurons-nous à nous demander pourquoi les modifications quantitatives s'expriment comme des différences qualitatives. Pourquoi la continuité évolutive et quantitative des modifications physiologiques se manifeste-t-elle comme une discontinuité qualitative des psychismes ?

Toutefois il n'y a point de doute : l'évolution est une hominisation ; l'hominisation consiste en une cérébralisation croissante (1) ; cette cérébralisation se manifeste par un volume croissant de l'encéphale par rapport au reste du corps (2), par un nombre croissant des cellules cérébrales (3), et par un développement croissant de la partie préfrontale par rapport au reste de l'écorce (4). Cependant la différence entre l'*Homo Sapiens* et l'Anthropoïde le plus évolué semble moins consister en des modifications anatomiques qu'en la fonction innovatrice de ce cerveau augmenté mais qui n'est pas nouveau. En effet la différence entre la pensée humaine et le psychisme animal est disproportionnée avec la seule différence anatomique du cerveau humain et d'un cerveau de chimpanzé par exemple. C'est que l'augmentation du nombre de cellules cérébrales chez l'homme, si importante

(1) Cf. P. CHAUCHARD, *Le cerveau et la conscience*, p. 39 ; *Des animaux à l'homme*, pp. 33-38. Cf. H. PIÉRON, *De l'actinie à l'homme*, t. II, pp. 230, 234.

(2) Cf. les tentatives d'E. Dubois et de L. Lapicque pour établir un coefficient de céphalisation (voir CHAUCHARD, *Le cerveau et la conscience*, pp. 36-37 ; *Des animaux à l'homme*, pp. 38-40). Cf. aussi H. PIÉRON, *De l'actinie à l'homme*, t. I, p. 20. Cependant, comme le corrige Chauchard, cette relation du psychisme avec ce coefficient « n'est valable qu'en première approximation, car ce qui est important pour l'intelligence ce n'est pas le poids du cerveau ou son volume, mais son degré de complexité qui correspond au nombre des cellules constituantes et qui n'est que grossièrement proportionnel au poids ». C'est ce que confirme M. CHAUVIN lorsqu'il écrit que « le psychisme ni dans la série animale ni chez l'homme n'est en raison directe avec le poids du cerveau. Mais, il existe tout de même, en gros, une certaine corrélation : une fourmi qui a beaucoup moins de cellules nerveuses qu'un rat ne peut avoir un comportement aussi souple que lui » (*Les sociétés animales*, Paris, 1963, p. 117).

(3) Cf. P. CHAUCHARD, *Le cerveau et la conscience*, p. 38 : « On peut dire que le perfectionnement dans la série des Primates consiste en une augmentation du nombre des neurones : l'homme a environ 4 fois plus de neurones que le chimpanzé. »

(4) *Ibid.*, p. 35 : « Cette zone, peu développée chez les autres Mammifères représente 8 % de l'écorce chez un singe inférieur, 12 % chez un singe ordinaire, 17 % chez le chimpanzé et 29 % chez l'homme. »

qu'elle soit, est infiniment moins grande que l'augmentation qui s'ensuit du nombre des connexions entre ces cellules (1). Aussi est-ce la récente découverte des machines électroniques très complexes qui nous permet de comprendre par comparaison quel pouvoir d'innovation constitue pour l'homme ce simple fait anatomique d'avoir 14 milliards de cellules cérébrales, alors que le plus évolué des Anthropoïdes n'en a que le quart. « Un neurone cérébral ne pense pas plus, ou ne produit pas plus la pensée, qu'une lampe triode d'une machine à calculer ne fait à elle seule des opérations. Ce qui permet la commande nerveuse-réflexe dans la moelle ou la pensée dans le cerveau, c'est le fonctionnement associé et harmonisé de tous les neurones » (2). Cette comparaison cérébrale avec le fonctionnement d'une machine électronique (3) semble d'ailleurs si féconde qu'un biologiste s'est fondé sur elle pour formuler une hypothèse qui rendît compte du prodigieux agencement, de la différenciation, de l'adaptation des sociétés d'insectes (4) : comme les interconnexions cérébrales sont comparables à celles d'une très complexe machine à calculer, chaque abeille ou chaque fourmi ne serait-elle pas à la ruche ou à la fourmilière ce que chaque cellule cérébrale est au cerveau ? La société serait le véritable organisme individuel. Chaque insecte ne serait qu'un élément de connexion. La vie apparemment si riche et si diverse de la ruche ou de la fourmilière ne résulterait que de « l'interconnexion des cerveaux individuels ». L'étonnement qu'elles nous procurent ne serait pas d'autre sorte que celui que nous donnent les opérations très diverses, très délicates et très complexes d'une très puissante machine à calculer. Or, de même que la diversité des

(1) Cf. l'exemple très particulier que prend DELMAS, in *Voies et centres nerveux*, Paris, 1962 : « Si, sur une coupe sagittale et médiane séparant les deux hémisphères, nous mesurons les surfaces de section des diverses commissures interhémisphériques, nous voyons que leur surface totale est 7 à 8 fois plus grande que la surface représentée par la totalité des faisceaux blancs qui traversent les pédoncules cérébraux, c'est-à-dire par la totalité des fibres de projection corticipète ou corticifuge » (pp. 212-213). Cf. P. CHAUCHARD, *Le cerveau et la conscience*, p. 38.

(2) *Ibid.*, pp. 52-53. La comparaison du cerveau avec une machine électronique est d'ailleurs entretenue par CHAUCHARD lorsqu'il explique le phénomène électrique « des exhibitions et inhibitions neuroniques » (*ibid.*, pp. 84 sq.). Cf. aussi H. EY, *La conscience*, Paris, 1963, pp. 161, 166, 171 ; et LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, p. 114.

(3) Cf. P. CHAUCHARD, *Le cerveau et la conscience*, pp. 125 et 135. Cf. A. VANDEL, *op. cit.*, p. 234.

(4) Cf. R. CHAUVIN, *op. cit.*, pp. 113-118, 124, 169. Bergson avait d'ailleurs exprimé une idée semblable lorsqu'il demandait de reconnaître la ruche comme un organisme unique dont chaque abeille n'est qu'une cellule (cf. *Evolution créatrice*, p. 167).

opérations d'une machine électronique croît proportionnellement au nombre de ses éléments, on comprend que l'augmentation du nombre des cellules cérébrales ait produit chez l'homme un pouvoir de saisir des rapports infiniment plus diversifié, différencié et innovateur qu'il ne paraissait chez les Anthropoïdes.

Si la différence quantitative des modifications anatomiques semble se manifester comme une différence qualitative des psychismes, ce serait donc de la même manière que dans une machine électronique la quantité des éléments associés et la complexité de leur interconnexion produisent des résultats qui paraissent d'un ordre qualitativement différent. Si nous prenons la quantité pour de la qualité, ce serait donc par une illusion thaumaturgique assez semblable à celle qui nous ferait croire à la magie du prestidigitateur. L'illusion viendrait seulement de notre surprise devant des effets dont nous ignorons le mécanisme des causes.

Toutefois, en une telle explication, nous ne pouvons encore comprendre comment l'addition indéfinie d'éléments peut produire le moindre élément négatif, comment du plus sort le moins, comment de l'être sort la négativité, comment la complexité de la thèse produit l'antithèse, comment l'évolution de la nature produit ce qui ne cesse de la nier : la conscience.

Si la comparaison de l'activité cérébrale avec celle d'une machine électronique est éclairante, il apparaît toutefois qu'elle est impuissante à rendre compte du passage insurrectionnel de la nature à la conscience.

Si l'augmentation et la complexité des cellules cérébrales produisent la conscience, c'est qu'elles sont porteuses de la négativité. Pour que l'extrême multiplicité de leurs connexions produise cette grande rupture dans l'être qu'est l'esprit, il faut que ce déchirement soit en elles latent. Le cerveau humain serait donc alors constitué par l'interconnexion innombrable de ses cellules comme par la conjuration infinie de négations infinies dont le rassemblement *quantitatif* produit cette déchirure que toute conscience éprouve — *qualitativement.*

Le passage de l'animalité à l'humanité ne serait donc un passage *quantitatif* et le passage de la nature à la conscience un passage *qualitatif* que parce que la nature est déjà en son fond cette négativité latente dont la conscience est le surgissement distendu et douloureux.

C'est que l'être est déjà miné de négativité. Le futur travaille le présent. Ce qui est aspire à ne l'être plus. L'apparente placidité de l'être est hantée de l'inquiétude de la négativité. Tout ce qui vit désire être *autre.* Ainsi l'être est porteur d'une inquiétude

qui fait de ses modifications quantitatives les grandes métamorphoses qualitatives. La qualité est dans la quantité comme la négativité est dans l'être. Le temps qui est la substance de la négativité est la substance qualitative : toute *altération* quantitative s'éprouve dans la surprise comme une *altérité* qualitative.

Par conséquent, entre les animaux et l'homme la différence de qualité est une différence de négativité ; et cette différence de négativité n'est qu'une différence de quantité.

Il nous faut donc dire que du point de vue moral (ou vécu) cette différence est qualitative, mais que du point de vue physique et métaphysique ce n'est qu'une *différence de degré* (1) : il n'y varie que du pouvoir plus ou moins grand de la négativité dans l'individu, c'est-à-dire d'une plus ou moins grande concentration de négativité.

Il nous faut donc montrer maintenant comment se manifeste au long de l'évolution cette accumulation déchirante de la négativité, comme petit à petit le doux ruissellement des neiges au printemps se rassemble en la fureur des torrents qui emportent la terre qui les portait. Il nous faut par conséquent montrer que la négativité qui fait la conscience était déjà présente dans la simplicité tremblotante du Protozoaire ; et comment, de degré en degré et d'espèce en espèce, cette négativité se développe comme se développe le cours inventif de la vie. Nous devrions donc voir s'élargir de plus en plus la fissuration de l'être par le néant, et l'esprit se séparer de plus en plus de la nature qui le porte. L'évolution du réel devrait donc nous montrer qu'elle est aussi l'évolution du pouvoir de l'irréel. Ainsi la continuité évolutive de la nature doit fonder la continuité antagoniste des psychismes.

(1) La plupart des psychologues contemporains semblent d'ailleurs s'unir pour affirmer cette continuité entre le psychisme animal et la conscience, et n'y voir qu'une différence de degré : cf. P. CHAUCHARD, *Le cerveau et la conscience*, p. 33 ; *Des animaux à l'homme*, pp. 27, 152-153 ; H. PIÉRON, *De l'actinie à l'homme*, t. I, p. 7 ; t. II, p. 234 ; A. VANDEL, *op. cit.*, p. 253 ; M. SIRE, *La vie sociale des animaux*, Paris, 1960, p. 187 ; R. RUYER, *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, pp. 27-28 ; M. TINBERGEN, *L'étude de l'instinct*, Paris, 1953, p. 286 ; A. BURLOUD, *De la psychologie à la philosophie*, pp. 92-93. C'est ce que manifestait déjà SCHOPENHAUER ; cf. *Le monde comme volonté et représentation*, 2e partie, § 28 : « L'idée de l'homme avait besoin, pour se manifester dans toute sa valeur, de ne pas s'exprimer seule et détachée ; mais elle devait être accompagnée de la série descendante des degrés à travers toutes les formes animales, en passant par le règne végétal pour aller jusqu'à la matière inorganique : ils forment un tout et se réunissent pour l'objectivation complète de la volonté ; ils sont présupposés par l'idée de l'homme, comme les fleurs présupposent les feuilles de l'arbre, les branches, le tronc et la racine : ils forment une pyramide dont l'homme est le sommet » (trad. BURDEAU, Paris, 1888, t. I, p. 158).

LA CONTINUITÉ DU PSYCHISME : LE PROGRÈS INDÉFINI DE L'IRRÉEL DANS LE RÉEL

La conscience est l'être insurgé contre l'être (1). Elle est insatisfaction, inquiétude, imagination, négativité, désir et transcendance. En leur fondement, toutes ces notions sont synonymes. Elles sont autant de noms de la conscience. Elles sont autant de modes de la séparation et du déchirement.

La technique, le langage, la morale, ces instances spécifiques de la conscience n'expriment pas autre chose.

Nous allons voir que les psychismes les plus inférieurs et par conséquent les plus anciens n'en étaient que d'infimes degrés, déjà hantés de cette inquiétante négativité, et prophétisant obscurément dans l'être cette rupture que la conscience consomme dans la douleur.

L'épreuve du besoin, le dynamisme des tendances, le déclenchement des comportements instinctifs par des stimuli, la génialité de l'adaptation et la possibilité du conditionnement, la faculté d'anticipation nous apparaissent, dès les premières manifestations de la vie, comme l'expression de la négativité, de l'insatisfaction, et par conséquent du désir et de l'imagination.

1) *L'épreuve du besoin*

Tout vivant se caractérise par la nutrition, la génération et la spontanéité (2). Chacune de ces activités manifeste l'insatisfaction du vivant (3). L'être ne lui suffit pas. Le vivant *agit* : c'est qu'il *désire* un surplus d'être. Prenons l'exemple de l'hydre d'eau douce (4). Lorsqu'elle vient de se nourrir, elle demeure à l'état de repos, indifférente à son milieu. « Elle ne réagit ni aux contacts, ni aux stimuli chimiques. » Au contraire, l'hydre affamée se déplace par une série de culbutes. Ses tentacules se contractent sur tous les corps solides qu'ils rencontrent et s'efforcent de les amener à la bouche. Plus longtemps l'hydre a été privée de nourriture, plus nombreux et plus fréquents sont ses déplacements, plus vive est sa sensibilité, plus actif est son

(1) Cf. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, Paris, 1949, p. 22 : « La conscience est toujours à quelque degré un arrachement et un bond. »
(2) Cf. G. VIAUD, *Les instincts*, Paris, 1959, pp. 20-30.
(3) Cf. G. de MONTPELLIER, *Conduites intelligentes et psychisme chez l'animal et chez l'homme*, Louvain, 1946 : « Toute activité animale ou humaine semble être essentiellement dépendante d'états de déséquilibre interne... » (p. 15) ; cf. aussi pp. 30, 123.
(4) Cf. G. VIAUD, *op. cit.*, pp. 20-23.

comportement de capture, moins spécifiques sont les stimuli qui le provoquent. Ainsi, une hydre qui s'est nourrie depuis peu de temps ne réagit qu'à la présentation de jus de viande associée à un contact ; alors que celle qui n'a pas été nourrie depuis un long temps réagit par des réflexes de capture et d'ingurgitation au simple contact même d'un morceau de papier. Nous voyons donc que l'activité est provoquée par une sensibilité accrue, que c'est le désir qui provoque cette sensibilité, et que c'est le besoin qui provoque ce désir (1). La différenciation de la sensibilité est un fait psychologique. Le besoin, qui accroît cette sensibilité en même temps qu'il diminue cette différenciation, exprime psychologiquement l'insatisfaction produite par la modification de l'état physiologique. Nous saisissons donc ici quelque-chose des rapports du psychologique et du physiologique. Les modifications physiologiques internes conditionnent l'activité par laquelle le vivant modifie le milieu externe (2). L'action de la nature dans l'organisme (modification physiologique) détermine l'action de l'organisme sur la nature (modification psychologique). C'est donc bien de l'immanence que surgit la transcendance. En même temps, ce tressaillement de la transcendance, c'est par l'insatisfaction et le désir que nous le voyons suscité. Dirons-nous cependant que cette transcendance est aussi celle de l'imagination ? Certes rien ne nous autorise à affirmer que l'hydre produit des images de la nourriture qu'elle désire. Nous remarquons toutefois que dans la prostration de l'assouvissement tout se passe comme si sa sensibilité était anesthésiée par la torpeur de la satisfaction ; tandis que les corps solides que rencontrent ses tentacules sont d'autant plus captés et ingurgités que l'insatisfaction et le désir sont plus vifs. Or ce comportement de capture et d'ingurgitation implique que, selon le degré de satisfaction ou d'insatisfaction, la perception des différents corps s'accompagne d'un schématisme de l'intention : ces mêmes corps sont tantôt tous à négliger, tantôt les uns à négliger les autres

(1) Cf. les conclusions semblables tirées d'expériences sur les rats : J. F. HALL, The relationship between external stimulation, food deprivation and activity, in *J. comp. Psychol.*, 1956, 49, 339-340. M. J. MOSKOWITZ, Running-wheel activity in the white rat as a function of combined food and water deprivation, in *J. comp. physiol. Psychol.*, 1959, 52, 621-625.

(2) « Ce sont les *besoins* de l'organisme qui sont en fin de compte les causes de son activité et lorsque ces besoins ont été satisfaits, l'activité en question cesse », KOFFKA, *The Growth of the Mind*, London, 1928 (cité par E. S. RUSSELL, *Le comportement des animaux*, Paris, 1949, p. 16). « Les *besoins* de l'animal sont la source réelle de ses mouvements d'exploration et de ses mouvements pour la restauration de l'ambiance normale », E. S. RUSSELL, *Le comportement des animaux*, p. 41.

à ingurgiter, tantôt tous à ingurgiter. Comme le stimulus physique n'a pas changé, la sensation n'a pas changé intrinsèquement. Si la perception est différente, c'est donc qu'elle est déterminée par autre chose que la présence de l'objet ; et par conséquent par le désir du sujet. Ce schématisme intentionnel qui rend l'hydre tantôt indifférente au jus de viande tantôt sensibilisée par un morceau de papier peut donc être assimilé à une fonction de l'imaginaire, par laquelle les corps sont perçus tantôt comme indifférents, tantôt comme désirables. La perception nous apparaît ici solidaire d'un schématisme de l'imagination, l'imagination solidaire du désir, et le désir solidaire de l'insatisfaction que produit le besoin. C'est donc le besoin qui suscite l'imagination comme l'imagination suscite l'action.

La transcendance inquiète de l'animal qui s'agite et s'efforce d'apaiser son désir, c'est le besoin qui l'éveille. Aussi les expériences psychologiques d'apprentissage ou de conditionnement ont manifesté que les obstacles surmontés par l'animal sont d'autant plus grands que le besoin qui l'anime est plus vif (1).

Nous avons pris, parmi les Métazoaires les plus simples, l'exemple d'un Cœlentéré. Montrons cependant qu'il en va déjà de même chez les Protozoaires, en prenant l'exemple d'un Infusoire et de l'activité la plus élémentaire, celle d'un tropisme.

Le psychologue américain Jennings (2) introduit une goutte de solution acide dans une culture de Paramécies : toutes s'y rassemblent. Si c'est une goutte de solution alcaline, toutes se disséminent et s'en écartent. Dans cette attraction et cette répulsion, il ne s'agit ni de quelque finalité providentielle ayant pour but d'assurer la conservation de l'individu, ni de quelque mécanisme semblable à l'attraction de la limaille de fer dans un champ magnétique. D'une part en effet, les Paramécies attirées par la goutte d'acide chlorhydrique y pénètrent et y demeurent jusqu'à y périr intoxiquées. D'autre part, O. Kœhler étudiant leur géotropisme (3) a mis en évidence l'impuissance à le réduire à un déterminisme mécanique. Il observe d'abord que, dans un tube de culture, les Paramécies se rassemblent toujours en haut du liquide. Ce n'est pas le besoin d'air qui les y détermine, puisque le même phénomène s'observe dans une culture sans

(1) Cf. G. VIAUD, *Les instincts*, p. 24. Cf. T. G. ANDREWS, *Méthodes de la psychologie*, Paris, 1952, t. I, pp. 29, 44. Cf. P. FRAISSE et J. PIAGET, *Traité de psychologie expérimentale*, Paris, 1964, t. VI, pp. 234, 239-240.

(2) Cf. H. S. JENNINGS, *Behavior of the lower organisms*, New York, 1906, cit. *in* G. VIAUD, *Les tropismes*, Paris, 1951, pp. 95-100. Cf. E. S. RUSSELL, *Le comportement des animaux*, Paris, 1949, p. 104.

(3) Cf. G. VIAUD, *Les tropismes*, pp. 49-51.

surface libre avec l'air. La première remarque est donc de constater que le comportement des Paramécies est contraire à celui auquel les détermine la pesanteur. Si on introduit du gaz carbonique dans le liquide de culture, on observe que toutes les Paramécies montent parallèlement en suivant la verticale. La deuxième remarque est donc que le comportement des Paramécies est modifié par une modification physique de leur milieu ; et par conséquent qu'il s'agit d'un déterminisme physiologique mais non simplement physique. Enfin, Kœhler observe que la vitesse ascensionnelle des Paramécies est proportionnelle à l'attraction exercée par la pesanteur, c'est-à-dire qu'elles se dirigent d'autant plus vite vers le haut qu'elles sont physiquement plus attirées vers le bas. Pour vérifier ce dynamisme antagoniste, Kœhler fait ingérer à des Paramécies des particules de fer en suspension dans le milieu, qui se logent dans leurs vacuoles digestives. Combinant l'attraction magnétique d'un électro-aimant avec celle de la pesanteur, il observa que lorsque l'attraction magnétique s'ajoute à la pesanteur, les Paramécies lestées montent plus vite que les autres. Lorsque l'attraction magnétique s'oppose à l'attraction terrestre, les Paramécies lestées s'élèvent dans le tube moins rapidement que les autres. Le fait est dès lors très rigoureusement établi : les Paramécies se dirigent d'autant plus vivement vers le haut qu'elles sont plus vivement déterminées physiquement à se diriger vers le bas. Tout se passe donc comme si ces Infusoires tiraient d'eux-mêmes une détermination antagoniste à celle qu'ils subissent du milieu. Tel est le sens de la spontanéité ou de l'irritabilité, qui sont des attributs de la vie : cette spontanéité est une *négativité*. La Paramécie a en elle-même un pouvoir insurrectionnel contre les déterminismes qu'exerce sur elle son milieu. C'est donc qu'elle n'est pas possédée par l'immanence. Elle lui réagit. Elle s'y oppose. Elle est donc déjà négativité, effort et transcendance. Cette force intime insurgée contre les forces extérieures du milieu, cette force que l'Infusoire le plus humble tire de soi pour vaincre dans l'effort la force adverse de l'immanence, nous ne pouvons la nommer autrement que celle du *désir*.

Par conséquent, reprenant les observations de Jennings, c'est bien en termes de *désir* qu'il nous est maintenant permis d'interpréter le comportement attractif ou répulsif des Paramécies. Ce n'est pas la solution alcaline qui les repousse ni la solution acide qui les attire, mais ce sont elles qui désirent l'une et évitent l'autre. Le milieu ne leur est pas indifférent. Elles ne sont pas des choses parmi les choses, de l'être confusément dans l'être. Car cet être, elles s'en distinguent, et y introduisent la négativité

de la *différence* : ici est l'agréable, là le désagréable. Lorsqu'elles sortent de l'agréable excitation de la solution acide, elles éprouvent l'insatisfaction de ce qu'elles viennent de quitter et tentent d'y retourner. Cette *avoiding reaction* implique donc le sens de la *temporalité*, la *distinction* de l'agréable et du désagréable, la *reconnaissance* que la situation antérieure était plus agréable que la situation présente, par conséquent une sorte de mémoire, le *désir* et l'*effort* de revenir en arrière : la transcendance et la négativité.

C'est d'ailleurs ce qu'Aristote avait déjà manifesté avec fermeté : εἰ δ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν (1).

Dans le comportement le plus rudimentaire du Protozoaire le plus humble comme d'un Métazoaire des plus simples, nous sont donc apparus l'inquiétude fondamentale du désir, la fracturation de l'immanence, l'insatisfaction primordiale, la rupture avec l'être, le travail du négatif, l'antagonisme du vivant et du milieu, le surgissement de la transcendance.

Nous élevant des comportements les plus simples des formes les plus simples aux comportements plus élaborés de formes plus complexes, voyons donc maintenant comment c'est d'une négativité élémentaire à un surcroît de négativité que nous nous élevons, c'est-à-dire à une imagination et à un désir accrus.

Le besoin manifeste la forme la plus élémentaire d'inquiétude : l'insatisfaction du réel et la dissociation qu'il entraîne (2), le

(1) *Traité de l'âme*, II, 2, 413 *b* 20. Cf. aussi II, 3, 414 *b* : εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν · ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θύμος καὶ βούλησις, τὰ δὲ ζῷα πάντ' ἔχουσι μίαν τε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἁφήν · ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία. Cf. aussi III, 10, 433 *b* 25 : ὥσπερ εἴρηται, ἢ ὀρεκτικόν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν · ὀρεκτικὸν δε οὐκ ἄνευ φαντασίας. Cf. aussi III, II, 334 *a*.

(2) BERGSON constate également cette dualité instituée par le besoin entre le vivant et son milieu : « Quelle que soit la nature de la matière, on peut dire que la vie y établira déjà une première discontinuité, exprimant la dualité du besoin et de ce qui doit servir à le satisfaire » (*Matière et mémoire*, p. 222). Il est vrai que Bergson voit dans cette discontinuité une illusion dont la vie abuse la connaissance ; car la continuité et l'unité d'un même effort seraient en quelque sorte l'âme de l'univers. Reste que l'*illusion* de la dualité n'en demeure pas moins la *réalité* d'une illusion, et qu'elle suffit à briser en la discontinuité vécue des modes l'unité intuitive de la substance. Même si la dualité n'est que dans l'illusion, comme l'illusion est dans la vie et la vie dans l'univers, il s'ensuit que la dualité est dans l'univers. La réticence de Bergson à reconnaître la réalité de la négativité vient seulement de ce que selon lui toute divisibilité, toute discontinuité viennent de l'espace (cf. *Matière et mémoire*, pp. 235, 246), alors que la temporalité serait infrangible unité, indivisibilité, continuité. Or nous pensons, tout au contraire, que toute distension, toute séparation, tout arrachement, toute discontinuité viennent du temps, car le temps est l'être même de la négativité. Comme l'attente est la réalité vécue du temps, le besoin est l'exaspération de l'attente.

désir et la recherche d'autre chose, la tendance vers *une autre* réalité, c'est-à-dire le travail du négatif et de la futurition. En tant qu'il est en proie au *besoin*, déjà le vivant s'atteste donc comme *transcendant* à son milieu par le fait même qu'il éprouve, si confusément soit-il, avec le désir de l'Autrement l'appel de la transcendance.

Cet appel est plus vivement éprouvé encore dans les comportements plus intégrés, à l'origine desquels est toujours le dynamisme des tendances.

2) *Le dynamisme des tendances*

A l'origine de tout comportement, les travaux de Craig (1), de Lorenz (2) et de Tinbergen ont mis en évidence une « tendance » (3), un « effort », une « impulsion » (4) dont il est l'expression et qu'il s'efforce de satisfaire. Tel est le fondement de la distinction que fait Tinbergen entre le « comportement appétitif » et les « comportements d'exécution ». Le premier émane du *besoin*. Il est variable, imprévisible, et semble s'inventer à mesure qu'il se produit. Au second conviennent au contraire les caractères traditionnels du comportement instinctif : il est spécifique, rigide, stéréotypé ; l'ordre de son déroulement est constant.

Ainsi, c'est ce « comportement appétitif » qui précède l'activité chasseresse, reproductrice, ou nidificatrice. Il en est la condition nécessaire, puisque c'est lui qui rend l'animal sensible aux stimuli qui déclencheront les actes d'exécution. A cet égard, il apparaît que la permanence et la rigidité du comportement instinctif se manifestent à partir de la variabilité et de la plasticité de la tendance primordiale, sans doute éveillée par la modification physiologique que provoque le besoin (5).

Par exemple, l'Hyménoptère *Philanthus triangulum* (6) rôde de fleur en fleur, « à la recherche » d'abeilles. La première réaction de son comportement de chasse est provoquée par un objet en

(1) Cf. W. CRAIG, Appetites and Aversions as Constituents of Instincts (*Biol. Bul.*, 1918). Cit. *in* N. TINBERGEN, *L'étude de l'instinct* (Paris, 1953), pp. 149-150.

(2) Cf. K. LORENZ, Ueber die Bildung des Instinktbegriffs (*Die Naturwissenschaft*, 1937, 25).

(3) Cf. G. VIAUD, *Les instincts*, p. 37. Cf. E. S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 44.

(4) Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, pp. 150-151. Cf. E. S. RUSSEL, *op. cit.*, pp. 11, 37-38, 83, 90.

(5) Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, pp. 92-93, 192-193. Cf. P. CHAUCHARD, *Des animaux à l'homme*, pp. 99, 103. Cf. G. VIAUD, *Les instincts*, p. 50. Cf. E. S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 41.

(6) Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, pp. 75-76.

mouvement, de la dimension d'une abeille. Dès lors, c'est l'odeur caractéristique des abeilles qui provoque la deuxième réaction. De même, lorsqu'au printemps s'allongent les jours, l'accroissement de la lumière semble provoquer le comportement migrateur de l'épinoche *Gasteroteus aculateus* si minutieusement décrit par Tinbergen (1). Elle quitte ses eaux saumâtres, à la recherche d'un domaine peu profond aux eaux douces. Son comportement est alors inquiet, investigateur et aventureux, jusqu'à ce que l'établissement de son territoire déclenche l'invariable série de ses réactions nidificatrices, combatives, reproductrices. De même encore, le faucon pèlerin commence à chasser « en rôdant plus ou moins à l'aventure, visitant et explorant nombre d'endroits différents » (2). La psychologie animale abonde en de tels exemples (3).

Or, qu'impliquent-ils ?

Remarquons d'abord que l'aspect fortuit, imprévisible et variable de tels comportements exprime vraisemblablement plus notre ignorance des causes précises de leur motivation qu'une origine véritablement indéterminée. Sans aucun doute, cette motivation originelle est physiologiquement déterminée. Sans doute elle détermine l'animal à rechercher, à fureter, à explorer, jusqu'à ce que la rencontre d'un stimulus évocateur spécifique déclenche la série des actes « de consommation » instinctifs. L'animal est donc déterminé à agir de façon indéterminée. *Philanthus triangulum* ne sait où il va. Ses investigations en tous sens ne suivent pas un itinéraire constant, mais au contraire toujours variable, et toujours imprévisible. L'épinoche qui quitte son territoire d'eaux saumâtres ne se dirige pas directement vers celui des eaux douces où elle fera son nid. Il s'agit seulement d'une *inquiétude*, d'une impossibilité de demeurer ni d'attendre. Tel est cet état d'agitation dont le but est de rencontrer son but, comme quelque quête immémorialement obscure du *Nescio quid.*

L'origine de cette tendance ou de ce « comportement d'appétence » est donc l'insatisfaction, le manque (4). Le présent est rendu amer d'absence. L'être manque d'être. L'*ici* ni le *maintenant* ne suffisent plus. C'est dire que le moment de la sensation

(1) Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, pp. 146-147. G. VIAUD, *Les instincts*, pp. 40-41.
(2) Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, p. 152.
(3) Cf. p. ex. E. S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 95-103.
(4) Cf. E. S. RUSSELL, *op. cit.* : « Le stimulus initial est l'absence... » (p. 69) et p. 41 : « Les animaux répondent à l'absence de certains stimuli normaux plutôt qu'à l'existence de stimuli anormaux, et, à ce qu'il semble, ils se mettent à leur recherche. »

est dépassé. L'unité de l'être est fissurée. Par l'éveil du besoin cesse la torpeur de l'immanence. Cette quête manifeste que l'animal est déterminé par l'absence, l'irréel et la transcendance. Car la proie de *Philanthus triangulum* ou du faucon pèlerin, le territoire nuptial de l'épinoche sont *ailleurs*, on ne sait où, on ne sait quand. C'est cette rencontre *à-venir* qui détermine le comportement, en même temps que la réalité présente le détermine à *ne pas* demeurer. Il est donc déterminé par le réel à rechercher *aventureusement* l'irréel.

En tant que ce « comportement d'appétence » est déterminé par les modifications physiologiques du besoin, c'est l'*immanence* qui éveille l'animal à la *transcendance*. La négativité est dans l'être ; puisque c'est de la modification physiologique présente que vient la « motivation » qui provoque ce comportement aventureux de recherche, d'investigation et d'effort. L'*être* détermine l'animal à se déterminer par le *néant*.

A ce niveau du comportement, le psychisme animal nous apparaît donc bien comme né d'une brisure dans l'être. Il implique la hantise de la négativité : l'insatisfaction, le désir et l'aventure. Le réel détermine l'animal à la recherche de l'irréel. D'ailleurs Tinbergen lui-même n'hésite pas à définir ce comportement comme « parfaitement intentionnel » (1), impliquant ainsi la visée lointaine d'un but, la représentation en un autre lieu, en un autre moment, d'une autre situation : l'*imagination* elle-même.

Si cette recherche n'implique pas la représentation de l'irréel recherché, elle en exige au moins le sens. Si elle n'implique pas une imagination productrice d'images explicites, elle exige une imagination productrice de schèmes dynamiques (2).

Ce que nous manifeste le comportement explorateur et inquiet des grandes migrations, des longues quêtes aventureuses, des grandes chasses rôdeuses c'est que, s'il n'y a que l'homme pour *se* définir comme « l'être des lointains », cette définition toutefois ne désigne pas que lui.

Remarquons maintenant combien cette hantise du néant est solidaire d'une complexité des structures nerveuses. En effet Tinbergen prend grand soin de montrer que si les actes « de consommation », spécifiques et stéréotypés, résultent de « l'activation d'un centre (nerveux) au niveau le plus bas de la hiérar-

(1) Cf. *op. cit.*, p. 150 : « La taxie préparatoire (le fait de se tourner vers la proie) est parfaitement intentionnelle » ; et p. 151 : « Le comportement appétitif est une véritable activité intentionnelle. »

(2) A. BURLOUD parle en ce sens de « pulsion dirigée », ou de « schème » (cf. *De la psychologie à la philosophie*, pp. 47-50).

chie » (1), toutefois le comportement appétitif dont ils procèdent « peut être activé par des centres situés à tous les niveaux pourvu qu'ils soient supérieurs à celui de l'acte d'exécution » (2). Par conséquent, à mesure que le système nerveux se développe et devient plus hiérarchisé, l'animal est capable d'un comportement d'exploration et de recherche plus ouvert, plus étendu, plus lointain (3). Les centres supérieurs du système nerveux déterminen donc une plus grande ouverture du champ aventureux de l'irréel. L'accès au néant est d'autant plus ouvert que le système nerveux se complique et évolue. Nous apparaît donc comment l'évolution qui est une complexité croissante du système nerveux est aussi une fissuration croissante de l'être par le néant, du présent par le futur, de l'immanence par la transcendance.

Voyons maintenant comment cette hantise de la négativité et ce pouvoir de l'imaginaire se manifestent au niveau du comportement instinctif dans les « actes de consommation ».

3) *Le déclenchement du comportement instinctif par des stimuli*

Les travaux de Lorenz et de Tinbergen ont montré que le comportement instinctif des animaux est déclenché par des stimuli spécifiques auxquels les ont rendus sensibles l'épreuve du besoin et le « comportement appétitif » qu'il entraîne. Toutefois ces stimuli ne doivent pas être entendus au sens que leur donne la psychophysique. Ils n'agissent pas sur l'animal comme la lumière sur la rétine, ou l'acide sur les nerfs cutanés de la grenouille. Ainsi le comportement agressif des mâles d'épinoches est déclenché par la couleur rouge des autres mâles pendant la période nuptiale (4), et leur comportement nuptial est déclenché par « l'abdomen gonflé et l'attitude spéciale de la femelle » (5).

(1) Cf. *op. cit.*, p. 149 ; cf. aussi pp. 152-157.
(2) *Ibid.*, p. 152.
(3) Les résultats de ses propres recherches recoupant ceux de Baerends, TINBERGEN conclut : « Il semble donc que les centres situés à chaque degré de la hiérarchie contrôlent chacun un type de comportement appétitif. Ceux-ci sont plus généralisés aux niveaux les plus élevés, et plus restreints, ou plus spécialisés, aux niveaux inférieurs » (*ibid.*, p. 153). Cf. aussi P. CHAUCHARD, *Des animaux à l'homme*, pp. 105-109 : « Ce comportement appétitif est un état de survigilance faisant intervenir la *formation réticulaire* de la base du cerveau, dispositif régulateur de la vigilance, reponsable aussi bien de la veille et du sommeil que des mécanismes nerveux de base de l'attention et de la distraction. Au contraire, la partie spécifique du comportement dépend des centres plus antérieurs de la base du cerveau situés dans les noyaux gris de l'*hypothalamus*, où existent des centres spécifiques des manifestations instinctives et affectives » (p. 105).
(4) Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, p. 50.
(5) *Ibid.*, p. 63.

Tout de même, c'est la tache rouge sur un bec qui provoque le comportement de demande de nourriture des petits goélands (1), c'est le raccourcissement du cou dans la silhouette des prédateurs découpée sur le ciel qui provoque la fuite des Gallinacés (2), c'est l'odeur de la femelle qui provoque le comportement d'accouplement de nombreuses espèces de papillons (3).

Lorenz et Tinbergen sont parvenus à isoler ces stimuli. Par exemple, ils ont utilisé des leurres colorés en rouge, ayant très vaguement la forme et la dimension d'un poisson. Ils provoquaient ainsi le comportement menaçant de l'épinoche. Au contraire le passage d'une épinoche sans robe rouge ne provoque aucune réaction. Le leurre grossier représentant un ventre gonflé provoque le comportement nuptial de l'épinoche alors que la très rigoureuse imitation d'une épinoche femelle « avec un ventre normal » ne suscite que des réactions beaucoup moins vives (4). C'est donc que l'épinoche isole dans le fourmillement de ses sensations une sensation privilégiée. Car l'épinoche n'est pas aveugle. Elle voit l'ensemble d'une situation. Mais elle abolit tout ce qui n'est pas le rouge ou l'apparence d'abdomen gonflé. C'est pourquoi Russell a raison de nommer ces caractères privilégiés et déterminants des « stimuli-signaux ». C'est pourquoi aussi Tinbergen a raison de regretter le mot de « stimulus » dont on les désigne (5). Car ce n'est pas mécaniquement qu'ils s'exercent, mais par leur pouvoir évocateur. C'est ainsi que, chez les sauterelles de l'espèce *Ephipigger ephipigger*, les femelles disposées à s'accoupler sont attirées uniquement par le bruit des mâles qui frottent leurs ailes (6). C'est que le bruit *désigne* les mâles. Il évoque le partenaire. Sa valeur stimulante s'exerce bien sous la forme évocatrice d'un *signal*.

Or si, parmi toutes les déterminations de l'entourage, parmi tous les stimuli physiques qui s'exercent sur l'animal, un seul a ce pouvoir évocateur qui déclenche le « comportement de consommation », c'est qu'il *signifie* au-delà de lui-même une invitation à l'action (7). Aussi est-il vrai de dire que « lorsqu'un

(1) *Ibid.*, pp. 52-54.
(2) *Ibid.*, p. 55.
(3) *Ibid.*, p. 57.
(4) *Ibid.*, pp. 63-64.
(5) *Ibid.*, p. 60.
(6) *Ibid.*, pp. 58-59.
(7) Cf. E. S. Russel, *op. cit.*, pp. 47-50, joignant à ses observations sur la sangsue *Piscicola*, celles de Herter sur les *Hemiclepsis*, de Wunder sur les brochets, de Rivnay sur les punaises ; et pp. 96-99, où il cite les observations de Jennings sur la méduse *Gonionemus*, de Barrows sur le comportement des araignées capturant leur proie, etc.

animal réagit à un stimulus extérieur, il ne réagit pas en réalité à l'excitant physique en tant que tel, mais à l'excitant en tant que perçu, de sorte que le *sens* revêtu par l'excitant est le facteur véritable de la conduite » (1). Or ce *sens* qui déclenche le comportement instinctif est un *irréel*. En effet le chant des sauterelles frottant leurs ailes n'est pas la présence réelle du mâle : il l'*évoque*. Il donne comme présente une chose absente. C'est le propre de l'imagination. L'épinoche dont l'agressivité est déclenchée par la couleur rouge vit la présence du rouge comme exprimant autre chose que la rougeur : elle est le *signe* de la rivalité, d'un danger, et par conséquent le *signal* de la vigilance et d'un comportement de défense. Or, intrinsèquement, la réalité de la couleur rouge est parfaitement placide. Le comportement de l'épinoche manifeste donc qu'à la *réalité présente* de la couleur se substitue la *réalité absente* d'un mâle rival qu'elle évoque. Cette substitution de l'irréalité évoquée à la réalité perçue ne peut être qu'une activité de l'imagination (2).

Par conséquent les « stimuli-signaux » que l'école objectiviste place à l'origine du comportement instinctif impliquent qu'en ses manifestations les plus primitives le psychisme animal se représente (3) le réel sur le mode de l'irréel et l'irréel sur le mode du réel. Ce que nous pourrions nommer le *symbolisme de l'excitation* révèle le psychisme animal comme une instance de la négativité. En effet, le fourmillement de la réalité est tenu pour nul : le réel est anéanti. L'irréalité *évoquée* est le véritable contenu vécu de la perception : c'est le néant qui se substitue à l'être. D'ailleurs, à la limite, le comportement de l'épinoche ou des jeunes goélands devant les leurres présentés par Lorenz et Tinbergen se développe comme une hallucination : le bout de bois goitreux provoque le comportement nuptial de l'épinoche alors qu'une femelle à l'abdomen normal la laisse indifférente ; le réel est saisi comme irréel et l'irréel comme réel.

Qu'un *signal* soit l'origine du comportement instinctif et que l'*évocation* de l'irréel comme *sens* du réel soit la fonction du signal, il s'ensuit que le comportement instinctif suppose en l'animal le pouvoir d'imaginer, c'est-à-dire cette négativité et

(1) Cf. Jean-C. FILLOUX, *Le psychisme animal*, Paris, 1959, p. 28.
(2) A. VANDEL parle à ce sujet « d'interprétation » (cf. *op. cit.*, p. 220).
(3) « L'idée que, pour l'animal, il y a des stimuli qui « signifient quelque chose », qui éveillent des *représentations*, qu'il y a des « stimuli-signaux », comme nous dirons pour abréger, n'est pas justifiée seulement par la réaction de fuite des animaux... Elle se justifie tout aussi bien, ou mieux encore, si on considère ce que nous appellerons le « comportement des animaux dans la recherche de la nourriture... », cf. E. S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 47.

cette transcendance qui le rendent capable de se détacher du réel perçu pour ne s'attacher qu'à l'irréel que le signal évoque.

Entre le comportement de l'épinoche devant la tache rouge qui provoque son agressivité et celui de l'automobiliste qui freine lorsque les feux de circulation passent du vert à l'orange, ou celui du soldat qui court au rassemblement lorsqu'il entend les sonneries du clairon, la différence ne nous paraît donc être que d'un infime degré. Dans un cas comme dans l'autre, le comportement stéréotypé est déclenché par un *signal* dont ce n'est pas la réalité perçue qui est la véritable stimulation, mais l'irréalité simplement évoquée, c'est-à-dire imaginée (1).

L'imagination, la négativité et la transcendance au réel qu'implique la fonction évocatrice des « stimuli-signaux » s'exercent en outre dans le dynamisme d'une finalité, si obscurément soit-elle éprouvée. La couleur rouge évoque pour l'épinoche la réalité à chasser et à combattre. L'abdomen renflé évoque la réalité à poursuivre, à séduire par la danse, à conduire vers le nid. Pour le jeune goéland, la tache rouge sur un bec évoque la réalité d'où obtenir la nourriture. Pour la femelle *Ephipigger*, le crissement des ailes du mâle évoque la réalité à rejoindre. L'irréalité évoquée par la réalité du signal perçu est donc vécue dans le dynamisme d'une tendance (2). Cette tendance n'est autre que le *désir*, puisque nous avons déjà vu que l'animal n'est rendu sensible aux signaux évocateurs que par l'épreuve du besoin. C'est le *désir* qui rend le psychisme animal absent à la présence et présent à l'absence. C'est le *désir* qui sépare

(1) Combien d'enfants n'interrompent-ils pas leurs jeux lorsqu'ils entendent le bruit des couverts qu'on dispose dans la salle à manger ? Pour combien de gens le coucher du soleil ne déclenche-t-il pas le comportement de retour vers la maison ? Combien d'élèves ne sont-ils pas incapables d'attention après que la cloche ait sonné ? Enfin, dans le très vaste domaine de la sexualité humaine, combien de comportements ne sont-ils pas déclenchés par de tels *signaux*, qui ne tirent leur pouvoir d'excitation que de leur vivacité évocatrice ? C'est d'ailleurs pourquoi le comportement d'approche varie d'une société à une autre : ce n'est pas la sexualité qui varie, mais les *signaux* évocateurs. On peut dès lors penser ou que les comportements humains se réduisent souvent à un comportement instinctif, ou que le comportement animal annonce déjà ce qui s'accomplira dans la transcendance de la conscience. Il va de soi que c'est la dernière interprétation qui nous paraît vraie (cf. D. HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, section IX, pp. 155-156 : « Les animaux ne sont pas guidés dans ces inférences par le raisonnement, ni les enfants, ni la généralité des hommes, dans leurs actions ordinaires... »).

(2) « Les stimuli-formes auxquels réagit l'animal ont toujours une valence positive ou négative : ils sont perçus comme « à approcher » ou comme « à éviter ». L'instinct peut être considéré de ce point de vue comme un ensemble de mécanismes qui déclenchent des réponses d'approche (préparatoires et consommatrices) ou des réponses d'évitement (indifférence ou fuite) », Jean-C. FILLOUX, *Le psychisme animal*, pp. 43-44 ; cf. aussi p. 53.

l'animal de la placidité du réel, et ne lui fait vivre le réel que comme prophétique d'une *autre* réalité, *ailleurs*, *ultérieure* vers laquelle tend et se déroule tout le comportement.

Le psychisme animal est donc un mode de la transcendance. En tant que le présent est pour lui évocateur de l'absence, que le réel lui désigne l'irréel, qu'il saisit l'être comme une symbolisation du néant, il atteste sa transcendance au présent, au réel, à l'être. En tant que tout son comportement tend à posséder, à rejoindre cet irréel que le réel évoque, il manifeste sa solidarité avec l'irréel et sa séparation du réel : de nouveau sa transcendance.

4) *Anticipation. Adaptation. Conditionnement. Apprentissage*

Toutefois, le comportement animal est d'autant plus évolué qu'il est plus capable de s'affranchir des séquences stéréotypées de l'instinct pour s'*adapter* à des conditions nouvelles (1). L'adaptation est la forme la plus élémentaire d'invention (2). Elle exige en effet que, dans une situation nouvelle, l'animal ait un comportement nouveau. Faire ce qui n'a encore jamais été fait, cette génialité est le fait de l'adaptation. Comme le génie, elle rompt l'engourdissement de l'habitude, de la routine, de la tradition et de l'instinct. Mais alors que le génie abandonne le passé pour conquérir l'avenir, l'adaptation conquiert pour conserver. Elle assume courageusement et inventivement le présent par fidélité au passé.

L'adaptation est donc la condition de tout progrès (3). L'adaptation au futur est l'*anticipation*. L'adaptation à une tâche est l'*apprentissage*. Le *conditionnement* est la modification du comportement animal par une modification de son milieu : il est donc fondé sur la faculté qu'a l'animal de s'adapter. L'anticipation, l'apprentissage et le conditionnement sont donc des modalités de l'adaptation. Or l'adaptation implique l'inquiétude essentielle de l'animal dans son milieu. S'il s'adapte, c'est certes

(1) « Plus on s'élève dans l'échelle biologique et plus, en règle générale, les conditionnements sont faciles et rapides », J.-F. LE NY, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *Traité de psychologie expérimentale*, Paris, 1964, t. IV, p. 4. « Chez un animal donné, la part relative de modifiabilité de la conduite est un facteur important du standing psychologique : ce dernier est d'autant plus élevé que l'aptitude à acquérir de nouvelles réactions est plus grande », Jean-C. FILLOUX, *op. cit.*, p. 27.

(2) L. Cuénot emprunte d'ailleurs le terme d'*invention* à la psychologie humaine pour désigner l'activité adaptative du vivant (cf. *Invention et finalité en biologie*, Paris, 1941).

(3) Cf. H. PIÉRON, *De l'actinie à l'homme*, t. I, p. 13.

qu'il y a entre lui et son milieu quelque solidarité. Mais s'il a à s'adapter, c'est qu'il y a entre lui et son milieu quelque fondamentale désolidarisation : il n'y est pas installé. Il n'y est pas enraciné. L'immanence de la nature et du passé, les sensations, les habitudes, les comportements dits innés ne suffisent plus. L'adaptation résulte de cette insatisfaction. Elle manifeste la *transcendance* de l'animal par rapport à son milieu : il n'y est pas spontanément ni sempiternellement intégré ; il s'y intègre par son activité adaptative. Il est moins déterminé par son milieu qu'il ne le détermine ou qu'il ne s'y détermine.

L'adaptation nous apparaît donc comme une spontanéité créatrice. Elle consiste à refuser le rapport présent avec le milieu, à l'abolir et à en instituer un *autre*. Elle est donc l'expression d'une *négativité novatrice*.

En tant que, comme nous l'attestent les psychologues (1), l'animal le plus humble a le pouvoir de s'adapter, l'inquiétude, la transcendance et la négativité sont originairement à l'œuvre dans le psychisme le plus rudimentaire.

Certes, l'adaptation que nous considérons ici n'est nullement semblable à celle qu'on pourrait réduire à un réflexe. Ainsi les différents mimétismes, qui semblent avoir pour but de dissimuler l'animal dans son milieu, nous paraissent plutôt des réflexes adaptés que des comportements adaptatifs. Par exemple, on ne saurait dire que la sole prenant la couleur du fond sableux où elle se pose (2), ou que la chenille dont la structure ressemble à celle d'une branchette (3) manifestent ainsi une activité inventive et créatrice. Il y aurait pourtant lieu de s'interroger sur l'origine évolutive de ce mimétisme ; car s'il y a une généalogie des espèces, il doit y avoir non moins une généalogie de leurs fonctions et de leurs comportements spécifiques. Mais, s'agissant de la pigmentation de la peau ou de la structure anatomique de

(1) « C'est un fait que le tropisme est éducable dans une certaine mesure, que l'animal le plus inférieur est capable de vaincre ses tropismes, de contracter des habitudes (conditionnement), d'apprendre », A. TILQUIN, *Le behaviorisme*, p. 337. Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, p. 30. Cf. G. VIAUD, *Les instincts*, p. 63. Cf. H. PIÉRON, *De l'actinie à l'homme*, t. II, p. 93. Cf. G. de MONTPELLIER, L'apprentissage, in *Traité de psychologie expérimentale* de P. FRAISSE et J. PIAGET, t. IV, p. 46. Cf. l'expérience de M. COPELAND sur une annélide polychète marine (An apparent conditionated Response in Nereis virens, in *Journ. Comp. Psychology*, X, 339, 354) et citée par E. S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 171-172.

(2) Cf. H. PIÉRON, *De l'actinie à l'homme*, t. I, p. 92. Cf. aussi le mimétisme de la crevette *Crangon crangon* décrite par VERWEY (cit. *in* N. TINBERGEN, *op. cit.*, p. 218).

(3) Cf. F. J. J. BUYTENDIJK, *Traité de psychologie animale*, Paris, 1952, p. 142. Cf. aussi N. TINBERGEN, *op. cit.*, pp. 230-233.

l'animal (1), on ne saurait pas plus y voir l'expression de quelque inquiétude géniale que dans le fait pour l'homme de brunir au soleil ou pour le papier de tournesol de rougir à l'acide. C'est le milieu qui les détermine. Il ne s'agit en ce déterminisme physico-chimique que de l'immanence de la nature au vivant, et non pas de la transcendance du vivant à la nature.

Mais lorsque le crabe se couvre d'algues pour approcher de sa proie (2), lorsque la chenille « adopte l'attitude d'une boule » (3), lorsque le goéland argenté incapable de briser la coquille d'un œuf, le prend dans son bec, s'envole et le laisse tomber d'une dizaine de mètres afin de s'en nourrir (4), il semble que nous ayons alors affaire non à quelque réflexe mécanique, mais vis-à-vis du milieu à la transcendance d'une initiative (5).

En effet, ces différents comportements impliquent un *projet*. Chaque geste n'a de sens que par ceux qui le suivent : l'avenir est le sens du présent. La *concatenatio* des différents gestes des différentes attitudes ne peut être comprise qu'à rebours : c'est pour manger l'œuf que le goéland brise sa coquille, c'est pour la briser qu'il le laisse tomber, c'est pour le laisser tomber qu'il prend son vol. La réalité de chaque action n'est donc vécue qu'*en vue* de l'irréalité de l'action à venir. De même c'est en vue du danger *possible* que la chenille s'immobilise et se confond avec la branche : la réalité du présent est vécue dans l'inquiétude de l'irréalité à venir. C'est préventivement que la chenille se dissimule. Cette adaptation à l'éventualité d'un danger est donc en fait une *anticipation*, de même que l'envol du goéland emportant l'œuf dans son bec anticipait le moment où l'œuf serait mangé et la coquille brisée.

Il s'agit donc bien d'une transcendance du vivant à son milieu, au sens où il s'agit d'une transcendance au *présent*. Or le présent, τὸ ὄν, c'est l'être. Anticiper, c'est dépasser le présent, c'est donc transcender l'être : toute anticipation est dans l'être l'actualisation de quelque négativité.

Or aussi bien le comportement individuel que celui des espèces est fondé sur des anticipations. L'abeille tapisseuse qui va chercher des matériaux pour fabriquer une porte et qui

(1) Cf. le mimétisme du Phasme *Dixippus morosus* décrit par H. PIÉRON, *op. cit.*, t. I, pp. 160-161.
(2) Cf. A. BURLOUD, *op. cit.*, p. 91.
(3) Cf. BUYTENDIJK, *op. cit.*, p. 142.
(4) Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, p. 226.
(5) Cf. Les observations de Georges et Elisabeth Peckham rapportées par G. VIAUD, *Les instincts*, p. 34-35. Cf. H. PIÉRON, *op. cit.*, t. II, p. 94. Cf. E. S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 105-109.

l'ajuste ensuite à l'orifice de sa cavité (1), les Oiseaux qui vont chercher des brindilles, les amassent et les organisent pour construire leur nid (2), la mésange qui va recueillir des fils d'araignée, les rapporte et en coud en quelque sorte les lambeaux de mousse dont elle tapisse son nid (3) anticipent en chaque moment de leur comportement les instants qui suivront. L'origine de tout leur comportement est dans leur *tendance* à réaliser une certaine fin. Chaque moment de leur comportement est rapporté à celui qui le précède et à celui qui le suit, selon la continuité dynamique d'un projet en train de s'accomplir. A chaque moment l'animal ne peut entreprendre ce qu'il fait que parce qu'il se souvient et de ce qu'il a fait, et de ce qu'il a à faire. Ce comportement implique donc l'imagination de la cavité *à clore* pour l'abeille tapisseuse, du nid *à construire* pour les Oiseaux, des éléments du nid *à rassembler* et *à consolider* pour les mésanges. Ici encore la réalité à venir, c'est-à-dire l'irréalité du futur est la condition et le sens de l'action présente. Le réel n'est perçu et modifié qu'en vue de l'irréel. Le comportement adaptatif consiste donc à anticiper, et à ne vivre le présent que par rapport à l'avenir. L'animal vit sa présence à l'être sur le mode de l'absence, puisqu'il ne saisit l'être qu'en vue de réaliser ce qui n'est pas. Cette tendance à modifier le réel pour réaliser l'irréel, c'est le *désir*.

L'anticipation implique donc bien la transcendance de l'animal par rapport à l'être. Elle consiste en effet à diriger l'action

(1) Cf. F. BUYTENDIJK, *Psychologie des animaux*, Paris, 1928, pp. 129-130.

(2) Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, pp. 196 et 208. « L'oiseau *cherche* des matériaux *pour* faire son nid, et la bête de proie se met en *quête* de sa proie », KOFFKA, *The Grow of the Mind.*, cit. *in* E. S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 16. « Vous ne comprenez (le comportement d'une guêpe occupée à mordre du bois) que si vous la suivez et constatez qu'elle utilise ce bois *pour* construire son nid, (et qu'elle le construit) *pour* l'éducation des jeunes », E. S. RUSSELL, *ibid.*, p. 28. C'est en ce sens que, interprétant les observations de E. M. Nicholson sur les pinsons, E. S. Russell appelle *proleptique* chaque phase du comportement animal : « Chaque phase est une anticipation, chaque phase est *proleptique* par rapport aux phases à venir. Le territoire de chasse est choisi *en prévision* des besoins des jeunes qui naîtront un ou deux mois plus tard. Le nid est construit *en prévision* des œufs qui y seront pondus... », *ibid.*, pp. 19-20. De même : « Les réactions instinctives que nous avons décrites chez les jeunes oiseaux sont la réponse à des stimuli indicatifs ou *annonciateurs* de situations futures. Les réactions sont donc *anticipatrices* ou *proleptiques*, c'est-à-dire qu'elles se rapportent à quelque chose qui est sur le point de se produire ou semble devoir se produire. Ainsi le jeune passereau désemparé au fond du nid ouvre le bec *par anticipation* en ce qui concerne la nourriture quand il perçoit le mouvement de la branche, la jeune perdrix court et se cache *par avance en prévision* du danger qui la menace quand elle entend la note d'alarme... », *ibid.*, p. 148 (c'est nous qui soulignons les termes indiquant une intention futuritive).

(3) Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, p. 265.

sur le réel par le souci de l'irréel. Elle perçoit l'être en visant le néant. Insatisfait du réel, poursuivant l'irréel, le psychisme animal s'exprime comme une négativité créatrice.

Il en est de même du comportement général des espèces. Tel est le fondement des grandes migrations saisonnières (1), des approvisionnements qui précèdent l'hiver, des préparatifs à l'hibernation, des réactions anticipées des actinies selon le rythme des marées ou de la plupart des animaux selon le rythme nycthéméral (2). H. Piéron montre qu'il ne s'agit que d'une modalité de ce processus d'association des stimuli auquel Pavlov a donné le nom de *conditionnement*. De même que, dans les expériences de Pavlov en laboratoire, le stimulus conditionnel finit par produire le même réflexe que le stimulus absolu (3), de même l'actinie se ferme lorsque la mer devenant plus calme annonce le reflux (4), de même les premiers jours froids de l'automne conditionnent le rassemblement et le départ des hirondelles (5). Dans ces divers comportements les phénomènes précurseurs sont associés à ceux qui leur succèdent ; et l'animal réagit aux premiers selon la réaction que produisent les seconds. Nous retrouvons donc ici la réaction à des phénomènes agissant comme des *signaux* (6) : la réalité perçue exprime une autre réalité non encore advenue. Le réel perçu donne à imaginer l'irréel qu'il annonce. La réaction à la réalité perçue est en fait celle que produit l'irréalité imaginée. Par conséquent le comportement

(1) Cf. A. TILQUIN, *op. cit.*, p. 500. Cf. E. S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 57.
(2) Cf. H. PIÉRON, *op. cit.*, t. I, p. 89.
(3) Cf. Ivan PAVLOV, *Réflexes conditionnels et inhibitions*, Genève, 1963, pp. 44-52.
(4) Cf. H. PIÉRON, *op. cit.*, t. I, p. 93.
(5) Cf. A. TILQUIN, *op. cit.*, p. 500.
(6) Cf. R. S. LILLIE : « L'action se rapporte soit à la situation entière, soit à une partie de la situation qui n'est pas présente au moment où la réaction est mise en branle par une partie seulement et souvent par une partie insignifiante de la succession externe entière des événements, c'est-à-dire par un précurseur constant de la situation à laquelle la réaction est adaptée. Mais cette partie constitue un *signe* ou un *indice* de ce qui suivra » (cit. *in* A. TILQUIN, *op. cit.* p. 500). Cf. I. PAVLOV : « Il ne suffit pas que l'animal ne prenne que la nourriture qui est en face de lui, car il resterait affamé et pourrait mourir de faim, mais il doit encore aller quérir sa pâture et la découvrir par des *indices* divers, occasionnels et temporaires, qui sont des excitants conditionnels, stimulant les mouvements de l'animal vers la nourriture et la préhension de cette dernière, c'est-à-dire des *signaux*... » (*op. cit.*, p. 192). Cf. E. R. GUTHRIE pour qui « le conditionnement consiste en l'établissement d'une chaîne de connexions entre *excitants-signaux* », les excitants étant définis comme des *cues*, c'est-à-dire comme les signaux perçus (Association by contiguity, *in* KOCK, *Psychology. A Study of a Science*, New York, 1959, pp. 158-195. Cit. par G. de MONTPELLIER, in *Traité de psychologie expérimentale* de P. FRAISSE et J. PIAGET, t. IV, p. 72).

anticipateur est plus déterminé par l'irréel à venir que par la réalité présente.

Devons-nous alors réduire ce comportement à de purs et simples mécanismes physiologiques, comme le font Lillie et Warren (1) ? Pouvons-nous au contraire les identifier comme Heinroth (2) ou comme McDougall (3) à des intentions, et y voir la préfiguration de ce que nous nommerons prévoyance et prudence ? Dans un cas il ne s'agirait que d'immanence physiologique. Dans l'autre, nous aurions affaire à la transcendance d'un psychisme pour qui l'absence est la signification du présent, et qui réagit par rapport au présent comme s'il était absent et par rapport à l'absence comme si elle était présente.

Or, lorsque Lillie prétend que le comportement anticipateur n'implique pas plus de prévision « qu'il n'y a de prudence dans le comportement d'une chaudière qui soulève la soupape de sûreté quand la pression de la vapeur approche du point critique » (4), la comparaison est malheureuse. Car si la soupape se soulève, c'est que l'énergie *présente* de la pression devient plus forte que l'énergie de la résistance *présente* de la soupape. Il n'y a là aucune anticipation. L'action réciproque de deux énergies antagonistes s'exerce dans la simultanéité. D'ailleurs, si la chaudière ne soulève pas la soupape *pour* échapper au point critique, la résistance de la soupape a cependant été *calculée pour* céder à la pression de la vapeur avant qu'elle n'atteigne le point critique. Le comportement de la chaudière n'est donc pas prévoyant mais certes prévu. L'intention qu'elle manifeste ne vient pas d'elle mais du mécanicien. Elle n'en existe pas moins. La soupape de sûreté n'est pas un organe prudent ; mais elle est un organe de la prudence.

Qu'il puisse s'agir pourtant d'un conditionnement au sens pavlovien, nous ne le contestons pas. Nous ne sommes pas biologistes. Mais c'est du conditionnement que nous contestons qu'il soit un mécanisme. En effet, dans une machine, c'est intrinsèquement que la cause produit un effet. Dans le mécanisme psychophysique, les ondes sonores agissent directement elles-mêmes sur la membrane du tympan ou les ondes lumineuses

(1) Cf. A. TILQUIN, *op. cit.*, pp. 500-502.
(2) « Intentions-bewegungen » ; cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, p. 197 ; cf. aussi pp. 150-151.
(3) Cf. « *Purposive action* is then action that seems to be governed or directed in some degree by prevision of its effects, by prevision of that which still lies in the future... », MCDOUGALL, *Outline of Psychology*, New York, 1923, pp. 48-49.
(4) Cf. A. TILQUIN, *op. cit.*, p. 500.

sur la rétine ; les voies nerveuses afférentes transmettent au cerveau l'excitation périphérique. Ainsi, la glande salivaire secrète son suc lorsqu'elle est stimulée par les voies nerveuses efférentes, stimulées elles-mêmes par l'influx nerveux que transmettent les voies afférentes, elles-mêmes stimulées par les dendrites distales, elles-mêmes stimulées en premier par les organes récepteurs spécifiques sur lesquels agit directement, mécaniquement ou chimiquement, la substance stimulante (1). En ce mécanisme, la réponse est produite par l'action directe du stimulus. De l'être agit sur de l'être, le réel sur le réel, le présent sur le présent.

Mais il n'en va pas ainsi dans le phénomène pavlovien de conditionnement.

S'il s'agissait d'un mécanisme pur et simple, tout serait réductible à des schémas quantitatifs et explicable en termes positifs de quantité. Or, les expériences de Pavlov et de Nicolaïev (2) les obligent à recourir à des notions d'inhibition qui échappent à la rigueur d'une interprétation strictement mécaniste. En effet, dans un système mécanique, on n'obtiendra jamais des effets négatifs en accumulant les éléments positifs qui en sont la cause. C'est pourtant ce que manifestent les expériences de la réflexologie de Pavlov. Par exemple, soit un stimulus conditionnel lumineux, provoquant la sécrétion de dix gouttes de salive ($L = 10$). Si on l'associe à un son, la réponse demeure identique ($L + S = 10$). Au bout de quatre ou cinq répétitions, le son présenté seul a acquis quelque pouvoir stimulant ($S = 2$), comme si le premier stimulus conditionnel lui avait communiqué par la force de l'association une partie de son pouvoir réflexogène. Toutefois, si les cinq premières fois $L + S = 10$, leur pouvoir stimulant diminue ensuite : $L + S = 8$, puis $L + S = 5$, jusqu'à ce que finalement $L + S = 0$. Puisque le stimulus lumineux présenté seul a toujours la même efficacité réflexogène $L = 10$, Pavlov attribue donc au stimulus sonore une valeur négative ou inhibitrice.

Ce n'est cependant pas le phénomène physique intrinsèque S qui a un effet *négatif*, au sens où l'on pourrait dire, dans un parallélogramme de forces, qu'un vecteur de sens contraire a une valeur négative, ou, dans une expérience psychologique sur l'attention, qu'une brusque explosion voisine a un effet négatif. En effet, intrinsèquement S n'a pas changé ; et pourtant nous avons vu que sa valeur réflexogène n'a cessé de décroître jus-

(1) Cf. I. PAVLOV, *op. cit.*, p. 15.
(2) Cf. I. PAVLOV, *op. cit.*, pp. 118-128, et pp. 195-201.

qu'à devenir négative (1). Puisque S est demeuré physiquement identique, c'est que la cause du changement doit se trouver dans le psychisme même de l'animal. Or, pour le psychisme de l'animal, rien n'a changé non plus sinon le fait qu'entre la première et la vingtième fois le stimulus S n'a plus pour lui la même valeur, la même fonction ni le même sens. Si pour le psychisme animal la vingtième présentation identique de S n'est cependant pas identique à la première, c'est que précisément la vingtième est pour lui précédée des dix-neuf autres : physiquement abolies, elles sont psychologiquement conservées.

S'il n'y a aucune différence du point de vue physique et mécanique entre la première et la vingtième présentation de S, et si, du point de vue psychologique ou physiologique la différence est radicale, c'est que le point de vue mécaniste ne considère que la réalité d'un état physique en un instant présent séparé du temps, alors que le point de vue psychologique considère une réalité en proie au travail du temps et dont on ne peut comprendre l'état présent que par le passé dont il aboutit. Le mécanisme se donne pour objet une réalité entièrement donnée et étalée dans le présent. Comme l'exemple même du conditionnement en témoigne, l'objet de la biologie et de la psychologie est une réalité qui n'est pas entièrement présente au présent, car l'irréalité du passé lui est sans cesse si présente qu'elle détermine précisément sa manière d'être présente au présent.

Aussi Merleau-Ponty avait-il raison de dénoncer les « postulats atomistes » (2) de l'interprétation pavlovienne, et de montrer que « l'adjonction de S n'est pas pour l'organisme une simple addition, même algébrique ». Car il s'agit à chaque moment d'une situation nouvelle, c'est-à-dire d'un consensus de stimuli nouveau et qui « pour l'organisme est qualitativement différent ». C'est que, contrairement au postulat mécaniste, le tout est autre chose et quelque chose de plus que la somme de ses parties. Ainsi, se plaçant d'un point de vue gestaltiste, Merleau-Ponty fait apparaître que les associations de stimuli forment des stimulations nouvelles, que le psychisme qui y réagit forme un tout nouveau à la première et à la vingtième stimulation, de même que le stimulus a une valeur aussi nouvelle dans telle association ou dans telle autre, à tel moment ou à tel autre,

(1) « Nous sommes en présence d'une transformation du processus d'excitation en processus d'inhibition » (I. PAVLOV, *op. cit.*, p. 197).

(2) Cf. *La structure du comportement*, Paris, 1942, p. 71 ; cf. aussi pp. 68-72.

qu'une même note dans des mélodies différentes, ou à des endroits différents d'une même mélodie.

Ce que la *Gestalltheorie* implique ainsi avec profondeur, c'est que le temps est la substance structurante par excellence, chaque moment n'étant saisi que comme une partie d'un tout qui s'actualise. Puisque toute perception est celle d'une figure sur un fond, puisque toute figure n'est perçue que par son rapport avec le fond, puisque le présent n'est perçu que sur le fond du passé (1), il s'ensuit que le temps est la substance même de tout psychisme. Or nous avons déjà montré que le temps est la substance de la négativité en acte. Le phénomène du conditionnement nous manifeste donc le psychisme animal comme une instance de la négativité ; et par conséquent comme un être de la transcendance.

Lorsque Pavlov appelle le réflexe conditionnel « une liaison temporaire » (2), ou lorsqu'il identifie les stimuli conditionnels à des « indices » ou à des « signaux » (3), il reconnaît lui-même que le conditionnement implique pour l'animal la persistance du passé dans le présent. C'est d'ailleurs en ce sens qu'on a pu tenter de comprendre la mémoire par le phénomène du conditionnement (4). Qu'on n'y voie toutefois qu'un phénomène physiologique et une propriété du système nerveux, ou le phénomène psychologique fondamental, il n'en reste pas moins que cette « mémoire » implique que le passé détermine le sens accordé au présent, c'est-à-dire que l'irréel détermine le sens du réel. Il apparaît bien ici, contrairement aux principes behavioristes de Lillie et de Warren, que nous avons affaire à tout autre chose qu'à un mécanisme.

Que le conditionnement implique la transcendance du psychisme animal par rapport à l'immanence du réel, c'est ce qui apparaît encore avec une très grande évidence par le fait que le stimulus conditionnel n'a pas de pouvoir excitant intrinsèquement. Il ne devient stimulant que sous la condition de pré-

(1) Köhler avait remarqué, dans certaines expériences de comparaison successive, une erreur systématique qui fait surestimer le second poids par rapport au premier, ou l'intensité du deuxième son par rapport au premier. Il émit alors l'hypothèse selon laquelle la perception présente est représentée sur le fond des perceptions passées. Si l'hypothèse était juste, la surestimation devait donc être d'autant plus grande que le temps séparant les deux éléments de la comparaison était plus grand, c'est ce que l'expérience a montré. (cf. Paul GUILLAUME, *La psychologie de la forme*, Paris, 1937, pp. 107-108).

(2) *Op. cit.*, p. 191.

(3) *Ibid.*, p. 192.

(4) Cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 52, 55-56. Cf. C. FLORÈS, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *op. cit.*, t. IV, p. 181.

céder régulièrement (1) le stimulus absolu. Il l'annonce. Il le représente, au sens où percevant le premier on attend la présence du second. Ici l'absent est donc vécu comme le sens du présent. Le présent renvoie à l'absence qui le mobilise. Le stimulus conditionnel a donc la même valeur qu'un *signal*. De même que l'automobiliste freine en voyant le feu rouge, le chien de Pavlov salive lorsque la lampe s'allume et les hirondelles s'assemblent lorsque tombent les premières feuilles. Mais, en fait, l'automobiliste ne réagit qu'*analogiquement* au feu rouge, le chien de Pavlov à la lumière ou les hirondelles à l'automne. Le stimulus conditionnel ne tire son pouvoir déterminant que d'être associé pour le psychisme animal au stimulus absolu. Il n'est donc déterminant que par délégation, et en quelque sorte *symboliquement* (2). Il ne tire la réalité de son pouvoir que de sa liaison *dans la mémoire* avec le stimulus absolu qui le suivait toujours. En toute rigueur, on est donc bien tenu de dire que l'animal réagit *préventivement* au stimulus conditionnel, puisque ce stimulus n'est stimulant qu'en tant qu'il prévient le stimulus absolu qui le suit. D'ailleurs, la réalité présente du stimulus conditionnel a si peu de pouvoir excitant intrinsèque qu'elle le perd totalement aussitôt qu'elle cesse de représenter le stimulus absolu. Cela est si vrai qu'un stimulus conditionnel, au bout de quelque temps, devient absolument nul et indifférent lorsqu'il cesse de précéder, et par conséquent de représenter le stimulus absolu (3). C'est ainsi que les actinies observées et décrites par Piéron, placées hors de leur milieu marin originel, perdent leur comportement d'anticipation au rythme des marées (4).

Le stimulus conditionnel n'a donc d'autre pouvoir que celui que lui associe par représentation le psychisme animal. Cette représentation est celle de la mémoire qui se souvient de l'ordre de succession des phénomènes. Elle est aussi celle de l'imagination qui s'attend à la réalité stimulante en percevant son précurseur.

Le stimulus conditionnel est donc une stimulation du présent par le passé, et du réel par l'irréel. D'une part, le stimulus conditionnel reçoit son pouvoir excitant de la réalité à-venir du

(1) Cf. I. PAVLOV, *op. cit.*, p. 194.

(2) « Il y a ici apprentissage par « substitution » d'une excitation à une autre », K. GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme*, Paris, 1951, p. 150.

(3) Cf. I. PAVLOV, *op. cit.*, pp. 40, 46, 70-71. Cf. K. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 152 : « Les réflexes conditionnels se perdent facilement. Une fois formés, ils ne subsistent qu'un temps déterminé. Pour qu'ils durent plus longtemps il faut toujours à nouveau les associer au stimulus inconditionnel. » Cf. LE NY, in *Traité de psychologie expérimentale* de P. FRAISSE et J. PIAGET, t. IV, p. 25 et G. de MONTPELLIER, *ibid.*, t. IV, p. 48.

(4) Cf. H. PIÉRON, *op. cit.*, t. I, p. 101.

stimulus absolu, c'est-à-dire de l'irréalité présente de ce stimulus. D'autre part, l'animal qui réagit au stimulus conditionnel y réagit comme à un signal : son comportement envers la réalité perçue du stimulus conditionnel est en fait déterminé par l'irréalité imaginée du stimulus absolu que le stimulus conditionnel *évoque*.

Par conséquent, on ne saurait légitimement recourir ici à un schéma mécaniste où la réalité physique du stimulus agirait sur la réalité physiologique du système nerveux. Le conditionnement manifeste que l'animal réagit au réel comme s'il était l'irréel et à l'irréel comme s'il était le réel. Il implique donc que le psychisme animal est cet être qui peut se donner l'être comme un néant et le néant comme un être. Tel est le sens de sa faculté d'adaptation, d'anticipation et de conditionnement, manifestant que pour lui le passé symbolise l'avenir et que l'avenir détermine le présent.

Dans la mesure où toute adaptation est une anticipation et où toute anticipation est un conditionnement, il est clair que tout le comportement animal manifeste sa rupture et sa distance avec le présent, la persistance en lui du passé et la hantise de l'avenir. Le présent ne le détermine que sous le sens du passé et en vue de l'avenir. En même temps que le présent lui est immanent, le psychisme animal est transcendant au présent. Ce n'est donc autre chose que dire que l'être et le réel lui sont immanents mais qu'il leur est transcendant.

Voici que nous tenons sur le psychisme animal le langage même que nous tenions sur la conscience.

Croyant établir entre l'animalité et la conscience quelque distance infinie, Kurt Goldstein écrit que « si l'on réussissait à démontrer que des animaux ont formé des réflexes conditionnels sans avoir été influencés par l'homme, on en pourrait conclure à une essence particulièrement élevée, voisine de l'homme » (1). Or les migrations, l'hibernation, la nidification, les comportements de défense ou de fuite, les anticipations à tous les rythmes périodiques, du jour et de la nuit, des marées et des saisons sont, en eux-mêmes, une telle démonstration.

5) *L'invention et l'intelligence*

Nos analyses précédentes ont montré que le comportement animal le plus simple, le psychisme le plus élémentaire impliquent déjà l'inquiétude, la faculté de l'irréel, l'imaginaire, la transcen-

(1) Cf. *op. cit.*, p. 156.

dance et la négativité : le travail du *désir*. A tous les niveaux inférieurs de l'animalité, nous avons donc rencontré ce qui constitue l'essence de la conscience elle-même. Mais cette transcendance dont l'immanence est hantée, l'animal peut la résorber, se confondre en elle et la confondre en soi, dans l'identité indifférenciée de la prostration. Tel est le moment de l'assouvissement où se confondent le désirant et le désiré. Ce qui était la transcendance du désiré est devenu l'immanence de la fruition, de la possession et de la satisfaction. La transcendance a pris fin en même temps que le désir. Ce moment de la *satisfaction* est celui où l'extérieur ne se refuse plus à l'intérieur et où l'intérieur ne désire plus l'extérieur. La différenciation du sujet et du monde, de l'intérieur et de l'extérieur ne venait que de la négativité, c'est-à-dire du désir. La satisfaction du désir, en mettant fin à cette négativité, a mis fin à cette différence : telle est l'identité confuse de la prostration et la léthargie du psychisme. L'animal hiberne dans sa satisfaction. Le désir qui s'assouvit meurt comme désir. C'est pourquoi le psychisme dont la transcendance naît dans la douleur du désir et la séparation du désiré vit la satisfaction du désir et le bonheur de la plénitude comme une petite mort.

Aussi allons-nous voir que plus le psychisme est évolué, plus le désir est vif, moins il peut être comblé, plus l'activité est inquiète, moins il y a de repos, moins de répit, moins de satisfaction, moins d'identité et de réconciliation. Plus l'esprit est inquiet de désir, moins il peut s'engourdir dans le bonheur de ses petites morts. Telle est la conscience, cette forme ultime et supérieure du psychisme. En elle l'écharde du désir est si profonde que rien ne parvient à l'extraire que la mort : tant vit le désir que vit la conscience.

De l'animal à l'homme, de la vie à l'esprit, des psychismes inférieurs à la conscience elle-même, il ne varie donc que de la violence du désir, de la persistance de son élancement, de la constance de sa négativité, de l'irréductible distance de son objet, de l'éloignement indéfini de cela seul dont la possession pourrait le combler. Or d'où viendrait à la conscience cette nostalgie de l'infini si ce n'est d'un désir infini ? Le désir de l'infini n'exprime que l'infinité du désir. De l'animal à l'homme, de la vie à l'esprit, c'est donc la puissance du désir, donc la puissance de l'imagination, donc la puissance de l'irréel qui se développent.

Nous allons donc montrer maintenant comment la complexité croissante du système nerveux entraîne un progrès croissant de l'imagination, un élancement plus lointain du désir, d'où s'ensuivent plus de distension avec le réel, plus de séparation,

plus de négativité, plus d'inquiétude, plus de transcendance. Là est le fondement de la perception de la causalité, de la relation ludique et du processus d'objectivation, dont nous allons voir qu'ils sont les conditions de toute invention, de tout comportement conquérant dans le monde, de toute abstraction, et, par suite, de toute intelligence et de tout langage.

A tous les niveaux de notre analyse nous est déjà apparue la solidarité de l'imagination et du désir, si étroite qu'on ne peut dire laquelle est la condition de l'autre ; tant il est vrai que tout désir implique l'imagination de quelque objet absent et que toute imagination implique que la conscience se détache du réel, qu'il ne lui suffit pas, qu'elle en est donc insatisfaite, que le désir en elle est donc le fondement de cette présence à l'absence qui la rend absente au présent.

Méditant réflexivement sur la condition de la conscience, nous avions vu qu'il n'y a de conscience que par la transcendance et de transcendance que par le désir. De même, dans notre recherche des implications, nous avons vu en méditant sur le comportement d'un Métazoaire (1) que c'est l'épreuve du besoin, la douloureuse négativité, l'inquiétante absence qui le sensibilisent à la réalité présente : c'est à distance de l'absence que le désir rend l'animal présent à la réalité du présent.

Ce n'est pas en un autre sens que, reprenant à notre compte des analyses de Maine de Biran ou de Lachelier, nous avions montré que le sentiment de l'effort (2) ou la perception de la résistance (3) sont des conditions de toute prise de conscience. Car nous ne prenons objectivement ou réalistement conscience de ce qui est que par l'antagonisme de l'objet opposé à notre désir. C'est l'affrontement laborieux et pénible du désir avec la réalité qui entraîne la distinction lucide de la réalité *objectée* à l'irréalité de ce que nous désirons. Sous ce point de vue, l'être est perçu comme le Non-Moi, et, plus explicitement, comme l'obstacle à notre désir : la conscience objective de l'être est conscience de l'indésirable.

De même il nous est apparu que les comportements animaux les plus rudimentaires impliquent une insatisfaction primitive, c'est-à-dire avec la réalité du présent la rupture de ce qui désire

(1) Nous avions pris l'exemple d'un Cœlentéré, l'Hydre d'eau douce, étudiée par Jennings.

(2) Cf. MAINE DE BIRAN, Note sur l'idée d'existence, in *Œuvres*, Paris, 1949, t. XIV, pp. 85-89. Essai sur les fondements de la psychologie, in *Œuvres*, Paris, 1942, p. 87.

(3) Cf. J. LACHELIER, *Œuvres*, Paris, 1933, t. II, p. 142.

la réalité absente, et par conséquent désire l'absence de la réalité. C'est ainsi que le *désir* est l'origine et le fondement de tous les comportements d'exploration, de recherche, de poursuite, ou de refus, d'aversion et de fuite (1). En même temps qu'il dissocie le vivant de son milieu, le désir l'associe à l'irréel, c'est-à-dire à l'Autrement, à l'A-venir, à la transcendance. Il semble donc, comme nous l'avions déjà manifesté au sujet de la conscience, que le psychisme doive être d'autant plus vif, d'autant plus inventif, d'autant plus évolué que le désir est plus ardent, et par conséquent que le milieu est plus difficile, plus pénible et moins satisfaisant.

Or c'est ce que font précisément paraître les observations de Piéron, montrant par exemple que l'assouvissement facile de la vie parasitaire entraîne une régression du psychisme, au point même d'entraîner une dégradation du système nerveux, comme dans le cas des Dicyémides (2). Selon la même interprétation, on comprend donc aussi pourquoi la formation du système nerveux et le développement du psychisme sont lents chez l'embryon disposant immédiatement de réserves nutritives abondantes, et au contraire rapides chez la larve qui doit subvenir à ses besoins (3). La facilité ou la difficulté du milieu, les relations d'intimité ou d'antagonisme que le vivant entretient avec lui apparaissent donc comme des conditions déterminantes d'une satisfaction léthargique et conciliée ou de la négativité inconciliée du *désir*. Tel est encore le fondement des remarques que fait Buytendijk sur le degré de développement du psychisme animal. Par exemple, les animaux des forêts, obligés à une vie plus difficile, plus vigilante, plus inquiète, seraient plus intelligents que ceux des plaines, dont le milieu satisfait aisément les besoins (4). Nous voyons donc que, sous quelque aspect qu'on

(1) Cf. H. PIÉRON, *op. cit.*, t. II, pp. 180, 222. Cf. N. TINBERGEN, *op. cit.*, pp. 150-151.

(2) Cf. H. PIÉRON, *op. cit.*, t. I, pp. 15-16. Cf. aussi G. G. SIMPSON, *Rythme et modalités de l'évolution*, Paris, 1950, qui attribue la rapidité du rythme évolutif d'un phylum à la relation plus ou moins difficultueuse qu'il entretient avec son milieu (pp. 220-222).

(3) Cf. H. PIÉRON, *op. cit.*, t. I, p. 17.

(4) « La vie chasseresse et arboricole occasionne et conditionne des relations fonctionnelles particulièrement différenciées, et des situations qui suscitent la « compréhension » de la bête... Par contre, les animaux vivant, non plus dans la forêt, mais à travers la plaine, les « bêtes des champs », sont plus paisibles, en vertu d'une adéquation des besoins et des assouvissements ; résultat : les formes spontanées de comportement et de relations avec les choses s'estompent cette fois à l'arrière-plan ; de sorte que l'intelligence, moins souvent requise, reste en veilleuse » (BUYTENDIJK, *Traité de psychologie animale*, Paris, 1952, p. 279). Cf. aussi p. 286 et p. 289.

considère le psychisme animal, c'est en termes de négativité qu'on le comprend et par la notion de *désir* qu'on l'explique.

C'est pourquoi les zoopsychologues sont conduits à définir le psychisme animal en termes de « relation tensionnelle » (1). De même que tout organisme réagit à l'action exercée sur lui par le milieu, de même le psychisme ne se représente un objet que par la réaction que cet objet oppose à son action (2). Mais s'il n'y a d'objet que de ce qui résiste, il n'y a de résistance que pour un désir qui la rencontre.

Tout psychisme implique donc quelque désolidarisation fondamentale avec son milieu, comme du Moi avec le Non-Moi, ou du désir avec l'être. Nous retrouvons ainsi la pensée de Hegel selon laquelle il n'y a de sujet que par un objet et d'objet que pour un sujet. En tant que toute connaissance est fondée sur cette distinction du sujet et de l'objet, elle postule leur antagonisme, et par conséquent que l'objet soit au sujet ce que l'obstacle est au désir ou les délais à l'impatience. En tant qu'elle familiarise le sujet avec l'objet et le lui rend plus intime, à mesure la connaissance apprivoise le sujet à son milieu et l'y intègre davantage. La connaissance postule l'inquiétante étrangeté de ce qui est à connaître et produit la tranquille intimité de ce qui est connu. De la sorte, la connaissance en vient à surmonter la séparation et l'affrontement qui la rendaient possible (3), de même qu'une longue familiarité use la connaissance en usant la vigilance, la défensive et l'attention. Ainsi l'habitude ou l'accoutumance nous rendent les objets *intimes* : c'est dire qu'ils deviennent en quelque sorte incorporés au sujet *(intus)*. Ils ne constituent plus ni menace ni obstacle. Comme ils ont cessé d'inquiéter notre désir et de s'y *objecter*, ils ont cessé d'être séparés de nous et d'être tenus par notre connaissance à distance *objective*. Il en est ainsi plus encore pour le psychisme animal.

En effet, si la conscience est capable de se prendre elle-même pour objet et de réfléchir sa représentation, il semble que les

(1) Cf. BUYTENDIJK, *op. cit.*, p. 116 : « Les notions de sujet et d'objet expriment une relation tensionnelle... Le sujet *subit* l'influence de l'objet de par sa propre *activité* » ; et p. 117 : « Dans le monde animal, il existe une séparation du sujet et de l'objet... et cette affirmation nous est déjà fournie par l'existence animale elle-même, corrélation intentionnelle et active de la bête avec son ambiance, par le truchement du corps. »

(2) C'est bien ce que donne aussi à entendre Bergson par sa théorie de la perception ; et c'est en ce sens qu'il dit qu' « il n'y a qu'une différence de degré... entre la faculté perceptive du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle épinière » (cf. *Matière et mémoire*, p. 19).

(3) Cf. BUYTENDIJK, *op. cit.*, p. 122.

psychismes inférieurs soient entièrement obnubilés par la relation qu'ils vivent avec l'objet. La conscience peut se représenter la peur, l'attente ou la satisfaction indépendamment de l'objet qui les provoque. Le psychisme animal ne connaît la peur, l'attente ou la satisfaction que dans sa relation immédiate avec l'objet qui les lui fait éprouver. Toute connaissance de l'objet est donc pour lui l'expression d'un *désir*, qu'il soit menacé, ajourné, ou assouvi.

Moins la relation de l'animal et de son milieu est médiatisée, moins l'animal a de transcendance par rapport à l'être, moins il est capable d'imagination, moins il est capable d'abstraction, moins il est capable d'objectivité.

C'est pourquoi Buytendijk peut écrire que plus l'animal est *détaché* de son milieu, plus son individualité constitue un système clos, plus il est autonome, et plus il est *inquiet* (1). Car ce « détachement », cette individualité close et cette autonomie font de moins en moins participer l'animal à son milieu. Il en est ainsi de moins en moins solidaire, et y est de moins en moins immanent. Cette transcendance croissante le rend de plus en plus capable d'imaginer et de désirer autre chose que ce qui est. Par conséquent, il ne peut vivre placidement la présence de l'être, mais ne cesse de s'y opposer, d'y rôder en quête d'autre chose, de le modifier, tant est vive en lui l'insatisfaction du présent et la hantise de l'absence. Tel est le sens de cette « inlassable impulsivité », de cette « pugnacité indélibérée », de cette « opposition » et de cet « antagonisme » que Buytendijk identifie comme les attributs d'une animalité de plus en plus centralisée et de plus en plus différenciée (2).

Or cette centralisation et cette différenciation croissantes sont solidaires de la complexité et du développement croissants du système nerveux (3). Le progrès du système nerveux entraîne donc, au long de l'évolution, des psychismes inférieurs aux supérieurs, une autonomie et une individualité croissantes, d'où s'ensuivent avec le milieu des relations de plus en plus distendues et de plus en plus polémiques, c'est-à-dire l'expression d'une transcendance, d'une négativité, d'une imagination et d'un désir accrus.

C'est cette transcendance, cette négativité, cette imagination et ce désir que va nous manifester le psychisme des animaux

(1) Cf. BUYTENDIJK, *op. cit.*, p. 67.
(2) Cf. BUYTENDIJK, *op. cit.*, pp. 67, 71 et 284.
(3) Cf. P. CHAUCHARD, *Des animaux à l'homme*, pp. 33-37. Cf. A. VANDEL, *op. cit.*, p. 97.

supérieurs, tel qu'il apparaît dans l'expérience de l'attente, dans la représentation d'un projet, dans l'activité du jeu et dans le processus d'objectivation.

a) *L'expérience de l'attente.* — Au long de l'évolution du système nerveux, des formes les plus anciennes aux plus récentes, nous assistons à une différenciation croissante des organismes. De quelque point de vue qu'on le considère, différenciation c'est négativité. Plus un organisme est différencié, plus il est distingué de son milieu, plus il est donc séparé, plus il est donc isolé, plus il est donc opposé, plus il est dans l'être du présent la présence de quelque antagonisme, la hantise de quelque absence. Aussi l'évolution du psychisme s'exprime-t-elle comme un décollement de l'individu par rapport à l'instant. Plus l'animal est différencié, plus il est désolidarisé de l'être (τὸ ὄν) et du présent. Plus il vit d'avenir. Plus il se détache de l'ici vers l'ailleurs (1). Plus il se représente le réel sur fond de l'irréel. C'est qu'il imagine davantage. Il désire davantage.

Aussi, malgré sa vigilante prudence à se garder de tout anthropomorphisme, Buytendijk doit reconnaître aux animaux supérieurs des comportements comme « le fait de suivre du regard, d'écouter, d'attendre, de chercher, de goûter, de tâter, d'agir avec précaution... » (2). Puisque ces comportements manifestent le progrès du psychisme, ce qu'ils impliquent fondamentalement doit être impliqué comme le fondement de ce progrès. Or, suivre du regard, épier, être à l'affût ou à l'écoute, chercher, fureter, fouiner, essayer, tenter, éprouver sont autant de modalités de l'attente (3). Or l'attente est la forme de l'*imagination* aventureuse et de la distension temporelle. Elle implique la représentation d'autre chose que ce qui est, de quelque futurition qu'elle guette tout au long du présent. Qu'il s'agisse d'oiseaux prédateurs rôdant au-dessus des vallées ou de carnassiers en chasse, de chats s'efforçant à tâtons de mettre fin à leur captivité puis cherchant à retrouver le mécanisme d'ouverture de leur cage (4),

(1) « Plus le rapport de l'organisme et du milieu est différencié, plus le mouvement s'avère indubitablement comme la liaison du proche et du lointain, du présent et du futur, plus donc elle apparaît dans le cadre d'une structure perspectiviste... » (cf. BUYTENDIJK, *op. cit.*, p. XII).

(2) *Ibid.*, p. 283.

(3) E. S. RUSSEL mentionne que même « beaucoup de crustacés se tiennent à l'affût » (*op. cit.*, p. 34). WHEELER décrit semblablement des araignées « à l'affût » (*ibid.*, p. 98), Balfour BROWNE une nymphe à l'affût (*ibid.*, p. 99) et HOLMES des Ranâtres « en attente » de leur proie (*ibid.*, p. 98).

(4) Cf. E. L. THORNDIKE, *Animal Intelligence*, New York, 1911, p. 36 ; cit. *in* RUSSELL, *op. cit.*, p. 177. Cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, p. 202. Cf. T. G. ANDREWS, *Méthodes de la psychologie*, t. I, pp. 37-38.

de rats apprenant à sortir d'un labyrinthe (1) ou à résoudre différents problèmes de laboratoire (2), tous ces comportements n'ont de sens qu'en tant qu'ils visent en chaque instant un inassignable au-delà de cet instant. Tous manifestent un refus de la situation présente, c'est-à-dire à la fois l'imagination et le *désir* d'une autre situation en un autre instant. En effet l'inquiétude de ces comportements rôdeurs ou entreprenants implique que l'être présent ne porte pas en lui sa suffisance.

Cette tension vers l'avenir implique donc à la fois la négativité du désir, la faculté de l'irréel, la distension temporelle qui dépasse l'instant : la transcendance à l'être. Mais analysons plus précisément encore la relation de ces comportements d'attente avec le temps. Comme il n'y a de tension que du désir ni de désir que de l'avenir, il n'y a d'attention qu'à l'avenir. Car on ne fait pas attention à ce qui demeure indéfiniment ; et il n'y a d'attention à l'être que par ce qui en lui est toujours sur le point de se modifier, et par conséquent de n'être plus. Toute attention est donc une puissance de la négativité. Elle témoigne d'une temporalité distendue, épiant en chaque instant la futurition qui le mine. Or toute attente est attentive. Autant dire que l'attente est inattentive au présent ; ou plutôt qu'elle n'y est attentive que pour y être aussitôt inattentive. Le présent n'est pour elle que le fond sur lequel elle se prépare à percevoir la figure de l'avenir. Elle ne se donne donc le présent que pour se refuser à lui. Elle ne le saisit que pour le repousser. Toute attente est du néant, tend vers le néant et se distend de l'être.

Elle consiste en effet à ne percevoir le réel que comme le déficit d'un irréel à-venir que le présent ne cesse d'ajourner. Le présent n'est donc vécu dans l'attente que comme le déchet d'une absence. L'être n'est pour elle que le sursis du néant. Pour elle, le néant est antérieur à l'être, et le futur antérieur au présent, puisque inversement c'est sur le fond de ce futur qui la hante qu'elle vit la pauvreté et la déception du présent.

Ainsi, de quelque comportement supérieur qu'il s'agisse, la réalité de chaque instant n'est vécue que sous l'irréalité de l'instant à-venir, chaque geste suscite celui qui le suit, d'anticipation en anticipation, d'effort en effort, de tension en tension, jusqu'à ce que le succès apaisant le désir, la satisfaction réconcilie pour un temps le psychisme avec l'instant. Telle est cette pos-

(1) Cf. T. G. ANDREWS, *op. cit.*, pp. 413-417. Cf. P. FRAISSE et J. PIAGET, *Traité de psychologie expérimentale*, t. IV, pp. 48-49.

(2) Cf. p. ex. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 180-181. Cf. T. G. ANDREWS, *op. cit.*, t. I, pp. 397-400. Cf. P. FRAISSE et J. PIAGET, *op. cit.*, t. IV, p. 9.

session, cette satisfaction, cette abolition du désir que nous appelions une petite mort, et que nous nommerions aussi bien l'ultimité temporaire. C'est l'instant où le vautour fond sur sa proie, où le carnassier dévore sa victime, où le chat parvient à la nourriture au-delà de sa cage. Tout finit là pour un temps. Cette fin à-venir, vers quoi tout comportement s'efforce et à quoi tout psychisme est attentif, elle mobilise et hante tout le présent. Or, dans l'attente, comme cette fin n'est pas réalisée, elle n'est encore qu'un irréel à-venir. C'est donc ici l'imagination qui oriente l'attention et suscite l'action, comme l'attention et l'action mobilisent la perception.

L'attente est imagination, anticipation, attention, refus, distension au temps : tout cela est *désir.*

Pensera-t-on que l'animal aux aguets peut aussi bien craindre la venue d'un danger qu'espérer celle d'une proie, l'attente n'en est pas moins de part et d'autre désireuse du futur. A l'animal inquiet et craintif, le présent n'est plus rien tant qu'il n'est pas assuré de n'être pas déjà sur le point de le perdre. Les tentatives précautionneuses de l'animal qui expérimente manifestent ainsi que le présent est hypothéqué par l'avenir, et que les certitudes du présent sont oblitérées par l'incertitude du futur. Nous apparaît ainsi dès le psychisme animal ce fait métaphysique que le présent n'est vécu qu'à distance de l'avenir. Tant il est vrai que le présent n'est que la présence du désir, et que le désir ne vit le présent que dans l'impatience prometteuse ou terrifiante, mais toujours inquiète, de l'avenir.

Comme l'attente apparaissait spécifique du progrès du psychisme, comme l'imagination et la distension temporelle apparaissaient la condition de l'attente, comme le désir est le fondement de cette imagination et de cette distension, il devient évident que le progrès du psychisme n'est autre que celui de l'imagination et de la transcendance : le progrès du désir.

b) *La représentation et la réalisation d'un projet.* — L'intelligence animale est identifiée à l'invention d'une solution en présence d'un problème (1). Or, il n'y a de problème que lorsque la réalité présente est vécue comme autre chose que ce qu'on *attend.* Tout problème est surgissement d'un obstacle ; et il n'y a d'obstacle que pour un *désir.* Tout problème implique donc

(1) Cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.* pp. 112 et 173-174. Cf. T. G. ANDREWS, *op. cit.*, t. I, p. 117. Cf. G. VIAUD, *Les instincts*, p. 150. Cf. P. FRAISSE et J. PIAGET, *op. cit.*, t. VII, p. 5.

l'imagination d'un réel plus accueillant, la transcendance au réel, et le désir d'autre chose.

En outre, la difficulté présente n'est représentée comme problématique que si elle est liée à la représentation même vague d'une éventuelle résolution future. Tout problème s'interpose comme une attente à vaincre. Il implique donc la liaison du présent et de l'avenir, du réel et de l'irréel. Enfin, le problème n'est résolu que par une invention. Elle consiste dans le surgissement de quelque nouveauté, qui modifie le rapport vécu présentement avec le réel par l'imagination d'un nouveau rapport qui reste à-venir et à réaliser. L'invention prévoit donc la modification de la réalité présente par l'irréalité d'un comportement à-venir. Elle se manifeste ainsi comme la résolution d'une attente, faisant servir une réalité indifférente en soi à la réalité préoccupante qu'il s'agit de vaincre : l'invention rend donc l'attente attentive à ce qui n'est pas son objet pour mieux tendre à cet objet. Elle se détourne de son but pour mieux y parvenir. A cet égard, toute invention est du détour.

Aussi les expériences de Maïer (1), ou de Tolman et Honzik (2) sur l'intelligence des rats, de Drescher et Trendelenburg sur celle des singes (3), consistent toujours à leur faire inventer un détour pour parvenir à leur but. Il leur faut à un moment s'en éloigner pour y parvenir. Ils manifestent donc d'une part leur distension à l'immédiateté de l'ici et du maintenant, d'autre part la représentation de l'ailleurs, de l'ultériorité du détour et de la médiation. Enfin, à mesure qu'ils s'éloignent ils se représentent le détour ; leur séparation de l'objet désiré est vécue comme un sursis utile à sa possession. La hantise du but accompagne donc nécessairement toutes les médiations qui en éloignent. Sont ainsi impliqués le décollement du psychisme par rapport à l'instantanéité de l'être, son inquiétude, son dynamisme aventureux, sa liaison avec l'irréalité imaginée du futur. L'intelligence du détour implique donc la *transcendance* du psychisme animal par rapport à l'être, qu'elle consiste dans la transcendance de désirer autre chose que ce qui est, ou dans celle d'imaginer un *autre* chemin, une *autre* situation, c'est-à-dire dans le fait de se représenter l'irréel comme la médiation vers

(1) Décrites par G. de MONTPELLIER, cf. *op. cit.*, pp. 179-180. Cf. aussi l'analyse critique qui en est faite par P. GRÉCO, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *op. cit.*, pp. 168-170.

(2) Cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 181-182. Cf. aussi P. GRÉCO, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *op. cit.*, t. VII, pp. 165-166.

(3) Cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 177-178.

le réel. En outre, durant l'opération du détour elle-même, l'animal n'est pas solidaire du réel qu'il parcourt, et par conséquent, en ce sens encore son psychisme s'exprime comme en rupture avec le réel et transcendant à lui. Le détour n'étant que la médiation pour parvenir au but, en tant que projet il est vécu comme la médiation de l'irréel vers le réel, et en tant qu'accompli il est vécu comme la médiation du réel vers l'irréel. A chacun de ses moments le détour implique donc que le psychisme s'y donne le réel comme irréel et l'irréel comme réel.

Dire qu'un animal est d'autant plus intelligent qu'il est capable de se détourner davantage de son objet pour l'atteindre (1), c'est dire que le progrès de l'intelligence n'est autre que celui de la transcendance et de la négativité : la hantise croissante de l'irréel dans le réel.

C'est aux mêmes conséquences qu'aboutirait l'analyse de cette faculté d'utiliser et de préparer les instruments que manifestent les singes supérieurs si souvent observés et décrits depuis les travaux de Köhler (2). Il ne s'agit alors en effet que d'une modalité du détour. Celui-ci est plus lointain, plus complexe. La séparation s'élargit. La médiation s'approfondit. Mais là encore, la réalité du bâton que le chimpanzé saisit n'est pas saisie pour elle-même mais pour autre chose qu'elle-même. L'accumulation des moyens vise une autre réalité qu'eux-mêmes. La recherche de ces moyens imaginés détourne donc le psychisme de la réalité du but perçu : de même que dans leur utilisation le psychisme se détourne de la réalité perçue des instruments vers l'imagination du but qu'il convoite. Ici apparaît donc encore cette transcendance qui fait vivre le réel comme irréel et l'irréel comme réel.

Toutefois, du simple détour à l'utilisation d'instruments, le psychisme s'élève d'une transcendance qui se détache du réel vers l'irréel dans la médiation à une transcendance qui se détache de la particularité du réel vers l'universalité d'un schème dans l'abstraction. En effet, le chimpanzé qui se sert d'un bâton et monte sur une caisse pour parvenir à son but ne se représente pas le bâton et la caisse intrinsèquement comme tels, mais simplement comme *moyens* (3). A cet égard, n'importe quelle

(1) Cf. l'analyse du détour par Bierens de Haan, reprise par G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 174-175.

(2) Cf. BUYTENDIJK, *Psychologie des animaux*, Paris, 1928, pp. 259-268. Cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 205-212. Cf. E. S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 189-194.

(3) Cf. les observations de Klüver rapportées par E. S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 231.

perche, n'importe quelle surélévation eussent fait l'affaire. L'instrument n'est donc pas représenté ni utilisé dans sa réalité intrinsèque, mais comme un mode particulier d'un schème dynamique. Il implique donc ce surcroît de transcendance d'un psychisme capable de se représenter les divers objets particuliers perçus comme autant de médiations équivalentes (1) en vue d'une action identique possible. Se manifeste ainsi un certain *jeu* de l'esprit qui attribue aux objets un *rôle*, une *fonction* variables selon les intentions variables et les circonstances variables de l'action à accomplir. De même que dans le jeu des enfants tel compagnon joue le rôle tantôt du gendarme et tantôt du voleur, pour le psychisme des animaux supérieurs, tel bâton joue le rôle tantôt de canne, tantôt de massue, tantôt de perche. La chose n'est donc plus perçue comme étant ce qu'elle est, mais comme pouvant être ce qu'on en fera. La particularité de l'objet perçu est par conséquent représentée à travers l'universalité du genre des différents objets pouvant servir à une action semblable. L'utilisation d'un instrument en vue d'une fin manifeste donc la perception de cet instrument comme une activité de subsomption (2). Elle implique du même coup dans le psychisme animal un pouvoir d'abstraction. Cette abstraction consiste en effet à délaisser les propriétés intrinsèques et particulières de l'objet pour ne saisir et ne retenir en lui que son usage possible en vue d'une action possible en vue d'une fin précise. Or pour n'être pas de l'ordre des concepts cette abstraction n'en est pas moins de l'ordre du schématisme. Son pouvoir de transcendance s'exerce au moins à deux niveaux : d'une part, dans l'instant, par cette négativité ségrégative qui distingue dans la multiplicité confuse du présent le schème d'un type universel de médiation ; d'autre part, par cette négativité qui dépasse l'instant pour *percevoir* en lui l'occasion d'exercer l'action qu'il *imagine* dans un temps à venir. Dès lors percevoir un objet revient à n'y apercevoir que le signe de quelque action possible. Sa perception est affectée du rôle à-venir que l'imagination

(1) Cf. l'importance de la notion de « valence » dans la théorie du « monde perceptuel en tant que monde fonctionnel », E. S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 219-231. Cf. P. FRAISSE et J. PIAGET, *op. cit.*, t. V, pp. 12-18 ; la « valence » d'un objet étant le coefficient d'intérêt que cet objet reçoit de sa fonction possible dans le champ d'une motivation donnée. Il apparaît encore ici que c'est le *désir* qui suscite cette motivation, que la valence est déterminée par cette motivation et la perception par cette valence ; en sorte qu'à la limite il faudrait dire que le désir est le fondement de la modalité de la perception.

(2) Cf. P. OLÉRON, Les activités intellectuelles, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *op. cit.*, t. VII, p. 5.

lui confère. Le jeu entre dans la perception ; et, par le jeu, la perception entre dans l'aventure.

Ce sont donc les implications de cette faculté de jouer qu'il nous faut considérer maintenant.

c) *La faculté de jouer.* — Buytendijk (1) insiste sur le fait déjà observé par Piéron (2) que, des Invertébrés aux Vertébrés, des Vertébrés inférieurs aux supérieurs, l'évolution des espèces s'accompagne du développement de la faculté de jouer, à laquelle correspond dans l'évolution de l'individu une période de plus en plus longue d'enfance et d'apprentissage. En effet, les Insectes naissent tout formés. La série de leurs métamorphoses est comme une série d'individualités successives : la larve est parfaitement larve aussitôt qu'elle existe et n'apprend nullement à devenir insecte parfait. Il faut toutefois quelques heures après son éclosion pour que le jeune poussin soit en possession de tous ses moyens. Le jeune rat met un peu plus de temps. Le jeune singe a une véritable enfance (3).

Or le fait biologique d'une période d'enfance implique que le jeune animal n'est pas immédiatement adapté à son milieu. Il a à s'adapter. C'est en ce sens que l'âge de l'enfance est celui de l'apprentissage. Sa condition est donc par essence même d'avoir à être ce qu'elle n'est pas. C'est peut-être en ce sens aussi qu'il est celui du *jeu*. L'enfance implique donc que l'individu n'est pas spontanément concilié avec le réel. C'est pourquoi son rapport avec le réel n'est pas immédiat, mais requiert au contraire, d'une part, la médiation des parents et, d'autre part, la médiation de l'imitation, de l'apprentissage et de l'éducation. L'enfant vit donc en quelque sorte symboliquement avec le réel, puisqu'il en est toujours séparé par tous les signes de toutes les médiations. Le jeu n'est d'ailleurs pour lui qu'une autre manière de vivre symboliquement le réel. Le fait biologique d'une enfance implique donc le fait métaphysique d'une transcendance.

Aussitôt établie l'existence du jeu dans le comportement animal, nous analyserons le statut de la transcendance qu'il manifeste.

Le petit poisson *Fundulus* décrit par Mast, qui vit dans le flux peu profond de la marée *joue* dans les flaques jusqu'à ce que

(1) Cf. *Traité de psychologie animale*, pp. 72-73.
(2) Cf. *De l'actinie à l'homme*, t. II, pp. 96-97. Cf. aussi E. S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 187-188. Cf. aussi A. VANDEL, *op. cit.*, p. 262. Cf. aussi J. CHÂTEAU, *Le jeu de l'enfant après trois ans, sa nature, sa discipline*, Paris, 1964, p. 4.
(3) Sur la durée relative de l'enfance chez le Singe et chez l'Homme, cf. J. CHÂTEAU, *ibid.*, p. 390.

le reflux ne lui fasse regagner la mer (1). De jeunes oiseaux (2), de jeunes chats (3), de jeunes chiens (4), de jeunes taureaux (5) *jouent*, et Lucrèce observe que

Satiati agni ludunt blandeque coruscant (6).

Enfin la littérature psychologique abonde en exemples de jeux chez les Singes inférieurs et les Anthropoïdes (7).

Afin de déterminer ce que le jeu implique du psychisme animal, il nous faut d'abord caractériser ce comportement au niveau même où nous le considérons. Quels caractères permettent d'identifier un comportement comme un jeu ? Le chien courant saisir et rapporter une balle, le chat faisant sauter une boule de chiffon entre ses pattes, de jeunes taureaux donnant de la tête et des cornes contre des buissons, l'anthropoïde qui fait des grimaces devant un miroir (8), le jeune chimpanzé traînant ses jouets par une ficelle (9) ou mimant une pêche à la ligne (10) ont au moins un caractère commun à leurs comportements : celui de ne rien viser au-delà de lui-même. Chacun de ces comportements porte en lui-même sa propre suffisance, sa propre satisfaction. Le premier attribut du jeu est donc la gratuité (11). Or ce « désintéressement », cet « autotélisme » (12) ne manifestent-ils pas une rupture de l'animal avec la nature extérieure ? Cette suffisance n'est-elle pas la marque de quelque séparation ? Ne manifeste-t-elle pas la condition séparée d'un individu tirant satisfaction de soi, indépendamment des besoins que seule peut satisfaire la nature extérieure ? Le jeu ne nous fait-il pas ici

(1) Cf. S. O. MAST, The Behaviour of Fundulus, *Journ. Animal Behav.*, V, 1915, pp. 341-350 ; cit. *in* E. S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 82-83.
(2) Cf. J. CHÂTEAU, *Le réel et l'imaginaire dans le jeu de l'enfant*, Paris, 1963, p. 15.
(3) Cf. E. S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 14-15. Cf. J. CHÂTEAU, *Le réel et l'imaginaire*, pp. 17, 188.
(4) Cf. E. S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 174.
(5) Cf. R. CHAUVIN, *op. cit.*, pp. 302-304.
(6) Cf. *De natura rerum* II, 320.
(7) Cf. KOHLER, *L'intelligence des singes supérieurs*, Paris, 1928, pp. 84, 187, 298. Cf. E. S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 192. Cf. W. N. KELLOGG et L. A. KELLOGG, *Le singe et l'enfant*, Paris, 1936. Cf. Cathy HAYES, *The Ape in our House*, New York, 1951. Cf. R. CHAUVIN, *op. cit.*, pp. 322, 332.
(8) Cf. J. CHÂTEAU, *Le jeu de l'enfant*, p. 15.
(9) Cf. la très saisissante description du comportement ludique d'un jeune chimpanzé par Cathy HAYES, *op. cit.*, pp. 81-83 ; cit. *in* BUYTENDIJK, *op. cit.*, pp. 281-282.
(10) *Ibid.*
(11) Cf. J. CHÂTEAU, *Le réel et l'imaginaire*, p. 13.
(12) Cf. J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*, Paris, 1964, p. 95.

assister à quelque solipsisme biologique ? Ne manifeste-t-il pas la transcendance d'un psychisme si capable de se reclure en sa propre suffisance qu'il semble annoncer déjà dans la nature le retirement de la spiritualité et l'insurrection du surnaturel ?

Il pourrait certes nous paraître que le chaton qui joue avec une pelote de laine comme avec une proie ne vit le réel que comme un *analogon* de l'irréel ; et que dans l'équivoque de sa relation avec son jouet, il vit le réel comme irréel et l'irréel comme réel. Telle est la thaumaturgie du « comme si ». Ainsi dès son plus bas degré, le jeu animal s'attesterait comme une fonction symbolique (1), surréalisant l'irréel et déréalisant le réel, niant l'être perçu et hypostasiant le néant imaginé. De là à cette fascination de l'imaginaire chez le *joueur*, de là à cette hypostase de l'absence dans *le pari* pascalien, il n'y aurait qu'un degré supplémentaire de transcendance, une faculté à peine supérieure de refuser le réel et de vivre d'irréel, à peine un surcroît de négativité.

Quelque tentation d'une si prompte réduction qu'exercent cependant les faits, il faut encore nous en garder, et ne pas céder au prestige de ne découvrir dans le psychisme animal la prémonition métaphysique de l'humanité que pour la lui avoir d'abord hâtivement attribuée.

Supposons donc, comme divers psychologues s'accordent à le penser (2), que peut-être le chat ni le chien qui jouent n'imaginent pas plus autre chose que l'enfant qui bâille ne s'imagine chanter ou que le nouveau-né qui gigote ne s'imagine être un coureur cycliste. Il conviendrait alors de distinguer avec eux les « jeux sensori-moteurs » et les jeux véritablement symboliques (3). Les premiers consisteraient simplement à se donner de l'exercice pour le pur plaisir résultant de son activité (4) : les courses sans but, les gambades, les sauts, la gesticulation enfantine manifesteraient plus une tendance physiologique à exercer une activité physiologique qu'aucun désir s'exprimant par aucune imagina-

(1) Cf. BUYTENDIJK, *Psychologie des animaux*, Paris, 1928 : « L'animal joueur s'illusionne lui-même, il s'imagine se trouver en présence d'une proie réelle. » Dans le même phénomène, K. GROOS voyait également « un commencement de cette illusion volontaire, consciente, qui est l'élément le plus interne et le plus élevé du jeu » (*Le jeu des animaux*, Paris, 1902, p. 130).

(2) Cf. J. CHÂTEAU, *Le réel et l'imaginaire*, p. 188. Cf. J. PIAGET, *La formation du symbole*, pp. 107, 117.

(3) Cf. J. PIAGET, *op. cit.*, pp. 115-116. Cf. aussi la classification de J. CHÂTEAU, *Le jeu de l'enfant*, p. 392, distinguant les jeux actualisant des « tendances primaires et ceux satisfaisant ou compensant un désir de puissance.

(4) Cf. la « Funktionslust » de K. Bühler, cit. *in* J. PIAGET, *op. cit.*, p. 92, et les « jeux sensori-moteurs », *ibid.*, pp. 113 et 117-118. Cf. J. CHÂTEAU, *Le jeu de l'enfant*, p. 26.

tion. Tels seraient les jeux de l'animal. Les seconds seraient plus spécifiquement humains (1), impliquant « la représentation d'un objet absent » (2) vécu analogiquement comme présent. Cependant, les zoopsychologues n'en citent pas moins des exemples caractérisés de jeu symbolique chez des chimpanzés (3).

Remarquons cependant au passage que les psychologues les plus méfiants envers l'anthropomorphisme n'ont pas plus de raison d'identifier ici le comportement des chimpanzés décrits par Köhler ou par Cathy Hayes comme des jeux symboliques qu'ils n'en avaient de refuser qu'en fussent également le comportement du chien courant après un caillou ou du chat bondissant sur une pelote de laine. A cet égard, on pourrait tout aussi légitimement objecter que le chimpanzé de Köhler prenant sa jambe « *comme* quelque chose d'étranger, *comme* un véritable objet, peut-être *comme* une poupée, en la berçant de côté et d'autre dans ses mains... » (4) poursuit simplement le plaisir fonctionnel d'exercer sa rotule. Lorsque C. Hayes, décrivant le comportement du chimpanzé Viki, rapporte que « la petite femelle se livre aux jeux les plus divers avec ses joujoux invisibles, qu'elle traînait au bout du sol... au bout d'une corde imaginaire. Debout sur un meuble, elle pêchait, avec une ligne imaginaire, un objet tout aussi fantastique, puis ayant attrapé ce qui ne s'y trouvait pas, elle « le » faisait passer d'une de ses mains à l'autre... » (5). Buytendijk conclut : « Nous n'avons aucune autre raison d'attribuer à ce chimpanzé de l'imagination » (6). L'attitude de Buytendijk est ici éclairante. En effet ou bien la raison est suffisante pour accorder l'imagination au psychisme animal, ou bien il n'y aura jamais de raison à cela. Mais alors, et du même coup, nous n'aurons jamais d'autre psychologie que le mécanisme plus ou moins subtil d'un behaviorisme toujours plus ou moins borné. Ratant toute intentionalité, on rate aussi toute compréhension de tout psychisme, puisque le *désir* est à la fois le fondement et la nature du psychisme.

(1) « En tant qu'impliquant la représentation, le jeu symbolique n'existe pas chez l'animal et n'apparaît qu'au cours de la seconde année du développement de l'enfant », J. PIAGET, *op. cit.*, p. 119. « On n'en refusera pas moins à l'animal l'imitation symbolique et le faire semblant », J. CHÂTEAU, *Le réel et l'imaginaire*, p. 190.
(2) Cf. J. PIAGET, *op. cit.*, p. 118.
(3) *Ibid.*, pp. 104-118. Cf. BUYTENDIJK, *Traité de psychologie animale*, pp. 281-282. Cf. J. CHÂTEAU, *Le réel et l'imaginaire*, p. 189.
(4) Cf. J. PIAGET, *op. cit.*, p. 104.
(5) Cf. BUYTENDIJK, *Traité de psychologie animale*, p. 281.
(6) *Ibid.*, p. 282.

Or, comme on ne peut comprendre le désir que par le désiré et le sens de la graine que par la maturité du fruit, apparaît ici la nécessité en psychologie d'une compréhension réflexive, régressive et rétrospective. Comme c'est l'Homme qui explique les Primates, c'est le jeu humain qui explique le jeu animal. Comme l'inférieur porte le supérieur, il n'y a d'explication du supérieur que par l'inférieur et de compréhension de l'inférieur que par le supérieur (1). Ce qui n'est autre chose que convertir la rationalité logique de notre compréhension *(ratio cognoscendi)* à la rationalité ontologique des phénomènes *(ratio essendi)* qui est le *temps*. Faute de se situer délibérément dans cette perspective, la psychologie ne peut qu'hésiter entre un objectivisme stérile et un anthropomorphisme honteux. La démarche génétique (2), si propre à manifester la continuité du psychisme à travers ses différents degrés donne pourtant parfois, comme nous venons de le voir, l'exemple d'une telle hésitation. Tant il est vrai que la psychologie se condamne à la stérilité ou à l'équivoque si elle ne joint à une méthode d'investigation mécaniste par hypothèse une méthode de compréhension réflexive et rétrospective par doctrine. A cet égard, le projet watsonien de traiter la psychologie comme une science naturelle devrait être mieux suivi, car la science naturelle s'institue désormais comme une science de l'évolution (3), expliquant le présent par le passé, mais ne comprenant le passé que par le présent, autant dire l'animal par l'homme et la vie par l'esprit (4). L'immanence détermine la transcendance qui s'y enracine. La transcendance

(1) Cf. J. PIAGET, *Epistémologie génétique*, t. III : « Cette lumière projetée par le plus complexe sur le plus simple est un phénomène constant dans l'histoire contemporaine des sciences », p. 77. Cf. BUYTENDIJK, *op. cit.*, p. 134 : « On ne peut comprendre l'animal qu'à partir de l'homme. »

(2) Cf. J. PIAGET, *La formation du symbole* : « Il y a *continuité* fonctionnelle entre les stades successifs, même lorsque les structures diffèrent autant les unes des autres que celles de schèmes entièrement sensori-moteurs et de schèmes en partie intériorisés et en partie représentatifs » (p. 105) ; « comment expliquer, dans le cas particulier du symbole ludique, le passage du sensori-moteur au représentatif ? » (p. 107). Cf. J. CHÂTEAU, *Le jeu de l'enfant* : « Il n'est nullement dans notre intention de couper brutalement le jeu enfantin du jeu animal ; il est trop clair qu'il y a entre eux continuité » (p. 8). « Il est bien évident que le jeu humain, caractéristique de la pensée représentative et personnelle, plonge ses racines dans les profondeurs du jeu du bébé ou de l'animal » (p. 27) ; cf. aussi p. 389.

(3) Cf. J. PIAGET, *Epistémologie génétique*, t. III, p. 88.

(4) Cf. J. PIAGET, *Epistémologie génétique*, t. III : « La vie de l'organisme, en impliquant à titre de cas particulier celle de l'intelligence, etc., ne peut elle-même s'expliquer qu'en intégrant une ébauche de ces réalités dans son propre fonctionnement » (p. 79) ; « la pensée biologique procède déjà selon les mêmes schèmes que la pensée psychologique (p. 126)... l'élément commun est l'histoire des formes... » (p. 127).

élucide l'immanence dont elle est la signification objective.

Quoi qu'il en soit de la méthode en psychologie et indépendamment de toute discussion sur le caractère symbolique ou seulement « fonctionnel » du jeu animal, il n'en demeure pas moins universellement accordé par les psychologues que « le jeu n'est pas le privilège de l'homme », et qu' « on peut déjà suivre dans la hiérarchie des espèces animales une progression de l'activité ludique » (1). C'est ce dont témoignent clairement les jeux d'expérimentation (2) et les jeux d'obstacle (3) communs aux enfants et aux anthropoïdes. Les uns consistent en une sorte de curiosité gratuite et passionnée, cherchant indéfiniment à éprouver le réel dans l'attente des conséquences qui s'ensuivront. Les autres consistent également dans un désir de la tentative, cherchant à s'éprouver soi, à découvrir en soi des moyens nouveaux, des émotions nouvelles, des sentiments nouveaux. Ils impliquent donc les uns et les autres le sentiment de l'attente, de la novation, de l'imprévu, de l'inouï, de la révélation, le désir de la futurition et la hantise de l'aventure. Les uns et les autres impliquent un psychisme décollé de l'instant, insatisfait de ce qui est, se représentant en quelque sorte en creux l'allégresse de l'au-delà et la séduction de l'autrement. Le jeu animal atteste donc que le psychisme animal est transcendant à la massivité plénière de l'instant et tendu vers l'irréel. La faculté de jouer implique donc chez l'animal le *désir* de l'au-delà, de l'avenir, de l'irréel, du néant.

Il nous apparaît donc qu'il n'y a de *jeu* que pour un être qui a *du jeu* dans l'être, au sens où on dit d'une queue d'aronde mal ajustée qu'elle a du jeu. L'animal qui joue manifeste qu'il n'est pas inébranlablement fixé dans l'être. Il n'est pas immobilisé dans l'instant. Dans l'être, l'être qui joue est séparé de l'être par quelque fissure de néant. C'est de cette fissure que vient le jeu. Puisque l'animal joue, c'est que son psychisme se situe dans cette fissure de la négativité, de l'aventure, de la distension et de la transcendance.

Cet approfondissement de la négativité et cette rupture croissante du psychisme avec le réel tels qu'ils se manifestent dans la faculté de jouer témoignent donc du progrès du psychisme au

(1) Cf. J. CHÂTEAU, *Le jeu de l'enfant*, p. 389.
(2) Cf. *ibid.*, pp. 15, 23. Cf. F. ORSINI, Conduite et besoin d'exploration chez les Mammifères, *Ann. psychol.*, 1957, pp. 99-119. Cf. R. A. BUTLER, Exploratory and related behavior : a new trend in animal research, *J. indiv. Psychol.*, 1958, 14, pp. 111-120.
(3) Cf. J. CHÂTEAU, *Le jeu de l'enfant*, p. 101.

long de l'évolution comme d'une subversion progressive de l'être par le néant. Cette subversion du néant est l'être même du désir.

L'analyse de la faculté de jouer a fait apparaître la distension du psychisme par rapport à l'objet. Ce jeu du psychisme par rapport à l'immédiateté du réel est donc la condition de possibilité de toute objectivation, c'est-à-dire de ce détachement, de cette distance et de cette séparation qui font appréhender le réel comme le signe et la médiation de quelque autre réalité dont il ne serait que l'apparence, un moment, un mode ou l'expression. Dans l'objectivation, la réalité de ce qu'est l'objet lui vient d'un au-delà de sa présence immédiate. L'objectivation recherche le *quid* au-delà du *quod*. Le réel tire ainsi son sens d'une autre réalité comme le signifiant de son rapport au signifié. L'objectivation est donc solidaire d'un processus d'abstraction par lequel le psychisme se retire de l'immédiateté pour se la représenter comme l'expression d'une universalité qui lui donne son sens.

La faculté de jouer achemine donc l'évolution du psychisme à ce processus d'objectivation que nous allons analyser, et dont il apparaît d'ores et déjà qu'il annonce la grande séparation de la pensée abstraite et les vertiges de la conscience scissionnaire.

d) *Le processus d'objectivation.* — La notion d'objectivation s'entend en plusieurs sens. Elle peut signifier le pouvoir de distinguer l'identité du sujet face à l'altérité du réel, celui de reconnaître la particularité d'un objet dans le foisonnement du réel, celui de comprendre la signification d'un objet dans sa relation à une situation donnée, celui enfin de réaliser pratiquement un projet.

Le premier sens consiste dans l'opposition du sujet et de l'objet comme du Moi et du Non-Moi. Il correspond au moment de la certitude sensible chez Hegel.

Le deuxième sens consiste à identifier le perçu, à reconnaître le réel comme constitué d'objets particuliers : ceci est un arbre, cela est un fruit. C'est le moment de la perception.

Au troisième sens, l'objectivation consiste à se représenter non seulement ce qu'est la chose, mais à la situer dans un système de relations qui permette de comprendre comme autant de significations ses diverses fonctions possibles, ses différents rôles éventuels. L'objet est alors saisi comme une partie dans un tout ou comme un mot dans une phrase. La compréhension est alors dynamique, globale et structurale. C'est le moment de l'attention, de la symbolisation, de la médiation instrumentale et de l'action.

Le quatrième sens consiste dans le passage du possible au réel, du virtuel à l'actuel : c'est la création, la production, l'effectuation.

1) Notre analyse du besoin avait manifesté, dès les formes les plus élémentaires de la vie animale, la capacité d'objectivation selon son premier sens. En effet, le surgissement du désir fissure nécessairement l'immédiateté indifférenciée par le hiatus d'un organisme désirant, d'une réalité absente désirée, et d'une réalité présente indésirable. Le désir se sépare spontanément du réel comme le réel le sépare de l'irréel.

2) Le deuxième sens de l'objectivation requiert une transcendance plus vive. Reconnaître l'objet comme étant *telle* chose, un bâton, une caisse ou un fruit, c'est reconnaître le genre dans l'individu et l'universel dans le particulier. C'est donc manifester un pouvoir d'abstraction. Or, tout au long de l'évolution ne cesse d'apparaître un progrès continu de ce pouvoir. Comme les expériences de Köhler avaient attesté la capacité des poules à différencier *le plus clair* de deux gris (1), de même les travaux de Coburn sur des corneilles, de Hebb sur des rats, de Klüver et de Tellier sur des singes inférieurs (2) montrèrent la faculté qu'ont ces animaux de choisir un objet entre certains autres selon un critère de grandeur « indépendamment de la constance des autres qualités des objets ou des éléments composant un couple et, notamment, indépendamment de leur forme géométrique » (3). Ainsi Gulliksen avait dressé des rats à choisir constamment *le plus petit* de deux cercles (4). Fields et Lashley (5) établirent chez les rats la faculté d'identifier une figure géométrique constante indépendamment de sa grandeur, mais remarquèrent une réduction du pourcentage des réactions correctes lorsque les diverses présentations de la figure changeaient de position et de clarté. Au contraire, les expériences de Tellier sur des

(1) Cf. P. GUILLAUME, *Psychologie de la forme*, Paris, 1937, pp. 165-166. Cf. W. D. ELLIS, *A source book of Gestalt Psychology*, Londres, 1938, pp. 217 sq. Cf. également les travaux de YAENSCH (1920), de KATZ et TOLL (1923) cités par G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, p. 142.

(2) Sur l'historique de ces travaux, cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, p. 143.

(3) *Ibid.*

(4) Cf. H. O. GULLIKSEN, Studies of transfer of responses : Relative versus absolute factors in the discriminations of size by the white rat, *J. Genet. Psychol.*, 1932, 40, pp. 37-51.

(5) Cf. P. E. FIELDS, Contribution to visual figure discrimination in the white rat, *J. Comp. Psychol.*, 1931, XI, pp. 327-366. Cf. K. S. LASHLEY, The mecanism of vision ; XV, Preliminary studies of the rats capacity for detail vision, *J. Gen. Psychol.*, 1938, 18, pp. 128-193. Cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 154-155.

singes inférieurs (1) et celles de Gellermann (2) sur des chimpanzés attestent qu'à ce degré d'évolution du psychisme l'identification d'une figure géométrique n'est pas troublée par les modifications de forme, de grandeur, de position, de couleur ou d'éclairage apportées à sa présentation. Ce sont ces observations dont il s'agit d'analyser les implications pour en comprendre la signification à la fois psychologique et métaphysique.

Différencier toujours la plus claire de deux teintes ou le plus petit de deux cercles implique, d'une part, le fait de les comparer et, d'autre part, celui de ne retenir que le sens formel de leur relation, indépendamment de la matérialité des termes.

Cette comparaison implique un jeu du psychisme, n'appréhendant dans l'ambiguïté le réel que par rapport à l'irréel. En effet, lorsqu'il perçoit A il imagine en même temps B, faute de quoi il ne pourrait pas percevoir A comme plus clair ou comme plus grand que B. Ni A ni B ne sont donc perçus intrinsèquement comme n'étant que ce qu'ils sont. A n'est perçu que par rapport à B, et réciproquement. A ce niveau, chaque objet est donc perçu comme étant ce que l'autre n'est pas. L'être n'est perçu que par relation au néant de ce qu'il n'est pas. La perception se manifeste donc à la fois comme un produit de la *relation* et de la *négativité*. Tenterait-on de discuter ce recours à la notion de relation au nom de la spontanéité organiciste de la notion de *structure* (3), il n'en demeure pas moins que, dans une structure *(Gestalt)* donnée, la partie n'est perçue que par relation au tout, faute de quoi on ne comprendrait pas que cette perception pût se modifier sans qu'il y eût cependant de modification objective du tout ni d'aucune partie. Que la théorie gestaltiste de la perception n'exclut pas le jeu de la négativité, c'est d'ailleurs ce que fait apparaître avec la plus grande évidence l'ambiguïté de la figure et du fond : tantôt ce qui était perçu comme figure est perçu comme fond et tantôt ce qui était perçu comme fond est perçu comme figure. Il apparaît bien ici que toute figure n'est perçue qu'en *niant* le fond auquel elle s'oppose comme le Même à l'Autre. Or cette négation — solidaire de l'attention (4) —

(1) Cf. M. TELLIER, L'intelligence des singes inférieurs, La vision des formes et la généralisation, *Mem. Soc. Roy. Scient.*, Liège, 1933, p. 76 ; cit. *in* G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, p. 155.

(2) Cf. L. GELLERMANN, Form discrimination in chimpanzees and two-year old children, *J. Genet. Psychol.*, 1933, 42, pp. 3-27, cit. *in* G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, p. 155.

(3) Cf. P. FRAISSE et J. PIAGET, *op. cit.*, t. VII, p. 9.

(4) Faisons remarquer au passage que si la perception est déterminée par l'attention, l'attention est à la fois suscitée, orientée et entretenue par le désir.

procède du sujet percevant lui-même. Affirmons donc que toute perception est une relation et que toute relation est une négativité s'exerçant dans l'équivoque du réel et de l'irréel. Dans la perception *du plus clair* ou *du plus grand* de deux objets, c'est la relation à l'autre qui fait de chacun ce qu'il est.

La perception de la relation implique donc le pouvoir de comparer qui suppose à son tour la distension du psychisme avec l'immédiateté de son objet, la médiation de l'altérité, le jeu de la mémoire qui fait rôder l'image du passé autour de la perception du présent, le travail de la négativité : la transcendance.

La seconde implication psychologique de ce pouvoir de différenciation consiste à ne considérer que *le rapport formel* des figures. Où est la figure la plus claire, où est le cercle le plus grand, là est la nourriture désirée. Dans le choix du cercle le plus grand, par exemple, l'animal ne retient du cercle A et du cercle B *ni* la grandeur intrinsèque, *ni* la couleur, *ni* leur position respective, *ni* leur composition matérielle, mais seulement *le rapport* de leurs dimensions. Il s'agit donc bien d'une opération de la négativité par laquelle le psychisme s'arrache *(abs-trahit)* à la réalité immédiatement donnée, par une démarche assez semblable à celle dont l'entendement cartésien isole l'essence de cire en rejetant la réalité donnée de ses diverses apparences. Comme l'essence de cire, la petitesse ou la grandeur sont des abstractions. La réalité saisie et vécue (plus clair, plus grand...) est tout autre chose que l'immédiateté de la réalité donnée. Le rapport de grandeur entre les deux cercles n'est en toute rigueur aucune réalité, car ce n'est aucune chose. A cet égard, c'est un *irréel*, comme ce troisième terme dont le *Parménide* manifeste qu'il transcende toujours la diversité des termes mis en rapport par l'unité indéfiniment reculée de leur relation (1). Par conséquent, ce rapport formel entre deux cercles implique que pour chacun d'entre eux le réel est vécu comme signe de l'irréel et l'irréel comme signification du réel. L'abstraction est donc un jeu du psychisme, qui destitue la réalité et surréalise l'irréel, comme le propre du signe linguistique est de destituer ontologiquement la matérialité du signifiant et d'hypostasier l'idéalité du signifié. Elle est donc l'expression d'un être capable de dépasser l'être vers l'être qu'il n'est pas. Elle manifeste le psychisme comme l'être de la négativité et comme négativité de l'être : inquiétude, imagination et transcendance.

(1) Cf. *Parménide*, 132 *b*.

Comme obscurément le comportement de la Paramécie fuyant la solution alcaline et s'efforçant de retrouver le milieu acide impliquait le sens de la différence et de la comparaison, ainsi le psychisme des Protozoaires annonçait celui des Vertébrés, comme chez les Vertébrés l'objectivation des rapports formels nous semble dès maintenant prophétiser la grande déchirure de la conscience humaine telle qu'elle vivra par exemple dans le platonisme l'irréalité formelle comme la suprême réalité et la réalité matérielle comme l'irréalité d'un fantasme.

Des Protozoaires aux Vertébrés, des Vertébrés inférieurs aux supérieurs, des Anthropoïdes à l'Homme, le progrès du psychisme ne cesse donc de nous apparaître comme la continuité d'une même négativité originelle, qui s'approfondit et s'accumule sans cesse en une condition de plus en plus distendue, de plus en plus éloignée de l'immédiate intimité du réel, de plus en plus hantée par l'irréel, de moins en moins retenue et de moins en moins satisfaite par le réel, de moins en moins sédentaire dans l'être mais de plus en plus nomade, de plus en plus étrangère, de plus en plus apatride, de plus en plus aventureuse.

La Paramécie vit la différence. Elle l'éprouve parce qu'elle en est éprouvée. Elle s'efforce d'abolir la différence du milieu et de son désir en retrouvant l'identité calme d'un milieu si concilié à son désir que son désir s'y résorbe et que sa négativité s'y dilue. Mais les poules observées par Köhler ou les rats observés par Gulliksen instituent la différence comme une réalité en elle-même. La forme du rapport (plus grand, plus petit) est en quelque sorte hypostasiée. Ce que la Paramécie attend, c'est de retrouver la satisfaction de l'identité confuse avec son milieu. Ce que les poules ou les rats attendent de la *différence* de couleur ou de grandeur, c'est la différence de traitement qui s'ensuit. La différence, qui est un pur irréel, est donc vécue comme la réalité elle-même. Au niveau du Protozoaire la différence est donc vécue par la médiation du souvenir et du désir. Au niveau des Vertébrés, la différence est opérée d'une part par la médiation de l'attente et du désir, d'autre part par celle de l'abstraction. Il s'agit donc d'une médiation au deuxième degré. Le désir, la transcendance et la négativité se sont approfondis. La Paramécie se séparait du milieu présent par désir du milieu qu'elle avait quitté. Sa transcendance à l'être n'était que le refus du présent suscité par la nostalgie du passé. Pour les Vertébrés, à ce niveau de l'objectivation, la transcendance consiste à la fois dans l'attente qui les désolidarise du présent et les associe à l'avenir, dans l'indifférence à la réalité matérielle des objets, dans le

papillotement de l'attention qui ne cesse de vagabonder d'un objet à l'autre, dans la déréalisation de la matérialité et dans la surréalisation d'une forme, c'est-à-dire dans la néantisation de l'être et l'hypostase de l'irréel.

Si, nous élevant des Vertébrés inférieurs aux Vertébrés supérieurs, nous analysions maintenant la faculté de distinguer le cercle de l'étoile et le triangle du carré, nous verrions s'exercer de la même manière, mais plus profondément et de façon plus distendue encore, cette négativité par laquelle le psychisme déréalise le réel et surréalise l'irréel. En effet, cette distinction des formes implique non seulement le dépassement de la réalité immédiate par l'abstraction, le jeu de la comparaison et la négativité de la différenciation, mais aussi l'hypostase de la forme, comme si à travers toutes les figures étoilées ou circulaires *une* réalité générique commune se manifestait (1). Nous voyons donc que, de la reconnaissance du cercle le plus petit à l'identification comme telles de toutes les formes circulaires, nous assistons à l'approfondissement d'une même démarche (2). Elle consistait d'abord à transcender la réalité matérielle des objets donnés pour hypostasier le sens de leur différence. Elle consiste maintenant à transcender et la réalité matérielle de tous les objets possibles et la série de leurs différences, en hypostasiant la similitude de leur forme. Ce n'est pas d'autre manière que l'âme platonicienne se délivre de l'empêtrement de l'immanence par la géométrie qui la détourne de la matérialité multiple des figures circulaires pour ne considérer que la circularité en elle-même. De l'animal à l'homme, du psychisme à la conscience, la différence est donc de degré, non pas de nature. Envers l'être, envers le donné, envers le présent, envers l'immanence, dans l'être, dans le donné, dans le présent et dans l'immanence, il

(1) « Toute réponse qui met en jeu des propriétés des objets dépassant leur apparence immédiate peut être considérée comme impliquant un modèle » (P. OLÉRON, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *op. cit.*, t. VII, p. 3). Cette notion de *modèle*, d'archétype, nous paraît parfaitement manifester l'*hypostase* d'une universalité abstraite comme la condition de cette perception des formes géométriques « en *elles-mêmes* » comme dit G. de MONTPELLIER (p. 153).

(2) Ce processus d'abstraction croissante semble culminer en ce qui concerne les singes inférieurs dans les expériences couronnées de succès de M. L. Young et H. F. Harlow, où des macaques Rhesus avaient à choisir, parmi trois objets dont deux étaient de même couleur et de forme différente et deux de même forme et de couleur différente, celui qui était unique par sa forme. Le choix se réalisa jusque dans des séries de quatre ou cinq objets. Il s'agit ici d'une comparaison multiple, d'abstractions multiples, ne retenant que l'élément de la forme, et parmi les formes celles qui *n'a pas* de pareille (cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 152-153).

y va d'une rupture croissante, d'une négativité croissante, d'un dépassement, d'une attente, d'une inquiétude, d'une imagination, d'une transcendance, d'un désir accrus. Le réel est de plus en plus déréalisé ; l'irréel est de plus en plus tenu pour réel. Ici s'exerce donc déjà cette *activité hypostasiante* dont l'imagination subvertit le réel en surréalisant l'irréel.

3) Le troisième sens de l'objectivation consiste à saisir l'objet en fonction d'une situation. Cette situation n'est d'ailleurs pas topographiquement ni statiquement donnée, mais psychologiquement et dynamiquement instituée. Ainsi, pour le chimpanzé décrit par Köhler, le bâton n'est pas dans sa cage comme la tour Eiffel dans Paris ; et les fruits qu'il désire ne sont pas hors de portée de sa main comme le ciel est par-dessus les toits. La situation est créée par le dynamisme de son désir. C'est pourquoi la situation se modifie comme le désir lui-même, en sorte que les mêmes objets prennent des significations différentes selon les différentes modalités du désir (1). Par exemple, le même bâton peut être une canne si on désire aider sa marche, une massue si on désire se défendre, une gaule si on désire faire tomber des fruits, un trait si on désire frapper un adversaire à distance, ou un obstacle à surmonter s'il barre le chemin... Autant de désirs, autant de situations, autant de fonctions et de significations de l'objet. L'objet est donc structuré par la situation comme la situation est instituée par le *désir* (2).

Or, plus le désir se développe, plus il change, plus les situations se renouvellent et deviennent complexes, plus l'objet s'enrichit de significations différentes. Aussi la psychologie comparée nous montre la solidarité de l'évolution des psychismes et des processus d'objectivations nouvelles (3), tant il est vrai que cette évolution est celle du désir, suscitant en l'objet autant de significations nouvelles que cet objet peut devenir un moyen nouveau pour de nouvelles fins.

Le jeu du psychisme avec et dans le réel s'est donc infiniment compliqué. L'objet est à la fois considéré intrinsèquement, selon ses possibilités matérielles, et extrinsèquement, selon le rôle qu'il peut jouer en vue d'autre chose. Cependant ses possibilités matérielles ne sont pas des qualités données, mais elles sont déduites d'une sorte de jeu du passé dans le présent : par l'imagination l'animal se représente différents rôles du bâton, dont

(1) Cf. la modification de la valence des différents objets selon les modifications des besoins du sujet (E. S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 222-228).
(2) Cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 120-123, 130, 171-172.
(3) *Ibid.*, pp. 174-189, 201-218.

l'expérience passée réfute les uns et autorise les autres. Cette objectivation manifeste donc la transcendance du psychisme au présent d'une part puisqu'il n'est saisi qu'en fonction de l'avenir, et d'autre part puisqu'il n'est compris que par relation au passé. Elle implique nécessairement aussi la transcendance du psychisme à une réalité qui ne le satisfait pas, le désir d'un irréel que l'imagination anticipe, et cette autre transcendance de ne percevoir le réel que par rapport à l'irréel qu'elle désire.

La relation du psychisme à l'objet devient donc infiniment inquiète. L'objet n'est plus la réconfortante constance ni la simple innocence d'être ce qu'il est. Il devient ce qu'il peut être. Il est ce qu'il peut devenir. Le réel est devenu une fonction de l'irréel. L'être n'est saisi que dans la fugitivité du néant. La perception est à la fois délurée et inquiétée par l'imagination comme l'imagination par le désir. Par rapport au psychisme le statut de la réalité est devenu ambigu : elle est à la fois ce qui s'objecte à son désir et ce qu'il objective pour satisfaire son désir ; à la fois ce qu'elle est et autre chose que ce qu'elle est. La réalité est devenue symbolique.

C'est bien ce que font apparaître les célèbres expériences de Wolfe et de Cowles au Laboratoire de Yale (1). Ici, les jetons

(1) Cf. J. B. WOLFE, Effectiveness of token-rewards for chimpanzees, *Comp. Psych. Monogr.*, 1936, 12, pp. 1-72 ; J. T. COWLES, Food-tokens as incentives for learning by chimpanzees, *Comp. Psych. Monogr.*, 1937, 14, pp. 1-96, cit. *in* G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 223-226 et par J.-F. LE NY, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *op. cit.*, t. IV, p. 38. Voici comment ces expériences sont rapportées par P. Guillaume : « Un appareil distributeur fait tomber dans une coupe un grain de raisin quand on met un jeton dans une fente. Six Chimpanzés de deux ans deux mois à six ans ont servi de sujets. On fait fonctionner l'appareil devant eux ; ils prennent l'habitude de guetter le fruit. L'exemple ne suffisant pas, on les aide à placer le jeton dans la fente ; après un nombre d'exercices très variables, chacun arrive à le faire sans aide. On leur apprend ensuite à manœuvrer un autre appareil qui délivre du raisin quand on tourne une poignée ; plus tard, cet appareil ne donnera plus que des jetons, qui pourront à leur tour être utilisés dans le distributeur, c'est-à-dire être échangés contre des grains de raisin... On a pu habituer les Chimpanzés à distinguer plusieurs sortes de jetons. Un jeton de cuivre jaune ne sert à rien ; un autre (blanc) permet d'obtenir une grappe de raisin ; un troisième, d'une autre couleur, permet d'en avoir deux à la fois... D'autres jetons (bleus) placés par le Singe dans une certaine boîte, lui servaient à se faire ouvrir par l'expérimentateur la porte de la cage ; il pouvait ainsi mettre fin à l'expérience... Si deux Chimpanzés sont ensemble dans la cage d'expériences, il peut y avoir, selon les cas, conflit ou coopération pour l'acquisition des jetons. S'ils sont séparés dans deux cages contiguës donnant accès, l'une à l'appareil qui distribue les jetons, l'autre à celui qui en permet l'emploi, on peut voir l'un des singes mendier à l'autre des jetons, et quelquefois obtenir gain de cause. »

Et Guillaume conclut très justement : « Le développement de la fonction symbolique et de la fonction instrumentale chez les Singes anthropoïdes représente sans doute le terme des progrès intellectuels dans le monde

de différentes couleurs ne sont pas tant perçus comme tels que comme les intercesseurs d'une autre réalité. A cet égard la réalité du jeton pour le chimpanzé est tout à fait semblable à celle des jetons pour le joueur à la roulette ou à celle des cartes pour le joueur au poker. C'est, comme la réalité d'un jouet, une réalité jouée. En effet, le chimpanzé joue à désirer ces jetons comme s'ils étaient une réalité désirable, bien que ce ne soit pas du tout leur réalité qu'il désire. De la même manière, le joueur serait pris à son propre jeu (1) si, après avoir tant désiré ses jetons ou ses plaques, on l'obligeait à les garder. Il s'agit donc bien d'une réalité jouée, et en plus d'un sens. D'une part on joue sur l'équivoque du réel et de l'irréel, de l'actuel et du virtuel, de l'effectif et du fictif : on joue avec la réalité. D'autre part on joue à transmuer le réel en irréel et l'irréel en réel : comme en quelque thaumaturgie, la réalité est jouée. C'est d'ailleurs pourquoi la réalité du jeton n'est désirée que comme une présence qui se mue en absence et une absence qui se mue en présence. Sa possession n'est en effet désirée que pour être échangée contre ce qu'elle n'est pas : il faut l'avoir pour le perdre, et le perdre pour avoir ce qu'on désire. C'est en ce sens que la richesse bancaire est jouée et que le langage parle avec pénétration de la bourse en termes de jeu.

Nous voyons ici jusqu'à quelle surréalisation de l'irréel s'est approfondie la transcendance du psychisme, de plus en plus séparé de l'immédiateté du réel. Moins déraisonnables que Grandet qui prend son or pour du bonheur, les chimpanzés de Yale en viennent cependant à désirer les jetons comme s'ils étaient les fruits eux-mêmes que ces jetons procurent.

Quelles sont les implications de cette démarche psychologique ? La situation des chimpanzés par rapport aux jetons, des jetons les uns par rapport aux autres et par rapport aux fruits est instituée par le désir que les chimpanzés ont des fruits. Ces différentes relations n'ont de sens qu'à partir de la relation fondamentale et fondamentalement distendue d'un psychisme par

infra-humain. Dans un cas comme dans l'autre, le principe de la fonction n'est pas nouveau ; elle était déjà en germe chez les animaux inférieurs et il y a continuité dans son développement » (cf. H. PIÉRON, *op. cit.*, t. II, pp. 231-232).

(1) Le fait de jouer consiste en effet à se laisser prendre à l'irréel comme s'il était réel et au réel comme s'il était irréel. Mais on ne peut se laisser prendre au jeu que si on peut s'en déprendre ; sinon ce n'est plus un jeu. Les enfants qui jouent à la guerre ne se tuent pas. Si l'un se prend trop au jeu, l'autre aussitôt s'en déprend (: « Je ne joue plus... »), la réalité du jeu étant de pouvoir s'évanouir en irréel à tout instant.

rapport à l'absence d'une réalité qu'il désire. Se manifestent donc la transcendance du psychisme qui déborde le réel vers l'irréel et le présent vers l'avenir, la négativité qui refuse la placidité du réel et s'efforce de le modifier, l'inquiétude qui est le refus de demeurer, l'imagination que l'absence pourra devenir présente. Apparaît aussi l'*imagination causale* (1) selon laquelle la succession des mêmes gestes entraîne l'ordre de succession constant des mêmes effets. Il s'agit d'une imagination, puisqu'elle consiste à se représenter l'avenir conformément au passé et à se représenter la réalité présente comme solidaire d'une irréalité à-venir qu'elle semble produire, promettre ou prophétiser. Il s'agit d'une inquiétude, d'une séparation et d'une transcendance, puisque la saisie d'une relation de causalité implique que le psychisme ait associé au long du temps ce que le temps ne cessait de dissocier. Il n'y a en effet de causalité que pour un être capable de retenir le passé dans le présent, c'est-à-dire pour un être distendu au présent et par conséquent transcendant à l'être. En outre l'appréhension d'une relation de causalité implique, d'une part, la faculté d'abstraction capable d'isoler dans le foisonnement du réel les termes que la causalité associe et, d'autre part, cette *imagination hypostasiante* qui attend magiquement que quelque puissance de métamorphose change le réel en irréel, ou que quelque puissance démiurgique transmue le prosaïsme décevant de l'objet présent en la fruition de celui qu'on désire. C'est cette démarche hypostasiante de l'imagination qui surréalise le jeton en même temps qu'elle le déréalise, et qui est le fondement même du symbolisme.

A cet égard, la première appréhension de la causalité est symbolique : quelque chose est mis pour autre chose ; une réalité paraît pour disparaître, et disparaît pour faire paraître une autre réalité. Quelque complicité associe le réel et l'irréel comme le jeton et les fruits : on ne peut avoir l'un et l'autre. L'un est la condition de l'autre, en un ordre irréversible mais constant où la présence se mue en absence pour que l'absence se mue en présence. Les jetons produisent les fruits comme pour l'enfant l'incantation du langage produit ce qu'il nomme (2) et comme pour l'homme de Néanderthal le choc des silex produit le feu.

(1) Sur la faculté qu'ont les animaux d' « inférer » de l'expérience passée l'expérience à venir, sur leur imagination et leur sens de la causalité, cf. D. HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, section IX, pp. 154-156.
(2) Cf. ALAIN, *Les Dieux*, liv. I, chap. IV (éd. Pléiade, *Les arts et les dieux*, pp. 1225-1226).

Le détour entre le psychisme et son objet se fait donc de plus en plus long. De l'esprit avec la nature le rapport est de moins en moins simple, de plus en plus médiat, de plus en plus lointain, de plus en plus distant, de plus en plus séparé. La transcendance est de plus en plus vive. Voici le psychisme venu à désirer les moyens comme des fins, à aimer l'irréel dans le réel. Ce n'est pas autrement que l'or ni la pourpre sont aimés, ni l'agathe de Gilberte, ni le jaune de Van Gogh, ni le vin de la messe. C'est le symbolisme : pour le psychisme le réel a le sens de l'irréel et l'irréel est plus réel que le réel qui l'annonce. L'être est pris comme néant et le néant comme l'être même dont l'être reçoit son sens. La négativité se consomme. L'être n'est plus que la lettre dont le néant est l'esprit.

Ce troisième sens de l'objectivation implique donc le progrès du désir, de l'imagination, de la transcendance et de la négativité comme condition de la représentation symbolique du réel, de l'abstraction, et de la relation causale.

4) Le dernier sens de ce pouvoir d'objectivation consiste dans le pouvoir de réaliser un objet, au sens où un artisan réalise son projet et où chez Aristote la causalité efficiente réalise l'idée de la cause première. L'invention du détour manifestait déjà une telle objectivation. L'utilisation d'un instrument (1) en était une manifestation plus complexe. Elle semble culminer dans le pouvoir de fabriquer un instrument.

Le fait célèbre jusqu'à la banalité d'emmancher deux bambous (2) implique en effet chez le chimpanzé non seulement le désir, l'attente, l'imagination, l'anticipation, mais encore l'activité synthétique d'un psychisme qui met en relation les éléments disparates rassemblés par son expérience au cours du temps. Il suppose donc un psychisme qui transcende le temps pour en réorganiser les données passées et pour en ordonner les moments à venir. Il suppose aussi cette rupture avec le passé, avec le donné, avec le tout-fait qu'est l'intuition novatrice d'une imagination géniale. Il suppose l'abstraction qui reconnaît dans la particularité de la situation présente ce qu'elle a de commun avec la particularité des expériences passées. Il suppose enfin ce violent antagonisme que manifeste tout comportement technicien, qui agit sur la nature pour la retourner contre elle-même. Il s'agit donc de se conformer à la Nature qui dénie le désir

(1) Cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 209-210. Cf. Andrée TÉTRY, *Les outils chez les êtres vivants*, Paris, 1948, p. 297.
(2) Cf. G. de MONTPELLIER, *op. cit.*, pp. 210-211.

pour la nier, de la nier pour la transformer et retrouver en elle l'identité du désir avec son objet. A cet égard, il apparaît que la nature est d'autant plus possédée qu'on en est plus dépossédé. Déjà se dessine ici ce qui nous est apparu comme le sens même de la conscience : c'est que la fidélité à la nature est d'autant plus profonde que la séparation est plus vive. Plus le psychisme se déprend de la nature, plus il la comprend, plus il la transforme, plus il est en elle l'irritation, le travail et la promesse du devenir.

Nous avons vu que le processus d'objectivation impliquait une distension croissante, une négativité croissante, une imagination croissante, un désir croissant, une transcendance croissante de l'esprit dans la nature. Nous avons vu également que ce progrès de la transcendance entraînait un progrès de la compréhension, de la causalité, du symbolisme et de l'action. Une humanisation croissante : une marche incessante vers l'hominisation.

La psychologie a donc confirmé les implications de la paléontologie comme la paléontologie avait confirmé les intuitions de l'analyse réflexive.

De la matière à la vie, de la vie à l'esprit, des animaux à l'homme, des psychismes les plus inférieurs à la conscience elle-même, de l'impulsion élémentaire du besoin à l'inquiétude de la tendance, de la tendance à la signalisation évocatrice des stimuli de l'instinct, des stimuli-signaux à la négativité novatrice de l'apprentissage et du conditionnement, du symbolisme de l'excitant conditionnel à la brusque génialité de l'invention, et alors de l'expérience de l'attente à la réalisation d'un projet dans l'ambiguïté du détour, de l'équivoque du détour au jeu du psychisme avec et dans le réel, de la faculté de jouer au pouvoir d'objectivation, nous avons vu s'approfondir indéfiniment et comme par degrés le travail de la négativité, la hantise de l'irréel dans le réel, la distension de la temporalité, l'imagination et la transcendance : l'ὕβρις du désir.

Ainsi la transcendance surgit de l'immanence qui la porte. L'être est de plus en plus hanté du néant qui le subvertit, le mine et le change. La grande déchirure de la conscience dans l'être était donc prophétisée et promise dès l'origine, comme la foisonnante ténébrosité et le grognement indifférencié des contrebasses annoncent, au début du *Concerto pour la main gauche*, la vaillante et déchirante détermination du thème. Mais cette prophétie ne peut être entendue que lorsqu'elle est déjà réalisée. Certes, tout était compris dès le commencement, mais incom-

préhensible (1). C'est pourquoi toute méditation objective sur le présent doit être une réflexion sur le passé dont il est le produit et dont il manifeste le sens. C'est la seule objectivité qui nous soit possible. La véritable objectivité consisterait à déchiffrer le sens du présent dans le texte de sa postérité. Mais ce texte n'est pas encore écrit, puisque par définition sa postérité est encore à-venir. C'est pourquoi cette véritable objectivité du présent est présentement aventureuse. On ne peut qu'en présumer subjectivement ; on n'en peut rien affirmer objectivement.

Le sens métaphysique du déracinement de la conscience doit donc être recherché et compris dans son enracinement originel : dans l'essence de la nature comme désir.

La longue marche de l'évolution, en même temps qu'elle est l'épopée du devenir et par conséquent le labeur de la négativité, nous donne donc à comprendre la transmutation des espèces et l'organisation de plus en plus complexe du système nerveux comme une accumulation constante, une subversion continue, un progrès inlassable de la négativité.

Cette négativité est dans la matière le travail de la vie et dans la vie le travail de l'esprit. Elle est dans l'esprit le travail de la transcendance. Cette transcendance suscite aussi bien l'inconciliation de l'inquiétude, la hantise de l'irréel, la puissance de l'imaginaire et la démiurgie technicienne. Comme arrachement à l'être, cette transcendance est la distension *temporelle*. Comme désir de l'irréel et modification du réel cette transcendance est la génialité du *temps*.

Nous retrouvons donc le temps comme la substance inquiète qui, ontologiquement, suscite dans l'immanence le travail de la transcendance ; qui, logiquement, suscite dans l'être le travail de la négativité ; qui, physiquement, suscite dans le réel les prophéties de l'irréel ; et qui, psychologiquement, s'exprime et se vit dans le désir.

Avant d'entreprendre l'élucidation de la condition métaphysique de la conscience à la lumière de cette méditation archéologique qui en a manifesté les origines et le statut ontologique, il nous faut par conséquent tirer enfin les conclusions de ces analyses et préciser en quel sens l'ontologie du désir nous est apparue n'être qu'une ontologie du temps.

(1) Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *La musique et l'ineffable*, Paris, 1961, p. 79.

TROISIÈME PARTIE

ONTOLOGIE DU TEMPS

I

D'UNE ONTOLOGIE DU DÉSIR A UNE ONTOLOGIE DU TEMPS

L'origine de notre méditation était le scandale qui vient à la conscience de son aliénation dans le monde. Nous avions caractérisé cette aliénation comme celle de la nature et du temps.

Dès le début de notre analyse, nous avions alors défini la conscience comme étant dans le temps ce qui transcende le temps. Pour élucider le sens de son existence dans le monde, nous avions été conduit à nous demander comment il était possible qu'il y eût dans le temps présent un être absent au présent et présent à l'absence. Le problème du sens de la conscience se manifestait ainsi comme celui d'une temporalité distendue.

Cette distension révélait la transcendance de la conscience à la présence de l'instant. C'est pourquoi nous avions alors défini la conscience comme transcendance à l'être et à la nature. Nous retrouvions ainsi, à l'origine de notre démarche, cette longue tradition ontologique qui définit l'être comme la plénitude de l'instant (τὸ ὄν) et la nature comme un présent indéfini (1). Le problème de la transcendance de la conscience à l'instant se confondait alors avec celui de sa transcendance à l'être et à la nature.

Méditant sur le sens et l'origine de cette transcendance, nous vîmes que la conscience est issue de la nature, que la transcendance surgit de l'immanence, la négativité de l'être et que, par conséquent, l'avenir est secrètement dans le présent comme la conscience était déjà secrètement promise dans la vie, et que le passé aussi est immanent au présent comme la nature est immanente à la conscience. Nous avons montré comment le degré d'évolution du psychisme correspond au degré de complexité des structures nerveuses et comment celles-ci sont solidaires de

(1) Cf. HEIDEGGER, *L'être et le temps*, p. 42.

l'évolution des formes anatomiques. Nous avons aussi montré comment des organismes inférieurs aux plus évolués l'histoire des espèces manifeste l'épopée de la nature s'accomplissant en esprit, et comment des psychismes les plus rudimentaires à la conscience elle-même se manifeste le progrès continu de la transcendance, de la négativité, de l'imagination, de l'inquiétude et du désir : une temporalité de plus en plus distendue.

De même que la matière vivante est la distension de la matière à elle-même, de même l'esprit est distendu de la vie, étant par essence la distension de la vie à elle-même. C'est pourquoi, de même que la vie est le dynamisme du temps dans la matière et la matière rendue aventureuse, de même l'esprit est l'animation inquiète de la vie par une temporalité de plus en plus distendue, retenant de plus en plus le passé et anticipant de plus en plus l'avenir. La vitalisation de la matière et la spiritualisation de la vie s'accomplissent donc comme une distension croissante de la temporalité et une accélération croissante du temps. Nous avons d'ailleurs montré comment, tout au long du temps, l'évolution biologique se précipite à mesure qu'elle progresse, et comment l'évolution technique qui la continue manifeste au long de l'histoire la même frénésie futuritive. C'est pourquoi nous avions défini la matière, la vie et l'esprit comme des modes du temps de plus en plus fervents, de plus en plus distendus, de plus en plus inquiets, de plus en plus désirants.

Nous avons donc rencontré le temps sous trois perspectives. Selon la première il est ce qui ne cesse de compromettre, d'ajourner et de dissimuler le sens de notre existence : il est la négativité de la nature. Selon la seconde, la distension temporelle est la condition de toute conscience. Selon la troisième, le temps est ou la substance elle-même ou l'essence même de la substance. Il nous faut maintenant réunir ces trois points de vue sur le temps, et tirer de toutes les analyses précédentes manifestant une ontologie du désir ce qu'elles impliquent sur la nature du temps.

Nous avons montré que la matière, la vie et l'esprit ne sont que des modes d'une seule et même substance. La vie procède de la matière comme l'esprit procède de la vie. La vie est l'animation de la matière et l'esprit l'animation de la vie. L'esprit est la négativité dont la vie s'altère pour devenir. L'esprit est la ferveur insurrectionnelle de la vie comme la vie est la ferveur insurrectionnelle de la matière. La vie est la négativité futuritive de la matière comme l'esprit est la négativité futuritive de la vie. La matière est immanente à la vie comme la vie est immanente

à l'esprit ; et l'esprit est transcendant à la vie comme la vie est transcendante à la matière. De la matière à la vie, de la vie à l'esprit, il ne s'agit donc que d'une seule et même substance, de plus en plus inquiète, de plus en plus frémissante, de plus en plus hantée de négativité, de plus en plus minée de transcendance, de plus en plus distendue de la présence de l'être. Cette inquiétude, ce frémissement, cette négativité, cette transcendance et cette distension sont l'âme même de la substance. C'est ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est : c'est son essence. Telle est cette quiddité de la substance, qui est l'objet même de l'ontologie et le but de notre recherche.

Longtemps elle fut dissimulée. Longtemps nous avons pris l'instant pour la réalité du temps et la nature pour la réalité de l'instant. Mais la luxuriante plénitude de la nature à chaque instant dissimulait la géniale et tourmenteuse négativité du devenir qui la mine et dont elle se métamorphose, ne cessant de s'arracher à elle-même, étant en elle-même l'indéfinie contestation de l'être par la négativité et du présent par l'avenir. La placidité du présent dissimule en elle l'inquiétude de l'avenir. La nature n'est pas le τὸ ὄν mais la φύσις, c'est-à-dire ce qui croît, ce qui est en puissance, ce qui est dépassement, ce dont l'essence est d'être incessamment travaillé par le temps. De même que la nature n'est pas la réalité plénière de l'instant peut-être alors que de même l'instant non plus n'est pas la réalité du temps. Comme le suggère saint Augustin, l'instant dissimule à la fois la vérité du temps accompli qu'il réalise et celle du temps à venir dont la puissance le hante (1). L'essence ainsi dissimulée de la nature et de l'instant, c'est le temps.

Or, si longtemps l'essence de la substance fut dissimulée c'est qu'il est de l'essence du temps de se dissimuler. En effet le temps est la continuité du passé et de l'avenir ; et cependant le propre du temps est de dissimuler *la présence* du passé et de l'avenir. Nous sommes généralement dupes de cette dissimulation et nous croyons que le passé est du présent aboli et que l'avenir est du présent en instance. Or l'essence paradoxale du temps est précisément la présence du passé et de l'avenir dans le présent (2).

(1) « ... ex aliquo procedit occulto, cum ex futuro fit praesens, et in aliquod recedit occultum, cum ex praesenti fit praeteritum... » (*Confessions* XI, 17).

(2) C'est chez saint Augustin que nous trouvons prophétiquement les intuitions les plus pénétrantes sur la nature du temps. Ainsi dit-il lui-même : « *Sunt* ergo et futura et praeterita » (*Confessions* XI, 18, p. 312). Cf. aussi Leibniz à Arnauld : « Toute substance individuelle contient toujours des traces de ce qui lui est jamais arrivé et des marques de ce qui lui arrivera à

Le passé est du présent advenu ; le présent est l'avènement de ce qui était à-venir. S'il est vrai que le temps coule, comme on dit, ce serait donc de l'avenir vers le présent (1). Le présent ne serait alors que la brève résurgence d'un écoulement dont la source serait on ne sait où dans l'avenir et dont le cours aussitôt disparaîtrait et s'infiltrerait dans les couches ténébreuses du passé. L'instant ne serait donc que l'apparition résurgente du temps, l'illusoire scintillement du temps.

Toutefois, l'image héraclitéenne de l'écoulement contribue encore à nous dissimuler l'essence véritable du temps. L'écoulement suggère en effet l'idée d'une réalité placide et voyageuse, passant indéfiniment entre des berges immobiles dont elle arracherait de temps à autre quelque touffe. Le temps serait ainsi une réalité fluviatile dont le cours traverserait la réalité continentale du monde. Le présent serait la berge du temps, et l'écoulement du temps ne cesserait d'éroder la berge qui le contient. Paradoxalement, le temps serait ce qui passe toujours et qui est toujours là (2). C'est pourquoi on parle aussi de l'éternité du temps, voulant signifier par cette expression contradictoire que le temps n'en finit pas de finir ou n'arrête pas de commencer (3), en un mot la sempiternité du présent (4).

tout jamais » (GERHARDT, II, p. 39). Cf. aussi II, p. 98 ; cf. *Nouveaux essais*, GERHARDT, V, pp. 16, 48, 101, 222-223 (et sur la conservation de tout le passé dans le présent, pp. 47, 103, 104, 127, 128) ; cf. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique*, GERHARDT, VI, p. 536 ; cf. *Théodicée*, § 360 : « Le présent est gros de l'avenir. » Cf. *Monadologie*, § 22. Cf. aussi M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 481.

(1) « Sed unde et qua et quo praeterit, cum metitur ? Unde nisi ex futuro ? Qua nisi per praesens ? » (*Confessions* XI, 21, p. 315). Cf. aussi M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pp. 470-471.

(2) Cf. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. H. DUSSORT), Paris, 1964, p. 84.

(3) ὁ χρόνος ἀεὶ ἐν ἀρχῇ καὶ τελευτῇ. ARISTOTE, *Physique* IV, 222 *b*.

(4) C'est ce qui est impliqué par la description kantienne du temps comme grandeur infinie donnée, dont est solidaire l'affirmation d'un temps quelconque comme découpé sur la trame infinie du temps. Autrement dit le présent empirique est toujours représenté comme précédé et suivi d'un temps infini. Donc la permanence infinie du temps précède en droit la succession empirique des instants qu'on y situe. Cette notion d'un présent sempiternel que nous remarquons dans l'*Esthétique transcendantale* n'est autre chose que le schème de la permanence sur lequel se fonde le principe idéaliste de substance, impliquant à son tour celui de la conservation de la matière et celui de la conservation de l'énergie. Ainsi l'idéalité transcendantale d'une présence sempiternelle du temps détermine une métaphysique de la nature où le temps ne peut être que le théâtre des changements et la localité des déplacements. Le temps est ainsi destitué de toute efficacité temporelle. C'est bien pourquoi l'idéalité transcendantale du temps chez Kant gouverne la phénoménalité d'une nature de part en part soumise au déterminisme de la causalité mécanique, en sorte que l'avenir n'est plus que l'inventaire du passé. Chez Kant, l'avenir ne nous réserve donc aucune surprise. Il n'y

Voici du même coup manifesté le paralogisme d'une telle conception du temps comme écoulement. Elle soustrait le temps à la temporalité. Comme dans les apories éléatiques, le temps à la fois coule et ne coule pas, passe et ne passe pas. Mais ce présent sempiternel et sempiternellement éphémère est une notion équivoque sous laquelle sont confondues deux choses. *Le présent éphémère*, c'est la réalité présente : la fraîcheur de la jeunesse, la pulpe d'un visage, la courbe de la plage au pied de la falaise, la douceur du soir sur la baie. Tout cela passe. La jeunesse disparaît, le visage se flétrit, la falaise s'éboule sur la plage, et la baie se rétracte dans la nuit. Tel est le présent éphémère que le temps érode et qu'il emporte. C'est le présent vulnérable et malchanceux, qui, comme les éphémères, tombe dans le torrent du temps avant même d'avoir eu le temps d'assister à son écoulement. Et puis, il y aurait *le présent sempiternel*. Il serait comme le théâtre sur lequel se succèdent les acteurs et les décors. Les acteurs passent, les décors changent, la scène reste. Ce présent sempiternel aurait d'ailleurs ses spectateurs privilégiés qui, du belvédère de la rive, regarderaient le temps passer, emporter et anéantir les tragédiens qui s'y débattent. Ce présent sempiternel conserverait donc et la présence sempiternelle des berges sans laquelle la temporalité du présent éphémère ne pourrait pas s'écouler, et la sempiternité cinématoscopique du spectacle, puisque le temps ne fait jamais relâche. Ces deux sortes de présent, l'éphémère et le sempiternel, le changeant et l'immuable, le temporel et l'intemporel seraient donc tous les deux nécessaires puiqu'ils sont complémentaires et s'impliquent mutuellement (1). A ce compte, l'éternité du temps signifierait tout

a rien à en attendre. Tout est prévisible, comme les astres au bout de la lorgnette. L'avenir est sans aventure. Par conséquent dans l'avenir rien n'est à venir. Il n'y a pas d'avenir. C'est une manière de dire qu'il n'y a pas de temps. Reste qu'il eût été bien surprenant de trouver le temps au bout d'une entreprise qui l'avait éliminé et en quelque sorte supprimé par définition.

(1) C'est ainsi qu'Aristote est conduit à distinguer deux temps : l'un qui est le temps présent du passage, l'autre qui est le temps éternel englobant tous les instants. Le premier est la présence fragile et chétive de ce qui est éphémère et indéfiniment en puissance. L'autre est la plénitude (ἔστι γὰρ χρόνος τις πλείων, *Physique* IV, 221 *b* 30) totalitaire, la forme immuable par rapport à laquelle se déroule le passage laborieux des instants. Aristote annonce de la sorte l'ambiguïté d'un temps formel, vide et infini en droit, opposé à un temps matériel, passager et fini en fait. Le temps formel est intemporel puisque étant infini il se confond avec l'éternité. Paradoxalement en effet un temps infini a fini d'être un temps. Le temps matériel est le seul qui se confonde avec la temporalité laborieuse du devenir (cf. *Physique* IV, 221 *a* 26 : Ἐπει δ'ἐστὶν ὡς ἐν ἀριθμῷ τὸ ἐν χρόνῳ, ληφθήσεται τις πλείων χρόνος παντὸς τοῦ ἐν χρόνῳ ὄντος · διὸ ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου).

simplement que le temps est la scène où se déroule un spectacle dramatique permanent devant des spectateurs éternels en droit sinon en fait.

Plusieurs paralogismes conspirent à cette conception à la fois classique et erronée du temps.

Le premier paralogisme est celui de la sempiternité. Il consiste à tenir une notion logique pour une réalité ontologique. Ainsi le présent sempiternel n'est qu'un concept vide. En effet, il désigne à la fois la permanence du spectacle et l'assiduité des spectateurs. Mais si le spectacle est permanent, ce n'est cependant jamais le même spectacle ; et si les spectateurs sont assidus à contempler la succession des scènes, en fait ils en sont toujours à leur insu les acteurs ; eux aussi font partie du spectacle ; eux aussi sont emportés dans le temps ; ce ne sont jamais très longtemps les mêmes spectateurs et d'instant en instant chacun d'eux n'est jamais le même. Par conséquent il y a quelque duperie ou quelque imposture à prétendre que le temps est éternel puisque le présent est toujours là. Comme dans la réduction transcendantale kantienne, ce « présent » sempiternel serait ce qui resterait de la réalité présente après qu'on en eût ôté tout contenu empirique : ôtez ce qui passe, il reste *toujours* l'instant du passage. C'est ainsi que, selon Kant, on peut penser un temps où rien ne se passe quoiqu'on ne puisse rien penser que ce ne soit dans le temps (1). Ainsi on peut penser une scène vidée de ses décors et de ses acteurs, mais on ne peut penser de spectacle qui ne se déroule sur la scène. Il s'ensuit, comme chez Kant, qu'un tel temps n'est qu'*une idéalité*. C'est la forme vide que les événements viennent remplir. Il est la présence de n'importe quoi et aussi bien la présence de rien. Mais cette forme pure de toute présence n'est que la présence d'une abstraction formelle. Ce n'est qu'un mot. Il n'y a donc pas de présent sempiternel, ni d'éternité du temps. Le temps passe. Le temps est ce qui devient. Ce qui demeure sempiternellement est hors du temps — et peut-être même hors de toute existence.

Le second paralogisme vient de nous apparaître. C'est celui de l'inertie et de la spatialité. Il consiste à traiter le temps comme de l'espace (2). C'est ainsi, comme nous venons de le voir, que Kant en fait la localité des changements. Le temps serait la

(1) Cf. *Esthétique transcendantale*, 2e section, Exposition métaphysique du temps, § 2.

(2) C'est ce qu'avait déjà noté Léon BRUNSCHVICG, constatant que « dans le rationalisme classique, le temps a partagé la destinée de l'espace » (*L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 479).

scène des événements. Les changements se produiraient dans le temps de la même façon que les mouvements se produisent en outre dans l'espace. C'est bien en ce sens d'ailleurs que Leibniz traite semblablement la spatialité et la temporalité (1) : elles ne seraient que des idéalités servant à penser l'ordre des choses. L'espace servirait à situer les uns par rapport aux autres les événements simultanés ; et de la même manière le temps servirait à situer les événements successifs (2). C'est bien pourquoi Kant reconnaît que le temps n'a qu'une dimension (3) de même que l'espace en a trois : le temps n'est qu'une abscisse. Aussi, de même que l'espace est indifférent aux diverses situations qu'y occupent les choses, de même le temps est étranger aux événements qui s'y passent. Le temps ainsi conçu est une pure passivité. Il n'est pas ce qui passe. Il est ce dans quoi les choses se passent. Comme la χώρα platonicienne, il est le support du devenir (4). C'est un temps intemporel et spatialisé, toujours là, omniprésent. C'est le tréteau des événements. Mais du même coup le temps ne suffit pas à rendre compte de la temporalité. Il est le lieu sempiternel où s'agitent les présences accidentelles

(1) Cf. Leibniz à Conti, 6 décembre 1715, in *Correspondance Leibniz-Clarke* (éd. A. Robinet, Paris, 1957, p. 42) ; cf. aussi la Lettre à Bernouilli du 7 juin 1716 (*ibid.*, pp. 117-118).

(2) Tel est également, chez Descartes, chez Spinoza, et chez Leibniz, le statut métaphysique du temps qu'ils distinguent toutefois de la durée. Car de même que pour Descartes « il n'y a point de substance qui ne cesse d'exister lorsqu'elle cesse de durer » en sorte que « la durée n'est distincte de la substance que par la pensée » (cf. *Principe* I, 62), de même pour Spinoza « entre la durée et l'existence totale d'une chose quelconque il n'y a qu'une distinction de raison » (cf. *Pensées métaphysiques*. chap. IV, p. 258), de même Leibniz affirme que la durée « a besoin d'un sujet », qu' « elle est quelque chose de relatif à ce sujet » (cf. Entretien de Philarète et d'Ariste, in *Philosophische Abhandlungen*, Gerhardt, VI, p. 584). Mais le temps, dit Descartes, « n'est qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée » (cf. *Principe* I, 57) afin de comparer et de mesurer les durées diverses à la durée immuablement constante « de certains mouvements réguliers qui sont les jours et les années » *(ibid.)*. Le temps mesure donc la durée de la durée. N'étant qu'un point de vue sur la durée, « une certaine façon dont nous pensons à cette durée » *(ibid.)*, le temps est une idéalité. Semblablement, Spinoza définit le temps comme un « mode de penser » (cf. *Pensées métaphysiques*, pp. 246 et 258 ; *Lettre XII à Louis Meyer*, p. 1098). Comme l'ordre, le nombre et la mesure, ce n'est qu' « un être de raison » (p. 258) ou plutôt « une manière d'imaginer » (p. 1098), « un auxiliaire de l'imagination » (p. 1099). Mesurant les durées particulières et variables par la durée universellement identique et fixe d'un mouvement, le temps mesure la durée par la spatialité, et par conséquent convertit la première à la seconde. Et c'est bien en ce sens que Leibniz dit que « le temps et l'espace sont pris comme hors des choses et servent à les mesurer » (cf. *Philosophische Abhandlungen*, Gerhardt, VI, p. 584).

(3) Cf. *Esthétique transcendantale*, 2e section, § 4, p. 61.

(4) πάσης γενέσεως ὑποδοχήν, *Timée*, 49 *a*. ἔνδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, *ibid.*, 52 *b*.

et éphémères. Pourquoi toutes choses passent-elles ? D'où vient cette négativité fondamentale qui, au sein de chaque réalité présente, fait instrumenter l'irréalité du futur ? D'où vient cette génialité inquiète et aventureuse qui travaille la nature, la rend de plus en plus dynamique, de plus en plus active, de plus en plus complexe, de plus en plus impatiente, de plus en plus spirituelle ? D'où vient cette distension futuritive qui rend l'esprit de plus en plus inconcilié avec le présent et de plus en plus mobilisé par l'avenir ? Avec cette laborieuse démonie de la négativité, ni la forme du temps, ni l'idéalité du temps, ni l'ordre des apparitions, ni le présent sempiternel n'ont rien de commun. Le temps de la philosophie classique, celui de Descartes, de Spinoza, de Leibniz et de Kant est une réalité logique, non ontologique. C'est un concept apathique, non une réalité dynamique.

Reste alors pour rendre compte de *la réalité du temps* à inventer un autre concept que celui de ce temps inerte, placide et intemporellement immuable.

Reste à comprendre l'essence de ce dynamisme interne qui, chez Leibniz, anime toute la création et fait accomplir par chaque monade la totalité des prédicats prophétiquement et implicitement contenus en elle. C'est la loi ontologique du progrès. Mais il nous faut bien remarquer que le temps de ce progrès n'est pas le temps ordinal et formel dont nous entretient la correspondance de Leibniz avec Clarke. Entre le temps ordinal de la numération et le temps dynamique de l'inquiétude, il n'y a qu'une ressemblance de mot.

Reste aussi à comprendre l'essence du dynamisme interne de la nature qui, selon Kant, a créé ses formes les plus évoluées à partir des plus primitives, a tiré la vie de la matière et l'humanité de la vie (1). Mais il faut alors disposer pour comprendre les « forces » internes de la matière d'un autre concept que celui du temps apathique et formel fourni par l'*Esthétique transcendantale.*

Il n'y a donc qu'un seul fait dont ce temps éternel, spatialisé, formel, stérile, scénique et unidimensionnel ne puisse pas rendre compte : c'est la temporalité elle-même.

Le troisième paralogisme touchant la nature du temps est un des arguments topiques de toute la philosophie classique. C'est celui de l'intemporalité corrélative. Il consiste à affirmer

(1) Cf. *Critique du jugement*, § 80 (trad. PHILONENKO, Paris, 1965, p. 231).

qu'il ne peut y avoir de changement que par rapport à un repère immuable (1), et qu'il ne peut par conséquent y avoir de conscience de la temporalité que si la conscience est elle-même intemporelle ou que si elle peut rapporter le changement à une existence inchangée. Il n'y aurait de changement que par rapport à un être inchangé. Le paralogisme consiste en cette hyperbole. Car pour avoir conscience du changement il suffit de ne pas changer selon le même rythme, selon la même vitesse ou selon la même cadence. C'est d'ailleurs pourquoi nous avions dit, par exemple, que l'humanité n'a pris conscience de l'historicité de la nature sans prendre conscience de l'historicité de la vérité que parce que l'humanité change moins vite que la nature saisonnière et plus vite que les vérités séculaires. Le temps n'implique donc nullement quelque intemporalité qui le rende perceptible.

Le quatrième paralogisme, solidaire de ceux de la sempiternité, du formalisme, de la spatialité et de l'inertie, consiste à penser que le temps existe indépendamment des choses réelles qui deviennent, et par conséquent que le temps continue de passer même s'il ne se passe rien. En termes kantiens, nous pourrions dire qu'il s'agit là d'une conception transcendante du temps. On accorde au temps une réalité en soi indépendamment de tout devenir empirique ou de toute succession qui s'y produit. C'est le paralogisme de la continuité hypostasiée. Le temps est comme une ligne droite tirée depuis l'infini vers l'infini. Que cette droite soit ou non tirée en fait, que son étirement soit ou non observé n'importent nullement à sa continuité rationnelle. Or, comme cette droite simple, continue et infinie en droit, un tel temps n'est qu'une abstraction. C'est bien pourquoi Leibniz le nomme *aliquid ideale* (2) et pourquoi Kant le définit comme n'étant « rien d'objectif ni de réel » (3) ou encore comme « un être imaginaire » (4). Il ne peut d'ailleurs être — surcroît d'abstraction —, qu'un temps théologique, puisque ce temps où il ne se passerait rien ne pourrait être un temps que pour quelque dieu assistant d'un au-delà du temps à cet inutile, absurde et placide passage d'un temps sans passager. C'est d'ailleurs ce

(1) Cf. p. ex. dans la *Critique de la raison pure* l'argumentation du principe de substance (p. 178, 2e éd., et p. 179) et celle de *La réfutation de l'idéalisme*, p. 205. Cf. aussi F. ALQUIÉ, *Le désir d'éternité*, Paris, 1947, pp. 44 et 99-101.

(2) Cf. *Correspondance Leibniz-Clarke*, éd. cit., pp. 101, 118.

(3) Cf. *Dissertation de 1770*, section III, § 14 (trad. P. MOUY, Paris, 1951), p. 48.

(4) *Ibid.*, p. 50.

que reconnaît Leibniz lui-même, lorsqu'il écrit que « s'il n'y avait point de créatures, l'espace et le temps ne seraient que dans les idées de Dieu » (1). Autant dire que l'existence du temps deviendrait aussi problématique que l'existence de Dieu. Entrons toutefois dans cette hypothèse. Comme on ne peut avoir qu'une vision successive de la succession, Dieu ne pourrait saisir que temporellement la temporalité. L'idée qu'il aurait du temps prendrait nécessairement du temps. Par conséquent ce temps formel, continu et vide n'existerait même pour Dieu qu'à condition d'être rempli par Dieu. Dieu ne pourrait être le pur spectateur de ce pur passage qu'à condition d'en être aussi le passager.

Du même coup, nous saisissons deux vérités.

La première est que Dieu ne peut avoir conscience du temps sans être temporel. Plus radicalement encore, dans la mesure où Dieu est par définition absous de toute temporalité, toute vie lui est refusée, et par conséquent toute existence. Il ne pourrait être qu'*une idée*. En outre n'étant qu'une idée intemporelle, il ne pourrait être que fondamentalement étranger à la réalité matérielle et temporelle de la vie, c'est-à-dire à notre existence. Dieu, c'est l'étranger.

La deuxième vérité qui nous est apparue, c'est qu'il n'y a pas de temps sans réalité en devenir. Il n'y a pas de passage s'il n'y a rien qui passe. La réalité du temps n'est rien que la temporalité du réel (2). C'est ce qui nous est rendu évident soit qu'on considère la réalité subjective et en quelque sorte psychologique du temps, soit qu'on considère sa réalité objective et en quelque sorte physique.

Psychologiquement il n'y a pas de temps pour une conscience qui ne vit pas la succession passagère de ses affections, ou de ses idées. Il n'y a pas de temps pour une conscience où rien ne se passe. Ainsi, le temps n'a pas passé pour la belle au bois dormant : après cent ans d'un sommeil visité d'un seul rêve,

(1) Cf. *Correspondance Leibniz-Clarke*, éd. cit., pp. 97, 118.

(2) ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μηδὲν προυπάρχοι (ARISTOTE, *Métaphysique* Z, 7, 1032 *b* 30). ἡ ὕλη... ἐνυπάρχει γὰρ καὶ γίγνεται αὕτη (1033 *a* 1). Reprenant cette idée, saint Augustin affirme très justement qu'il ne s'est pas écoulé de temps avant la Création, puisque avant la Création il n'y avait pas de réalité, et que sans réalité en devenir il n'y avait pas de temps : « Si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus » (*Confessions* XI, 14, p. 308). « Nullum tempus esse posse sine creatura » (XI, 30, p. 326). Leibniz reprendra la même argumentation dans son *Quatrième écrit* du 2 juin 1716 (cf. *Correspondance avec Clarke*, éd. cit., p. 89).

elle s'éveille au même instant que celui auquel elle s'était endormie. Dans son royaume il n'y eut pas de temps, pendant cent ans. Les pages n'avaient pas vieilli. Les visages ne s'étaient pas ridés. Les arbres n'avaient pas grandi. Les fleurs dans les vases ne s'étaient pas fanées. En cent ans il n'y eut qu'un seul instant. Et si nous disons paradoxalement que le temps s'est interrompu dans son royaume pendant cent ans, c'est qu'au-delà de ses frontières le temps avait continué ; les rois mouraient, de jeunes princes naissaient et grandissaient, les arbres passaient fleur. Imaginons au contraire que tout le monde eût été ensorcelé et eût dormi cent ans de ce même sommeil, nul ne se fût même aperçu du sort : les cent ans n'eussent duré qu'une courte nuit. Corrigeons notre langage : sans quelque Dieu ou sans quelque sorcière pour assister et vieillir pendant cent ans en contemplant ce monde frappé d'intemporalité, ce temps du sommeil n'eût véritablement, réellement, objectivement été que le court instant nocturne d'un rêve. Si, dans la nouvelle d'Edmond About, tout le monde eût été congelé et dégelé en même temps que l'homme à l'oreille cassée, il n'y eut pas eu de temps de la congélation. Nous sommes spontanément tentés de dire qu'il n'y eut pas eu de temps pendant le temps de la congélation. C'est qu'en imaginant cette situation nous nous en instituons l'auteur et le spectateur : nous imaginons le monde congelé devant nous — pendant vingt ans. Mais les vingt ans seraient *pour nous*, non pour le monde. Il faut donc bien dire que dans l'hypothèse d'une suspension universelle du changement il n'y aurait pas de temps du tout. C'est ce qu'avait vu Aristote, rapportant la légende des pèlerins de Sardes à qui leur sommeil séculaire ne parut qu'un instant (1). Aussi affirme-t-il qu'il n'y a pas de temps là où rien ne change (2), et que sans altérité ou sans altération il n'y aurait pas de temps (3). C'est ce que manifestent encore toutes les analyses de Descartes (4), de Locke (5),

(1) *Physique* IV, II, 218 *b*.
(2) οὐδ' ἄνευ μεταβολῆς (218 *b* 21) ; οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος (218 *b* 33).
(3) εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλά ταὐτὸ καὶ ἕν, οὐκ ἂν ἦν χρόνος (218 *b* 27).
(4) « Quand je pense que je suis maintenant et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquiers en moi les idées de durée et de nombre... », *Troisième méditation*, AT-IX-1, 35.
(5) « Nous n'avons aucune perception de la durée, qu'en considérant cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans notre entendement. En effet, dès que cette succession d'idées vient à cesser, la perception que nous avions de la durée cesse aussi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même lorsqu'il vient à dormir profondément : car, qu'il dorme une

de Condillac (1) ou de Hume (2). Il n'y a donc de conscience du temps que pour une conscience traversée par le temps. Le temps ne passe que pour une conscience où passe le temps et qui passe dans le temps. Nulle conscience ne peut éprouver le temps qui ne soit éprouvée par le temps. En ce sens, il n'y a de conscience du temps que pour une conscience à laquelle le temps est immanent. Cependant, il est non moins vrai qu'il n'y a de conscience du temps que pour une conscience qui transcende l'actualisation du temps dans l'instant (3). *En même temps que le temps est immanent à la conscience du temps, la conscience du temps est donc transcendante à la temporalité objective du réel.* Or, cette apparente contradiction doit nous révéler en fait le sens fondamental de la réalité psychologique du temps. En effet, en quoi consiste cette transcendance de la conscience à la temporalité objective du réel, c'est-à-dire à l'instant ? Tout simplement dans la faculté de se souvenir de ce qui n'est plus et d'anticiper ce qui n'est pas encore ; c'est-à-dire dans la négation du réel. Mais en quoi consiste, en cet exemple précis, la négation du réel ? En quoi consiste, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le surgissement de la conscience comme négativité ? D'abord confondue dans l'identité du réel, la conscience s'en différencie par le mouvement dont la réalité elle-même se différencie. Ainsi, tout à l'heure *était* la nuit et maintenant *est* le jour (4). Or, si la conscience se sépare de la nature et s'en distingue, c'est précisément parce qu'elle garde encore le souvenir des vérités de minuit au moment de midi. Tout est midi dans la nature, hors la conscience qui se souvient de minuit. La conscience ne s'arrache donc du réel que parce qu'elle lui est attachée ; la conscience ne semble infidèle au présent que parce que le présent est infidèle à la réalité du passé. Par conséquent la conscience ne se sépare du réel que parce qu'elle ne se sépare

heure ou un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la durée des choses tandis qu'il dort et qu'il ne songe à rien. Cette durée est alors tout à fait nulle à son égard », *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XIV, § 4 (trad. COSTE, Paris, an VII, t. II, p. 3).

(1) « Il n'y a donc qu'une succession d'odeurs transmises par l'organe, ou renouvelées par la mémoire, qui puisse lui donner quelque idée de durée. Elle n'aurait connu qu'un instant si le premier corps odoriférant eût agi sur elle d'une manière uniforme, pendant une heure, un jour ou davantage... », *Traité des sensations*, Ire partie, chap. IV, § 17, Paris, 1803, p. 109.

(2) « Nous formons l'idée de temps de la succession des idées et des impressions... Un homme profondément endormi, ou puissamment occupé d'une pensée, n'a pas conscience du temps », *Traité de la nature humaine*, liv. I, 2e partie, section III, trad. A. LEROY, t. I, p. 103.

(3) Cf. E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 85.

(4) Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. HYPPOLITE, t. I, pp. 83-84.

pas tout à fait de la réalité passée alors que le réel ne cesse de se séparer de lui-même pour devenir. La conscience assiste à cette séparation, puisqu'en se souvenant du passé elle perçoit la fugacité du présent soit comme une aventure dont elle n'est pas complice soit comme une escapade où elle n'est pas invitée : « Les jours s'en vont, je demeure. » C'est donc la négativité futuritive dans le réel qui est l'origine de la négativité antithétique et ségrégative de la conscience par rapport au réel. C'est la négativité ontologique du temps qui rend possible la négativité psychologique de la conscience temporelle. C'est parce que le temps passe réellement et objectivement dans les choses que la conscience a conscience du temps et a conscience de n'être pas une chose. Le passage de la nature à l'esprit, de l'immanence à la transcendance nous apparaît donc comme le passage de l'instantanéité à la mémoire. Il est donc vrai de dire, comme saint Augustin (1) et comme Bergson (2), que l'esprit c'est la mémoire elle-même. La transcendance de la conscience par rapport à la nature n'est donc d'abord que cette transcendance au présent qu'est la mémoire, c'est-à-dire la *distension temporelle*, le sens de l'intervalle, le sentiment de l'abolition, l'épreuve de la fragilité, de la vulnérabilité, de l'insécurité, de l'inconstance, de la fugacité futuritive. C'est donc de la mémoire que nous vient la conscience de l'avenir, puisque c'est elle qui nous procure la conscience du devenir. Le futur est une induction du passé et l'imagination une induction de la mémoire. On ne saurait d'ailleurs rendre compte autrement des sentiments de l'*attente* ou de la *fidélité*, qui consistent à vivre au futur antérieur c'est-à-dire dans la futurition du passé. De même les promesses et les serments sont une mémoire du futur : c'est se souvenir de ce que nous avons *à faire*. Ainsi, avoir des devoirs c'est hériter de l'avenir. Parce que toute conscience est mémoire, toute conscience est prophétique (3).

(1) « Ipsam memoriam vocantes animum » (*Confessions* X, 14).

(2) « Qui dit esprit dit, avant tout, conscience... Conscience signifie d'abord mémoire » (*Energie spirituelle*, p. 5). Cf. aussi *ibid.*, p. 55.

(3) Telle est d'ailleurs la constatation qui provoque l'interrogation nietzschéenne. Comment est donc possible qu'il y ait *dans la nature* « un animal qui puisse faire des promesses » ? (cf. *Généalogie de la morale*, trad. H. ALBERT, Paris, 1947, pp. 85-88). C'est le messianisme de la conscience qui paraît à Nietzsche *dénaturé*. Il est cependant étrange que Nietzsche attribue à une transmutation sociologique des valeurs ce qui est le fait de la nature tout entière. Identifier la nature comme volonté de puissance, c'était la définir comme prophétique et messianique. Par conséquent la dénaturation de l'homme n'est pas quelque forfait bouddhique ou socratique de l'histoire mais l'accomplissement et la manifestation du sens temporel de la nature elle-même.

Il n'y a donc de conscience du temps que parce que la conscience est mémoire. Mais il ne peut y avoir de souvenir que de ce qui n'est plus présent. Par conséquent il n'y a de conscience du temps que parce qu'il y a une temporalité du réel. Si les jours ne s'en allaient pas, si la joie ne venait pas après la peine, le poète ne pourrait dire qu'il demeure. Il n'y a donc de temporalité subjective que parce qu'il y a une temporalité objective. La réalité psychologique du temps n'est qu'une conséquence de la réalité physique du temps.

Il nous faut donc élucider le sens de cette réalité physique du temps pour rendre compte de sa réalité psychologique.

Qu'est-ce donc que la réalité physique du temps ? Nous entendons par là, comme nous l'avons montré, que le temps est une réalité et que cette réalité est naturelle. Le temps est la réalité du devenir dans la nature. Il est la réalité de la futurition. Il est ce qui fait que la nature devient. Par conséquent, le temps est l'essence du devenir. Seule la prestigieuse habileté de toute la philosophie idéaliste et intellectualiste classique avait réussi à faire de ce truisme un paradoxe.

Reconnaître le temps comme l'essence du devenir c'est reconnaître qu'il est dans l'être l'être de la négativité et la négativité de l'être. Il est dans l'immanence la géniale subversion de la transcendance. Il est dans le présent la hantise et l'impatience de l'avenir.

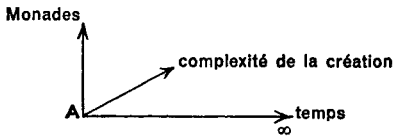
Le temps est donc la hantise de l'infini dans le fini. Il est ce qui fait que chaque instant vit sa finité comme une finitude mutilée. Car chaque instant vit sa présence comme la visée et l'impatience d'un avenir dont il sent en lui le frémissement et la promesse, mais que sa propre présence ajourne. Chaque instant est vécu comme la prophétie d'une réalité à-venir dont il annonce la venue mais en même temps dont l'avènement attend et exige sa propre mort. Ainsi le sens tragique et contradictoire du temps fait que le sens de chaque instant est de s'abolir pour s'accomplir. La présence de chaque instant est donc l'instance de l'absence. Avec l'avenir la vie de chaque instant se coalise et conspire à sa propre mort. Telle est l'essence du temps, cette négativité géniale et futuritive de l'être, qui fait que nul instant jamais ne demeure, que nul instant ne peut s'enfermer en la bienheureuse autarcie d'aucune identité ni d'aucune plénitude. La finité de chaque instant est traversée par l'absence de l'avenir comme par un manque. Voilà pourquoi la finitude de l'instant est indéfiniment tourmentée d'une inquiétude

infinie qui n'est que l'inquiétude de l'avenir infini dans la finité de l'instant : tel est le sens, telle est l'origine et tel est le fondement de la *finitude* et de l'*inquiétude*. Telle est d'ailleurs la raison pourquoi, chez Leibniz, ce monde est le meilleur, étant le plus génial et le plus dynamique : le maximum d'effet y résulte du minimum de moyens ; la surabondance du futur y est déjà promise dans l'indigence du présent. Mais la condition de cette génialité futuritive, c'est que la finitude du présent soit indéfiniment et secrètement inquiétée par l'infinité de l'avenir (1). Telle est l'essence du temps.

L'essence du temps implique donc la douleur de l'insatisfaction, de l'inachèvement et de l'incomplétude. C'est pourquoi l'essence du temps est d'être vécue comme une carence. L'essence du temps est calamiteuse. *Le temps est désir.*

Mais cette condition souffreteuse du temps est aussi ce qui fait sa génialité. En effet, le temps n'est la réalité du devenir que parce qu'il a *une efficacité créatrice*. Or il n'y a de création que du devenir, et il n'y a de devenir que de ce qui change. Il n'y a de changement que par une rupture avec le passé et par un acte novateur. Il n'y a de novation que par la peine et l'effort. Il n'y a d'acte que de ce qui ne demeure ni ne repose. A cet égard, l'acte pur aristotélicien qui est absolue plénitude, convenance et suffisance à soi, cet acte dont la pureté est de n'être conditionné par nulle attente et nul labeur de nulle puissance, cet acte sans nulle activité est aussi sans temporalité. Aussi l'intemporalité de l'acte pur assortit son bonheur souverain de l'impotence qui en est la condition. Car le Premier Moteur aristotélicien tire moins son efficacité causale de sa perfection que de l'imperfection de ce qui est mobile et qui par conséquent est temporel. Il nous apparaît de nouveau à travers cet exemple qu'il n'y a de changement, de mouvement, de progrès et par conséquent de génialité que du dynamisme ; et qu'il

(1) Il est curieux de remarquer à ce sujet que l'infini de complexité indiqué par P. Teilhard de Chardin se trouve déjà chez Leibniz, puisque la progression arithmétique du temps chronologique développe la progression géométrique du monde qui s'accomplit selon la loi du progrès. Ainsi la richesse et la complexité du réel ne cessent de se multiplier par elles-mêmes tout au long de l'histoire. Tels sont la génialité et le dynamisme du temps.



n'y a de dynamisme que par l'intervalle, l'attente, la patience, la peine et l'effort, ces marques d'indigence. En effet, s'il n'y a de dynamisme et de génialité que par le passage de la puissance à l'acte, ce passage ne se réalise que parce que le présent vise et *désire* l'avenir dont il attend d'être comblé. Tel est d'ailleurs le sens de l'ὄρεξις aristotélicienne qui manifeste l'infrangible solidarité du temps, du mouvement et du désir. Mais le bonheur ne désire rien. Le bonheur est impuissant et immobile. Comme l'ingéniosité et l'agilité de l'amour platonicien, le dynamisme et la génialité du *désir* sont solidaires de sa pauvreté.

Il n'y a de temps que du devenir. Il n'y a de devenir que novateur. Il n'y a de novation que par le labeur qui actualise la puissance. Il n'y a de puissance que de l'attente. Il n'y a d'attente que du désir. Il n'y a de désir que de l'insuffisance, de la carence, de la finitude et de la pauvreté. La génialité conquérante et créatrice du temps est donc tout un avec son indigence calamiteuse.

Le temps est donc l'inquiétude du désir. C'est pourquoi il est à la fois l'insatisfaction du présent qui travaille à se destituer, et la démonie de l'avenir qui hante le présent et le mobilise à son profit. Le temps est donc toujours décevant puisqu'il est l'ajournement de l'avenir ; et toujours enivrant puisqu'il est la promesse de l'avenir. Cette ambiguïté est celle du désir : à la fois espérance et insatisfaction, joie de conquérir et tristesse de posséder, promesse et désenchantement, hardiesse futuritive et indifférence au présent, l'entreprenante vocation de partir et déjà la morne lassitude d'être arrivé. Cette solidarité des contraires exprime l'essence désirante du temps comme le fondement de toute distension.

Le désir exprime en effet psychologiquement ce qu'est physiquement ou ontologiquement le temps. Tant il est vrai, comme nous n'avons cessé de le montrer que l'esprit accomplit la nature et la révèle, la réalité psychologique accomplit et révèle la réalité physique. Ainsi l'essence du désir accomplit et révèle l'essence du temps. Le désir est l'émergence du temps comme l'esprit est l'émergence de la nature.

Voilà pourquoi le temps n'est autre chose que cette essence fissurée dont l'être ne cesse de se renier pour devenir, dont la nature ne cesse de se dépasser, de se transformer et de se métamorphoser, s'accomplissant en des formes de plus en plus spirituelles, c'est-à-dire de plus en plus transcendantes, de plus en plus imaginatives, de plus en plus désirantes, c'est-à-dire de plus en plus inquiètes, de plus en plus dynamiques, de plus en

plus créatrices ; c'est-à-dire de plus en plus tourmentées et de plus en plus géniales : de plus en plus bouleversées par le temps, et de plus en plus bouleversantes.

De cette continuité créatrice et aventureuse du temps nos analyses du fait de l'évolution, du progrès de la technique et de la nature de la conscience ont rendu compte.

Par conséquent le temps est l'essence prophétique, aventureuse et historique du réel. Le temps est l'essence inquiète et fondamentalement distendue (1) du réel. Il est le dynamisme de la nature, la transcendance dont l'immanence se modifie et se dépasse, la négativité dont l'être se féconde.

Mais le réel n'est pas séparable de son caractère futuritif et distendu, ni la nature de son dynamisme, ni l'immanence de sa transcendance, ni l'être de sa négativité. Ainsi, le temps n'est pas séparable de la réalité qu'il travaille et subvertit. Nous ne les avons distingués que par une abstraction logique. Le temps et la réalité, l'être et la négativité sont en fait une seule et même chose.

Tout au long de ces analyses nous avons parlé du temps comme de l'essence du réel. Le temps ne serait-il alors qu'un attribut de la réalité ? Nous n'élèverions aucune objection à une telle définition, puisqu'elle exprimerait que le temps est constitutif de la réalité elle-même, qu'il n'y a pas de réalité qui ne soit temporelle et qu'il n'y a pas de temps qui ne soit réel. Cependant, lors de nos analyses antérieures sur le fait de l'évolution, sur le fait de la technique et sur le fait de la conscience, nous avions été conduit à définir le temps comme la substance elle-même. En effet, la substance doit être telle qu'en l'unité de son principe elle porte la dualité antagoniste et la discorde de ses modes. Ainsi nous apparut *le désir* comme l'essence fondamentale de la conscience et de la nature. Le travail secret du temps, accumulant patiemment la négativité, se révélait rétrospectivement dans les grandes ruptures qualitatives : dans les différents règnes, les différents ordres, les différentes espèces. L'inquiétude essentielle de la vie manifestait l'agitation fondamentale de la matière en même temps qu'elle l'accomplissait. Le désir essentiel de la conscience manifestait l'impatience futuritive et créatrice de la vie qui le portait et qu'il accomplissait. Ainsi le supérieur révèle et accomplit l'inférieur qui l'explique

(1) Cf. saint AUGUSTIN : « Video igitur tempus quandam esse distentionem » (*Confessions* XI, 23, p. 318) ; « Nihil esse aliud tempus quam distentionem » (*Confessions* XI, 26, p. 320).

et le produit. Or, c'est le temps qui vitalise la matière et spiritualise la vie. C'est par le temps et dans le temps que s'actualise toute puissance. C'est l'unité de son être qui est animée par l'inquiétude de la négativité. Nous avions ainsi été conduit à définir la matière, la vie et l'esprit comme les modes de plus en plus fervents, de plus en plus dynamiques de la temporalité. C'était sans doute aller trop vite en besogne. En effet, il n'y a pas d'esprit hors la vie : l'esprit est un mode de la vie. Il n'y a pas de vie hors la matière vivante : la vie est un mode de la matière. Mais de même qu'il n'y a pas de matière qui ne soit temporelle, il n'y a pas de temps qui ne soit matériel. Par conséquent on pourrait aussi bien définir le temps comme un attribut de la matière que la matière comme un attribut du temps. Il n'y a pas lieu de réduire cette alternative. Elle manifeste à plein jour que la matière et le temps sont une seule et même substance (1). Nous sommes donc conduit à une ontologie matérialiste qui est aussi une ontologie du temps. La spatialité de la matière, c'est le temps advenu ; c'est la sédimentation, la minéralisation, la fossilisation du temps. Le temps, c'est la puissance de la matière. La matière est l'extériorité du temps ; le temps est l'intériorité de la matière. La matière est la conservation du temps accompli. Le temps est la futurition de la matière.

Nous pourrions donc dire que la matière est l'être dont le temps est la négativité, étant entendu que l'être porte en soi le principe de sa négativité. Mais ne serait-ce pas alors faire apparaître que la substance est *la vie* elle-même ? En effet, la tradition philosophique est d'appeler *la vie* cette matière incessamment animée de la temporalité. En ce sens, la matière serait la temporalité engourdie ou la temporalité passée de la vie et l'esprit serait la temporalité exubérante de la vie. Cependant, pour respecter un vocabulaire traditionnel, nous tomberions en de nouvelles difficultés. En effet si la vie est la substance, la matière est vivante ; comment déterminer alors si c'est la vie qui est la substance de la matière ou la matière la substance de la vie ? Il apparaît toutefois que la matière est une temporalité étale et en quelque sorte placide. Cette temporalité s'inquiète et devient de plus en plus dynamique à mesure que la vie se développe. Elle s'exaspère et se distend encore davantage dans

(1) C'est d'ailleurs ce qu'implique Descartes, puisqu'il refuse l'espace à Dieu pour lui épargner le temps. Autrement dit, il lui refuse la matérialité pour ne pas l'assujettir à la temporalité (cf. *Principe* I, 23 ; et *A Morus*, 5 février 1649, AT-V, 269-270).

l'esprit. Par conséquent, entre la matière, la vie et l'esprit la différence est une différence de la temporalité (1). Ce sont des modalités différentes de la temporalité. Elles ne se distinguent que par la puissance plus ou moins latente ou le dynamisme plus ou moins bouleversant du temps qui les anime. Le temps est alors la substance elle-même. Mais une telle phrase n'a de sens que si nous sommes parvenus à faire comprendre que le temps n'existe pas hors le réel dont il est le dynamisme. Or qu'est-ce que le réel ? Est-ce l'esprit, l'esprit n'est que la temporalité paroxystique de la vie. Est-ce la vie, la vie n'est que la temporalité devenue frémissante de la matière. Par conséquent la matière aussi est la substance. Il n'y a qu'une issue logique à cette double identification de la substance : c'est que *la substance est l'être dont la matière et le temps sont les deux attributs.*

Voici expliquée la réalité physique du temps.

Reste à expliquer le fait principal de la psychologie du temps : la distension temporelle opérée par la mémoire. Nous avons déjà montré que cette distension temporelle n'est en fait rendue possible que par la rétention du temps.

Or cette essence « rétentionnelle » ou conservatrice du temps psychologique exprime un des caractères fondamentaux du temps physique. En effet nous avons vu que le temps physique est l'unité indissociable de la réalité-en-devenir : il est la matérialité inquiète et laborieuse de la futurition. Le temps est créateur de réalité : il est une réalité créatrice. Le temps est fécond, dynamique et génial. Ainsi la réalité présente est plus riche, plus complexe et plus dynamique que la réalité passée, et elle l'est moins que la réalité à venir. Mais ce progrès n'est possible que si le temps conserve ce qu'il dépasse. Ainsi la vie est la futurition de la matière, mais la vie conserve la matérialité : il n'y a de vie que matérielle. La matière est *retenue* par la vie. De même l'esprit est la futurition de la vie. mais l'esprit conserve la vie dont il est issu : il n'y a d'esprit que vivant. La vie est *retenue* par l'esprit. De même encore, tant il est vrai que l'histoire des techniques poursuit l'évolution de la vie, l'esprit n'invente qu'à partir de ce qu'il a déjà appris. Toute hypothèse nouvelle *retient* le savoir qui la fonde. Toute technique nouvelle

(1) On pourrait d'ailleurs rencontrer chez Bachelard l'intuition d'une telle conception de la temporalité comme dynamisme de l'effort et génialité créatrice, se développant hyperboliquement de la matière à la vie et de la vie à l'esprit (cf. *L'intuition de l'instant*, Paris, 1932 ; nouv. éd., Paris, 1966, pp. 46-47).

retient les techniques déjà employées. Ainsi la mémoire porte l'imagination.

Remarquons d'ailleurs cette évidence banale qu'il n'y a de mémoire que de ce qui a été perçu et qu'il n'y a d'imagination que par une composition de souvenirs. Ainsi le futur s'enracine dans le présent et le présent dans le passé.

La perception elle-même, qui est la visée du présent, n'est possible que par la mémoire qui restitue et *retient* le passé dans le présent. Tel est le sens des célèbres analyses de Kant (1), de Husserl (2), de Bergson et d'Alain (3). D'une part, toute perception et toute connaissance ne sont possibles que par la rétention mnémonique du passé dans le présent : *rétention psychologique.* D'autre part, toute perception et toute connaissance ne sont possibles que parce qu'à la fidélité de la mémoire correspond une certaine constance du réel : la *rétention physique* du passé dans le présent. Cette rétention à la fois psychologique et physique est ainsi le fondement de la prudence, qui est la pédagogie de l'avenir par le passé ; et le fondement de la science qui assujettit l'avenir à la légalité du passé.

Il est donc de l'essence du temps physique de conserver le passé dans le présent. Il conserve en abolissant : tel est le devenir. La distension psychologique du temps dans la mémoire et dans l'imagination ne fait donc qu'accomplir et perpétuer la distension du temps physique tel que son efficacité nous est apparue dans la matière, dans la vie et dans l'esprit.

Γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν. HÉRACLITE, fr. 20 (4).

Nous venons de voir quelle est la réalité physique et ontologique du temps.

Le temps est ce qui fait qu'il y a du désir. En effet, le désir est ce en quoi et par quoi se révèle le temps. Le désir est dans le présent l'écharde de l'absence. Il est la réalité hantée par l'irréel. Il est l'être subverti par le néant. Il est l'unité de la dualité, la contestation de l'immanence par la transcendance, l'ici destitué par l'ailleurs, le maintenant disqualifié par l'à-venir. Le désir

(1) Cf. *Critique de la raison pure*, 1re éd., Déduction des concepts, De la synthèse de la reproduction dans l'imagination, pp. 112-113.
(2) Cf. *La conscience intime du temps*, *op. cit.*, pp. 21-22.
(3) Cf. *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, chap. XII (éd. Pléiade, *Les passions et la sagesse*, pp. 1102-1108), *Eléments de philosophie*, Paris, 1941, pp. 20-21.
(4) Cf. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, p. 155.

est cette réalité contradictoire dont l'être poursuit sa propre négation. Car désirer c'est désirer ne plus désirer (1). Tel est le temps. Car être temporel, c'est porter en son être l'instance contradictoire de la négativité (2). C'est d'une part vivre de s'abolir et d'autre part ne devenir que pour ne plus avoir à devenir. De même que contradictoirement le désir ne désire que sa propre mort, de même le mouvement ne poursuit que l'immobilité au bout de sa mobilité, de même le changement ne vise que l'immutabilité, de même la temporalité n'est à soi-même que l'inquiète et douloureuse médiation vers l'intemporalité. Le temps est insupportable à la temporalité. C'est pourquoi elle est temporelle : elle devient. Elle devient pour ne pas demeurer. Qu'on ne s'y trompe pas. Demeurer, pour la nature et pour la vie, c'est-à-dire pour le temps, ce serait séjourner dans l'inquiétude, s'installer dans le manque et dans l'absence, être dans la négativité, macérer dans l'insatisfaction et l'éploration de la finitude. Demeurer est impossible : ce serait pour le temps demeurer où le temps n'a pas sa demeure, de même que le désir a sa demeure où il n'est pas. Cela est insupportable. Cela est contradictoire. C'est pourquoi le temps fuit. Le temps est une fugitivité. Mais la fuite du temps n'est que le temps qui se fuit. Le temps se fuit lui-même. L'être fuit le temps et le temps fuit l'être, parce que l'être est le temps. Comme dit Hegel, le ver est dans le fruit. L'être est en soi et à soi sa propre négativité. La négativité a l'hostilité de l'être et l'être a la négativité en haine. C'est pourquoi l'être devient. Dans le devenir l'être ne tente d'échapper à soi-même que pour se délivrer de sa négativité. Mais le devenir est une géniale duperie. L'être ne tente d'y échapper à sa négativité qu'à cause de sa négativité et par cette négativité. Le devenir ne fuit la négativité que par la négativité. Le temps ne fuit sa temporalité que dans la temporalité. Il emporte ce qu'il fuit. C'est pourquoi la condition temporelle est toujours inquiète, toujours haletante, toujours souffreteuse et toujours héroïque. L'être ne peut espérer échapper à l'inquiétude du présent qu'en travaillant à l'avènement d'un avenir où il n'y aurait plus ni inquiétude, ni peine, ni insatisfaction, ni transcendance, ni négativité, ni temporalité. Ce bienheureux avenir serait un être comblé de sa propre plénitude. Là l'être pourrait séjourner, connaître la trève et le repos.

(1) ὁ κενούμενος... ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἧ πάσχει · κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι, *Philèbe*, 35 *a*.

(2) « Non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse ? », saint AUGUSTIN, *Confessions* XI, 14, p. 308.

Ainsi la paix de l'être viendrait avec le soir du temps. L'être serait avec soi-même réconcilié. Telle serait l'identité calme, plénière et souveraine de cet instant à venir où l'être serait enfin délivré de la négativité, c'est-à-dire de la temporalité. Mais, promis et désespérant comme l'horizon toujours à l'horizon, cet avenir est toujours à-venir.

Toute conscience et toute vie, l'esprit et la nature, le désir et le temps, le désir qui est l'âme du temps et le temps qui est l'être du désir tendent donc par essence vers cet instant à-venir dont la plénitude les absoudrait enfin de toute transcendance, de toute négativité, de tout désir, de toute temporalité.

Toute conscience et toute vie, l'esprit et la nature, le désir et le temps poursuivent donc dans l'avenir la bienheureuse plénitude d'un instant au-delà duquel il n'y aurait plus d'instant. Le temps est donc le désir d'un avenir sans avenir, d'un au-delà sans au-delà, d'une transcendance qui n'aurait pas de transcendance.

Toute conscience et toute vie, l'esprit et la nature, car tout cela est le temps, sont donc hantés par le désir de l'ultimité. Tout temps et tout désir sont le désir du bout du temps.

Etre du temps, c'est donc désirer en finir avec le temps.

C'est pourquoi toute conscience aspire à l'éternel comme toute vie aspire secrètement à la mort. Car l'éternel est ce qui est hors du temps. Mais ce qui est absous du temps est aussi séparé de la vie. Aussi est-ce avec profondeur que Platon faisait de l'exigence d'éternité une impatience de la mort. Mais nous ne voulons pas mourir, car nous sentons que la vraie vie est encore à venir.

L'essence fondamentalement contradictoire du temps nous permet donc de comprendre l'essence fondamentalement contradictoire de l'être. Ainsi venons-nous à comprendre que l'ontologie du temps est nécessairement aussi, comme le manifestait Héraclite, une ontologie de la discorde : πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι (1). Car le désir et le temps sont la discorde du présent avec le présent : la négativité est dans l'être, la présence vit d'absence, les prestiges de l'absence contestent et ruinent la douce proximité du présent, l'absence rend le présent fugitif, vulnérable, inconstant et inquiétant. C'est pourquoi il n'y a contradictoirement de bonne présence que du futur ou du passé : *in illo tempore.*

Ainsi ce que le désir et le temps poursuivent fugitivement dans l'absence de l'avenir c'est la plénitude et la constance, l'invulné-

(1) Fr. 8 (cf. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, p. 152).

rabilité et la sécurité, l'incontestable, l'inaliénable, l'inentamable possession.

Ce que le désir et le temps poursuivent fugitivement dans l'absence de l'avenir c'est donc une pure présence, si massive, si plénière et si définitive que tout désir en soit rassasié et anéanti, que toute temporalité en soit achevée et retirée.

Par conséquent la négativité de l'être élance l'être à l'avenir, mais ce que l'être attend du néant à-venir c'est que l'avenir soit la négation de ce présent souffreteux et inquiet. Ce que l'être attend de l'avenir c'est la négation de sa propre négativité.

De l'absence de l'avenir le désir et le temps ne poursuivent donc contradictoirement que l'absence de tout désir et de toute temporalité, c'est-à-dire l'absence de toute absence : la présence absolue. Telle est l'éternité et telle est la mort.

De l'absence de l'avenir le désir et le temps ne poursuivent donc contradictoirement qu'une absence qui serait la pure présence et qu'un avenir sans avenir dans lequel toute aventure prendrait fin.

Le désir et le temps, qui constituent l'essence fondamentalement aventureuse du réel, ne se détournent donc du réel vers l'irréel, de l'être vers le néant, du présent vers l'avenir, que pour s'enraciner enfin dans la réalité plénière, l'être absolu et le présent définitif.

Tout désir ne désire donc que l'abolition du désir. Le temps n'est que désir : il désire s'abolir en l'éternel. Toute temporalité est aventure. Aussi toute aventure ne désire que la fin de l'aventure. Comme la frissonnante allégresse des départs ne rêve qu'au bonheur d'arriver en un port où l'on pût enfin vivre, aimer et demeurer sans avoir plus jamais à partir, ainsi la transcendance du désiré n'est que l'immanence promise et la transcendance du désir n'est que le désir de l'immanence.

II

LES SYMBOLES ESTHÉTIQUES DU DÉSIR ET DU TEMPS

« Toute la philosophie de M. Ravaisson dérive de cette idée que l'art est une métaphysique figurée, que la métaphysique est une réflexion sur l'art, et que c'est la même intuition, diversement utilisée, qui fait le philosophe profond et le grand artiste. »

BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 295.

De cette ontologie du temps témoignent tous les poètes et tous les philosophes. Telle est la vérité qu'ils expriment unanimement sous la diversité des symboles, des mythes et des systèmes. C'est donc leur héritage que nous recueillons ainsi, en même temps que leur témoignage.

De même que cette ontologie du désir et du temps est la lumière sous laquelle tout poème et toute philosophie se révèlent en vérité, de même tout poème et toute philosophie en révèlent la vérité.

C'est pourquoi, avant de montrer comment cette ontologie hante secrètement toute l'histoire de la philosophie, nous allons en manifester la présence et la vérité en toute poésie et en tout art. Si nous recueillons également le témoignage de l'art et celui de la philosophie, c'est que l'art et la philosophie nous paraissent témoigner également de la vérité, exprimant l'un et l'autre l'expérience que l'humanité a d'elle-même (1). Nous pensons

(1) C'est bien ce que suggère l'analyse que fait V. JANKÉLÉVITCH de l'existence musicale : « Tous entendent la « romance » sans paroles ni signification particulière qu'on appelle musique ; tous comprennent cette voix captivante... qui, sans paroles, nous parle de notre destinée » (*La musique*

qu'il n'y a d'émotion esthétique que parce que nous nous sentons concernés par l'œuvre d'art. C'est qu'elle nous parle de nous, symboliquement. En elle nous sommes symboliquement concernés. Cette symbolique est le plus profond langage, auquel tout langage explicite emprunte sa richesse, sa densité, sa pesanteur, son halo de symboles implicites. Or c'est par l'ontologie, par l'élucidation de notre condition dans la nature et dans le temps, que cette symbolique fondamentale nous paraît susceptible d'être déchiffrée. Sous ce point de vue, toute philosophie ne tente que d'expliciter cette sémantique obscure, ce sens fondamental dont tout art nous entretient implicitement.

L'être est le temps. Le temps est désir. Tout être est désir. Tout désir est désir de plénitude.

Aussi toute la vie de la conscience exprime les diverses modalités de ce désir de plénitude. Ce désir peut être vécu sous trois formes principales, qui constituent à la fois les trois thèmes et les trois *pathos* esthétiques fondamentaux.

Ou bien ce désir en nous est rapporté à quelque plénitude perdue. Tel est le fondement du thème de l'Absence et du pathos de la déréliction et du désespoir. Telle est l'origine de la symbolique des nocturnes.

Ou bien cette plénitude désirée est vécue comme donnée : tantôt comme la grâce d'un instant radieux ayant en soi sa suffisance, tantôt comme la parousie de l'éternel. Tel est le fondement du thème de la Présence et du pathos de la perfection, que ce soit la perfection fugitive d'un instant privilégié ou la perfection souveraine de l'éternel. Là s'enracine la double symbolique des aubes innocentes et de la majesté de midi.

Ou bien notre désir vise une plénitude non pas perdue, non pas présente, mais promise. Tel est le fondement du thème du Départ et du pathos de l'Aventure. Il inspire toute la symbolique de l'exotisme, du messianisme et de l'*Eroïca*.

Il s'agit donc bien, en ces trois thèmes, en ces trois pathos, en ces trois symbolismes des trois modalités fondamentales du désir et du temps, c'est-à-dire des trois relations possibles de l'immanence et de la transcendance.

et l'ineffable, Paris, 1961, p. 190). Ainsi VALÉRY écrivait que « rien ne peut nous séduire, rien nous attirer ; rien ne fait se dresser notre oreille, se fixer notre regard ; rien, par nous, n'est choisi dans la multitude de choses et ne rend inégale notre âme, qui ne soit, en quelque manière ou préexistant dans notre être ou attendu secrètement par notre nature » (*Eupalinos*, Paris, 1944, p. 71).

Le pathos de l'Absence exprime le désespoir et la nostalgie de l'immanence perdue. La conscience s'y berce d'imaginer cet Absolu en deçà où elle a

> « ... vécu dans les voluptés calmes
> Au milieu de l'azur, des vagues, des splendeurs » (1).

Il n'y avait là ni attente, ni langueur, ni amertume, ni déception, ni trahison. Tout était bonheur infini et interminable possession. Cette nostalgie de l'En deçà dont toute conscience éprouve en soi « la marque et la trace toute vide » (2) n'exprime que le désir de ne plus désirer, le désir d'un instant inentamable à nulle aventure, le désir d'un être sans négativité, d'une immanence sans transcendance :

> « Comme vous êtes loin, paradis parfumé,
> Où sous un clair azur tout n'est qu'amour et joie...
> Où dans la volupté pure le cœur se noie ! » (3).

Telle est l'origine de tous les mythes de l'émigration, de la déchéance et de l'exil. Tel est le pathos nostalgique qui inspire le mythe de la chute dans le *Phèdre*, celui des âmes amnésiques et abandonnées à la fin de la *République*, celui de l'âge d'or (4) et celui du paradis perdu (5). Tel est le fondement ontologique de ce pathos universel du *Desdichado*, dont l'ironie, la pudeur, et le cynisme essaient de nous délivrer, mais dont tout homme reconnaît cependant en lui la blessure : cette déréliction, cette désolation, cette mélancolie dont nous entretiennent en écho aussi bien les rengaines populaires et la chanson du Mal-aimé, la nostalgie de l'enfance, celle de l'amour et celle de la patrie perdue (6), les thèmes élégiaques et les rêves utopiques (7), la féerie des lointains bleutés dont Breughel rend un peu plus grimaçant le prosaïsme des premiers plans, et la lumière rarissime dont s'épaississent surnaturellement chez Rembrandt les ombres d'un monde crépusculaire, les grandes thaumaturgies lunaires des ciels du Greco par-dessus Tolède frileuse et recroquevillée,

(1) Cf. BAUDELAIRE, *La vie antérieure.*
(2) Cf. PASCAL, *Pensées*, 425 (éd. Brunschvicg).
(3) Cf. BAUDELAIRE, *Moesta et errabunda.*
(4) Cf. F. ALQUIÉ, *Le désir d'éternité*, p. 58.
(5) Sur les mythes de la plénitude de l'en deçà du temps et de la dégénérescence historique, cf. Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 116-136.
(6) Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *La rhapsodie*, Paris, 1955, pp. 14-16 ; *La musique et l'ineffable*, pp. 122-123. Cf. C. BOURNIQUEL, *Chopin*, Paris, 1957, pp. 9-10 et 23.
(7) Cf. J. STAROBINSKI, *L'invention de la liberté*, Genève, 1964, p. 161.

les visages glacés de Modigliani, les perspectives chavirées et les ciels bourdonnants de Chagall, les saltimbanques de Picasso, et tous les *adagios* du monde. Tel est le pathos de la conscience réflexive qui, retirée de la décevante précarité du monde, n'entend du fond de soi que la rumeur de son désenchantement et de sa nostalgie. C'est pourquoi il est spontanément exprimé par la musique et par la poésie qui sont les arts de la subjectivité, au sens où elles ne résultent pas, comme les arts plastiques, de quelque étreinte de l'esprit et de la nature.

C'est pourquoi la peinture, la sculpture et par exellence l'architecture expriment plutôt le pathos de la Présence, d'autant que les œuvres en sont données et présentes d'emblée au spectateur alors que la poésie et la musique ne se donnent qu'en se retirant et ne sont présentes qu'en un sillage d'absence. Car la rime présente n'est l'écho que d'une rime disparue, et l'audition ne révèle l'œuvre qu'à mesure qu'elle l'abolit. En poésie et en musique toute beauté est donc fugitive, et d'autant plus qu'elle est plus musicale. On peut posséder un tableau ou une sculpture, habiter un palais, et vivre dans leur fraternelle et réconfortante présence. Mais on ne peut posséder ni habiter une sonate. Elle se déroule, passe, disparaît. Notre attention à chacune de ses beautés qui passe nous distrait de chaque beauté qui vient et qui vient de passer (1). Alors même que nous tentons d'en immobiliser chaque détail, lorsque c'est nous qui la jouons et pouvons la répéter, nous sentons bien cependant qu'ainsi elle ne nous est jamais donnée dans sa vie qui est son indécomposable continuité et son irrémissible temporalité. Aussi ne pouvons-nous la posséder que dans le silence où notre souvenir perpétue la ferveur de ce dont le temps nous a dépossédés. C'est peut-être pourquoi, en un deuxième sens, la poésie et la musique sont des arts toujours un peu mélancoliques, où notre désir reste toujours inquiet, et notre sensibilité toujours nostalgique. En eux le temps se redouble d'être non seulement leur inspiration mais la matière même de leur apparition.

Tout au contraire, dans les arts plastiques, l'art tend à la conscience le symbole de la plénitude. La conscience ravie trouve en cette contemplation le mirage exemplaire de ce qu'elle désire : la plénitude comblée d'un être sans négativité, l'immanence sans transcendance, l'abolition du temps. Car un instant sans désir

(1) Cf. M. PROUST, *A la recherche du temps perdu*, t. I, pp. 209-210, 345 ; t. III, p. 260.

est comme un instant hors du temps : c'est un instant d'éternité. Ce pathos de la Parousie célèbre donc aussi bien l'Absolu de la présence que la présence de l'Absolu ; aussi bien la grâce fugitive et la gratuité charmante que l'impérieuse majesté et le sublime souverain.

Toujours en effet notre cœur sera remué par l'entêtante fraîcheur de ce matin d'avril, si fragile et si fluide dans le chromatisme arpégé des *Arabesques* ou dans le *Children's Corner* de Debussy. De notre enfance perdue toujours les sonatines de Mozart, le bestiaire de Poulenc et les joyeuses criailleries de Miró nous rendront le mirage d'innocence. Toujours l'allègre exubérance de vivre et la douce espérance d'être seront comblées par le *Lever du jour* de *Daphnis et Chloé*, comme le douloureux désir d'une ivresse où nous fondre se reconnaît et s'abolit dans le paroxysme dionysiaque du finale. Toujours toute conscience rêvera de séjourner longtemps encore en cet instant de fin d'après-midi, en cette fête de Fragonard (1), où le soleil ourle encore d'une arabesque poudreuse le panache immense des arbres bleus dans le ciel vert, les navires enrubannés conduisant vers un débarcadère éclaboussé de roses la joyeuse impatience d'une vie de loisir, d'élégance, de musique et de rires, où l'amour serait un pur plaisir avant le long soir encore long à venir. En cette exubérante, acide et pétulante vitalité, seul le torrent coule mais dont demeure la rumeur du charme cascadant. Tout est donné et possédé. Jamais ne finiront ni ce rire, ni ce joyeux accostage, ni cette jeunesse, ni cette allègre impatience, ni cette ombre complice. Tant que nous vivrons là, dans le froissement des soies et les foisonnantes frondaisons, jamais le bonheur ne finira. Magie de Fragonard, philtres de Watteau, interminables soirs bavards de Guardi et de Canaletto, fêtes de Lancret, de Pater et de Tiepolo : le temps s'est arrêté, la lumière ne décline, la jeunesse ni l'amitié ni l'amour ne passent, le monde est beau, on n'y désire rien que vivre encore et toujours le même instant. Ni passé ni futur : en ce charme du présent le bonheur est comme le parfum des choses. Il n'y a qu'à être, délivrés de toute inquiétude, de toute transcendance, de toute temporalité et de tout désir. Cythère, Venise, ou les îles d'Or sont pour nous le symbole, la promesse ou le rêve d'un être sans négativité, d'une vie sans désir, d'un instant hors du temps.

Un autre symbolisme de l'Absolu du présent inspire non plus le dilettantisme frivole de l'instant privilégié mais la plénitude

(1) Cf. *La fête à Rambouillet*, Fondation Calouste Gulbenkian, Lisbonne.

prosaïque et rassurante de l'instant familier. Tels sont les commérages souriants, moqueurs et complices de Breughel, de Van der Meer, de Rubens et de Teniers, qui tentent de nous réconcilier avec la médiocrité et la quotidienneté de nos vies (1). Tels sont les grands paysages résignés de Van Goyen, de Hobbema, de Ruysdaël, aplatis, rangés, et comme agenouillés sous les ciels immenses qui brassent la lumière. Vivre est donc cela : cette finitude sage et contenue qui n'ambitionne pas l'incontinence des ciels infinis. Vivre est un retirement, sous la protection des églises de Haarlem. Telle est la sagesse de Vermeer et de Pieter de Hooch. Les fureurs passionnées, les aventures, la conquête, les hasards et les dangers, la hantise du lendemain, la négativité et la futurition sont sur les chemins avec les vagabonds. Mais rien ne se passe dans *la Ruelle*, que les gestes éternels, devant l'éternelle rousseur des murs de brique et dans la lumière éternellement perlée que distillent les vitraux plombés. Le temps a résorbé le futur dans le présent. Même les bateaux sont à quai, sans nulle voile. Sur le canal, les ombres marquent l'heure. L'heure s'écoule, non point le temps. La peinture de Vermeer est ainsi comme le mirage et presque la promesse de la vie éternelle, éternellement simple, douce, intime et retirée, sans désir et sans histoire (2). Tel est également le symbolisme plus secret et plus profond des natures mortes de Chardin et des paysages de Corot, qui nous tendent l'exemple d'humilité plénière, de simplicité et de suffisance, pour nous réconcilier avec la majesté du quotidien et nous faire apparaître la face d'éternité que dissimule l'insignifiance de l'instant.

Enfin, si le pathos de la Présence inspire le symbolisme de l'Absolu du Présent, il s'exprime plus encore par le symbolisme de la Présence de l'Absolu. Tel est le symbolisme de la Parousie qu'expriment la hiératique transfiguration des personnages de Latour, les ciels d'or minéraux de Schongauer et de Cimabue, le sourire léonardien de l'ange de Reims et la contemplation hagarde des colosses de Karnak, l'ogive fuguée des cathédrales et l'apocalypse chorale des *Magnificat*, le fracas polychrome du porphyre et des bronzes dans les églises baroques de Bavière et de Franconie, le scintillement rocailleux et vertigineusement

(1) Cf. HEGEL, *Esthétique*, Paris, 1944, t. III (1re partie), pp. 290-292.
(2) « La peinture flamande ressemble à la peinture italienne en ceci que, comme elle, elle se donne pour tâche de glorifier le présent, de nous ôter avec ce bouquet, qui est quelque chose à regarder, l'envie d'être ailleurs » (P. CLAUDEL, *L'œil écoute*, Paris, 1946, p. 38). Comment dirait-on mieux que la peinture flamande nous délivre symboliquement du désir et du pathos de l'Absence ?

auré des cathédrales mexicaines, le portique solitaire de Jupiter Héliopolitain dont le ciel bleu de Baalbek arrache les acanthes comme une algue, les hymnes pindariques et les cantates votives de J.-S. Bach, l'hymne de Cléanthe, les *Grandes odes* de Claudel et les *Chants du crépuscule.*

Telle est la bienheureuse contemplation aristotélicienne qui nous confond avec l'éternité, la plénitude, la suffisance, la perfection, le bonheur absolus (1). Tel est l'éblouissant mirage d'un être absolu, absolument absous de toute temporalité :

> « Midi là-haut, Midi sans mouvement
> En soi se pense et convient à soi-même... » (2).

Cette immobilité implique l'unité, l'identité et l'éternité (3). Cette νόησις νοήσεως νόησις (4) implique la plénitude absolue, la présence absolue, la possession absolue, l'absolue jouissance, le bonheur absolu (5). C'est pourquoi Valéry parle de « convenance ». En ce bonheur contemplé, en cette identité, tout est accordé : il n'y a ni discordance ni discorde parce qu'il n'y a pas de temps, pas de désir, pas de négativité, pas d'inquiétude et pas de transcendance. Ce Dieu zénithal, ce symbolisme de la plénitude est donc pour nous le mirage d'une transcendance tout immanente à soi. Toute conscience rêve donc de Dieu comme d'une transcendance sans transcendance : Dieu est l'Au-delà sans au-delà. Le temps s'achève en lui parce qu'en lui tout désir est achevé.

Enfin, ressaisissant le mirage de la Présence à travers le désespoir de l'Absence, la conscience vit l'optimisme d'un troisième pathos qui est celui du Départ, de l'Héroïsme et de l'Aventure.

Parce que l'être est le temps et que le temps est désir, parce que la transcendance du désiré est l'immanence promise et la transcendance du désir un désir d'immanence, l'essence fondamentalement aventureuse du réel est toujours vécue comme une invitation au voyage. Tel est le troisième symbolisme qu'expriment pour nous les allégros prophétiques de Beethoven, le vent frémissant dans les plis des tuniques hellénistiques, les horizons

(1) δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, *Eth. Nic.* X, 7, 3, 1177 *a* 25.
(2) Cf. VALÉRY, *Le cimetière marin.*
(3) Cf. ARISTOTE, *Métaphysique* Λ, 7, 1072 *a* 25.
(4) *Ibid.* Λ, 9, 1074 *b* 35.
(5) *Ibid.* Λ, 7, 1072 *b* 10-30.

enchantés de Paul Bril et les grands soirs glorieux de Claude Lorrain où des fêtes enivrantes, des voluptés solaires et des bonheurs radieux laissent traîner comme un sillage, de l'horizon jusqu'à nous, leur oriflamme joyeux. Si l'embarquement de la reine de Saba est pour nous si poignant, ce n'est pas du regret que nous avons de la quitter, mais de la tristesse que nous avons de rester. Car demeurer, c'est renoncer à l'espérance. Vivre ici, c'est vivre de désir, la conscience toujours en peine. Tel est le symbolisme fondamental de l'invitation au voyage.

L'invitation est la lancinante hantise du désir et du temps. Cette ivresse de l'imaginaire et cette inquiétude de la transcendance troublent le présent par la promesse d'une plénitude à venir. C'est « le morne regret des chimères absentes » (1). Mais ce que nous attendons du voyage c'est de toucher en un rivage où la vie s'étale et demeure, immobile et comblée, surabondante de soi et rassasiée d'être, en une sorte de léthargie souveraine et pulpeuse :

> « J'irai là-bas où l'arbre et l'homme, pleins de sève,
> Se pâment longuement sous l'ardeur des climats... » (2).

L'aventureux désir n'est donc pas un désir d'aventure. Bien au contraire tout ce que désire le plus désirant des poètes est d'accéder à une existence végétale, à ne vivre plus du temps que le temps le moins aventureux, le moins inventif, le moins novateur, le moins créateur, le moins dynamique, le moins vivant. Telle est la promesse d'une transcendance (« là-bas ») où nous serions enfin immanents à la nature (« l'arbre et l'homme »), comblés de notre plénitude (« pleins de sève »), en une sorte de luxuriante léthargie (« se pâment ») où le temps se dilaterait indéfiniment, comme en un seul instant indéfiniment étiré (« longuement »). L'instant désiré est donc bien un temps sans avenir, comme une petite éternité.

C'est d'ailleurs ce que donne à entendre toute la symbolique de Baudelaire.

> « Mon âme rêveuse appareille
> Pour un ciel lointain » (3).

Comme tout rêve vient du désir, tout désir est l'impatience d'un départ (« appareille »). Ainsi le désir est l'âme de tous les départs et l'aventure est l'âme de tous les désirs. Mais cette

(1) Cf. BAUDELAIRE, *Bohémiens en voyage.*
(2) Cf. BAUDELAIRE, *La chevelure.*
(3) Cf. BAUDELAIRE, *Le serpent qui danse.*

transcendance qui nous jette à l'aventure (« lointain ») est l'espérance de l'immanence absolue : « le ciel ». Le symbole du « ciel » évoque en effet spontanément à toute conscience l'au-delà inaltérable et indifférencié : l'un, l'identique, l'immuable. Ainsi Platon évoque-t-il τὰ ἄνω pour symboliser l'unité, l'identité, l'immutabilité des Idées ; et le *Timée* définit-il la création du ciel comme celle du premier dieu et du premier bonheur (1). Ainsi la nostalgie de l'ἐκεῖ (2) platonicien et l'impatience socratique du départ (3) se perpétuent en écho dans le pathos de la fugue :

« Fuir ! Là-bas fuir ! Je sens que les oiseaux sont ivres
D'être parmi l'écume inconnue et les cieux ! » (4).
« Songe à la douceur
D'aller là-bas vivre ensemble !
Aimer à loisir,
Aimer et mourir
Au pays qui te ressemble !...
Là, tout n'est qu'ordre et beauté,
Luxe, calme et volupté » (5).

Les thèmes de l'immanence et de l'intemporalité foisonnent en autant de promesses, comme le scintillement du désir. Le symbole mallarméen des oiseaux et de l'ivresse exprime comme celui de la colombe kantienne la décevante pesanteur de la réalité présente et l'enivrante promesse d'une liberté au-delà du présent, au-delà du réel, au-delà du sensible, au-delà de ce monde. Donc comme toute la philosophie platonicienne, Mallarmé et Baudelaire expriment l'oppressante servitude du présent (6), c'est-à-dire l'insatisfaction, la déception, la lassitude et la langueur, l'absence de bonheur, de liberté et de plénitude. Aussi toute conscience aspire-t-elle à la transcendance de « l'inconnu »

(1) Cf. *Timée*, 34 *b*.
(2) τὰ ἐκεῖ (*Phédon*, 110 *b*) ; ἐκεῖνα (*Phédon*, 110 *a*) ; τὰ ἐνταῦθα (*Rep.* VII, 517 *c*).
(3) οὐκέτι παραμενῶ, οἰχήσομαι, οἰχήσεσθαι ἀπιόντα (*Phédon*, 115 *d*).
(4) Cf. Mallarmé, *Brise marine* :

Mon esprit...
Envole-toi bien loin de ces miasmes morbides ;
Va te purifier dans l'air supérieur...
Heureux celui qui peut d'une aile vigoureuse
S'élancer vers les champs lumineux et sereins...
BAUDELAIRE, *Elévation.*

(5) Cf. BAUDELAIRE, *L'invitation au voyage.*
(6) Cf. aussi M. PROUST, *Les plaisirs et les jours*, Paris, 1924, p. 219 : « A peine une heure à venir nous devient-elle le présent qu'elle se dépouille de ses charmes... », soupçonnant qu'il y a « dans l'essence même du présent une imperfection incurable » (*ibid.*, p. 220).

comme à quelque plénitude promise. Car tout ce que nous avons connu n'a goût que d'amertume et de finitude. D'où l'impatience du départ et le désir d'une vie rénovée. D'où ce désir de l'inconnu et ce goût de l'aventure, cette irrépressible tentation d'aller

« Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau ! » (1).

Or, cette « nouveauté inconnue », cette « ivresse », c'est précisément l'identité, la totalité, l'indifférenciation, l'unité infracturée, l'être sans négativité, l'immanence sans transcendance. Tel est le paradis. Telle est la mort.

« Ce pays nous ennuie, ô Mort ! Appareillons ! » (2).

Comme Socrate dans le *Phédon*, Baudelaire considère donc la mort comme l'avenir inconnu qui doit nous délivrer de la morosité de l'Ici et nous ouvrir le monde nouveau de l'Ailleurs. La mort est la seule novatrice (3). En effet, le joyeux avenir ne commencera qu'avec elle puisque le désolant présent ne prendra fin qu'en elle. Or quelle est cette novation que nous en attendons ? La seule rénovante novation serait d'accéder à un être inentamable à nulle négativité, c'est-à-dire un être sans désir et sans temps. C'est bien la promesse de l'*Invitation* et le bout du voyage.

En effet, c'est là que nous vivrons *ensemble*. Ici, nous ne vivons que côte à côte. Le voyage sera donc un passage de la promiscuité à la communion, de l'altérité à l'identité, de la distinction à la confusion, de la multiplicité à l'unité, de la solitude à la totalité, de la transcendance à l'immanence, de l'absence fugitive à la présence absolue, de la négativité à l'être, du temps à l'éternel. Car ce qui est joint peut être disjoint. Mais ce qui est « ensemble » est pour toujours et à jamais. Tel est le monde intelligible platonicien ; telle est la vérité idéaliste ; tel veut être l'amour : éternel.

Car cette terre promise au bout du voyage est bien celle de l'amour ; mais d'un amour sans menace, sans contrainte, sans inquiétude, et donc délivré de toute temporalité : « à loisir ». C'est ce que commente hyperboliquement le vers suivant « aimer et mourir ». Car en ce pur bonheur d'absolue plénitude et d'inter-

(1) Cf. BAUDELAIRE, *La mort.*
(2) *Ibid.*
(3) Cf. le goût mallarméen de la mort : « Je me mire et me vois ange ! et je meurs » (*Les fenêtres*, p. 33) ; cf. *Tristesse d'été*, p. 1429 ; et le « stérile amour du néant » qu'il confie dans sa *Symphonie littéraire* (p. 261). Sur le sens de la mort chez Mallarmé, cf. G. POULET, *La distance intérieure* « Etudes sur le temps humain », Paris, 1952, pp. 305-306 et 323-332.

minable possession, le temps est abrogé, et la vie n'est plus qu'un seul instant indéfiniment dilaté. Comme le dit Valéry précisément de la mort.

« Ici venu, l'avenir est paresse » (1).

Il n'y a plus rien à vivre. Le bonheur est en effet de n'avoir plus rien à attendre, puisque tout est possédé et que plus rien n'est à-venir. L'amour n'est plus alors que l'interminable étreinte et possession de l'être, au point que l'être aussi indistinctement nous étreigne et nous possède : c'est la mort (2). La mort est le mirage de l'éternité, et l'amour le mirage de la mort. Le but du voyage est donc bien de ne plus voyager et le sens de l'aventure de mettre fin à toute aventure.

Ce bienheureux séjour où la conscience repose en l'intemporalité d'un être sans négativité, est aussi celui de l'identité. C'est pourquoi ce pays « ressemble » à la femme que nous aimons. Ce pays n'est plus celui de l'étrangeté. Ce n'est plus la lande d'exil où la conscience ne se reconnaît pas et vit la servitude de son aliénation. Au contraire, là-bas

« Tout y parlerait
A l'âme en secret
Sa douce langue natale. »

Le terme du voyage serait donc un retour à la patrie perdue. La conscience y serait rendue à elle-même. La dualité du Moi et du Non-Moi serait abolie. Nous serions donc affranchis de toute altérité et de toute négativité. Nous vivrions l'identité et la proximité absolues de l'être immuable et intemporel avec lequel nous retrouverions cette fraternité perdue et promise que Platon nommait συγγένεια.

Le bout du voyage, le bout de l'aventure est donc bien le bout du temps, et la suppression de tout désir (3).

En tant que le désir et le temps constituent l'essence fondamentale de toute réalité, nous comprenons que toute réalité est déception, insatisfaction, inquiétude, transcendance et aventure.

(1) *Le cimetière marin.*

(2) C'est pourquoi Tessa trouve la mort en découvrant le bonheur : « J'ai l'impression qu'il n'arrivera plus jamais rien... J'ai l'impression que tout est arrivé... » (cf. J. GIRAUDOUX, *Tessa*, acte III, sc. IV, p. 239).

(3) *C'est pour assouvir*
Ton moindre désir...

Nous comprenons aussi par cette contradiction fondamentale que le désir et le temps ne visent que l'immanence au bout de la transcendance et le repos au bout de l'aventure (1).

Ainsi l'aventure de la vie et de la conscience consiste d'une part à tenter de se délivrer du présent par l'aventure et d'autre part à se délivrer de l'aventure elle-même pour se délivrer de la temporalité, de la négativité et du désir.

Nous avons maintes fois défini la conscience comme l'être de la négativité et la négativité de l'être. Nous avons défini de la même manière et le désir et le temps. Or la négativité étant la contradiction elle-même, elle ne cesse de se porter sur elle-même. Telle est l'essence du devenir et de l'aventure. Telle est aussi l'essence de l'inquiétude et du désir, en sorte que nulle aventure ne nous délivrera jamais de l'aventure. Car au fond de l'inconnu, la nouveauté que nous rencontrons, que nous inventerons ou que nous créerons cessera du même coup et d'être inconnue et d'être nouvelle. Nous serons ainsi relancés vers une nouvelle aventure pour trouver du nouveau au fond de l'inconnu. En ce sens notre condition est prométhéenne, et comme Prométhée nous serons sans trêve ni répit dévorés de désir et d'inquiétude.

Telle est la démiurgie, tel est l'héroïsme, telle est la génialité et telle est la filouterie du temps. Car nul instant n'échappera au temps. Nulle aventure n'épuisera l'avenir. Nous ne vivrons jamais la béatitude de la vie éternelle. Pour nous, le bonheur absolu ne peut être que n'importe où hors du monde (2), n'importe où hors du temps, c'est-à-dire nulle part ni jamais.

Le bonheur absolu ne pourrait en effet être obtenu que dans la mort. C'est pourquoi tout désir est désir de la mort. Mais les morts ignorent qu'ils sont morts. Vivre et être heureux est donc un insoluble problème. Car nous nous lassons de posséder et la satisfaction ne nous suffit pas. En effet, vivre comme mort c'est

(1) D'où une tentation mortifiante de l'indolence, de la placidité, de l'indifférence, de la somnolence, de l'ataraxie, d'une vie léthargique qui soit comme une mort latente : « Exister, c'est désirer, et désirer c'est se livrer au temps et à la mort. Alors il semble qu'il n'y ait plus qu'une solution possible. Pour pouvoir étendre la vie, il faut s'empêcher de vivre, il faut vivre une vie sans pensée et sans désir. Comme plus tard pour Baudelaire, il y a pour Balzac une grande tentation. C'est la tentation du sommeil, de l'engourdissement, de l'imbécillité » (cf. Georges POULET, *La distance intérieure*, p. 169). Tel est aussi le sens originaire de la célèbre lassitude insurgée de Moïse contre Dieu : « Laissez-moi m'endormir du sommeil de la terre ! »

(2) Cf. BAUDELAIRE, *Le spleen de Paris*, chap. XLVIII : « Anywhere out of the world » : « Il me semble que je serais toujours bien là où je ne suis pas, et cette question de déménagement en est une que je discute sans cesse avec mon âme. »

l'ennui ; et nous y éprouvons comme par une diabolique dialectique le désir de désirer (1).

Ainsi, nous désirons en finir avec l'attente, le travail, la peine, le danger, le désir et l'aventure. Nous désirons arriver. Mais un homme arrivé est un homme fini. Or nous désirons arriver mais désirons ne pas finir. Nous voudrions accéder à l'éternel et que l'éternel durât.

Etre du temps c'est désirer. Désirer c'est toujours désirer l'impossible.

C'est pourquoi le temps ne finit pas. Ni le désir. Ni le travail. Ni l'espérance.

(1) Cf. dans la Sixième Partie de *La Nouvelle Héloïse* la huitième lettre de Julie à Saint-Preux (éd. Pléiade), p. 689 : « Cette petite chambre *contient tout* ce qui est cher à mon cœur... *tout l'univers* est ici pour moi... *je n'ai rien à désirer* ; sentir et jouir sont pour moi la même chose... je me rassasie de bonheur... O mort, viens quand tu voudras !... j'ai vécu, je t'ai prévenue, je n'ai *plus* de nouveaux sentiments à connaître, tu n'as *plus* rien à me dérober... » P. 693 : « Malheur à qui n'a plus rien à désirer ! Il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède... Vivre sans peine n'est pas un état d'homme ; vivre ainsi c'est être mort. » P. 694 : « Mon ami, je suis trop heureuse ; le bonheur m'ennuie. Concevez-vous quelque remède à ce dégoût du bien-être ? »

III

LA « PHILOSOPHIA PERENNIS »

L'ontologie du temps comme être de la négativité, hantise de la transcendance et substance du désir nous a permis de déchiffrer la symbolique fondamentale dont l'art est le langage manifeste et dont notre émotion retrouve dans le silence la prédication latente. C'est que dans chaque forme esthétique toute conscience retrouve symboliquement le chiffre de sa condition métaphysique. Il nous est ainsi apparu que le *sens* et la compréhension de l'art sont originellement et fondamentalement fantastiques. Cette symbolique fondamentale ne peut être en effet pressentie et déchiffrée que par l'imagination qui surcharge les formes d'un surplus de sens, d'une aura rêveuse où s'exprime, se révèle et se berce notre condition temporelle. c'est-à-dire notre désir. On pourrait donc parler en ce sens d'une fantastique transcendantale, puisqu'il s'agit d'une compréhension symbolique des formes perçues qui n'est toutefois pas inhérente à ces formes. Cependant nous reculerons à user jamais de la notion de transcendantal, tant nous avons de méfiance pour tout *a priori* qui ne désigne pas son fondement, et tant nous avons montré que toute idée, toute image, tout symbole viennent de notre expérience, toute réalité n'étant pour nous que la relation vécue de notre conscience avec la nature. Cette réalité étant fondamentalement temporelle et par conséquent désirante, le temps et le désir sont les concepts fondamentaux par rapport auxquels toute autre expérience doit être comprise.

Or, en tant que toute philosophie tend à rendre compte de la totalité de la réalité, c'est-à-dire de la totalité de l'expérience vécue par l'humanité à un moment de son histoire, toute philosophie doit exprimer fondamentalement la réalité fondamentale du désir et du temps. A travers les expressions diverses des diverses expériences dont rendent compte les diverses philosophies doit donc persister la pérennité de cette expérience

fondamentale du désir et du temps qui doit faire aussi la pérennité secrète de toute la philosophie.

C'est donc l'héritage de la philosophie tout entière que nous recueillons au bout de notre recherche. Par l'effet d'aucune présomption ni d'aucune affabulation messianique mais par le travail même du temps, voici qu'en nous adviennent à leur commune vérité Platon et Aristote, saint Augustin et Pascal, les stoïciens et Spinoza, la philosophie leibnizienne du progrès et la téléologie hégélienne, le pessimisme de Schopenhauer et l'allégresse prométhéenne de Nietzsche, l'eschatologie chrétienne et les prophéties marxistes. Tous expriment, par des mythes divers, en diverses métaphores cette même expérience fondamentale : celle de la conscience dans la nature, de la cruelle et géniale négativité dans l'être, de la douce immanence subvertie par l'inquiétude de la transcendance, celle de la vie, du désir et du temps. Or, notre cheminement croisant tous les cheminements anciens, nous sommes parvenus à l'élucidation de toute réalité par cette ontologie du temps qui nous fait apparaître en tout phénomène l'essence originairement distendue et désirante du temps.

En méditant sur l'esprit et la nature, en empruntant pour analyser la conscience une démarche réflexive, et pour analyser la nature une démarche objective, archéologique et rétrospective, en expliquant la conscience par la nature qui s'y accomplit et en comprenant la nature par la conscience qu'elle fait advenir, nous sommes parvenus à identifier la réalité fondamentale de l'être comme la temporalité elle-même, c'est-à-dire la substance du désir.

Ainsi, comme les images de tous les poètes, les vérités de tous les philosophes nous apparaissent comme diverses expressions symboliques de cette seule et même vérité. En quelque sorte, nous nous reconnaissons en chacun. Telle est d'ailleurs l'œuvre et le procès du temps qu'il ne cesse de s'abolir pour s'accomplir, en sorte que chaque moment du réel est la prophétie obscure, oblitérée et indéchiffrable de la réalité à-venir où cette prophétie s'accomplit, s'éclaire, se révèle et se déchiffre alors. Ainsi toute philosophie accomplit, éclaire, révèle et déchiffre toutes les philosophies antérieures. C'est aussi la marque de sa vérité. Car le signe d'une vérité totalitaire est précisément de totaliser toutes les vérités jusque-là éparses. Toute philosophie totalitaire recueille donc l'héritage de la temporalité, étant comme la mémoire du monde en laquelle seule peuvent apparaître le sens du devenir et prendre place, restitués et restaurés en leur sens, tous les moments parcourus. Une philosophie totalitaire est

donc nécessairement apocalyptique. En elle tous les morts se retrouvent vivants, non pas de cette vie anachronique qu'ils ont au porche des cathédrales en soulevant leurs tombes, mais de cette vie ininterrompue qu'ils poursuivent en nous. En étant leur postérité nous sommes leur perpétuation. Mais comme dans ces triomphes ou ces apothéoses peints par Raphaël, par Ingres ou par Delacroix, où Homère converse avec Dante ou Socrate avec Cicéron, toute ontologie, c'est-à-dire toute philosophie totalitaire rassemble toutes les philosophies antérieures sous une lumière, en des perspectives et des affinités qui n'étaient pas les leurs.

Contrairement à l'attitude respectueusement historienne qui se borne à établir et à épeler la lettre des textes, notre lecture restaure en ces textes la vérité présente qu'ils annonçaient à travers la vérité passée qu'ils énonçaient. A une lecture paléographique des textes qui les conserve comme des temples antiques désormais sans prêtres ni fidèles on peut donc juxtaposer une lecture proprement philosophique substituant à leur lettre immuable et morte l'esprit vivant qui les anime encore pour nous, et qui est véritablement leur postérité. Et si ces textes ont en nous leur postérité. il faut bien qu'en eux nous ayons eu une généalogie. Par conséquent nous ne déchiffrons les philosophies antérieures qu'à la lumière de la philosophie présente qui nous en fournit le chiffre. Certes, nous ne prétendons pas savoir mieux que Platon ou Aristote ce qu'ils disaient. Mais il nous semble un peu mieux comprendre pourquoi ils le disaient. C'est pourquoi, malgré la diversité de leurs doctrines, nous n'entendons à travers elles que l'écho multiple d'une même vérité. De même que pour Freud les diverses religions, les divers rites, les diverses œuvres d'art expriment inconsciemment sous le foisonnement des symboles l'identité d'un même désir, de même les diverses doctrines nous apparaissent comme les diverses interprétations, les diverses expressions, les symboles divers d'une même réalité, d'une même expérience, d'une même vérité : l'essence fondamentalement contradictoire et déchirante du temps, l'essence ontologiquement temporelle de la nature.

Ainsi, au monologue anachronique des doctrines nous substituons la vie incessante du dialogue. D'ailleurs, loin que notre relation avec les doctrines soit anhistorique et irrespectueuse, nous avons le sentiment qu'elle est la seule vraiment respectueuse et véritablement historique. Elle est la seule respectueuse car elle est la seule à tenir les doctrines philosophiques pour ce qu'elles prétendaient être : des vérités vivantes et non des

monuments historiques ni des œuvres d'art. Elle est la seule historique, étant la seule à rechercher l'élan temporel, la signification temporelle, la situation temporelle, la validité temporelle de ces doctrines. Or, comme tout fait historique, ces doctrines sont *en vérité* ce qu'elles sont devenues, et c'est par ce qu'elles sont devenues que nous pouvons les comprendre historiquement. Il y a donc une compréhension nécessairement historique de l'histoire de la philosophie. Elle consiste à lire dans le texte des vérités anciennes le symbole des vérités présentes ; en sorte que le passé devient le vestige du présent, et le présent l'apocalypse du passé.

Tant il est vrai que toute réalité est temporelle, que le temps est l'inquiétude du désir, que le désir est l'écharde de la négativité dans l'être et le dynamisme dont l'avenir mobilise le présent, tant il est vrai que tout désir est à la fois et contradictoirement désir d'aventure puisque ce qu'il désire est *à venir*, et désir d'éternité puisque la réalisation de ce désir serait l'avènement d'un avenir où *plus rien ne serait à-venir*, la condition de la conscience est originairement inquiète, industrieuse et malheureuse. Toute philosophie n'étant que l'effort d'une pensée pour se rendre identique au réel, c'est-à-dire l'effort d'une conscience pour reconnaître son expérience dans son langage, toute l'histoire de la philosophie n'a qu'une voix pour décrire la condition temporelle comme malheureuse et pour nous faire espérer quelque intemporalité qui mettrait fin à ce malheur. Aussi toute philosophie témoigne de l'essence indigente et désirante du temps, en même temps qu'elle s'efforce d'y mettre fin. En effet, en tant qu'elle peut être considérée comme une quête du bonheur, toute philosophie est une requête contre le temps et la recherche de quelque éternité. Or en tant que toute réalité est temporelle, toute éternité ne peut être qu'irréelle, c'est-à-dire une idée. Sous ce point de vue, en s'efforçant de remédier à la temporalité par quelque éternité, toute philosophie consiste de quelque façon à ériger une idée en réalité ontologique et à privilégier ontologiquement une idée par rapport au réel : tel est le fondement de l'idéalisme subreptice de toute philosophie. Il consiste toujours à mettre ontologiquement le temps en relation avec l'éternité, en sorte que le temps soit toujours conçu comme une médiation ou comme une modalité de l'éternel, et afin de faire correspondre au désir et au temps leur corrélat ontologique : le bonheur et l'éternité. Ainsi menée, l'entreprise philosophique réalisait au moins deux motivations : d'une part elle décrivait, expliquait, théorisait et rationalisait l'universelle

expérience du désir et du temps ; d'autre part elle donnait un sens et par conséquent une justification à la temporalité de l'existence. Car si de quelque façon le temps n'est pas en relation avec l'éternité, si l'éternité n'est qu'un pur concept vide, toute l'existence n'est que l'irrémittent et laborieux désir de l'inexistence, c'est-à-dire un nihilisme absurde. C'est de ce désespoir que, dans toute philosophie, la métaphysique de l'éternité tente de sauver la temporalité.

Une première lecture schématique de l'histoire de la philosophie pourrait y discerner autant de styles métaphysiques fondamentaux qu'il y a de manières de concevoir la relation du temps avec l'éternité. Or, comme nous les avions distinguées en analysant les trois pathos esthétiques fondamentaux, il y a trois manières de concevoir la relation du temps avec l'éternité. Ou bien l'éternité est transcendante au temps, et le temps s'identifie au désir de l'au-delà : c'est l'origine des philosophies de la transcendance. Ou bien le temps nous dissimule la présence de l'éternité de la même façon que le désir nous prive de la béatitude en nous la dissimulant : c'est l'origine des philosophies de l'immanence. Ou bien l'éternité est promise au bout du temps ; le temps est la conquête de l'éternité ; telle est l'origine des philosophies de l'histoire qui sont aussi des philosophies prophétiques. Cependant, il est rare que les philosophies soient si simples, précisément parce que le désir n'est pas simple. Le désir est une relation. Il est relation à la fois du présent avec l'avenir et du temps avec l'éternité, C'est pourquoi nulle philosophie ne peut rendre compte de l'expérience originaire et fondamentale du désir sans qu'il soit question de l'éternité dans l'être même de la temporalité. Paradoxalement, bien que l'éternité puisse être définie comme ce qui n'a nul rapport avec la temporalité, le temps ne peut être défini qu'en rapport avec l'éternité. Aussi toute philosophie a-t-elle tenté d'élucider ce rapport afin d'élucider la signification originaire du désir, ou afin de donner à ce désir le réconfort d'une justification.

Nous allons donc tenter de montrer, sur l'analyse de quelques exemples, comment toutes les philosophies ont décrit la solidarité ontologique du temps et de la matérialité, du désir et du temps, et comment elles ont manifesté la contradiction du temps comme désir d'éternité. Nous verrons ainsi comment toutes les philosophies ne conçurent de sagesse et de bonheur que par une réduction du temps à l'éternité. L'ontologie du temps nous permet donc désormais une nouvelle lecture de l'histoire de la philosophie conçue comme généalogie.

LA PSYCHOLOGIE PLATONICIENNE DU DÉSIR ET LE TEMPS COMME DÉSIR D'ÉTERNITÉ

Ainsi pouvons-nous rendre maintenant à leur plus profonde vérité la doctrine platonicienne de l'Ame et la célèbre définition du temps comme image mobile de l'éternité (1). Nous ne pouvions jusqu'ici que nous heurter aux contradictions du platonisme. Comment l'Ame peut-elle être divisée en trois facultés (2), si elle est fille de la simplicité intelligible ? Comment peut-on comprendre que le θύμος et l'ἐπιθυμία soient de son essence, si par essence elle appartient originellement à la plénitude ontologique de l'éternité intelligible, comme nous le donne à entendre le thème de la συγγένεια (3) ? Toutefois, si appartenant par essence à la substance de l'éternel (4), l'Ame n'était qu'un mode émigré de l'éternité dans le temps et de l'intelligible dans le sensible, ainsi que l'expriment les mythes de la déchéance (5), comment pourrait-on comprendre que rien de temporel ni de sensible lui parût jamais désirable au point de s'en laisser suborner (6) et de s'en renier elle-même ? Comment serait-il donc compréhensible qu'étant pure éternité l'âme pût être séduite par la temporalité du sensible avec laquelle elle n'aurait rien de commun ? Comment pourrait-on comprendre les mythes eschatologiques de l'expiation (7) où, soustraite à la temporalité et à la négativité du sensible d'où vient tout le mal, l'Ame n'en est pas pour autant soustraite au mal de la négativité et de la temporalité qui est son châtiment ? Comment comprendre, si l'Ame appartenait à la substance de l'éternel, qu'elle fût capable d'oubli et de réminiscence, et que la psychagogie du Septième Livre fût même une psychologie de l'accoutumance (8), impliquant ainsi que l'âme progresse par une conservation dialectique du temps ? Quant à définir le temps comme αἰῶνος εἰκὼν

(1) Sur cette analyse, cf. notre étude sur Le platonisme, ontologie de l'échec, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1968, n° 3, pp. 261-279.
(2) Cf. *Phèdre*, 246 *b* ; *République* IV, 439 *d* - 442 *c* ; *République* IX, 580 *d* - 581 *e*.
(3) Cf. *Phédon*, 73 *b*, *d*, *e*, 83 *b* ; *République* VI, 490 *b* ; *République* IX, 585 *c* ; *Republique* X, 611 *e* ; cf. aussi *Timée*, 29 *b*.
(4) Cf. *Phédon*, 80 *ab* ; 81 *a*.
(5) Cf. *Banquet*, 190 *c* - 191 *b* ; *Phèdre*, 248 *a* - 248 *d* ; *République* X, 620 *d* - 621 *b*.
(6) Cf. *Phédon*, 81 *b* - 82 *a*.
(7) Cf. *Phédon*, 69 *c*, 81 *de*, 107 *d* - 108 *c*, 113 *d* - 114 *b* ; *Gorgias*, 522 *e*, 527 ; *République* X, 615 *a* - 616 *a*.
(8) Cf. *Phédon*, 99 *de* ; *République* VII, 516 *a* et 518 *de*.

κινητὴ (1), cela était pour nous aussi obscurément contradictoire que si le carré avait été défini l'image anguleuse du cercle, ou l'absence l'image enfuie de la présence. Or l'ontologie du temps que nous venons de décrire, qui est une ontologie de la contradiction, est précisément ce qui nous fait comprendre que c'est dans leur contradiction que les intuitions platoniciennes sont révélatrices de notre vérité.

Ce que nous apprend en effet le *Timée*, c'est que l'Ame est originellement contradictoire. Il nous faut élucider ici l'origine et la nature de cette contradiction, si nous voulons comprendre quel est chez Platon le sens de notre condition métaphysique (2). Selon le mythe, il y a deux substances originelles. La première est celle du Même (3). Le Même ne pouvant s'opposer à aucune *altérité* en son genre, il est la substance de l'unique (4). Ne pouvant être exposé à aucune *altération*, il est inentamable au devenir : il est la substance de l'éternel (5). Puisque tout ce qui est sensible est voué au devenir, ce qui est éternel ne peut être qu'intelligible (6). Or, de même que tout ce qui est sensible ne peut être identifié et nommé qu'en tant qu'il participe par ressemblance à quelque identité dont il porte le nom (7), de même que tout travail ne consiste qu'à produire dans le sensible la réplique de l'Idée qui servit de modèle à l'ouvrier (8), en sorte que toute production dans le sensible n'est qu'une reproduction de l'intelligible, de même la substance des Idées, unique, éternelle et intelligible, est nécessairement aussi la substance du Modèle (παράδειγμα) (9). La deuxième substance est celle de l'Autre (10). Vouée à l'altération, elle est la substance du devenir et du sensible (11). Elle comprend à la fois la multiplicité corruptible des formes qui apparaissent et disparaissent, et l'incorruptible informité de la matière dans laquelle elles s'esquissent et s'évanouissent (12). Par le démiurge, ces deux substances ori-

(1) Cf. *Timée*, 37 *d*.
(2) En effet, dit explicitement Platon, chaque Ame est de la même nature que l'Ame de l'univers dont le *Timée* décrit la nature en décrivant sa création ; cf. *Timée*, 30 *d*.
(3) *Ibid.*, 35 *a*, 52 *a*.
(4) *Ibid.*, 35 *a*.
(5) *Ibid.*, 52 *a*.
(6) *Ibid.*, 28 *a*, 52 *a*.
(7) Cf. *Phédon*, 102 *bc* ; *Parménide*, 130 *e*.
(8) Cf. *République* X, 596 *b* - 597 *d*.
(9) Cf. *Timée*, 28 *a*, 48 *e*.
(10) *Ibid.*, 35 *a*.
(11) *Ibid.*, 28 *a*, 35 *a*, 48 *e* - 49 *a*.
(12) *Ibid.*, 49 *a* - 51 *b*, 52 *bd*.

ginelles furent mélangées en une troisième (1). Puis, mélangeant ensemble ces trois substances, il en fit une quatrième (2), qui n'est donc que le mélange d'un mélange : ce fut l'Ame.

L'Ame est donc originellement impure. Elle est originellement dans la substance de l'altérité, de l'altération et du devenir ce qui a l'identité, l'immutabilité et l'éternité pour modèle. Dans la matrice du devenir elle est ce qui vit d'une semence d'éternité (3). Mélange des contradictoires, l'Ame est un monstre. Son existence est un scandale, et elle ne peut cesser d'en être scandalisée que par l'abnégation ou par le reniement, c'est-à-dire par un surcroît de contradiction. Comme le modèle est ce à quoi on s'efforce de ressembler et de s'identifier, par nature l'Ame s'efforce indéfiniment de ressembler et de s'identifier à l'éternel. Or appartenant à la substance du devenir comme à sa matière (τὸ ἐν ᾧ) (4), par nature l'Ame ne peut que tendre indéfiniment mais indéfiniment en vain vers cette éternité qui est au devenir ce que la présence est à l'absence, et l'être au néant. Par une tragique dérision, l'Ame a donc originellement à être ce qu'elle ne peut jamais être : l'âme est originellement *désir* (5).

Nous comprenons désormais que les contradictions de l'ontologie platonicienne n'expriment autre chose que la contradiction du désir. Parce que le propre du désir est d'éprouver à la fois la désolante vacuité de l'immanence présente et la rassasiante plénitude de la transcendance à venir, l'ontologie platonicienne nous dit que le bonheur n'est pas ici mais au-delà. Parce que le propre du désir est d'être dans la négativité (6), d'avoir son être dans le néant et d'éprouver le néant dans l'être, l'ontologie platonicienne nous enseigne que là où est le devenir et le désir est le néant (7), et que là seul où prendrait fin le désir et où serait l'éternité serait l'être (8). Ainsi, c'est parce que le désir est dans l'être la contradiction de l'être que tout désir tend à opérer un renversement et une contradiction de l'ontologie, transmuant la présence en l'ombre d'une absence et l'absence en suréminente présence, faisant de l'être le néant et du néant l'être. En outre, tout désir poursuit sa propre mort puisque tout désir

(1) *Ibid.*, 35 *a*.
(2) *Ibid.*, 35 *ab*, 37 *a*.
(3) *Ibid.*, 50 *d*.
(4) *Ibid.*, 49 *e*, 50 *d*.
(5) Cf. *Phédon*, 65 *c* : ὀρέγεται τοῦ ὄντος. Cf. *République* VI, 505 *e* : "ο δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει...
(6) Cf. *Banquet*, 200 *e*.
(7) Cf. *Timée*, 28 *a*.
(8) *Ibid.*, 37 *e*.

désire ne plus désirer (1) ; c'est pourquoi, étant originellement désir, toute Ame qui se connaît comme désir désire sa propre mort (2).

Toutefois, cette complicité originaire de l'Ame, de la philosophie et de la mort est moins simple que son énoncé le laisserait paraître. En effet la mort n'est entendue ici que comme la séparation de l'Ame et du corps (3). Mais le corps n'est pas entendu ici comme la matérialité de notre individualité biologique. Le corps est ce qui nous attache au sensible, c'est-à-dire au multiple et au devenir, en nous les rendant attachants. Le corps n'est en ce sens autre chose que le désir tourné vers l'aventure et l'innombrable, et cherchant à se satisfaire dans tout ce qu'on peut accumuler, collectionner, thésauriser, rencontrer. Opposé au désir d'être, le corps est le désir d'avoir et de paraître. C'est pourquoi l'âme qui est en prison dans le corps n'est prisonnière que de son propre désir (4). A cet égard, la mort qui délivre l'âme du corps ne la délivre en fait que du désespoir de jamais espérer trouver l'être dans le devenir, l'un dans le multiple, et le tout au bout de l'innombrable. Car chercher l'être dans le devenir, c'est le chercher dans le néant. En ce sens, mourir au devenir ce serait, par une négation de la négativité, mourir à la mort, accéder à l'être, enfin vivre ; mais vivre dans la négativité, désirer l'éternel et le chercher dans le devenir, pour l'Ame c'est indéfiniment mourir (5).

De la sorte nous venons à comprendre quel redoublement de contradiction vient à l'Ame du redoublement de la contradiction du désir. D'une part en effet, le désir éprouve la contradiction de ce qu'il est et de ce qu'il a à être, et de ce qu'il désire avec ce qui est. D'autre part, étant originellement inconcilié avec la présence et l'immanence de la matérialité, le désir est originellement élancé vers l'absence de quelque transcendance à venir (6). Mais d'autre part, ce que le désir espère trouver en cette absence, c'est la présence absolue, de même que cette transcendance est pour lui l'immanence absolue où il n'y aurait

(1) Cf. *Philèbe*, 35 *ab*.
(2) Cf. *Phédon*, 58 *e*, 61 *d*, 63 *e* - 64 *a*.
(3) *Ibid.*, 64 *c*.
(4) Cf. *Phédon*, 82 *e* - 83 *a*.
(5) Cf. les vers d'Euripide cités par le *Gorgias*, 492 *e* :

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κανθανεῖν,
τὸ κανθανεῖν δὲ ζῆν ;

(6) Cf. *République* VI, 490 *a* (πρὸς τὸ ὄν ... ἀμιλλᾶσθαι), 490 *b* (οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος).

plus rien à désirer ni plus rien à venir, plus de négativité et plus de devenir. Le désir est donc à la fois et contradictoirement désir du *mouvement* et désir du *repos* (1). Il désire autre chose, ailleurs, autrement ; mais ce qu'il désire, c'est de parvenir auprès d'une chose en quelque immuable plénitude, en son indéfectible identité : il désire cheminer d'altérité en altérité mais parvenir et demeurer auprès de quelque identité. Aller vers le Même par l'Autre, telle est la dialectique (2). C'est pourquoi, comme l'amour (3), le désir est dialecticien.

Nous apparaît ainsi qu'il y a deux désirs en tout désir, qui sont complémentaires et cependant contradictoires. Aussi l'Ame platonicienne, qui est originellement désir, est conflictuellement divisée entre le désir des médiations et le désir de l'immédiation, entre le désir d'aventure et le désir d'éternité, entre l'ἐπιθυμία et le νοῦς. C'est l'inquiétude de l'ἐπιθυμία qui jette l'amour d'aventure en aventure et lui fait chercher indéfiniment ce que la promesse du νοῦς est de pouvoir seul lui donner : comme dans le mythe d'Aristophane (4) l'amour poursuit de rencontre en rencontre cette plénitude ultime qui nous ferait retrouver la plénitude originaire, en nous réunissant à la moitié qui nous manque et qui nous compléterait. Ce désir aventureux de notre autre moitié qui nous fait courir l'aventure est donc en fait désir d'éternité, puisque plus rien ne serait alors à désirer ni plus rien à-venir : dans le temps le désir cherche l'éternité. Mais comme on ne parvient pas à l'infini en totalisant les finitudes, comme on n'accède pas à la totalité au bout de l'innombrable, de même on ne parvient pas au bonheur à force de plaisirs ni à l'éternité à force d'aventures. C'est ce qui fait l'extraordinaire mélancolie du *Philèbe*. *Infinis* sont les plaisirs, et *finie* (5) la capacité que nous avons d'en jouir. C'est pourquoi l'aventure, la thésaurisation, les collections sont décevantes : où est le multiple est la déception. En outre, parce que l'Ame a été produite dans la substance du devenir, elle est infiniment éloignée de la substance de l'éternel à laquelle elle s'efforce cependant originairement de ressembler et de se réunir (6). Or, s'il est vrai que la science la fait accéder, le temps que dure la contemplation, à l'éternité du vrai et au bonheur de l'éternité, cette éternité n'est cepen-

(1) Cf. *Sophiste*, 255 *e* - 256 *d*.
(2) *Ibid.*, 253 *d*.
(3) Cf. *Banquet*, 204 *b*.
(4) Cf. *Banquet*, 189 *d* - 191 *b*.
(5) Cf. *Philèbe*, 27 *e*.
(6) *Ibid.*, 20 *d*.

dant accueillie que dans une âme qui n'est pas éternelle. Aussi, n'étant elle-même qu'un mélange, le bonheur qu'elle en reçoit n'est qu'un bonheur *mitigé* (1).

Sous cette lecture qui déchiffre dans la philosophie platonicienne de l'Ame une philosophie du désir, nous voyons donc les thèmes s'unifier et les difficultés se résoudre. C'est que l'Ame est temporelle, et que le temps est solidaire de l'Ame. En effet, de même que l'Ame a été créée pour maîtriser le chaos du devenir originel par le désir de son modèle éternel (2), de même le temps a été institué afin de soumettre davantage l'univers à la loi de l'éternel (3). C'est pourquoi de même qu'en musique le rythme et la cadence imposent une constance à l'inconstance, quelque chose qui est immuable dans le mouvement et qui demeure dans ce qui passe, bref une *mesure*, de même le temps impose une régularité au devenir, un retour régulier à l'exode, des cycles et des périodes (4), en sorte que le devenir devienne prévisible, *mesurable*, et en quelque sorte intelligible. C'est en ce sens que le temps imite l'éternité κατ' ἀριθμὸν (5). Nous comprenons ainsi que le temps fait transparaître la loi d'un ordre éternel dans ce qui est animé, de même que l'Ame est désir de réunir à l'unité et à la plénitude de l'éternel la multiplicité toujours éparse et toujours indigente du devenir.

Ainsi retrouvons-nous chez Platon un témoignage de ce paradoxe du désir et du temps : tout désir est désir de transcendance, et tout désir de transcendance est désir de l'immanence absolue.

A travers cette lecture nous apparaît combien l'écoute aristotélicienne fut attentive et fidèle à l'enseignement platonicien.

En effet, malgré une méthode et une doctrine en quelque sorte inverses, Aristote retrouve les intuitions fondamentales du platonisme. Cette pérennité secrète de la philosophie manifeste la présence latente, à travers toute l'histoire de toutes les expériences humaines, de cette même vérité où s'exprime cette même réalité : l'expérience fondamentale du désir et du temps.

Aristote commence par constater qu'il n'y a pas de temps sans mouvement ni de mouvement sans temps (6). Tout ce qui est mû est mû par quelque moteur (7). Il faut donc qu'il y ait

(1) *Ibid.*, 27 *d*, 61 *b*.
(2) Cf. *Timée*, 30 *ab*.
(3) *Ibid.*, 37 *d*.
(4) *Ibid.*, 38 *a*, 39 *d*, 47 *bc*.
(5) *Ibid.*, 37 *d*, 38 *a*.
(6) Cf. *Physique* VIII, 1, 252 *b* 5 ; VIII, 9, 266 *a* 5.
(7) Cf. *Physique* VIII, 4, 256 *a* 1.

un Premier Moteur. Sinon, la cause du mouvement devant être recherchée à l'infini, elle n'eut inversement jamais fini d'en venir à la production du mouvement actuel (1). Il faut aussi que ce Premier Moteur soit immobile, puisque sans cela il devrait y avoir une cause de son mouvement et il ne serait donc ni la première cause ni le premier moteur (2).

L'infinité et la continuité du temps impliquant l'infinité et la continuité du mouvement (3), il s'ensuit que par essence le Premier Moteur ne peut être ni fini ni discontinu (4). Il ne peut donc pas être matériel (5), puisque la matière est la substance des contraires, du devenir, de la puissance, de la quantité et de la spatialité. Or devenir, c'est passer d'un état à un autre, du Même à l'Autre, du contraire au contraire, de la puissance à l'acte ; c'est croître ou décroître, se déplacer, changer, partir. La matière, qui est la substance du devenir a donc partie liée avec la négativité qui exclut toute infinité puisqu'elle la morcelle en parties finies et toute continuité puisqu'elle est inconstance, inquiétude et désaveu.

Etant éternel, immobile, immatériel, le Premier Moteur ne peut avoir nulle puissance : il est donc Acte pur (6). Il n'y a par conséquent en lui nulle possibilité (7), nul désir, nulle attente, nulle latence, nulle inquiétude, nulle distension, nul effort, nul travail, nulle espérance et nul doute. Alors que l'acte informe la matière dans le labeur, et que l'actualisation de la matière est l'accomplissement, l'aboutissement, le parachèvement et la récompense du dynamisme laborieux, étant Acte pur le Premier Moteur est accompli et parachevé de toute éternité. En lui et de toute éternité, l'Ω est confondu avec l'A. Il est la plénitude absolue. N'étant pas matériel, il faut que le Premier Moteur appartienne à l'intelligible. Etant acte pur, il ne peut être qu'une pensée (νόησις). Mais comme il y a identité de l'intelligible et de l'intelligent (8), du connaissant et du connu, cette pure pensée ne peut rien penser qui soit matériel, ni en puissance, ni en mouvement. Elle ne peut donc être qu'une pure pensée de soi, une

(1) Cf. *Physique* VIII, 5, 256 *a* 13-18.
(2) Cf. *Physique* VIII, 5, 256 *a* et 258 *b*. *Métaphysique* Λ, 7, 1072 *a* 25 et 1072 *b* 5 sq.
(3) Cf. *Métaphysique* Λ, 7, 1073 *a* 5-10. *Physique* VIII, 6, 259 *a* 15-20.
(4) Cf. *Physique* VIII, 10, 266 *a* 10-14.
(5) Cf. *Physique* VIII, 10, 267 *b* 17-21. *Métaphysique* Λ, 7, 1073 *a* 6.
(6) Cf. *Métaphysique* Λ, 7, 1072 *a* 25.
(7) *Ibid.*
(8) Cf. *Traité de l'âme* III, 4, 429 *b* 30. Cf. *Métaphysique* Λ, 7, 1072 *b* 20-25 ; 9, 1075 *a* 1-5.

pure autarcie spéculative, une souveraineté égotiste, jouissant éternellement et parfaitement de sa propre perfection et de son éternité (1). Telle est cette νόησις νοήσεως νόησις (2), qui est l'étreinte solipsiste de l'Absolu intuitif s'intuitionnant lui-même. Comme le Premier Moteur est possession de soi, il est l'absolue possession de l'Absolu (3). C'est pourquoi il est le Bien absolu (4).

Telle est sa vertu motrice.

Son immobilité n'est cause de toute mobilité, et son éternité de toute temporalité, et sa pure perfection paresseuse cause de tous les dynamismes laborieux, que parce que cette immobilité, cette éternité et cette paresse sont le suprême désirable (5). Il n'y a donc de temps ni de mouvement que du désir d'intemporalité et d'immutabilité.

Tout le mouvement et toute la temporalité de l'univers (6) ne sont donc autre chose que le désir de posséder ce bien absolu, cette absolue suffisance, cette absolue plénitude, cette éternité, cette impassibilité, cette identité. Il n'y a d'être dans le temps dont la temporalité ne soit le désir d'être hors du temps. Il n'est d'être en proie à la négativité dont la négativité ne soit le désir d'un être inentamable à nulle négativité.

Or éternel, nécessaire (7), inétendu, indivisible, impassible, inaltérable (8), défini par la négation de toutes les négations, le Premier Moteur est bien cet être souverain, cette affirmation incontestée, cette thèse infracturable. Il est celui qui est. Il est *l'être* absous de toute négativité. Il est l'infrangible identité de l'immanence absolue.

Toutefois, s'il est à soi l'immanence absolue, le Premier Moteur est aussi pour l'univers entier la transcendance de l'Absolu. En effet, toute réalité sensible étant mouvante et temporelle, la pure immobilité et la pure intemporalité du Premier Moteur impliquent qu'il soit au-delà de toute réalité sensible (9). De lui aussi nous pourrions donc dire qu'il est ἐπέκεινα τῆς ουσίας, si on veut entendre alors l'ουσία comme la réalité concrète des choses.

Par conséquent Aristote aussi nous donne à comprendre cette

(1) Cf. *Métaphysique* Λ, 7, 1072 *b* 17.
(2) Cf. *Métaphysique* Λ, 9, 1074 *b* 35.
(3) ἐστὶ τὸ κράτιστον, *Métaphysique* Λ, 9, 1074 *b* 34.
(4) ἦ ἀνάγκη, καλῶς, *Métaphysique* Λ, 7, 1072 *b* 11. τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον, *Métaphysique* Λ, 9, 1074 *b* 26.
(5) Cf. *Métaphysique* Λ, 7, 1072 *a* 26 et 1072 *b* 4.
(6) Cf. *Traité de l'âme* II, 4, 415 *b* 1-3.
(7) Cf. *Métaphysique* Λ, 7, 1072 *b* 5.
(8) Cf. *Métaphysique* Λ, 7, 1073 *a* 5-12.
(9) Cf. *Métaphysique* Λ, 7, 1073 *a* 3.

vérité fondamentale qu'exprimaient déjà les mythes platoniciens : toute matière est temporelle ; tout temps est désir ; tout désir étant privation est négation (1) ; mais cette négation est aussi négation de soi, car tout désir est désir de la transcendance et tout désir de la transcendance n'est que le désir de l'immanence absolue où nul désir n'est possible.

Ainsi toute vie est désir de l'avenir et de l'ultériorité. Mais le désir de l'ultériorité est en fait désir de l'ultimité ; et le désir de l'aventure est le désir de parvenir au bout de soi, au bout du temps, et de n'avoir plus à devenir. Au sens où toute vie vit de devenir et où tout devenir désire l'éternité, toute vie porte en elle le secret désir de la mort.

C'est d'ailleurs ce que manifestent les analyses psychologiques d'Aristote lorsqu'il constate, par exemple, que l'inquiétude de toutes nos agitations n'a pour but que la quiétude du repos, de même que toute guerre n'est menée que pour parvenir à la paix (2), ainsi que la négativité aventureuse du temps n'est que le désir de demeurer dans la bienheureuse plénitude d'une affirmation éternellement indéniable.

Telles sont l'espérance et la promesse dont nous entretient Aristote en nous invitant à la vie contemplative. En effet, se développant dans la matérialité, la mobilité et la temporalité, la vie nutritive et la vie sensitive ne peuvent nous procurer la plénitude et l'intemporalité du bonheur. Nous ne pouvons donc espérer le bonheur que de la contemplation de la transcendante eudémonie puisque la contemplation nous identifie à son objet (3).

Le bonheur de la contemplation n'est donc que d'être la contemplation du bonheur.

Aristote nous donne ici à comprendre un fait psychologique dont nous aurons à analyser le fondement et à élucider les conséquences. Il consiste d'une part en ceci que la contemplation peut nous donner le sentiment d'être délivrés de la matérialité et de la temporalité, et d'autre part en cela que toute conscience s'efforce de posséder et d'étreindre en un autre être l'intemporalité et le bonheur qu'elle ne peut vivre dans le sien. Elle s'efforce ainsi d'*avoir* ce qu'elle ne peut pas *être* : telle est l'essence de la passion.

(1) Cf. *Physique* A, 191 *b* 13-16.
(2) ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν εἰρήνην ἄγωμεν, *Ethique à Nicomaque* X, 6, 1177 *b* 5.
(3) Cf. *Ethique à Nicomaque* X, 7 et 8. Cf. *Métaphysique* Λ, 7, 1072 *b* 24.

L'ESTHÉTISME ET LE SACRE DE L'INSTANT

Que là où est le temps est le désir, et que là où est le désir est la peine, n'est-ce pas ce que manifestent également toutes les sagesses de l'instant, nous détournant d'espérer jamais nul bonheur ni d'un passé dont nous nous attristons qu'il soit révolu et dont le regret fait le « fossoyeur du présent » (1), ni d'un avenir qui humilie le présent à n'être qu'une médiation servile, qui ne justifie la vie que par ce qu'elle n'est pas, et qui ne sera à son tour qu'un présent déçu et désillusionné ?

Tel est bien l'un des sens de la sagesse épicurienne, qui enseignait à ne chercher le bonheur qu'en se détournant de la temporalité. Désirer, c'est s'en remettre au temps. C'est à la fois craindre et espérer. Or espérer c'est mettre sa vie présente sous la dépendance de l'avenir, c'est-à-dire de ce qui peut ne pas être. C'est donc asservir l'être au néant. Car rien dans le monde n'est absolument prévisible (2). L'avenir est toujours une certaine aventure, en sorte que la sagesse n'est ni de compter sur lui ni d'en désespérer (3). A l'égard de l'avenir il faut donc vivre dans une sorte d'indifférence confiante. Comme toute rencontre peut être bonne, il est agréable dans le présent de penser à cette éventualité : il faut donc se donner le plaisir de s'y attendre mais non pas le déplaisir de l'attendre. Car si rien n'est certain, tout est cependant nécessaire (4). Il est donc tout aussi vain de laisser confisquer le présent par l'avenir que de laisser endeuiller le présent par le regret. D'ailleurs, s'il est doux d'espérer, rien néanmoins ne mérite qu'on l'espère au point de suspendre notre vie à son attente. De ce qui nous est nécessaire et que nous désirons, la satisfaction est toujours facile et n'exige nul délai (5). Aussi, la sagesse est de réduire nos désirs à ce qui nous est nécessaire, pour que nous ne manquions plus alors d'être toujours

(1) Cf. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, I : Utilité et inconvénients des études historiques (trad. H. ALBERT, Paris, 1907, p. 127).

(2) « Il n'y a *aucun ordre* dans le monde... Ce sont les semences voltigeant à travers l'espace vide qui, en se groupant *par aventure*, produisent toutes choses », cf. EPICURE, *Doctrines et maximes*, éd. cit., p. 120.

(3) Cf. *Lettre à Ménécée*, éd. cit., p. 76 : « L'avenir n'est ni entièrement en notre pouvoir ni tout à fait hors de nos pensées, de sorte que nous ne devons ni compter sur lui comme s'il devait arriver sûrement, ni nous priver de tout espoir, comme s'il ne devait certainement pas arriver. »

(4) Cf. *Lettre à Pythoclès*, éd. cit., p. 3 : « Tout arrive d'une manière inflexible. »

(5) Cf. *Lettre à Ménécée*, éd. cit., pp. 76-77.

contents (1), car le présent seul est ce qui ne manque jamais pourvu qu'on sache y porter et y borner son désir (2). Une autre raison de se détourner du temps est que là où est l'espérance la crainte n'est jamais loin. Parce que nous attendons tout bonheur de l'avenir, la mort qui nous surprendrait avant qu'il fût venu nous dépouillerait même de ce que nous avons eu : aussi vivons-nous le présent dans la terreur de la mort, comme si la mort était quelque chose (3). C'est le désir qui fait la mort. Désirer, c'est devenir mortel. Car la mort n'est rien pour celui qui n'a pas placé sa vie au-delà de l'instant. Or, non seulement le désir nous assujettit à la mort en nous soumettant à la crainte ; non seulement la crainte prive le présent d'entreprendre ce qui se présente et d'obtenir ce qui serait possible, mais encore par le désir l'avenir prive le présent même de ce qu'il possède par la pensée de ce qu'il ne possède pas. Vivre d'attendre, c'est donc vivre sans vivre, d'une vie rendue indigente de tout ce qu'elle attend (4). Parce que le temps est ce qui ne cesse de manquer, ce qui ne cesse de changer, imprévisible, inassignable, insaisissable, « le temps est l'accident des accidents » (5). Y conjoindre sa vie, c'est la conjoindre à ce qui ne cesse de ne pas être, et par conséquent la perdre. C'est pourquoi le fondement de la sagesse est de se résumer dans l'instant (6), et ne chercher de satisfaction ailleurs que dans la sensation (7). Car où est le désir sont le temps, le souci de l'avenir, la peine, l'inquiétude (8), la crainte et la mort. Au sens où philosopher c'est rechercher un être dont la possession soit à la fois incorruptible et suffisante, philosopher c'est désirer s'affranchir du désir (9). Rien n'est éternel (10).

(1) Cf. *Paroles d'Epicure*, 35, éd. cit., p. 103 : « Il ne faut pas gâter le présent en désirant les choses qui nous font défaut, mais prendre en considération que ce qui nous est donné figurait déjà parmi les choses désirables. »

(2) Cf. *Lettre à Ménécée*, éd. cit., p. 77 ; cf. aussi fragment p. 130 : « Celui qui n'est pas tout à fait content de ce qu'il possède sera malheureux, fût-il le maître du monde. »

(3) Cf. *Lettre à Ménécée*, éd. cit., p. 75 ; et *Paroles d'Epicure*, 2, *ibid.*, p. 95.

(4) Cf. *Paroles d'Epicure*, éd. cit., p. 98 : « Nous consumons notre vie à force d'attendre et chacun de nous meurt à la tâche. »

(5) Cf. EPICURE, *Doctrines et maximes*, pp. 120-121.

(6) « Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir... Celui qui se soucie le moins du lendemain le saluera avec le plus de plaisir » (*ibid.*, p. 131).

(7) Cf. *Lettre à Hérodote*, éd. cit., p. 49 : « Il faut fixer notre esprit sur les affections présentes et les sensations » ; *Lettre à Ménécée*, p. 75 : « Tout bien et tout mal résident dans la sensation. »

(8) « La sotte vie est sans jouissances et inquiète ; elle se porte tout entière vers l'avenir » (*Doctrines et maximes*, p. 132).

(9) « L'amour de la vraie philosophie nous affranchit de tout désir » (*ibid.*, p. 133).

(10) Cf. *Lettre à Hérodote*, p. 33.

Il est donc vain de désirer un être au-delà du temps, car il n'y a rien au-delà du temps. Il faut donc chercher la suffisance et la plénitude en deçà du temps, dans l'immédiation de l'instant. A soutenir ces analyses épicuriennes, deux thèmes d'ailleurs conspirent. Afin de mieux nous détourner du temps, l'un consiste à en manifester la vanité : à la finitude du présent notre désir préfère-t-il l'infinité de l'avenir, ce n'est qu'une illusion : le temps est fait d'instants, son infinité est une infinité de finitudes, en sorte que l'avenir tout entier ne nous réserve pas plus de plaisir que l'instant présent n'en surabonde (1). Le deuxième thème est celui de l'éternel retour : il ne peut rien exister de plus que l'infini, rien n'est nouveau après l'infini ; par conséquent, puisqu'une infinité de temps a précédé l'instant présent, plus rien ne viendra qui ne soit déjà venu ; l'avenir est une vieille histoire qui ne mérite pas tant d'impatience (2). Tout est déjà arrivé, et il n'y a que l'instant présent qui ne soit pas encore parti. C'est lui qu'il faut apprendre à aimer, exclusivement. Telle est bien, d'une certaine façon, la leçon gidienne d'opiniâtre fruition, de délectation attentive, s'obligeant à découvrir le charme fascinant de chaque instant (3).

A cette sagesse de l'instant pourrait également conspirer une certaine lecture de la philosophie de Nietzsche (4). Certes, il y a chez lui une philosophie de l'avenir et de l'appel (5). C'est

(1) « Le temps infini contient le même plaisir que le temps fini » (cf. *Maximes d'Epicure* XIX, p. 88) ; et *Paroles d'Epicure*, 22, p. 100.

(2) « Rien d'insolite ne peut se produire dans l'Univers en dehors de ce qui est déjà arrivé dans la durée infinie » (cf. EPICURE, *Doctrines et maximes*, p. 119).

(3) « Ne désire jamais, Nathanaël, regoûter les eaux du passé. Nathanaël, ne cherche pas, dans l'avenir, à retrouver jamais le passé. Saisis de chaque instant la nouveauté irressemblable et ne prépare pas tes joies... tout bonheur est de rencontre » (cf. *Les nourritures terrestres*, éd. Pléiade, pp. 167-168).

(4) Cf. p. ex. l'interprétation de Pierre KLOSSOWSKI, in *Un si funeste désir*, Paris, 1963 : « Le monde se retrouve à chaque instant de son histoire achevé et à son terme » (p. 18) ; « dans la mesure où le savoir développe la faculté de métamorphose, une vie vécue une fois pour toutes paraît soudain plus pauvre à l'égard d'un seul instant riche de plusieurs façons d'exister ; c'est pourquoi un seul instant ainsi chargé... suffit à renverser le cours d'une vie » (p. 21) ; « cette exaltation du mouvement pour le mouvement ruine la notion d'une fin quelconque dans l'existence et glorifie l'inutile présence de l'être en l'absence de tout but » (p. 27) ; « il ne reste de prime abord que du fortuit » (p. 220).

(5) Cf. p. ex. *Considérations inactuelles* (trad. H. ALBERT, Paris, 1907), pp. 122 et 135-136 : « Aujourd'hui nous voulons, au contraire, nous réjouir de tout cœur... et prendre du bon temps en véritables hommes d'action et de progrès, en vénérateurs de l'évolution... Pourvu que nous apprenions toujours mieux à faire de l'histoire en vue de la vie !... » ; cf. *Le gai savoir*, aph. 283 (trad. P. KLOSSOWSKI, Paris, 1956) : « Je salue tous les signes qui annoncent l'avènement d'une époque virile et belliqueuse... des hommes

qu'il s'agit fondamentalement d'une philosophie de la volonté et du désir (1), et par conséquent d'une philosophie de l'aventure. Or, parce que tout désir désire ne plus désirer, toute vie poursuit sa propre mort (2). C'est pourquoi l'existence est tragique. Que le désir soit l'expression d'une plénitude perdue et l'expiation d'une faute, alors le tragique a un sens, et la culpabilité est sa raison. Que le désir soit l'expression d'une plénitude promise et le prix de sa conquête, alors aussi le tragique a un sens ; la raison s'y fait labeur et espérance. Mais que le désir ne soit l'expression de rien que la vie, qu'il soit désir de ce qu'il ne peut jamais atteindre, qu'il soit dans le devenir universel ce qui ne pourrait être délivré que par l'éternité, alors le tragique n'a pas de sens. Il n'y a pas alors de raison au tragique ; c'est au contraire le tragique qui est la raison des choses. Rien n'est éternel (3). Rien en soi n'a de sens (4). Il n'y a pas de cause (5). Il n'y a pas de fin (6). Il n'y a pas de raison. Rien n'est logique (7). Rien n'est juste (8). C'est pour échapper au pessimisme qui s'ensuit de cette connaissance de l'être comme tragédie du désir que se sont développées les religions, les philosophies, et la

qui, silencieux, solitaires et résolus, sachent trouver leur satisfaction à persévérer dans une activité invisible... », *ibid.*, aph. 343 : « Nous autres devineurs d'énigmes, nous autres devineurs-nés qui en quelque sorte vivons en attente sur les montagnes, placés entre aujourd'hui et demain, et comme tendus par la contradiction entre aujourd'hui et demain, nous autres prémices, nous autres progénitures prématurées du siècle à venir... A la nouvelle que « le vieux dieu est mort », nous nous sentons comme touchés par les rayons d'une nouvelle aurore ; notre cœur, à cette nouvelle, déborde de reconnaissance, d'étonnement, de pressentiment, d'attente... » ; cf. aussi *La volonté de puissance* (trad. H. ALBERT, Paris, 1923, t. I, p. 26, § 4).

(1) Cf. *Considérations inactuelles*, p. 155 : « La vie, cette puissance obscure qui pousse et qui est insatiable à se désirer elle-même » ; cf. aussi *La volonté de puissance*, aph. 296.

(2) Cf. *Considérations inactuelles*, p. 125 : « L'existence n'est qu'une succession ininterrompue d'événements passés, une chose qui vit de se nier et de se détruire elle-même, de se contredire sans cesse. »

(3) Cf. *La volonté de puissance*, aph. 382 : « Rien ne se passe hors du temps... La force ne peut pas s'arrêter. »

(4) Cf. *Le gai savoir*, aph. 109 : « Le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos, en raison non pas de l'absence de nécessité, mais de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse... » Cf. *Par-delà le bien et le mal*, aph. 9. Cf. *La volonté de puissance*, t. I, p. 47. Cf. *Œuvres posthumes* (trad. Henri-Jean BOLLE), Paris, 1934, aph. 196 : « Chaos sive natura. »

(5) Cf. *La volonté de puissance*, aph. 298-299.

(6) *Ibid.*, aph. 172, 380, 383.

(7) Cf. *Œuvres posthumes*, aph. 247.

(8) Cf. *Considérations inactuelles*, p. 155 : « Il faut beaucoup de force pour pouvoir vivre et oublier que vivre et être injuste sont tout un » ; cf. *La volonté de puissance*, aph. 373 : « La nature est cruelle par sa sérénité... Nulle justice dans l'histoire, nulle bonté dans la nature. »

science (1). Toutes ont consisté à inventer quelque raison à la déraison du devenir, c'est-à-dire à donner un sens quel qu'il soit au tragique de l'existence afin de la rendre supportable (2). Toutes ont donc consisté, par l'alchimie du langage (3), à promettre un terme, en ce monde ou en un autre, aux douleurs de la temporalité et du désir. Il ne fut partout question que de mettre fin à l'infinité du temps, c'est-à-dire par un renversement et un redoublement de sens, de mettre fin à la sempiternelle finitude du présent pour accéder d'un coup à l'infinité de l'éternel, où plus rien n'est à désirer. Ainsi, le désir du bonheur a toujours conspiré contre le temps et contre la vie en conspirant contre le désir. Ce fut toujours un nihilisme (4). Le bouddhisme qui enseigne à n'espérer le bonheur que dans le néant du Nirvâna, et à y parvenir par le renoncement à toute sensualité, à tout désir, et par conséquent à toute vie, est un nihilisme (5). Le judaïsme (6), qui en vint à justifier l'humiliation, la soumission et la servilité par la promesse d'un désir enfin triomphant et d'une vengeance ultime, fut un nihilisme. Le platonisme et le christianisme (7), qui firent miroiter l'espérance de l'éternité en échange du sacrifice de la temporalité et celle de la béatitude comme prix d'un désir toujours inassouvi, furent des nihilismes. Tout ascétisme est un nihilisme (8). L'idée égalitaire et progressiste de la Révolution française, cet ascétisme social, et l'ascétisme religieux de la Réforme sont des nihilismes (9). L'idée d'une substance (10), d'un sujet, d'une âme éternels, indépendants de la temporalité de leurs accidents, en faisant de la vie et de l'action des épiphénomènes contingents — sont complices du nihilisme ascétique. Invitant à réduire le devenir à l'éternel, l'exubérance multiple de la différence à la pauvreté, à l'unité et à l'identité d'un concept — c'est-à-dire d'un mot —, suscitant de la sorte une patiente et diabolique conversion du réel à l'irréel et de la vie à la mort, promettant pour prix de la temporalité ce dont la tem-

(1) Cf. *Le gai savoir,* aph. 86 ; *Œuvres posthumes,* aph. 230.
(2) Cf. *Généalogie de la morale,* 3e dissertation, § 28 (p. 283). *Œuvres posthumes,* aph. 238, 240, 241.
(3) Cf. *Le gai savoir,* aph. 56.
(4) Cf. *Généalogie de la morale* (p. 16). Cf. *La volonté de puissance,* aph. 2.
(5) Cf. *Généalogie de la morale,* p. 42.
(6) *Ibid.,* pp. 44-47, 77.
(7) Cf. *Par-delà le bien et le mal* (trad. H. ALBERT), Paris, 1948, Avant-Propos, p. 7, et aph. 26. Cf. *L'origine de la tragédie* (trad. J. MARNOLD et J. MORLAND), Paris, 1947, p. 12. Cf. *Généalogie de la morale,* pp. 46-49, 72-75, 151, 268. Cf. *La volonté de puissance,* aph. 109, 111, 129, 130.
(8) Cf. *Généalogie de la morale,* pp. 200-211, 283-284.
(9) *Ibid.,* p. 79.
(10) *Ibid.,* pp. 65-66.

poralité n'est que l'émiettement, pour prix du désir ce que tout désir poursuit, pour prix de la vie ce dont la vie ne fait que traverser les apparences sans pouvoir ni les saisir ni les retenir, l'idée de vérité aussi est une hypostase ascétique (1). Elle est le dernier philtre du nihilisme ; et la science qui adore cette dernière divinité a installé son culte et ses mortifications sur la place des anciennes religions qu'elle a détrônées pour continuer leur règne (2). Ainsi de même que l'idée de Dieu, l'idée de vérité, l'idée de cause, l'idée de déterminisme, l'idée de substance, l'idée de sujet conspirent toutes à réduire le multiple à l'un, le différent à l'identique, et le devenir à l'éternel, de même toute dialectique consiste à rationaliser le tragique du devenir, c'est-à-dire à fixer un sens, une continuité, une nécessité, une cause, une fin, une justification à l'injustifiable, au spontané, au hasardeux, à l'insensé (3). La dialectique est donc, comme la science, une dernière tentative pour confisquer la vie au profit de la raison, et ainsi pour s'aveugler sur le tragique du devenir en faisant de la contradiction tragique du désir l'essence laborieuse et féconde d'une médiation, et par conséquent d'une promesse. Ainsi la douleur se changerait en espérance. Le temps rallierait l'éternité. Le désir jouirait par anticipation de sa propre satisfaction, en préparant son propre achèvement. Au-delà de la vie serait une raison de vivre. Le devenir, la vie et le désir seraient ainsi ontologiquement déchus : ils travailleraient au profit de ce qu'ils ne sont pas. Le temps serait ontologiquement servile, et la vie ontologiquement ancillaire. Voici le renversement opéré : la tragédie serait tout près d'être une comédie ; pour se réaliser la volonté consentirait à s'abolir et s'aiguiserait dans son abnégation ; la vie se rendrait d'autant plus désirable qu'elle ressemblerait d'autant plus à la mort.

Or, cette transmutation de la bouleversante exubérance du devenir en idéal mortifiant de l'intemporalité n'exprime autre chose que la contradiction originaire du *désir*, qui est toujours désir vivace d'aventure, d'invention, de novation et de rupture, et en même temps désir de se réaliser dans l'avenir, d'y rencontrer le bonheur, l'immutabilité, l'ordre, la perpétuation, l'identité, en sorte qu'il n'y ait plus qu'à mourir. Mais alors que dans ces

(1) *Ibid.*, pp. 262-266. Cf. *Le gai savoir,* aph. 344. Cf. *La volonté de puissance,* aph. 270, 285, 286, 383.
(2) Cf. *Généalogie de la morale,* pp. 257-260, 262, 270. Cf. *La volonté de puissance,* aph. 10 (t. I, p. 47).
(3) Cf. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie,* Paris, 1962, pp. 12, 18-19 et chap. V.

deux tendances, dans ces deux vocations, dans ces deux ordres de valeurs, Nietzsche voit l'expression d'une même volonté de puissance tantôt active et tantôt réactive (1), tantôt de la force et tantôt de la faiblesse (2), tantôt spontanée et tantôt du ressentiment, au contraire, c'est l'expression inséparablement double et conflictuelle du désir que nous voyons s'y manifester.

D'ailleurs, tant il est vrai que là où est le devenir est le désir et que là où est le devenir est l'insurmontable contradiction de la vie, la sagesse de Nietzsche consistera à réconcilier à la fois l'être et le devenir (3), comme dans la tragédie antique se réconciliaient à la fois Apollon et Dionysos. Mais comme l'esprit apollinien et comme l'esprit dionysiaque, la sagesse nietzschéenne manifeste que, si l'essence du devenir est tragique, on ne peut cependant oser la vaillance d'une joie tragique qu'en détournant le désir de l'accablante contradiction du devenir. En effet, les Grecs avaient connu la malédiction ontologique du désir et du temps. Ils savaient le secret que le vieux Silène avait révélé au roi Midas : l'essence insupportablement et dérisoirement tragique de l'existence (4). Mais là où il n'y a ni médiation ni séparation, il n'y a ni temps ni désir, ni crainte ni espérance. Où est l'immédiation est la joie. Les Grecs inventèrent la tragédie pour y vivre l'immédiation de ce dont leur vie était la médiation. Que le tragique pût être contemplé dans sa sublime majesté au lieu d'être subi dans son chaotique désarroi, ainsi l'art se substituait à la vie, une succession admirable d'*instants* parfaits à l'incohérente et lamentable *durée* de nos désirs foudroyés, l'immédiation médusée à la médiation malheureuse. Le temps de la tragédie était donc pour les Grecs l'interruption de la tragédie du temps. Dans le ravissement du rêve ou dans celui de l'ivresse (5), la beauté de la déclamation (6) et le prestige de l'art transfiguraient (7) en bonheur l'horreur tragique de

(1) Cf. *Généalogie de la morale,* 2e dissert., § 11.
(2) Cf. *La volonté de puissance,* aph. 303 : « La grande méprise des psychologues, c'était de ne pas séparer les deux espèces de plaisir : celui de s'endormir et celui de vaincre. Les épuisés veulent le repos, le délassement, la paix, la tranquillité — c'est le bonheur des religions et des philosophies nihilistes ; les riches et les vivants veulent la victoire, les adversaires surmontés, l'extension du sentiment de puissance sur des domaines nouveaux. »
(3) Cf. G. Deleuze, *op. cit.,* pp. 27-28.
(4) Cf. *L'origine de la tragédie,* pp. 40-41.
(5) *Ibid.,* p. 26.
(6) Cf. *Le gai savoir,* aph. 80.
(7) Cf. *L'origine de la tragédie,* pp. 29, 42.

l'existence (1). Ce que nous donne donc à comprendre l'analyse nietzschéenne de l'esprit apollinien et de l'esprit dionysiaque, c'est que dans l'un comme dans l'autre le tragique du désir et du temps s'abolit dans le ravissement, l'immédiation et la contemplation de l'instant. Dans le « complet oubli de soi-même » (2), dans le « gouffre de l'oubli » (3), l'esprit dionysiaque est en effet une « ivresse extatique » (4) où le spectateur se confond dans la grandeur du spectacle. N'éprouvant plus alors nulle séparation (5), nul désir, nulle durée, il éprouve sa propre identité avec soi, avec les autres, avec le monde, avec l'un originel et primordial : « il se sent Dieu » (6). Tel est le vertige de l'immédiation absolue. Toutefois, alors que l'esprit dionysiaque nous fait éprouver notre propre abolition dans la divinité tragique du devenir, alors qu'il est l'ivresse de notre participation effusive et confuse à la totalité, l'esprit apollinien tire sa jouissance non d'une participation mais d'une contemplation (7). L'existence y est transfigurée et fascinée par la beauté de ce qu'elle contemple, c'est-à-dire par la belle apparence (8). Le charme de l'art y est vécu comme la seule justification et la sagesse de la vie (9), en sorte que l'esprit olympien fait de l'art, de la beauté et de l'apparence le sens même, le but même de la vie. Or l'apparence est ce qui ne dure pas : la divinité de l'apparence est la divinité de l'instant. C'est pourquoi Nietzsche reconnaît que cette félicité où s'abolit le désir implique aussi l'abolition du temps : cette fascination de l'instant est aussi le gouffre de l'oubli (10). L'art de la tragédie a transmué le tragique du devenir dans le bonheur exultant qui nous réconcilie avec le tragique de la vie, car le devenir n'est plus alors ce qui nous donne toujours à désirer ce qui ne vient jamais, mais ce qui d'instant en instant change l'apparence en apparence, et la beauté en beauté. Nul instant ne laisse rien à désirer (11) : chaque instant est un instant d'éternité. Ainsi, loin d'être une sempiternelle indigence, le devenir

(1) *Ibid.*, p. 43.
(2) *Ibid.*, p. 31.
(3) *Ibid.*, pp. 73-74.
(4) *Ibid.*, p. 73.
(5) *Ibid.*, p. 37.
(6) *Ibid.*, p. 32.
(7) *Ibid.*, p. 45.
(8) *Ibid.*, pp. 30, 46.
(9) *Ibid.*, p. 42 et p. 59 : « C'est seulement comme phénomène esthétique que peuvent se justifier éternellement l'existence et le monde. »
(10) *Ibid.*, p. 45 : « Pour pouvoir atteindre cette intime félicité contemplative, il nous faut avoir *complètement oublié* le jour et ses accablantes obsessions. »
(11) *Ibid.*, pp. 28 et 45.

s'est transmué en une infinité d'instants qui est une infinité de plénitudes. L'éternité est la scintillante présence du devenir, et le devenir est la métamorphose de l'éternité.

Ainsi fut manifestée, par la tragédie grecque, la puissance qu'a l'art de nous délivrer du tragique précisément en le représentant sous la splendeur de l'apparence. Ainsi le devenir se consume dans la perfection de chaque instant. Le désir est aboli (1). La vie devient un consentement (2) enthousiaste et comblé à sa propre image. Elle veut vivre pour la beauté de sa propre apparence, dans la gratitude de chaque instant, amnésique de tout, dédaigneuse de soi (3) : la vie s'est faite artiste. C'est cette sagesse que Nietzsche a recueillie, et que perpétuent trois thèmes privilégiés : celui de l'oubli, celui de l'art et celui de l'éternel retour.

En effet, parce que tout est en devenir (4), sans trêve, sans halte, sans raison et sans but, tout est toujours changement, inquiétude, force, volonté et désir. Mais de même que jamais l'éternité ne mettra fin à l'exubérance du temps, de même nul désir n'étreindra jamais l'être qu'il désire toujours (5). C'est pourquoi la conscience se représente comme un paradis perdu (6), l'existence patiente de l'animal ne vivant que la morne rumination de l'instant (7), sans grande joie mais sans impatience, sans nostalgie, sans regret, sans désespoir et sans désir. Il n'y a donc pour la conscience que trois possibilités : ou endurer le temps comme Œdipe et comme Philoctète, ou le diffamer comme Socrate et comme le Christ, ou adorer sa représentation et en régler la danse comme Eschyle et comme Sophocle. La première, c'est le malheur. La seconde, au nom de la vérité c'est le mensonge, au nom de la sincérité c'est la vie calomniée. C'est la force de vivre trouvée par la haine dans le dégoût de vivre. La troisième est la seule sagesse. Au sens où la vie ne dissimule nulle réalité transcendante, au sens où nulle autre réalité ne la dirige ni ne l'attire, au sens où nulle raison n'en gouverne le devenir,

(1) *Ibid.*, pp. 65-66.
(2) Cf. *Le gai savoir*, aph. 276 : « Je veux apprendre de plus en plus à considérer la nécessité dans les choses comme le Beau en soi... Je veux à partir d'un moment quelconque n'être plus autre chose que pure adhésion ! »
(3) Cf. *Considérations inactuelles*, p. 141 : « Celui-là seul vit de la plus merveilleuse façon qui n'estime point la vie. »
(4) Cf. *La volonté de puissance*, aph. 382.
(5) Cf. *Le gai savoir*, aph. 60 : « Ah ! planer au-dessus de l'existence ! C'est cela, c'est cela qu'il faudrait !... Toute grande agitation nous porte à imaginer la félicité dans le calme et dans le lointain. »
(6) Cf. *Considérations inactuelles*, p. 124.
(7) *Ibid.*, pp. 123-124.

la vie n'est qu'apparence (1). L'art, qui n'est que la représentation de la vie, n'est en ce sens que l'apparence d'une apparence (2). On pourrait dire que c'est la beauté d'un mensonge ; mais comme il n'y a pas de vérité il n'y a pas de mensonge non plus. Le premier devoir, la première vertu est donc se donner tout à la divine apparence, c'est-à-dire à la présence de la divinité, à chaque instant. Comme de l'infatigable danseur dont la force ne s'épuise jamais à mesure qu'il danse, la première vertu est de libérer le présent de la sujétion du passé : c'est l'oubli (3). Non pas l'oubli par défaut — l'oubli elliptique —, comme celui des animaux, incapables de mémoire ni d'histoire, mais l'oubli par excès — l'oubli hyperbolique —, qui consiste à répudier les lourdeurs de la mémoire et les illusions de l'histoire. Non pas l'oubli « non historique » (4), mais l'oubli « supra-historique » (5) qui est à la fois capacité de reconnaître l'éternité en chaque instant (6) et connaissance de l'éternel retour (7). En chaque instant désirer et reconnaître l'éternité (8), c'est reconnaître chaque instant comme une nouvelle incarnation de Dieu, et l'apparence comme divine. A chaque instant créer la beauté qui nous ravit, et célébrer la divinité indéfiniment fugitive et indéfiniment avenante qui nous emporte dans sa danse : c'est l'art (9). Par l'art notre existence est transfigurée. Ce qui nous intéresse n'est plus le sérieux de notre destin et la gravité de l'histoire, mais le jeu frivole de l'apparence ; non plus la vérité mais la beauté ; non plus le tragique du devenir mais la souriante divinité de l'instant. Notre existence est devenue pour nous un phénomène esthétique (10). Cette hautaine et dédaigneuse sagesse consiste alors à reconnaître dans la perfection de chaque instant l'ultimité du monde. Rien ne peut être plus beau. Rien ne peut nous être réservé de plus joyeux. Nous ne pouvons rien désirer de plus et la vie ne peut rien nous donner de plus que le bonheur que chaque instant nous a donné. C'est la doctrine de l'éternel retour. Parce

(1) Cf. *Le gai savoir,* aph. 54.
(2) Cf. *L'origine de la tragédie,* p. 46.
(3) Cf. *Considérations inactuelles* : « Le plus petit comme le plus grand bonheur sont toujours créés par une chose : le pouvoir d'oublier » (p. 125). « Toute action exige l'oubli... il est absolument impossible de vivre sans oublier » (p. 126).
(4) *Ibid.,* pp. 129-132.
(5) *Ibid.,* pp. 132-135.
(6) *Ibid.,* p. 250.
(7) *Ibid.,* p. 134.
(8) Cf. *La volonté de puissance,* aph. 286.
(9) *Ibid.,* aph. 362.
(10) Cf. *Le gai savoir,* aph. 107.

qu'une infinité de temps a précédé chaque instant, et parce que rien n'est nouveau par rapport à l'infini, tout ce qui arrive est déjà arrivé une infinité de fois (1). Comme le temps d'Héraclite qui jette toujours les mêmes dés en sorte qu'on ne sait jamais ce qui viendra bien que ce soit toujours déjà venu, chez Nietzsche le temps est une improvisation qui se trouve être toujours une répétition (2). Le devenir est un revenir. Le temps n'a pas de fin. Chaque instant est revenu et reviendra une infinité de fois. Le devenir est l'infinité des apparences que l'éternité peut prendre. Le devenir est la danse de l'éternel. C'est pourquoi la sagesse est de savoir reconnaître l'éternité dans l'instant et la divinité dans l'apparence, afin de n'avoir nul autre désir que celui de revoir encore et toujours tout ce que nous avons vu (3). Alors nous saurions vivre la présence de l'être dans le devenir de l'apparence (4). Comme le temps serait l'improvisation de l'éternité, le désir serait le dynamisme du bonheur. Alors, même l'immortalité deviendrait supportable (5).

Resterait que la seule sagesse dans la vie serait alors d'avoir reconnu dans la vie une illusion, de savoir retrouver l'être dans le devenir, de pouvoir endurer le temps en ayant soustrait le temps à la durée, bref d'avoir transmué le devenir comme acte de la vie en la contemplation (6) de quelque éternité. Ainsi, la seule véritable création serait la « poésie de la vie » (7), qui sait inventer et contempler dans chaque instant une beauté toujours parfaite et cependant toujours nouvelle. La seule véritable création serait l'interprétation qui, comme l'art, donne à l'apparence de la vie la vie transfigurée de sa propre apparence. Faire advenir et contempler la belle et divine apparence de l'apparence : ainsi jusque dans l'éternité de l'instant s'improviserait la vie

(1) Cf. *Œuvres posthumes,* aph. 198, 199, 202 et 208.
(2) *Ibid.,* aph. 198 : « Toutes les évolutions et situations possibles se sont déjà produites nécessairement. Par conséquent, l'état actuel est une répétition. » Cf. *La volonté de puissance,* aph. 380 et 381.
(3) Cf. *Le gai savoir,* aph. 341. Cf. *Œuvres posthumes,* aph. 196 : « *Annulus aeternitatis.* Désir de revivre tout encore une fois, et à des reprises infiniment nombreuses » ; aph. 197 : « Nous désirons revivre toujours à nouveau une œuvre d'art ! Aussi faut-il créer sa vie de manière à éprouver ce désir au sujet de chacune de ses parties !... » ; aph. 219 : « Ne pas rechercher des félicités, des bénédictions et des grâces lointaines, mais vivre de telle manière que nous désirions vivre encore une fois ainsi, et vivre éternellement ainsi ! » ; cf. aussi aph. 225 et 228.
(4) Cf. *La volonté de puissance,* aph. 286.
(5) Cf. *Œuvres posthumes,* aph. 224.
(6) Cf. *Aurore,* aph. 41 : « N'oublions pas, nous hommes de la vie contemplative... » ; cf. *Considérations inactuelles,* p. 158 : « Nous, les contemplateurs... » ; cf. *Le gai savoir,* aph. 301.
(7) Cf. *Le gai savoir,* aph. 299 et 301.

exubérante de l'interprétation. La vie poétique consisterait donc à la fois à contempler l'éternel dans le devenir et à inventer un devenir d'interprétations profuses en l'éternité de chaque instant. C'est bien en ce sens que la tragique contradiction de la vie et du désir se résoudrait dans l'art, qui serait à la fois contemplation et création, révélation de l'éternité dans le devenir et invention du devenir dans l'éternité. Mais c'est en plus d'un sens qu'il n'y aurait alors de sagesse que de l'illusion.

LE COGITO COMME DÉSIR ET L'ONTOLOGIE DE L'INTEMPORALITÉ

De même que nous avons vu le platonisme et l'aristotélisme manifester la vie comme temporalité, la temporalité comme désir, et le désir comme relation originaire à quelque intemporalité, de même venons-nous de voir, tout à l'opposé, se poursuivre de Démocrite à Epicure et d'Héraclite à Nietzsche une tradition manifestant la solidarité de la temporalité, du désir et du malheur, et dont la sagesse consiste, soit par une abnégation éthique, soit par une transfiguration esthétique, à convertir le devenir en éternité. Comme les uns promettaient le bonheur dans la contemplation au-delà du temps, les autres promettent le bonheur dans la contemplation en deçà du temps. Car où est le temps sont la distension, la médiation et le désir. En deçà et au-delà sont l'immédiation et le bonheur : l'éternité.

Une autre tradition et une autre sagesse consistent à manifester la pensée comme désir et l'être comme éternité, en sorte que tout l'effort de la philosophie consiste à rapporter la pensée à l'être et le temps à l'éternité : tel est le cartésianisme. L'origine de la philosophie est en effet, chez Descartes, une déception (1), c'est-à-dire une déconvenue du désir. Cette déception vient de ne trouver dans les sciences rien de si manifestement établi qui ne puisse être aussi manifestement réfuté (2), pas d'affirmation si vraisemblable dont le contraire ne puisse être aussi vraisemblablement soutenu (3), pas la moindre chose en philosophie dont on ne dispute encore « et par conséquent qui ne soit douteuse » (4). Si, se détournant des diverses façons de spéculer, on considère les diverses façons d'agir, il n'y a pas lieu d'espérer

((1) Cf. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, chap. Ier.
(2) Cf. *Regula* II, AT-X, 363.
(3) *Regula* III, AT-X, 367.
(4) Cf. *Discours de la méthode*, Ire partie, AT-VI, 8.

plus d'assurances : il n'est pas de coutume paraissant ici si raisonnable qui ailleurs ne passe pour déraison, ni de si estimée qui ne soit ailleurs moquée (1). Bref, la morale commence et finit d'un fleuve à l'autre, de même que les vérités commencent et finissent d'une école à l'autre, d'un siècle à l'autre. De même qu'en ses études, la déception de Descartes vient donc de ne rencontrer que contingence et finitude où il attendait nécessité et infinité. Car seul mérite d'être poursuivi et accompli ce qui est véritablement bien, en sorte que sans vérité il n'est pas vraiment de bien. Où n'est pas la vérité, notre existence en est remise à la fortune, c'est-à-dire à la fatalité des rencontres. Or ce qui est vrai n'en finit jamais d'être vrai. En ce sens, l'éternité du vrai est tout un avec son infinité ; et c'est ainsi que, ce qui finit n'étant pas vrai, rien de ce qui peut finir ne mérite d'être commencé. A l'origine de l'entreprise philosophique, la déception qui vient de toute finitude manifeste donc originairement la conscience comme désir d'infini, c'est-à-dire un désir infini, une volonté infinie (2).

C'est ce que révèle par ailleurs l'exercice même du doute. Car le Malin Génie, qui est le négateur infini, n'est que le truchement de notre volonté (3). Or c'est de là que jaillit l'illuminante évidence, lorsque apparaît manifestement qu'il y a cependant une chose que cet être infiniment puissant ne peut pas et que cet infini négateur ne peut nier : s'il me trompe, je suis. Là-dessus ses ruses sont sans effet. Cela est absolument indéniable. Ce que l'infini négateur ne peut cependant pas nier, c'est sa propre faculté de nier. Parmi l'infinité des choses qu'il révoque en doute, il y en a une qu'il ne peut cependant pas révoquer : c'est lui-même. Or le Malin Génie est notre volonté même. La première et fondamentale découverte du cartésianisme est donc celle de notre existence en tant que volonté (4), et par conséquent comme désir.

A témoigner du désir comme essence de notre existence conspire également la lecture de Spinoza. Relatant, au début du *Traité sur la réforme de l'entendement* le projet de son entreprise, Spinoza assigne en effet pour but à la philosophie de désigner à son désir un objet enfin dont l'interminable possession

(1) *Ibid.*, AT-VI, 10.
(2) Cf. notre étude sur La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1969, n° 1, pp. 21-54.
(3) Cf. *Première méditation*, AT-IX-1, 17.
(4) Sur l'identification du Cogito et de la volonté, cf. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, pp. 195-196.

lui assure une interminable satisfaction (1). Mais précisément parce que notre désir est notre être même (2), si notre désir tend vers un être dont l'essence n'implique pas l'existence (3) et dont l'existence dépend de l'ordre infini de toute la nature à chaque instant (4), cet être est périssable (5), déterminé infiniment d'une infinité de façons (6), ne pouvant s'expliquer que par la durée (7), en sorte que nous ne pouvons en avoir aucune connaissance adéquate (8), que ni la joie de le posséder ni la tristesse de le perdre ne dépendent de nous, que nous sommes donc passifs (9), voués à la tristesse et au malheur (10).

C'est pourquoi, pour Descartes comme pour Spinoza, le but de la philosophie, c'est-à-dire l'accomplissement du désir, est de parvenir à la possession de l'éternité. Or, la profondeur de l'intuition cartésienne et de l'intuition spinoziste est d'avoir saisi, comme l'avaient fait Platon et Aristote, la solidarité ontologique de la durée et de la matérialité. En effet, où est la matérialité est la divisibilité, et par conséquent sont aussi l'augmentation ou la diminution, la croissance et la corruption, le changement et la durée. Aussi, comme chez Platon et comme chez Aristote, l'absolument éternel est absolument immatériel (11). Par conséquent, cette éternité ne peut être possédée que par la pensée (12). Cette pensée d'un être infini, pour lequel plus rien n'est donc à désirer, qui donc est toute perfection et toute plénitude, est la béatitude elle-même. Cette béatitude que Spinoza éprouve dans l'intuition qu'il n'y a rien de possible qui ne soit

(1) Cf. *Traité sur la réforme de l'entendement*, § 1 : « An aliquid daretur, quo invento, et acquisito, continua, ac summa, in aeternum, fruerer laetitia. »
(2) Cf. *Court traité* I, chap. 5, § 1 (p. 34). Cf. *Ethique* III, 7 et III, 9, Scolie.
(3) Cf. *Ethique* I, 24.
(4) Cf. *Ethique* I, 11, autre démonstration ; *Lettre XII à Louis Meyer* (p. 1097).
(5) Cf. *Court traité* II, chap. 5, § 5 (p. 52) ; *Ethique* II, 30 et 31.
(6) Cf. *Ethique* I, 26, 27, 28.
(7) Cf. *Pensées métaphysiques*, chap. IV (p. 258), et *Lettre à Louis Meyer* (p. 1097).
(8) Cf. *Ethique* II, 29, Corollaire.
(9) Cf. *Ethique* III, def. 2 ; et *Ethique* III, 3, Scolie.
(10) Cf. *Court traité*, II, chap. 5, §§ 6-7-8 (p. 53) ; *Traité sur la réforme de l'entendement*, § 9.
(11) Cf. DESCARTES, *Secondes réponses*, AT-IX-1, 109 ; *Principe* I, 23 ; *A Morus*, 5 février 1649, AT-V, 269-270. Cf. SPINOZA, *Court traité* I, chap. I, § 9 ; *Ethique* I, 12 et 13 ; I, 15, Scolie ; *Lettre XII à Louis Meyer*, pp. 1098 et 1101 ; *Lettre XXXV à Hudde*, pp. 1187-1188 ; *Lettre XXXVI*, p. 1190 ; *Lettre LXXII à Oldenburg*, p. 1282.
(12) Cf. *Lettre X à Simon de Vries*, p. 1090 ; *Lettre XII à Louis Meyer*, p. 1099.

réel (1), que Dieu est l'existence même (2), en sorte qu'il n'est pas de perfection qui ne soit réelle (3) ni de réalité qui ne soit parfaite (4), Descartes l'éprouve aussi bien dans la contemplation de l'infinie perfection de Dieu et dans l'amour intellectuel qui s'ensuit (5), que dans l'exercice et la contemplation de l'infinité de notre volonté (6). Car tel est l'enseignement de la sagesse cartésienne que, notre volonté étant infinie, tout lui est insatisfaisant qui n'est pas infini. C'est pourquoi notre volonté ne peut se satisfaire que de ce qui est infini : ou la présence de Dieu ou celle de sa propre infinité — ou vouloir Dieu ou vouloir vouloir.

Mais tant il est vrai que le désir est toujours la marque de quelque différence, tout désir est toujours la quête de quelque identité. C'est en ce sens aussi que tout désir est solidaire de la durée en quête de quelque éternité. Or en tant que le désir est l'essence même de notre nature, notre désir ne peut espérer de satisfaction que si la durée est de quelque façon en relation avec l'éternité. Descartes résout le problème par quelques axiomes. Où est le devenir, sont la puissance, le dynamisme, l'inquiétude et la négativité : toute présence est hantée d'absence, tout corps n'est ce qu'il est que par quelque âme qui le fait devenir ce qu'il a à être, nulle science et nulle certitude ne peuvent jamais nous livrer alors l'absolue possession et l'absolue domination de l'être puisque dans cet être est à l'œuvre quelque inobservable, inassignable, indéterminable négativité : le temps. Mais Descartes exorcise d'un axiome l'ontologie aristotélicienne, le jeu de la τύχη, la sagesse du probable et la modestie de la prudence. Le néant ne peut avoir nulle part à rien de ce qui existe : par conséquent ni la privation, ni le désir, ni la puissance n'ont d'efficacité causale (7). Par axiome, il est donc établi que le devenir n'est rien. Un autre axiome établit que rien ne devient. Le présent n'hérite rien du passé et ne transmet rien à l'avenir (8). Il ne peut donc y avoir de péché originel : la durée n'est donc pas la

(1) Cf. *Ethique* I, 11, autre démonstration.
(2) Cf. *Ethique* I, 7 et I, 11 ; *Lettre IV à Oldenburg*, p. 1066 ; *Lettre XII à Louis Meyer*, p. 1097 ; *Lettre XXXV à Hudde*, pp. 1187-1189.
(3) Cf. *Ethique* I, 11, Scolie.
(4) Cf. *Ethique* II, déf. 6.
(5) Cf. *A Elisabeth*, 15 septembre 1645 ; AT-IV, 291-292.
(6) Cf. *A Elisabeth*, 18 mai 1645 ; AT-IV, 202-203 ; 4 août 1645, AT-IV, 264-265 ; 18 août 1645, AT-IV, 273-277.
(7) Cf. *Secondes réponses*, 3e axiome, AT-IX-1, 127 : « Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le *néant*, ou une chose non existante, pour la cause de son existence. »
(8) *Ibid.*, 2e axiome : « Le temps précédent ne dépend point de celui qui l'a immédiatement précédé. »

déchéance expiatoire de quelque éternité perdue. Clos dans sa propre suffisance, chaque instant est une plénitude. Ne venant de rien, ne tendant vers rien, il est en soi une petite éternité. L'être étant plein d'être, mais cette plénitude étant sans force, sans vie et sans puissance, tout instant meurt à l'instant même qu'il naît. C'est pourquoi la continuité de la durée n'est qu'une création indéfiniment continuée (1). A chaque instant l'univers est donc aussi proche de Dieu qu'au premier instant de la création. La durée n'est pas le cruel hiatus qui nous sépare de l'éternel. Il n'y a pas de séparation. Rien ne devient. Rien ne dure. Rien n'est donc à désirer, que ce qui est. Le désir a dans l'être de quoi se satisfaire, pourvu qu'il puisse le posséder. Chaque instant est porté par l'éternel. La durée est un effet de l'éternité. Mais la durée n'étant constituée que d'instants absolus et sans devenir, la durée est un poudroiement d'éternités.

Chez Spinoza, toute substance étant cause de soi, est nécessairement éternelle (2). Existant en soi, dans une indépendance et une spontanéité absolues (3), rien ne peut la limiter : elle est donc nécessairement infinie (4). Dieu étant une substance absolument infinie (5), il est l'unique substance (6), et puisqu'il n'est rien qu'on puisse ajouter à l'infini, il n'est rien de possible qui ne soit réel (7). Par conséquent, d'une part le réel manifeste le maximum de puissance (8), et d'autre part tout ce qui est réel est nécessaire (9) puisque ce qui n'est pas réel est impossible. Or, en cette ontologie de l'éternité, de l'infini, de la nécessité, de la perfection et du désirable absolus, quel sens la durée, la finitude et le désir peuvent-ils avoir ? Tout le problème du désir et du bonheur se réduit chez Spinoza à celui des rapports de la durée avec l'éternité, c'est-à-dire des modes avec la substance. En effet, « par la durée nous ne pouvons expliquer que l'existence des modes, mais celle de la substance s'explique par l'éternité » (10). Or un mode est une affection de la substance (11). Comme la substance est pure indépendance et pure spontanéité,

(1) *Ibid.*, cf. 2e et 9e axiomes.
(2) Cf. *Ethique* I, déf. 8 ; I, 6 ; I, 8, Sc. 2 ; I, 19.
(3) Cf. *Ethique* I, déf. 3.
(4) Cf. *Ethique* I, 8 ; Lettre II, p. 1061.
(5) Cf. *Ethique* I, déf. 6.
(6) Cf. *Ethique* I, 14.
(7) Cf. *Ethique* I, 11, autre démonstration.
(8) Cf. *Ethique* I, 11, Scolie ; I, 34 et I, 35.
(9) Cf. *Ethique* I, 17, Cor. 2 ; I, 32, Cor. I ; I, 33.
(10) Cf. *Lettre XII à Louis Meyer*, p. 1097 ; cf. aussi *Pensées métaphysiques*, chap. IV, p. 258.
(11) Cf. *Ethique* I, déf. 5.

si elle est affectée ce ne peut être que par elle-même, en sorte que l'existence des modes manifeste que la substance s'affecte elle-même, par conséquent agit en elle-même en se modifiant. En ce sens, l'éternité ne doit pas être conçue comme une pure passivité, comme une perfection placide ou, comme disait Bergson, comme une éternité de mort (1), mais comme une pure activité (2), c'est-à-dire comme une éternité de vie (3). Or, comment cela est-il concevable ? La vie, selon Spinoza, est ce qui donne la durée aux choses, et non pas ce qui dure (4). La vie est Dieu ; la vie est l'éternité même. L'éternité est ainsi la vie de la durée ; la durée vit d'éternité.

Cette relation entre la durée et l'éternité s'éluciderait de façon privilégiée par l'analyse de la relation entre la substance et les modes infinis immédiats, par exemple l'entendement infini. L'entendement a « pour seule propriété de percevoir clairement et distinctement en tous temps » (5). Il est un mode de la compréhension (6). Or pour percevoir ou pour comprendre, il faut d'abord qu'il y ait quelque chose à percevoir ou à comprendre. Aussi, de même que « la substance est par nature antérieure à ses affections » (7), Dieu est par nature antérieur à l'infinité des essences et des existences qui s'ensuivent de la nécessité de sa nature (8). Par conséquent, il faut que dans l'attribut de la pensée soit donnée l'infinité des essences et de leurs relations pour que l'entendement puisse les percevoir, les comprendre et les élucider. C'est en ce sens que de même que « tout découle de la nature de Dieu avec une inévitable nécessité », de même il en « découle qu'il se connaît soi-même » (9). Ce qui s'ensuit de la nature de Dieu appartient à la Nature naturée ; c'est un mode ; et il appartient à la durée. Par conséquent la connaissance que Dieu a de soi-même est un mode, et c'est dans la durée que l'entendement perçoit l'infinité des

(1) Cf. Bergson, *La pensée et le mouvant,* Introduction à la métaphysique, p. 208.
(2) Cf. *Ethique* II, 3, Scolie : « Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam. »
(3) Cf. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza,* Paris, 1963, p. 160 ; M. Guéroult, *Spinoza* I, Paris, 1968, pp. 381 et 411.
(4) Cf. *Pensées métaphysiques* II, chap. 6 (p. 277) ; et II, chap. 1 (p. 267).
(5) Cf. *Court traité* I, chap. 9, § 3 (p. 41).
(6) Cf. *Ethique* I, 31, Démonstration.
(7) Cf. *Ethique* I, 1 ; *Lettre IV,* p. 1067.
(8) Cf. *Ethique* I, 16, Démonstration et Corollaire. Cf. aussi *Ethique* II, 5.
(9) Cf. *Lettre XLIII,* p. 1219 ; *Lettre LVIII,* p. 1251 ; *Lettre LXXV,* p. 1285. Cf. *Ethique* II, 3, Scolie.

essences qui constitue l'attribut éternel de la pensée (1). De la sorte, l'attribut de la pensée se réfléchit dans le mode, et l'éternité se réfléchit dans la durée. Ceci ne peut se comprendre qu'en se rapportant à la spontanéité et à l'activité de la substance : nonobstant l'infinité, l'éternité, l'indivisibilité et l'immutabilité de la substance, s'ensuivent une infinité de mouvements, de changements, de variations et d'agencements dans les modes (2). Les modes étant des consécutions déductibles de l'attribut de la pensée, dans l'entendement infini c'est la pensée qui se médiatise elle-même, et par conséquent la durée est la médiatisation de l'éternité (3). En effet, n'étant qu'une seule et même chose avec l'éternité et la substance (4), l'attribut est une infinité indivisible. Mais la durée est le déploiement de cette infinité indivisible dans l'infinie divisibilité des modes (5). C'est d'ailleurs pourquoi l'entendement infini, qui est un mode, est composé (6). En ce sens la modalité doit être conçue comme la diffraction de l'un dans le multiple, de l'indécomposable infinité en l'infinité de ses composants, de l'éternité dans la durée. Au sens où les

(1) Cf. *Ethique* II, 3 : « En Dieu est nécessairement l'idée tant de son essence que de tout ce qui suit de son essence. »

(2) Cf. *Ethique* I, 16 : « De la nécessité de la nature de Dieu s'ensuivent une infinité de choses en une infinité de modes. »

(3) C'est bien en ce sens que V. Brochard définissait le Dieu de Spinoza comme « une cause efficiente, une force ou une puissance qui tire d'elle-même par sa seule initiative la multiplicité de ses effets » (*Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, nouv. éd., Paris, 1966, p. 365) ; et S. Zac le définit comme « le dynamisme intérieur » du monde (*op. cit.*, p. 23) ou comme un « dynamisme vital qui s'exprime dans chacune de ses manifestations » (*ibid.*, p. 27), en sorte que son action est identifiée à un « déploiement de sa propre nature » (*ibid.*, pp. 24, 26, 165).

(4) Cf. *Lettre II*, p. 1061 ; *Lettre IV*, p. 1066 ; *Lettre IX*, pp. 1089, 1090 ; cf. *Ethique* I, 19 ; I, 20 et Corollaire II.

(5) Cette interprétation des modes comme déduits, c'est-à-dire comme un déploiement analytique de la substance semble bien légitimée, non seulement dans la proposition I, 16 (« Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis... *sequi* debent ») ou dans le scolie de la proposition I, 25 : « Ex data natura divina, tam rerum essentia quam existentia debet necessario *concludi*. » C'est encore ce qu'invite à comprendre la *Lettre XXXII à Oldenburg*, auquel Spinoza explique que la puissance infinie de penser « contient objectivement en soi la nature entière, et les pensées de cette puissance, *par suite*, ont le même *progrès* que la nature » (p. 1181). Or les « pensées de cette puissance » sont les idées de l'entendement. Puisque ces idées s'ensuivent selon un ordre progressif, elles s'ensuivent les unes les autres dans la durée, de la même façon que les choses étendues se déterminent et se modifient mutuellement au long de cette même durée. Or, tout s'ensuivant selon un ordre nécessaire et par conséquent analytique, ce progrès est bien un ordre déductif. La durée est l'analyse de l'éternité. L'éternité se déploie dans la durée.

(6) Cf. *Ethique* V, 40, Scolie : « Apparet quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum ; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. »

modes sont l'expression dans la discursivité de ce qui est contenu dans l'unité intuitive de l'attribut (1), la durée est comme un discours qui n'en finit pas d'exprimer la richesse infinie, l'inspiration infinie de l'éternité intuitionnée qu'elle manifeste. Sous ce point de vue, la durée est la narration de l'éternité (2). La durée nous parle de l'éternité. Au sens théologique où la gloire est la transparition radieuse et la manifestation du créateur dans sa création, on peut dire que chez Spinoza la durée est la gloire de l'éternité.

Nous comprenons dès lors comment, chez Descartes comme chez Spinoza, il suffit de penser conformément à l'éternel, c'est-à-dire de penser vrai, pour avoir la connaissance de l'ordre immuable dans lequel les choses s'ensuivent dans la durée. De la bonté de Dieu résultent en effet, chez Descartes, les « semences de vérité » (3) qu'il a mises dans nos esprits et qu'il suffit de développer pour tirer des vérités innées de ces premiers principes l'infinité de toutes les vérités possibles (4), mais aussi cette corrélation qu'il a providentiellement établie entre l'ordre de nos idées et l'ordre des choses (5) en sorte qu'il n'est pas de loi ni de phénomène dans le monde que nous ne puissions connaître (6). Le système du monde n'est ainsi que la réplique dans l'étendue de ce qu'est le système des idées dans la pensée ; et la durée des choses ne fait que répéter l'ordre éternel dont les idées qui leur correspondent se déduisent et s'ensuivent les unes les autres. L'éternité géométrique régit la durée physique (7). C'est pourquoi de la connaissance éternelle des essences éternelles s'ensuivent la souveraineté sur l'existence (8) et la maîtrise

(1) Cf. *Ethique* I, 25, Corollaire : « Res particulares nihil sunt, nisi... modi, quibus Dei attributa... exprimuntur. »

(2) Cf. *Pensées métaphysiques* I, chap. VI, p. 261 : « Les idées ne sont pas autre chose que des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit. »

(3) Cf. *Regula* IV, AT-X, 373 et 376 ; *Discours*, 6e partie, AT-VI, 64.

(4) Cf. *Discours* VI : « J'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes » (AT-VI, 63-64). Cf. *Méditation cinquième* : « Et à présent... j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses » (AT-IX-I, 56).

(5) Cf. *Discours* V : « J'ai remarqué certaines lois que Dieu a tellement établies en la nature et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait réflexion nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde » (AT-VI, 41).

(6) Cf. *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT-I, 145.

(7) Cf. *A Mersenne*, 17 juillet 1638, AT-II, 268 : « Toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie. »

(8) Cf. *Discours*, 6e partie, AT-VI, 62.

de la durée, au point de parvenir à nous délivrer de la servitude du travail, de celle des maladies, « et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse » (1). Sur l'intimité que la vérité nous procure avec l'éternité des essences sont donc fondées pour notre existence non seulement la possibilité de réaliser tous nos désirs, mais encore celle de perpétuer infiniment sa propre durée. De même, chez Spinoza, comme les idées manifestent dans la pensée les mêmes propriétés et les mêmes relations que leur objet dans l'étendue (2), penser en vérité sera du même coup penser conformément au réel, en sorte que l'ordre et l'enchaînement des idées dans notre esprit seront l'expression de l'ordre et de l'enchaînement des choses dans la nature (3). Alors nous pourrons être véritablement actifs (4), c'est-à-dire percevoir clairement et distinctement l'effet de tout ce que nous entreprenons, en sorte que nous aurons le sentiment de disposer de la durée, dans la mesure même où nous saurons déduire la durée de ce qui viendra de l'essence éternelle de ce qui est.

Chez Descartes comme chez Spinoza, l'ontologie n'est parvenue à satisfaire le désir qui en était l'origine qu'en réduisant la durée à l'éternité. La négativité est exorcisée de l'être. Le changement n'est qu'un déplacement. Mais cette réduction toujours possible de la durée à l'éternité et de l'existence à l'essence a pour corollaire le déterminisme.

LE TEMPS COMMENTANT L'ÉTERNITÉ : LE DÉTERMINISME

Alors que chez Descartes, la durée était un poudroiement d'éternités, qu'à tout instant Dieu était la cause de tout ce qui se produit en sorte que la durée était un effet de l'éternité, que de la bonté de Dieu s'ensuivait la conformité de l'ordre des existences dans la durée à l'ordre des essences dans l'éternel, alors que chez Spinoza dans la discursivité de la durée l'éternel prend conscience de soi et se médiatise en sorte que la durée est la réflexion de l'éternel, chez Leibniz la durée n'est que l'ordre du déploiement dans l'existence de ce qui était impliqué dans

(1) *Ibid.*
(2) Cf. *Traité sur la réforme de l'entendement.* § 41 : « Idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter » ; cf. *Ethique* II, 7.
(3) Cf. *Traité sur la réforme de l'entendement,* § 91 : « Conabimur eas (ideas claras et distinctas) tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes. »
(4) Cf. *Ethique* III, définitions I et II.

l'éternité de l'essence : tel est le fondement du déterminisme. Car pour Leibniz aussi il s'agit de donner un sens à notre désir et au temps, c'est-à-dire de mettre la durée en relation avec l'éternité afin que notre désir ait au moins quelque relation avec ce qui est son objet. Comme Descartes, Leibniz maintient que Dieu crée continuellement ses créatures (1); en sorte que la continuité de la durée est comme une infinité de fulgurations de l'éternité (2). Comme Descartes (3) et comme Spinoza, Leibniz considère que le destin de tout ce qui existe dans la durée est l'accomplissement d'une essence éternelle, connue par Dieu de toute éternité. Mais alors que ni chez Descartes ni chez Spinoza Dieu ne vise quelque fin soit dans sa création soit dans ses modes, alors que la durée n'a d'autre justification que sa relation à l'éternité même, chez Leibniz ce n'est pas tant Dieu qui justifie la création que la création qui justifie Dieu, et c'est par son progrès dans la durée que se justifie la création elle-même.

En effet, tout a sa raison (4) ; et la raison originaire est le choix que Dieu a fait de ce monde pour exister (5). Or Dieu ne fait rien sans raison (6) ; et la raison qui détermine sa volonté est celle du meilleur (7). Son entendement étant « la région des essences » (8), « le pays des possibles » (9) et des vérités éternelles (10), Dieu conçoit parmi l'infinité des essences l'infinité des mondes possibles, et sa volonté décrète l'existence du meilleur (11). Toutefois, le choix de Dieu n'est possible que dans une ontologie où le choix est impossible. En effet, Dieu ne peut savoir quel est le meilleur que si chacun est parfaitement connu de

(1) Cf. *Théodicée,* préface (p. 37), § 27, § 31, § 298, § 385 ; cf. *Causa Dei,* §§ 9 et 10.
(2) Cf. *Monadologie,* § 47.
(3) Cf. *Principe* I, 40 et 41 ; *A Elisabeth,* 6 octobre 1645, AT-IV, 315-316 ; 3 novembre 1645, AT-IV, 332-333 ; *Entretien avec Burman,* p. 81.
(4) Cf. *Théodicée,* § 44 ; *Remarque sur le livre de M. King,* § 14 ; *Causa Dei,* § 105.
(5) Cf. *Théodicée,* Discours préliminaire, § 2 ; *Théodicée,* § 7 ; *Monadologie,* §§ 37-39.
(6) Cf. *Théodicée,* Discours préliminaire, § 35 ; *Théodicée,* §§ 8, 206, 283, 337, 340.
(7) Cf. *Théodicée,* §§ 8, 45, 80, 226 ; *Abrégé de la controverse* (GERHARDT, VI, p. 386) ; *Remarques sur le livre de M. King,* § 21 ; *Causa Dei,* §§ 18 et 21 ; *Monadologie,* §§ 54-55.
(8) Cf. *A Arnauld,* GERHARDT, II, p. 49 ; *Théodicée,* § 7, 42, 189.
(9) Cf. *A Arnauld,* GERHARDT, II, pp. 42, 51, 55 ; *Théodicée,* § 335 ; *Causa Dei,* §§ 7-8.
(10) Cf. *Nouveaux essais,* liv. IV, chap. XI (GERHARDT, V, p. 429) ; *Monadologie,* § 43.
(11) Cf. *Théodicée,* §§ 8, 110, 117, 122, 125, 159, 167-168, 196 ; *Causa Dei,* § 41.

lui (1), c'est-à-dire si dans l'essence de chaque monde possible est nécessairement comprise la suite infinie de tout ce qui s'y produirait s'il venait à exister. Cette « science de pure intelligence » (2), cette « prescience », cette « prévision » (3), ne peut donc s'exercer que dans une ontologie analytique de l'inessence (4) et de la prédication. Etant le passage de l'essence à l'existence, la création doit donc être comprise comme un passage de l'éternité au temps, du possible au réel, et du contingent au nécessaire (5). Mais en outre, Dieu agissant selon un principe d'économie (6), le meilleur des mondes est celui dans lequel la plus grande richesse et la plus grande fécondité résultent de la plus grande pauvreté des moyens. C'est pourquoi le monde le meilleur est le plus dynamique ; mais le plus dynamique est aussi nécessairement celui dans lequel rien n'est jamais identique et rien n'est jamais en repos : activité (7) et inquiétude (8) sont la substance elle-même. La substance est désir (9).

Dans le mécanisme cartésien ou spinoziste, tout changement n'était qu'un déplacement. Dans le dynamisme leibnizien, tout changement est transformation (10) et progrès (11). Chez Descartes et chez Spinoza, le temps n'était que l'ordre distributif qui

(1) Cf. *Causa Dei*, § 15 ; *A Arnauld* (GERHARDT, II, pp. 19 et 23).
(2) Cf. *Causa Dei*, § 16.
(3) Cf. *Discours de méthaphysique*, § 13 ; *Théodicée*, §§ 4, 9, 37-38, 42, 52, 78, 84, 360, 363 ; *Causa Dei*, §§ 103-104.
(4) Cf. *A Arnauld*, GERHARDT, II, pp. 39, 41, 43, 46, 48, 68, 70 ; *Discours de métaphysique*, §§ 8 et 13.
(5) Sur la distinction que fait Leibniz entre *certain* ou *infaillible* et *nécessaire*, entre *nécessité ex hypothesi* et *nécessité absolue*, cf. *Discours de métaphysique*, § 13 ; *Théodicée*, §§ 36-37, 43, 169, 231, 282 ; *Causa Dei*, §§ 103 et 105. Mais enfin, si l'ordre des vérités et des essences est absolument nécessaire, et si l'ordre des existences est contingent puisque Dieu pouvait choisir tel monde plutôt qu'un autre, une fois le choix fait, l'hypothèse devient réalité, et l'ordre des existences se développe avec autant de nécessité que l'ordre des essences s'ensuivait dans l'entendement de Dieu.
(6) Cf. *Discours de métaphysique*, §§ 5-6 ; *Nouveaux essais* III, chap. VI, § 33 (GERHARDT, V, p. 303) et IV, chap. VII, § 15 (GERHARDT, V, p. 404) ; *Théodicée*, §§ 119, 200, 204, 208 ; *Principes de la nature et de la grâce*, § 10.
(7) Cf. *Nouveaux essais* (GERHARDT, V, pp. 58, 100, 148, 195, 284) ; *Sur ce qui passe les sens* (GERHARDT, VI, p. 497 : « Il se trouve de l'action partout ») ; *Entretien de Philarète et d'Ariste* (GERHARDT, VI, p. 588) ; *Monadologie*, §§ 69-70.
(8) Cf. *Nouveaux essais*, pp. 48, 150-155 (liv. II, chap. 20), 169-171, 174-175, 177-178.
(9) *Ibid.*, pp. 169-170, 177 et 178 ; *Considérations sur les principes de vie* (GERHARDT, VI, pp. 539, 547, 550) ; *Monadologie*, § 15.
(10) Cf. *A Arnauld* (GERHARDT, II, pp. 72, 75) ; *A Sophie-Charlotte* (GERHARDT, VI, p. 517) ; *Considérations sur les principes de vie* (GERHARDT, VI, pp. 543 et 553) ; *Principes de la nature et de la grâce* (GERHARDT, VI, p. 601) ; *Monadologie*, §§ 73-74.
(11) Cf. *Théodicée*, §§ 202, 341, 416.

d'instant en instant lotit l'éternité immuable de la substance. Chez Leibniz le temps est celui de la fécondité. Mais son dynamisme, sa finalité, son progrès, ne font qu'exécuter le plan (1) que Dieu en a conçu de toute éternité. Ainsi le temps leibnizien est dynamique sans être aventureux et fécond sans être créateur. La spontanéité inquiète dont chaque monade tend à se dépasser elle-même n'est pas conquérante mais seulement exploratrice. Le temps leibnizien est l'actualisation dans l'existence d'une éternité logique : le temps est l'inventaire de l'éternité.

D'ailleurs, au sens où en Dieu tous les possibles ensemble, tout le passé, tout le futur, et tous les décrets sont simultanés (2), le temps dans lequel se développent les existences semble bien n'être que l'inventaire discursif de ce qui était contenu dans l'intuition de Dieu. En ce sens, il est bien vrai de dire que le temps raconte ou commente l'éternité.

Tel est le fondement du déterminisme (3). Nous avons vu qu'il est solidaire d'une ontologie analytique. Il est également solidaire d'un idéalisme. En effet, pour le déterminisme, toute la temporalité et la réalité des phénomènes sont réductibles à l'éternité et à l'idéalité de la loi qui les régit (4), de la même façon que la succession des points sur une courbe est implicitement contenue dans la formule de son équation. En ce sens, le déterminisme fait bien de la temporalité du réel l'illustration, la figuration, la représentation de l'éternité de la loi (5). Le temps du déterminisme est donc bien encore ce qu'était le temps platonicien : l'image mobile de l'éternité. Aussi la conscience s'y trouve-t-elle rassurée contre le temps, qui cesse d'être l'ajournement indéfini du désir, pour être au contraire le déploiement de l'éternel qui est précisément l'objet du désir.

(1) Cf. *Théodicée*, §§ 105, 117, 119, 134, 167, 211, 225, 335.

(2) Cf. *Théodicée*, §§ 28, 84, 192, 360, 389 ; *Réflexions sur l'ouvrage de Hobbes* (GERHARDT, VI, p. 399) : « Dieu ne raisonne pas, à proprement parler, en employant du temps comme nous, pour passer d'une vérité à l'autre : mais comme il comprend tout à la fois toutes les vérités et toutes leurs liaisons, il connaît toutes les conséquences... » ; cf. aussi *Causa Dei*, § 42.

(3) Cf. *A Arnauld* (GERHARDT, II, p. 136) : « Chacune de ces substances contient dans sa nature *legem continuationis seriei suarum operationum* » ; *Nouveaux essais* (GERHARDT, p. 16) : « Rien ne se passe (dans l'âme) qui ne soit déterminé » ; *Théodicée*, § 52 : « Tout est déterminé par avance dans l'homme » ; § 58 : « Tout l'avenir est déterminé » ; § 323 : l'âme « était déterminée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle fera dans le temps, lorsqu'elle parviendra à l'existence ».

(4) Cf. F. ALQUIÉ, *Le désir d'éternité*, pp. 69, 113, 117-118.

(5) *Ibid.*, p. 77 : « Comme les Idées de Platon, les lois de la science constituent un ordre intemporel, qui domine l'ordre du temps, et le fonde. »

Le déterminisme satisfait ainsi la double vocation du désir, à la fois désir d'avenir et désir d'éternité, désir de changement et désir d'immutabilité. En effet, tout ne cesse de changer. Tout est toujours différent. Et cependant ce changement contribue à manifester l'immutabilité de l'ordre qui le régit : tout est toujours semblable. En ce devenir, ce qui advient est l'éternité même.

LE TEMPS CONQUÉRANT L'ÉTERNITÉ : LE TEMPS PROPHÉTIQUE

Parce que la conscience est désir, parce que le désir est solidaire du temps, parce que le temps poursuit l'éternité dans l'aventure, parce que le désir désire sa propre mort de même que le temps poursuit ce qui l'achèverait, une des manières qu'a la conscience d'engourdir son désir et de le rendre supportable est de le concevoir comme une douloureuse mais indispensable médiation vers son accomplissement. Le temps du désir n'est que l'intervalle qui nous sépare de l'éternelle satisfaction qu'il prépare. Ainsi la distension du temps se change en une marche vers l'étoile, le labeur temporel est régénéré par la promesse de sa récompense, à l'angoisse de l'attente se substitue la confiance de l'espérance, et à l'inquiétante contingence de l'aventure la rassurante certitude que l'avenir adviendra : *regno advento.*

Comme le chante *Le Messie* de Hændel : *Every valley shall be exalted, And the desire of all nations shall come.*

Telle est la prophétie d'Israël retrouvée qui mettra fin à la douloureuse marche historique de son peuple exilé (1), à la crainte et au tremblement, à la guerre et à l'injustice car en cette Terre promise seront la puissance et la gloire (2), la justice et la sainteté (3), la paix et l'allégresse (4). Le royaume de Dieu sera advenu. Les livres prophétiques parlent au futur antérieur parce que c'est le temps de la promesse. Mais le futur antérieur implique que ce qui est à venir est déjà secrètement là, que l'Oméga est secrètement présent dans l'Alpha (5), que le temps n'est pas la distension mais seulement l'intervalle, qu'il eut un commencement et qu'il aura une fin, que la douloureuse négativité itinérante et solitaire ne fait que préparer et mériter le bonheur

(1) Cf. *Isaïe, 11,* 12-13 ; *30,* 23-26 ; *32,* 15-17 ; *Jérémie, 30-31.*
(2) Cf. *Michée, 4,* 1-5.
(3) Cf. *Isaïe, 19,* 19-24.
(4) Cf. *Isaïe, 2,* 4 ; *9,* 6 ; *11,* 6-8 ; *29,* 19.
(5) Cf. *Apocalypse* I, 8.

de l'affirmation universelle où elle s'abolira, que le temps et le désir finiront dans l'éternité et la possession lorsqu'au bout d'elle-même la négation s'abolira en son ultime négation, absoute et exaucée.

Tel est le sens prophétique de l'optimisme leibnizien et de son ontologie du dynamisme et du progrès. Tout se conserve. Tout le passé conspire avec l'avenir. Rien ne fut enduré en vain. Le temps de l'effort, de la peine, de l'attente et de la déception n'a fait que préparer le temps à venir où toutes les graines fleuriront et où toutes les fleurs porteront fruit en une interminable et inépuisable fécondité. Le temps de l'inquiétude est « un acheminement continuel à une plus grande perfection » (1). En effet, dit Leibniz, « il ne faut point douter que la félicité des esprits ne soit le principal but de Dieu » (2). De la sorte, dans cette philosophie du futur antérieur, c'est par ce qui suit qu'il faut juger ce qui précède (3). Par conséquent, c'est le temps qui justifie l'éternité, au sens où c'est le développement de la création qui justifie le choix du créateur. Ainsi, plus va le temps, plus se manifestent de vérités, mieux on connaît l'univers, et plus il révèle sa perfection (4). Le temps prospectif de la peine se trouve ainsi justifié et régénéré par le temps rétrospectif de la joie. Cette ontologie du progrès à l'infini prophétise donc, à l'horizon du temps, un désir de plus en plus proche de sa satisfaction, un univers de plus en plus proche de la perfection (5) : le temps asymptotique de l'éternité. Dès lors, de même qu'il devient dans le temps question d'éternité, il devient tout au long du désir question du bonheur.

Tel est également le sens, chez Kant, de ce postulat par

(1) Cf. *A Arnauld,* GERHARDT, II, p. 136 ; cf. *Nouveaux essais,* liv. IV, chap. 3, § 27 (GERHARDT, V, p. 370) : « A mesure que les esprits dominent dans la matière, ils y produisent des ordonnances merveilleuses. Cela paraît par les changements que les hommes ont faits, pour embellir la surface de la terre, comme des petits dieux qui imitent le grand Architecte de l'univers... Que ne peut-on pas conjecturer de cette immense multitude des esprits qui nous passent ? Et comme les Esprits forment tous ensemble une espèce d'Etat sous Dieu, dont le gouvernement est parfait, nous sommes bien éloignés de comprendre le système de ce monde intelligible... »

(2) Cf. *Discours de métaphysique,* § 5 (GERHARDT, IV, p. 430).

(3) Cf. *Théodicée,* § 10 : « Vous le devez juger avec moi *ab effectu*... Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne serait pas arrivé sans ce mal » ; cf. aussi §§ 23, 99.

(4) Cf. *Théodicée,* §§ 193, 245 ; *Sur ce qui passe les sens et la matière* (GERHARDT, VI, p. 498) ; *Causa Dei,* §§ 57 et 143.

(5) Cf. *A Sophie Charlotte,* GERHARDT, VI, pp. 507-508 : « Non seulement les substances immatérielles subsistent toujours, mais aussi... leurs vies, progrès et changements sont réglés pour aller à un certain but, ou plutôt d'y approcher de plus en plus, comme font les Asymptotes. »

lequel la raison pure pratique implore, pour que le souverain bien puisse se réaliser, l'immortalité de l'âme (1). Car ainsi seulement les âmes pourront indéfiniment progresser vers cette identité absolue de la vertu et du bonheur, dans laquelle toute volonté morale serait accomplie et exaucée (2). Ainsi tout le temps du désir se résoudrait dans l'espérance de cette éternité qui en serait la récompense. Il est vrai que cette éternité ne serait promise qu'au bout d'un progrès infini, à l'horizon du temps ; mais à mesure que le temps nous permettrait de progresser, à mesure le temps se rendrait plus digne de l'éternité, à mesure notre volonté se rendrait plus conforme à son objet, et notre désir plus digne et plus proche du bonheur.

Mais de même que dans son usage pratique la raison tend vers le souverain bien, de même dans son usage théorique elle tend vers le savoir absolu (3). C'est qu'en effet, chez Kant, la raison est désir. Aussi parle-t-il du « but que poursuit la raison » (4), et de son « désir » *(die Begierde)* (5) d'accéder à l'absolu, à l'inconditionné, à l'au-delà. Car la raison, comme tout désir, est désir de l'ultimité (6). Dans l'ordre pratique, ce désir s'exprime par l'impératif catégorique, qui n'est que l'injonction de réaliser dans l'expérience, c'est-à-dire dans le temps, ce que nulle expérience c'est-à-dire nulle temporalité ne détermine : ce qui n'a pas de passé n'ayant pas de cause et qui serait donc l'intrusion de l'éternité dans le temps. C'est le désir d'éternité qui fomente les vocations de la raison. De même, dans son usage théorique, la raison ne peut « trouver de repos que dans l'achèvement » du savoir (7), s'efforçant de saisir le principe inconditionné d'où s'ensuivrait la totalité de tous les phénomènes possibles (8). De la sorte, l'infinité des phénomènes dans le temps ne ferait qu'illustrer, manifester, déployer ce qui serait contenu dans l'universalité et l'éternité du principe qui les régit. La temporalité de toute expérience ne pourrait jamais nous apprendre alors

(1) Cf. *Critique de la raison pratique,* pp. 131-133.
(2) *Ibid.,* pp. 119, 124. Cf. aussi *Critique de la raison pure,* théorie transcendantale de la méthode, chap. II, 2e section, pp. 546-549 ; *Critique du jugement,* § 87 (trad. PHILONENKO, pp. 256-257).
(3) Cf. *Critique de la raison pure,* p. 543 : « Tout espoir tend au bonheur et est à la loi pratique et à la loi morale ce que le savoir et la loi naturelle sont à la connaissance théorique des choses. »
(4) *Ibid.,* pp. 538 et 539 ; cf. aussi *Les progrès de la métaphysique* (trad. L. GUILLERMIT), Paris, 1968, pp. 10 et 13.
(5) Cf. *Critique de la raison pure,* p. 538.
(6) Cf. *Les progrès de la métaphysique,* pp. 10 et 13.
(7) Cf. *Critique de la raison pure,* p. 539.
(8) *Ibid.,* Dialectique transcendantale, Des concepts de la raison pure, 2e section, pp. 267-268.

que ce que le principe nous aurait fait connaître par-delà toute temporalité. L'infinité du temps ne ferait que disperser en un interminable inachèvement ce que la finitude des principes résumerait et contiendrait en leur éternité. La temporalité ne serait qu'une perspective fuyante sur l'éternité, et l'éternité, comme l'embrassant d'un seul regard, serait le survol de la temporalité. Le désir d'une connaissance par principes exprimerait donc le désir d'une connaissance délivrée de la précarité et de l'attente, c'est-à-dire délivrée du désir et de la temporalité. Le désir du savoir absolu (1) est donc, en fait, comme le désir du Bien chez Platon, désir de ce de quoi tout dépend et qui ne dépend de rien, de cette éternité dont toute temporalité procède et vers laquelle toute temporalité se convertit. L'aventure de la raison exprime donc fondamentalement le désir qu'a tout désir de parvenir à la fin de toute aventure.

Tel est également le sens prophétique de la rationalité hégélienne. La temporalité historique n'est rétrospectivement que la marche de l'Absolu vers le Savoir absolu. Au bout de l'histoire, toute réalité ayant été accomplie, la philosophie qui est réflexion sur le réel sera donc réflexion sur la totalité (2). Le savoir sera alors absolu puisqu'il sera savoir de l'Absolu. Dès lors la pensée sera définitivement identique au réel : l'intériorité de la pensée de la totalité sera une seule et même chose avec l'extériorité de la totalité pensée. En cette infracturable identité, n'y ayant plus aucune différence il n'y aura plus aucune négativité et par conséquent plus aucun temps ni plus aucun désir. Ce sera l'éternité accomplie au bout de l'histoire (3) et possédée dans le savoir absolu au bout de la philosophie.

Telle est encore la prophétie marxiste d'une société sans classe, qui exprime l'espérance qu'a toute conscience de mettre fin au malheur de la négativité et du temps. Là auront pris fin toutes les formes sociales de la négativité : la honte de la différence, la méfiance de la rivalité, la haine des antagonismes, l'incompréhension mutuelle des hommes qui ne vivent pas la même expérience, l'étrangeté et l'aliénation infinies des hommes entre eux et des hommes dans le monde. La promesse révolutionnaire de l'égalité et de la fraternité annonce donc l'espérance d'une société sans négativité : sans différence, sans exclusion, sans haine, sans étrangeté et sans aliénation. Tel serait le règne

(1) *Ibid.*, p. 269.
(2) Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, pp. 305-306.
(3) Cf. F. ALQUIÉ, *Le désir d'éternité*, p. 99.

apocalyptique de la liberté : l'intérieur serait extérieur et l'extérieur serait intérieur ; toute aspiration interne de la conscience serait accueillie, reconnue et accomplie par la société, et l'ordre de la société manifesterait dans l'extériorité et l'universalité des institutions les attentes les plus intimes et les plus secrètes de chaque conscience particulière. Dès lors, en cette unanimité fraternelle il n'y aurait plus d'histoire.

Or à ces mythes certes qui n'aspire ? Quelle espérance y a-t-il qui ne soit l'espérance d'être enfin délivré du mal de la négativité ? Quelle action y a-t-il ni quelle vie qui ne soient inspirées d'espérance ? Cette espérance n'est autre que l'espérance du désir, du temps et de la vie qui espèrent la fin du désir, la fin du temps et la fin de cette vie. Le septième Ange de l'Apocalypse est donc celui de l'Espérance puisqu'il annonce précisément cette fin du temps à laquelle toute espérance aspire : « Tempus amplius non erit ! » (1). Les temps seront révolus. Il n'y aura plus de futur puisque tout sera présent. Plus rien ne sera à venir puisque tout sera arrivé. Il n'y aura plus de désir puisque tout sera possédé. Il n'y aura plus que la plénitude infrangible et bienheureuse de l'être. Puisqu'il n'y aura plus de néant il n'y aura plus de négativité. Le septième Ange nous annonce donc la nouvelle qu'enfin il n'y aura plus rien de nouveau, que vient le temps prochain de la fin du temps, l'avènement d'un avenir sans avenir, d'une présence sans absence, d'une existence qui ne serait plus privée de sa transcendance mais à laquelle la transcendance serait devenue immanente, l'absolu possédé : « Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis. Et ipsi populus eius erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus ; et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum : et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt » (2). La bonne nouvelle est donc que l'épreuve du temps, c'est-à-dire la négativité, la transcendance, le désir, l'absence, la déception, l'inquiétude, l'aventure, l'angoisse et la mort prendront fin. Ainsi est reçue la promesse de l'affirmation et de l'immanence, de la possession et du rassasiement, de la plénitude et du contentement, du bonheur et de l'éternité. Il est d'ailleurs bien frappant que l'*Apocalypse* prophétise ce que sera la Jérusalem céleste comme Aristote parlant du Premier Moteur ou Plotin parlant de l'Un, en accumulant les négations des négations : « Mors

(1) Cf. *Apocalypse*, 10, 6.
(2) *Ibid.*, 21, 3-4.

ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor... » L'absence désormais des premiers temps *(prima abierunt)*, c'est la définitive absence de l'absence, la définitive négation de la négation, l'ultimité définitive de l'avenir sans avenir, de l'au-delà sans au-delà et de la transcendance sans transcendance, le temps aboli, l'éternité advenue. La transcendance de Dieu aura été rendue à ceux qui en étaient exilés. L'attente des peuples ennemis aura été abolie dans la fraternité. La divine promesse est donc celle de l'immanence et de l'identité infracturables de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux. « Tempus amplius non erit. » Alors il n'y aura plus ni temps ni désir. Le septième sceau qui résumait le mal de tous les autres et dont le septième Ange nous annonce la délivrance était donc celui de la négativité : la temporalité elle-même.

LES CONCEPTS-LIMITES

De cette ontologie du temps qui dans l'inquiétude du devenir vit la hantise de sa propre négation et le désir d'intemporalité témoignent encore tout au long de l'histoire de la philosophie l'idée de perfection, l'idée de souveraineté et l'idée de Dieu. Toute la philosophie se profile sur l'horizon de ces concepts. Aussi toute la tradition transcendantale les considère-t-elle comme des concepts régulateurs ou comme des idéaux : ils règlent toutes les actions de tous les hommes. Il n'est pas de visée dont ils ne soient la hantise. Il n'est pas d'espérance dont ils ne soient l'inspiration, pas de projet dont ils ne soient le but, pas de but dont ils ne soient l'ultimité essentielle. Elucider le sens de la notion de perfection, de la souveraineté ou de Dieu, c'est donc manifester le sens par lequel toute conscience tente de rendre signifiante chacune de ses entreprises.

1) *La perfection*

En effet, tous les hommes veulent être heureux. Il n'est pas de fin dont le bonheur ne soit la fin ultime. Là-dessus, toute la philosophie n'a qu'une voix. Tout désir est désir du bonheur. Or, comme le dit Lagneau, « le souhait du bonheur n'est qu'une des formes du désir de la perfection » (1). Le bonheur ne serait

(1) Cours sur Dieu, in *Célèbres leçons et fragments*, Paris, 1950, p. 224. Cf. aussi MALEBRANCHE : « Tous les hommes veulent être heureux et parfaits » (*Traité de l'amour de Dieu* (édition des *Œuvres complètes de* MALEBRANCHE, t. XIV, Paris, 1963, p. 10).

donc qu'un attribut de la perfection. Comme il n'est rien à quoi nous soyons plus intéressés qu'au bonheur, rien ne peut être plus intéressant pour nous que d'élucider le sens de la perfection. Qu'entendons-nous par perfection ?

Le mot le dit, la *per-fection* est la qualité de l'action achevée. C'est ce qui est au bout du *faire*. C'est l'ultimité de la facture. C'est le *nec plus ultra* de la façon. Est parfait ce qui est achevé conformément à son projet, à sa méthode et à son style. La perfection est donc un accomplissement. C'est d'ailleurs en ce sens et jusque par dérision qu'on parle d'un parfait bandit ou d'un parfait salaud (1) ou que, désignant un dernier acte de mesquinerie, de fourberie, de veulerie on dit « c'est parfait », voulant ainsi dire qu' « il ne manquait plus que cela ». On manifeste de la sorte que le portrait qui n'était qu'ébauché est parachevé. Il n'y a plus rien à ajouter. Comme on dit encore : « C'est complet. » Au point que *parfaire* et *parachever* une œuvre soient synonymes, l'idée de perfection implique donc l'idée de parachèvement. C'est en ce sens qu'un insecte est dit parfait lorsqu'il est parvenu au terme définitif de ses métamorphoses : il a fini de devenir ce qu'il est ; il est entièrement accompli (2). Il ne sera dès lors plus rien que ce qu'il est. Pour lui, plus rien n'est désormais à venir. Disons donc que pour lui il n'y a plus d'avenir. Un insecte est reconnu parfait lorsqu'en lui ont pris fin le labeur de la négativité et le travail du temps. La perfection se manifeste donc comme le repos de l'identité au bout de toutes les altérations, l'immutabilité de l'être qu'aucune négativité ne hante, la plénitude de l'accomplissement et la sérénité paresseuse de l'intemporalité. En effet, pour l'insecte parfait, le temps n'est plus celui de l'aventure, de la création et de la production mais le temps de la conservation, de la possession et de la perpétuation. C'est un temps qui ne passe pas et où rien ne se passe. C'est un temps sans temporalité, ce temps sans devenir, sans négativité, sans génialité, sans efficacité que nous nommons intemporalité. La perfection est donc dans le temps une figure de l'intemporalité.

Au sens où la perfection implique l'idée de parachèvement, est également parfait ce qui est *bien fini* : la perfection est l'idéal de la *finition*. Or la finition d'un ouvrage consiste en ce qu'il n'y a plus le moindre détail qui ait été négligé, qu'on puisse encore

(1) οὕτω δὲ μεταφέροντες καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν λέγομεν συκοφάντην τέλειον καὶ κλέπτην τέλειον, ARISTOTE, *Mét.* Δ, 16, 1021 *b* 18.

(2) Cf. la notion grecque de τελείωσις qui signifie à la fois accomplissement (*Métaphysique* Δ, 16, 1021 *b* 21), achèvement et maturité (*Histoire des animaux* VI, 3, 561 *a* 4).

ajouter ou améliorer. Par conséquent la finition implique que l'ouvrage désormais débauche l'ouvrier : il n'y a plus rien à y faire. Il n'y a plus à y toucher. Ce qui était visé depuis le début est effectué. Le but a été rempli. C'est d'ailleurs ce qu'exprime vivement la langue grecque : la τελειότης est l'état de ce qui est *parvenu* à son τέλος (1). Jusque-là le temps fut créateur, bouleversant, inquiet et laborieux. Ce fut le temps des projets, de l'attente, de l'impatience, de l'espérance, de l'effort et de la peine. Ce fut le temps du désir. Maintenant, tout est accompli, tenu, advenu, rempli et possédé. Maintenant est le temps inactif de la jouissance, de la plénitude et de la contemplation. Dans la perfection et la finition de l'œuvre, comme dit encore profondément l'usage, il ne reste rien à désirer. Le temps de la perfection est donc le temps comblé de la plénitude et de la satisfaction. C'est donc un temps sans négativité, sans altération, sans distension, sans futurition : c'est un temps hors du temps. La perfection est un mirage d'éternité. De ce symbolisme de l'éternité témoigne aussi la définition grecque de la perfection comme ce à quoi on ne peut rien ajouter ni retrancher sans lui nuire. La perfection est ainsi conçue comme ce à quoi il ne manque rien (2). Etant ce à quoi rien ne peut plus advenir, elle est donc aussi ce pour quoi il n'y a plus d'à-venir, et par conséquent ce que sa plénitude a soustrait à l'essence fondamentalement indigente de la temporalité. La perfection exprime donc l'idéal d'un être absous du temps, c'est-à-dire délivré du mal du désir, de la négativité, de la distension, de l'inquiétude. La perfection est l'idéal de l'intemporalité et de la plénitude, de l'affirmation et du contentement, de l'identité à soi et du rassasiement.

Ceci nous fait comprendre aussi bien pourquoi les Grecs concevaient la perfection comme l'idéal de la finition et pourquoi les philosophes classiques concevaient l'être parfait comme un être infini. C'est parce que la perfection qui est l'idéal de l'intemporalité est précisément le souverainement désirable. Or, en tant que ce qui est infini n'est jamais au bout de soi-même, l'infini n'en a jamais fini avec soi. L'infini est le propre du temps. Il est l'être du négatif qui n'en finit jamais de se nier lui-même. L'infini est alors conçu comme inachèvement. Il est ce qui laisse toujours à désirer (3), puisqu'il n'a pas d'être ni d'instant

(1) οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος,... ταῦτα λέγεται τελεία · κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τελεία (*Métaphysique* Δ, 16, 1021 *b* 24).

(2) ὅταν μηδὲν ἐλλείπῃ (1021 *b* 28).
τὸ μὲν τῷ κατὰ τὸ εὖ μηδὲν ἐλλείπειν (1021 *b* 33).

(3) Telle est, dans le *Philèbe*, la solidarité du désir et de l'ἄπειρον.

auxquels un instant ne puisse surajouter un surplus d'être. De ce point de vue, seul est parfait ce qui est fini : définitivement, exhaustivement, immuablement, totalement accompli et possédable. De sorte que le désir en est de part en part comblé. De sorte que le désir en est interminablement satisfait. De sorte que dans la perfection le temps prophétique de la promesse, de l'attente et de l'Avent a pris fin. La perfection est l'éternité advenue. La rencontre d'une œuvre parfaite dans le cours de notre vie est ainsi comme une intrusion d'éternité dans le temps. C'est d'ailleurs le sens profond de l'amour platonicien tel qu'il est décrit dans le *Phèdre* : la perfection de la beauté nous stupéfie car elle est l'insoutenable face à face avec l'éternité dont nous avons déchu et à laquelle tout notre désir tente de nous réunir. L'idéal de la finition est ainsi chez les Grecs comme la *promesse* de l'éternité, du repos et de la fruition au bout du temps, du travail et du désir.

Mais, sous l'apparence du renversement, c'est le même désir qui fait concevoir à Descartes, à Pascal et à Spinoza la perfection comme l'infini. En effet, on peut toujours concevoir quelque chose de plus que ce qui est fini. On peut toujours désirer quelque chose de plus que ce qui est fini. Or, l'extraordinaire pénétration de Descartes, de Pascal, de Spinoza, c'est d'avoir senti que rien de fini ne pourrait combler notre désir car notre désir est infini. Par conséquent, rien de fini ne peut être parfait puisque rien de fini ne peut mettre fin à notre désir. Au contraire, l'être infini est parfait car il n'est rien qu'il n'ait, il n'est rien qu'il ne soit. Cette substance *infinie* constituée d'une *infinité* d'attributs dont chacun enferme une essence *infinie* (1), il est nécessaire qu'elle soit la totalité du réel, car comment pourrait-il y avoir aucune chose qu'elle ne fût ? Il est nécessaire qu'elle soit éternelle, car comment par rapport à l'infini pourrait-il rien y avoir à aucun moment de nouveau ? Il est nécessaire qu'elle soit la perfection elle-même (2), car à l'infini comment pourrait-on jamais rien ajouter ni ôter ? Il est nécessaire qu'elle soit la nécessité elle-même, car comment serait-il concevable en l'infini qu'il y eût quoi que ce soit de possible qui ne fût réel, ou qu'il pût y avoir en nul instant quoi que ce soit qui ne fût depuis toujours et à jamais (3) ? La perfection est donc totalité, identité, éternité

(1) Cf. SPINOZA, *Ethique* I, déf. 6.
(2) Cf. *Ethique* II, Définition 6.
(3) Cf. *Ethique* I, 11, autre démonstration ; I, 15, fin du Scolie ; I, 33, Scolie 2.

et nécessité ; et elle ne l'est que parce qu'elle est aussi l'infini. Car l'infini n'est plus alors conçu comme l'indéfinie négativité du temps mais comme l'affirmation unique et infinie de l'intemporalité. Pour la conscience temporelle en proie à la négativité du désir, l'être infini est donc la perfection car il représente pour elle la fin du temps. Seul l'infini en a véritablement fini avec le temps. Seul l'infini en a fini avec soi et toutes choses. Comme à l'infini seul on ne peut rien ajouter, seul l'infini est véritablement fini. Ainsi l'infini est parfait au sens où seule la possession de l'infini serait véritablement la fin du désir et du temps.

Si toute conscience est désir du bonheur et si le bonheur n'est qu'un attribut de la perfection, toute conscience est fondamentalement désir de la perfection. A travers cette analyse de la perfection nous apparaît donc une fois encore que ce désir de la perfection manifeste la conscience comme cet être de la distension ne visant qu'à abolir toute tension, comme cet être de la transcendance ne visant qu'à s'abolir dans l'immanence, comme cet être de l'inquiétude n'aspirant qu'à la sérénité, comme cet être laborieux n'aspirant qu'au repos, comme cet être conquérant n'aspirant qu'à la possession. L'idée de perfection qui est l'idéal de toute conscience atteste donc que la conscience est par excellence l'être de la futurition qui n'aspire qu'à la perpétuation et l'être de la négativité qui n'aspire qu'à l'affirmation (1). Ainsi, si la conscience est l'héroïne du devenir, si en elle s'exaspèrent la distension temporelle et la hantise du néant, c'est *contradictoirement* que la conscience ne poursuit dans l'avenir que cette perfection dans laquelle il n'y aurait plus d'avenir, qu'elle ne vise dans l'actualisation du temps que le moment parfait de l'intemporalité, et que la hantise du néant n'est pour elle que l'irrémittente espérance de l'être.

Comme le temps et comme le désir dont elle est la modalité messianique et géniale, la conscience est donc cet être de la

(1) Tel est l'idéal spinoziste de l'*acquiescentia*. Cet acquiescement au monde et à soi, ce oui à toutes choses consacre donc les noces heureuses de l'esprit et du monde. Plus d'inconciliation, plus d'incompréhension, plus d'antagonisme, plus d'étrangeté ni de séparation, plus de regret ni de déception, plus de désir dès lors que nous voyons que la réalité est la perfection elle-même. Dès lors nous savons que la réalité que nous vivons est la totalité, la nécessité, l'éternité elle-même. Comme rien n'est si aimable que la perfection, nous sentons et éprouvons effusivement que rien n'est si souverainement délectable que la réalité elle-même. C'est pourquoi cette *acquiescentia* que procure l'illuminante intuition de la divine perfection du réel est aussi la béatitude elle-même, l'éternité sentie, éprouvée, reconnue, possédée : le salut (cf. *Ethique* IV, Appendice, chap. 4 ; et *Ethique* V, 36, Scolie).

négativité qui est du même coup la négativité de l'être, cet être contradictoire dont le désir de perfection manifeste l'inconciliation fondamentale. Vivre pour la conscience est indéfiniment se désavouer. Le désir de perfection manifeste en effet que la conscience ne tire toute son exubérante et bouleversante vitalité que du désir de la mort. Car, idée d'un être soustrait au devenir, d'un être sans avenir, d'un être perpétuant son immuable identité, d'un être sans transcendance tout immanent à soi, l'idée de perfection est pour la conscience inquiétée par la vie le secret désir de la mort. L'idéal de la perfection est une célébration de la mort.

2) *La souveraineté*

Parce que l'être est le temps et parce que le temps est l'essence même de la négation, il est de l'essence de l'être de se renier toujours. Par être, nous entendons la réalité elle-même, l'esprit et la nature, cela est entendu. Ce reniement de l'être par lui-même opère par la hantise du néant dans l'être. Cette subversion de l'être par le néant, cette inquiétude et ce travail subreptices du néant dans l'être, c'est le temps. Mais le temps est la réalité elle-même. C'est pourquoi ce reniement de l'être par lui-même est aussi un reniement du temps par lui-même. La hantise du néant dans l'être et l'indéfini reniement de l'être, c'est le désir. Le reniement du temps par lui-même est le désir d'intemporalité. Puisque tout désir désire ne plus désirer, être temporel c'est désirer l'intemporalité. Cette intemporalité, qui est l'objet de tout désir, est donc toujours un néant. Elle est toujours dans l'être la présence d'une hantise, c'est-à-dire la hantise de l'absence. Elle est ce qui est désiré, ce qui est promis, ce qui est espéré, attendu, rêvé, recherché. C'est *un idéal.* Mais le propre de l'idéal est précisément de n'être jamais qu'une idée que tout tend à réaliser, qui gouverne toute entreprise, qui inspire toute action, mais que nulle action n'investit, que nulle entreprise n'obtient et qui ne se réalise jamais. Tel est, avons-nous vu, l'idéal de la perfection. Tel est, plus familier encore, l'idéal de la souveraineté.

Tout le monde aspire à la souveraineté. Tous y prétendent : en leur privé ou dans leurs charges publiques, individus, corps, nations, Etats, gouvernés et gouvernants. L'exigence en est universelle. Il n'est pas de réforme morale dont elle ne soit le but, pas d'éducation dont elle ne soit le projet, pas de revendication dont elle ne soit l'objet, pas de réclamation qui ne tende à la faire reconnaître, pas d'effort ni d'entreprise ni d'espérance qu'elle n'inspire.

Au sens le plus banal, la souveraineté est d'ailleurs synonyme de la perfection. C'est en ce sens qu'on parle d'un bonheur ou d'un plaisir souverains, d'une souveraine tranquillité et d'un souverain mépris, d'un remède souverain et d'une souveraine autorité. On signifie ainsi qu'à ce bonheur ou à ce plaisir, à cette tranquillité comme à ce mépris on ne saurait rien ajouter. Ils sont au comble d'eux-mêmes. Ils ont désormais en eux-mêmes leur insurpassable suffisance. De même le remède souverain est celui qui suffit. Il rend toute autre thérapeutique inutile. Après lui, il n'y a plus rien d'autre à faire ni à ajouter. La cure est terminée. Terminés aussi le temps des débats diagnostiques, des hésitations, des thérapeutiques incertaines, et la progression du mal. Le remède souverain met fin à l'aventure de la maladie. Décisif, définitif, absolu, il suffit. Aussitôt administré, en lui le but est atteint et le désir accompli. Il anéantit la négativité. C'est encore en ce même sens de perfection qu'on parle d'une autorité souveraine. Cette souveraineté signifie qu'elle est l'instance ultime dont on ne peut pas appeler. Dans les limites de son exercice, elle est donc absolue. On ne saurait y ajouter, on ne peut y rogner. Pour elle, entre le temps de la décision et le temps de l'exécution, il n'y a pas d'intervalle, pas d'attente, pas d'altération, pas de traverse, nulle négativité possibles : sa décision est en soi et immédiatement exécutoire. L'autorité souveraine abolit donc toute ultériorité, tout délai, toute altérité et toute aventure. Comme la perfection la souveraineté est alors conçue comme la présence, la plénitude, l'identité, la nécessité, la totalité et l'intemporalité.

En un sens plus profond toutefois la souveraineté privilégie l'idéal de l'*identité* et par conséquent de l'intemporalité et de la plénitude. Qu'est-ce en effet qu'être souverain ? En quoi consistait, par exemple, la souveraineté d'Auguste ? C'est qu'alors il n'y avait pas dans le monde de loi qui ne fût romaine, pas de loi dans Rome qui ne fût la volonté d'Auguste, pas de volonté qu'il eût manifestée et dans laquelle il ne continuât de se reconnaître. Par conséquent, rien dans le monde n'était *étranger* à Rome, rien dans Rome n'était *étranger* à Auguste, et jusqu'en lui-même rien de lui-même ne lui était *étranger*. Rome dominait le monde ; Auguste dominait Rome, et se dominait soi. Mais cette relation de domination qui est ce qu'il y a de plus apparent est aussi ce qu'il y a de plus superficiel dans la souveraineté. Car la domination n'est que la condition de cette *identité* qui est l'essence même de la souveraineté. En effet, ce qui fait la souveraineté d'Auguste c'est que rien ne lui étant *étranger*, il n'est *aliéné* par rien. Ce

qu'il est c'est ce qu'il veut être, Rome est ce qu'il veut, le monde est ce que Rome veut. Ainsi la volonté d'Auguste se diffracte de part en part à l'infini de soi à Rome et de Rome au monde entier. Il ne rencontre nulle résistance, nul antagonisme, nulle opposition, nulle altérité. Il n'a pas à conquérir, à obtenir, à changer. Il n'a pas à devenir ce qu'il est. Il est ce qu'il a à être. Ni altérité ni altération : il vit la plénitude accomplie de son identité. Pour lui tout l'intérieur est accompli dans l'extérieur et tout l'extérieur n'est que la manifestation de l'intérieur. Ni sursis, ni délai, ni attente, ni aventure : toute négativité est absoute. C'est l'absolu. Auguste vivant l'identité de soi avec soi, de soi avec tous les autres et de soi avec le monde vit l'identité absolue de Dieu. Lui aussi, en sa souveraineté il est celui qui est : *divus Augustus*.

L'idéal de la souveraineté est donc bien un idéal d'identité. Mais cet idéal d'identité est une autre figure de l'idéal d'intemporalité qui hante toute temporalité. En effet, cette identité se réduit fondamentalement à l'identité bienheureuse de soi avec soi. Cette identité consiste dans l'abolition de la différence, de l'aliénation, de la séparation, de l'altérité, bref de la négativité : nous ne sommes plus séparés de ce que nous désirons être ; nous ne sommes plus inconciliés avec ce que nous sommes ; nous ne sommes plus sans cesse tendus dans l'inquiétude vers l'être incertain que nous désirons, ni jetés à l'aventure pour le réaliser. L'identité est l'ultimité de tout désir, de toute aventure, de toute négativité, de toute temporalité. L'identité est donc le bonheur des parvenus, le bonheur d'être arrivé, le bonheur d'être enfin ce que nous sommes. Mais de cette identité aussi nous pourrions donc dire, comme de la perfection, ce que Valéry disait de la mort : « Ici venu, l'avenir est paresse. » Comme la perfection, l'identité aussi est une petite mort. Comme la perfection, l'identité aussi est dans la vie la secrète hantise et le désir de la mort.

De cette souveraineté, toute la sagesse grecque et la sainteté chrétienne, la générosité cartésienne et la béatitude spinoziste, l'idéal du souverain bien chez Kant et l'ultimité du Savoir Absolu chez Hegel nous multiplient l'exemple et nous relancent l'espérance. Tous expriment en effet l'extériorité de l'intériorité et l'intériorité de l'extériorité. Tantôt comme chez Platon ou chez Aristote l'âme s'identifie dans la contemplation à l'identité absolue des Idées ou du Premier Moteur ; là tout ce qu'elle désirait dans la langueur de l'intériorité est manifesté et accompli dans la plénitude de l'extériorité, et la plénitude de l'extériorité est intériorisée dans l'intimité bienheureuse de

l'âme contemplative. Tantôt comme chez les stoïciens la pensée s'identifie à l'identité absolue du λόγος universel ; son intériorité se confond avec l'extériorité du monde qui s'accomplit ; telle est son hégémonie, la pensée sur nous-mêmes tout entière souveraine et nous livrant la souveraineté du monde. Tantôt comme chez saint Paul le bonheur et le salut, la puissance et la gloire nous seront donnés en nous identifiant avec le Christ qui est l'identité avec Dieu ; nous savons alors que l'extériorité du monde que nous vivons n'est plus étrangère à l'intériorité de notre attente mais que l'extériorité de l'histoire accomplit l'intériorité prophétique de la Parole ; nous savons aussi que dans le royaume du Père toute l'intériorité de notre espérance sera comblée et rassasiée par l'extériorité de la Parousie et que l'extériorité des temps accomplis sera une seule et même chose avec l'intériorité de notre ferveur et de notre foi. Tantôt comme chez Descartes l'infinité de notre volonté peut nous procurer la souveraine félicité et nous identifier en quelque sorte à Dieu ; d'une part en nous convertissant à la rectitude de la méthode, la volonté nous maintient en la certitude des vérités intérieures auxquelles correspond l'ordre extérieur de la légalité physique ; de la sorte la vérité est une intériorisation de l'extériorité du monde et le monde physique n'est que l'extériorisation des vérités intérieures ; d'autre part si l'infinité de notre volonté peut être cause de notre déception en tant qu'elle est cause de la *différence* entre l'infinité de *tout* ce que nous voulons et la pauvreté de ce que nous possédons, l'infinité de notre volonté peut être cause aussi que nous nous rendions indifférents à *tout* ce qui ne dépend pas de nous en sorte que nous vivions dans le parfait contentement l'*identité* de l'intériorité de notre désir et de l'extériorité de son objet (1). Tantôt comme chez Spinoza nous sommes intuitivement illuminés par l'identité des modes et de la substance, de la perfection et du réel, entre l'ordre logique des idées et l'ordre ontologique du réel, entre l'intériorité de notre désir et l'extériorité du monde à chaque instant. Tantôt comme chez Kant nous concevons la possibilité d'une identification du principe de la sensibilité et du principe de la raison, du principe du bonheur et du principe du devoir, où l'extériorité du monde serait accueillante à l'exigence intérieure du juste et où la justice extériorisée dans la loi et le bonheur serait intériorisée dans notre cœur qui s'y reconnaîtrait. Tantôt comme chez Hegel cet idéal de la souveraineté est conçu comme le moment du

(1) Cf. particulièrement *A Elisabeth*, 18 mai 1645, AT-IV, 201-203.

Savoir Absolu où tout ce qui était intériorisé dans le désir s'est extériorisé dans le cours de l'histoire, où l'extériorité du réel accompli n'est que l'incarnation de l'esprit qui s'y est réalisé, et où la pensée s'identifie enfin avec la totalité définitivement réalisée de la substance qui s'accomplit en elle.

A travers toute l'histoire de la philosophie, la conscience tente donc d'obtenir cette souveraineté qui n'est autre chose que l'identité heureuse de l'intérieur et de l'extérieur, la conciliation de l'esprit et de la nature, la négativité absoute, le désir comblé, le temps révolu.

Il n'en va pas autrement quand on parle de souveraineté politique, qu'il s'agisse de la souveraineté du citoyen dans la nation, de la souveraineté de la nation face à l'Etat, ou de la souveraineté de l'Etat à l'égard de ses membres ou des autres Etats. De part et d'autre il s'agit toujours d'instituer et de sauvegarder l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, c'est-à-dire l'identité entre le désir interne de ce que nous avons à être et la réalité externe de ce que nous sommes. Pour l'individu comme pour la nation et pour l'Etat la souveraineté consiste à *être ce qu'il est*, sans délai, sans sursis, sans condition, sans restriction. La souveraineté consiste donc à n'endurer nulle aliénation. L'Etat est souverain en tant qu'il n'est pas de loi qui n'émane de sa pure spontanéité, sans subir ni la pression démagogique des foules, ni la pression factieuse d'intérêts particuliers, ni la pression coercitive d'autres Etats. La nation est souveraine lorsque la loi est l'expression de son universalité. Tel est le sens profond de la notion de volonté générale que Rousseau distingue de la volonté du plus grand nombre (1). La souveraineté nationale consiste au contraire en ce que l'intériorité secrète où tout homme espère et désire se trouve accomplie et manifestée dans l'extériorité de la loi et en ce que l'extériorité des institutions est intériorisée en chaque individu comme sa propre et secrète exigence, comme la reconnaissance intime de ce qu'il veut être. En cette identité, l'individu éprouve la loi comme son propre accomplissement et la loi promulguée n'est qu'un écho de la loi qui était au cœur de chacun. L'individu se reconnaît dans l'Etat, et l'Etat s'accomplit en la volonté spontanée de chaque individu. La souveraineté nationale consisterait donc en ce que chacun pût dire et reconnaître : « L'Etat, c'est moi. » Cette souveraineté est la liberté elle-même ; et tous les problèmes politiques se réduisent uniquement à celui de

(1) Cf. *Du Contrat social,* liv. II, chap. 3 (p. 371) et chap. 4 (p. 374).

savoir comment la réaliser. Ainsi que toute conscience en a l'essentielle vocation, l'idéal politique consiste donc comme l'idéal moral à instituer cette identité où le temps ne serait plus que le conservatoire de notre bonheur. Comme le Savoir Absolu chez Hegel et comme l'instauration d'une société sans classe selon Marx, la réalisation de cette souveraineté marquerait aussi la fin de l'histoire, c'est-à-dire la fin du temps. Tout serait apocalyptiquement réalisé, manifesté et accompli. L'idéal de la souveraineté qui est l'idéal de l'affirmation totalitaire est l'idéal d'être absous de toute négativité et de vivre enfin la plénitude infracturable de l'être. C'est aussi la négation de toutes les négations, la séduction de la mort et l'idéal d'intemporalité.

3) *Dieu*

Or, de même que toute conscience est naturellement hantée par le désir de perfection et l'exigence de la souveraineté, de même toute conscience est hantée par l'idée de Dieu. En effet, parce que toute conscience est désir et parce que tout désir est désir de la perfection, toute conscience hypostasie la perfection comme le corrélat de son désir. La négativité infinie du désir en nous nous fait concevoir la positivité infinie hors de nous de ce qui pourrait l'assouvir (1). Comme dans la solidarité des contraires la positivité infinie que nous concevons dans l'objet désiré est inséparable de la négativité infinie de notre désir. De quoi témoigne avec une extraordinaire lumière la relation que fait Descartes de la hantise de Dieu en nous (2).

En effet, le sentiment de l'infinité de notre volonté, c'est-à-dire de l'infinité aussi de notre désir, est chez Descartes la pre-

(1) Cf. l'admirable description que fait ROUSSEAU de la conscience religieuse : « Je ne vois partout que sujets de contentement, et je ne suis pas contente. Une langueur secrète s'insinue au fond de mon cœur... Mon cœur ignore ce qui lui manque ; il désire sans savoir quoi. Ne trouvant donc rien ici-bas qui lui suffise, mon âme avide cherche ailleurs de quoi la remplir ; en s'élevant à la source du sentiment et de l'être, elle y perd sa sécheresse et sa langueur... elle est toute dans l'Etre immense qu'elle contemple... » (*La Nouvelle Héloïse,* VI, 8, pp. 694-695). Cf. aussi la *Lettre à Malesherbes* du 26 janvier 1762 (Pléiade, t. I, p. 1140) : « Quand tous mes rêves se seroient tournés en réalités ils ne m'auroient pas suffi ; j'aurois imaginé, revé, désiré encore. Je trouvois en moi un vuide inexplicable que rien n'auroit pu remplir ; un certain elancement du cœur vers une autre sorte de jouissance dont je n'avois pas d'idée et dont pourtant je sentois le besoin. »

(2) Sur ce problème, cf. notre étude sur La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes, in *Revue de métaphysique et de morale,* 1969, n° 1, particulièrement pp. 46-49.

mière, originelle et plus fondamentale expérience (1). Elle est l'origine de notre déception devant la finité de nos évidences et de l'entreprise totalitaire de régénération qui la suit. Elle est le fondement de la « parfaite félicité » dont les grandes âmes « jouissent dès cette vie » et jusque dans l'extrême adversité (2). Elle est le fondement de la générosité, du bon sens, de l'espérance infinie d'un infini savoir, et de cette béatitude profane que Descartes n'appelle autrement que vertu. Mais tant que la connaissance de l'existence et de la bonté de Dieu n'a pas apporté à l'infinité de notre volonté la promesse d'une science (3) et d'une souveraineté infinies touchant une infinité de choses (4), ou bien notre volonté se jette infiniment à l'affirmation des finitudes et c'est la précipitation, l'erreur et la déception, ou bien notre volonté se retranche infiniment dans la négation infinie de tout ce qui est fini et jouit ainsi de l'empire infini de sa négativité. Telle est la profonde révélation cartésienne de ce que seule l'expérience de notre pouvoir infini de refuser peut satisfaire notre désir infini de posséder. C'est en ce sens que nous sommes aussi riches de générosité et de puissance mais dans la négativité à la fin de la *Première méditation* que nous sommes riches de certitude, de souveraineté et d'espérance mais dans l'affirmation à la fin de la *Cinquième*. Car tout ce que nous donne Dieu dans la lumière de l'affirmation, le Malin Génie avait pu nous l'enlever dans les ténèbres de la négativité. De même que de minuit à midi c'est le même monde qui tantôt disparaît et tantôt apparaît, de même Dieu n'est que la pleine positivité de ce dont le Malin Génie était l'inquiète négativité. Mais le Malin Génie, cet infini trompeur, n'est que le truchement hypostasié de cet infini pouvoir d'affirmer ou de nier, de consentir

(1) « Il n'y a que la volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue... » *Quatrième méditation*, AT-IX-1, 45 . « Je l'expérimente si vague et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes » *(ibid.)*. « Que chacun descende seulement en lui-même pour y éprouver s'il n'a pas une volonté parfaite et absolue... Personne assurément ne fera une expérience différente » (*Entretien avec Burman*, éd. cit., p. 51).

(2) Cf. *A Elisabeth*, 18 mai 1645, AT-IV, 202. Cf. aussi *Discours* III, la troisième maxime de la morale.

(3) « Et à présent que je connais (Dieu), j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence » (*Méditation cinquième*, AT-IX-I, 56).

(4) Cf. *Discours* VI : « Nous rendre maîtres et possesseurs de la nature... ; on se pourrait exempter d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit... » (AT-VI, 62).

ou de refuser, et qui est en nous notre volonté même (1). Le Malin Génie nous apparaît n'être ainsi que la face d'ombre dont s'éclaire le Cogito. En effet l'affirmation du Cogito résultant de l'impossibilité pour la négativité infinie de se nier elle-même, le Cogito est la positivité d'une négativité infinie : une volonté infinie, un désir infini. Tout aussitôt comprenons-nous alors que Dieu est déjà présent en nous dès que nous est présente notre pensée. Car c'est une seule et même chose d'avoir conscience de soi et d'avoir conscience de Dieu. Parce que toute conscience est volonté infinie, désir infini, toute conscience est volonté *de* l'infini, désir *de* l'infini. Comme c'est sur fond d'avenir que nous prenons conscience du présent, comme c'est sur fond d'infini que nous prenons conscience de notre finitude, c'est parce que nous avons conscience de ce que nous désirons que nous prenons conscience de désirer, et nous ne prenons conscience de notre négativité qu'en ayant conscience d'un être sans négativité. C'est pourquoi Descartes dit que « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? » (2). L'idée de Dieu est donc l'idée *de ce que n'est pas* la conscience, et par rapport à quoi elle prend conscience de ce qu'elle est. Dieu est la négation hypostasiée de la conscience elle-même. Dieu *est* ce que nulle conscience *n'est pas*. Dieu est à la fois l'existence de la contradiction hypostasiée et la contradiction de l'existence.

Il nous faut ici distinguer plusieurs idées.

1) La première est que la condition ontologiquement temporelle de la conscience fait de toute présence la hantise d'une absence infinie, puisque tout le présent est hanté de tout l'avenir. C'est pourquoi toute conscience est désir, et un désir infini. C'est ce que nous venons de montrer.

2) Si la conscience est désir, l'objet de son désir est l'objet de la conscience. Si le désir présent est désir de l'infinité à-venir, la conscience est désir de cette infinité advenue. Cette infinité

(1) « J'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires... *Je* supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu... mais un certain mauvais génie... » (AT-IX-I, 17).

(2) Cf. *Méditation troisième,* AT-IX-I, 36.

est donc à la fois le corrélat de son désir et la hantise de toute conscience. Dieu est ainsi l'hypostase *de ce* dont notre désir est désir.

3) Parce que tout désir est à la fois négativité et négativité de sa propre négativité, toute conscience est désir d'un être sans négativité qui est aussi la négativité d'elle-même. Parce que toute conscience est désir et que tout désir est contradictoire, toute conscience est désir de sa propre contradiction : Dieu est l'hypostase de cette contradiction. De quoi témoigne l'extraordinairement antithétique description cartésienne : « Lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu » (1). C'est pourquoi « par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante... » (2). On ne saurait plus précisément manifester l'intime solidarité des contraires qui unit le désir et son objet, la conscience du manque et l'hypostase de la plénitude, la conscience de la négativité et l'hypostase de la souveraine positivité, la conscience de la finitude et l'hypostase de l'infini, la temporalité de la conscience et l'hypostase de l'éternité. Descartes retrouve donc dans la solitude profane d'Endegeest la même hantise dont s'écrie Pascal dans la solitude de Port-Royal : « Le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même » (3). Dieu est donc toujours conçu comme la positivité dont notre désir est la négativité. Il est la présence de ce dont notre désir est l'absence, et l'absence de ce dont notre désir est la présence. Parce que notre désir est en nous l'écharde d'une absence infinie, Dieu est en nous l'hypostase de l'infinie présence. Définir le désir comme présence de l'absence et absence de la présence, c'est donc bien définir tout désir comme présence de la privation de Dieu et privation de la présence de Dieu. C'est pourquoi Descartes et Pascal pourraient redire comme Platon

(1) Cf. *Méditation troisième,* AT-IX-I, 41.
(2) *Ibid.,* AT-IX-I, 35-36.
(3) Cf. *Pensées,* fr. 425.

et comme Aristote que toute conscience est désir, que tout désir est de Dieu (1), et que Dieu est la contradiction de tout désir. C'est pourquoi l'idée de Dieu est aussi intime à toute conscience que la conscience elle-même. Elle lui est aussi nécessairement inhérente que le désirable au désir. Sans cela, d'ailleurs, « elle ne serait pas conçue si exactement de la même façon par tout le monde ; car c'est une chose très remarquable, que tous les métaphysiciens s'accordent unanimement dans la description qu'ils font des attributs de Dieu » (2).

4) Comme nous sommes *finis*, il est *infini*. On ne saurait rien y ajouter. On ne saurait rien concevoir ni désirer au-delà. Il est l'être en qui s'épuisent tout temps et tout désir. Comme nous sommes *temporels*, il est éternel. En lui perdent toute signification ce par quoi en nous toute signification est compromise et ajournée : le passé et l'avenir, le regret et l'attente, l'espérance et la crainte, le possible, le projet, le travail, l'effort, le désir. Comme nous sommes toujours *en mouvement*, il est toujours *immuable*. C'est pourquoi il ne peut jamais y avoir en lui comme en nous d'hésitation, de rupture, d'abandon, de renoncement ni de faillite. En lui tout ce qui sera est depuis toujours et à jamais ; tout est à la fois simultanéité et continuité : éternellement il crée ce qu'il a créé de toute éternité. Comme nous *dépendons* à chaque instant de la nature entière, il est entièrement *indépendant*, c'est pourquoi il ne peut pas même dépendre ni de la nécessité d'aucune vérité (3) ni du souci d'aucune bonté ni d'aucune finalité (4). Etant infini, éternel, et par conséquent immuable et indépendant, il s'ensuit que rien n'existe que par lui, et qu'il est donc créateur absolu et souverain, qu'il n'est rien qu'il ne connaisse de toute éternité. Mais aussitôt tente-t-on d'analyser davantage cette ontologie de l'infini qui est comme une lecture en négatif de notre propre existence comme désir, aussitôt on tombe dans une antinomie. En effet, si Dieu est infini, il faut concevoir qu'il n'est rien qu'il ne soit, par conséquent que tout ce qui était possible est réel, et par conséquent que tout ce qui n'est pas réel étant impossible

(1) Sur l'identification de Dieu comme unique et suprême bonheur de l'âme, cf. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* (éd. G. Lewis), t. I, pp. 7, 12, 23, 84, 85, 229 ; t. II, pp. 5, 21, 23, 106 et 205.

(2) Cf. *Secondes réponses*, AT-IX-I, 108.

(3) Cf. *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT-I, 146-147 ; 6 mai 1630, AT-I, 150 ; 27 mai 1630, AT-I, 152 ; *Sixièmes réponses*, AT-IX-I, 235-236 ; *A Mesland*, 2 mai 1644, AT-IV, 118 ; *A Arnauld*, 29 juillet 1648, AT-V, 223-224 ; *Entretien avec Burman*, éd. cit., p. 81.

(4) Cf. *Entretien avec Burman*, éd. cit., p. 47.

tout ce qui est réel est nécessaire. Telle est la théologie et l'ontologie spinozistes. Mais alors, si tout ce qui existe est nécessaire, Dieu *ne pouvait pas faire* que les choses fussent autrement : il n'est donc pas tout-puissant, son infinité est contradictoirement limitée. Inversement, si on conçoit que l'infinité ne pouvant avoir aucune limite, la puissance de Dieu ne saurait être bornée, il s'ensuit, comme chez Descartes, que c'est dans une absolue contingence que Dieu a décrété ces vérités et l'ordre de ce monde plutôt que d'autres, quoiqu'il eût pu faire que deux et deux ne fissent pas quatre ou qu'il y eût des montagnes sans vallée. Mais alors, si la puissance de Dieu excède infiniment sa création, il conçoit plus de choses qu'il n'en décrète, son entendement est infiniment plus étendu que sa volonté, et sa création est d'autant moins parfaite qu'elle pourrait l'être davantage : son infinie puissance le condamne à l'impuissance de ne jamais créer tout ce qu'il peut (1). Mais cette antinomie ne fait qu'exprimer l'antinomie de tout désir et le fait que Dieu est le corrélat de notre propre désir. En tant que tout désir est désir de l'avenir infini, il est désir d'une infinité de possibles que rien ne pourra jamais contenir : que jamais ni le génie, ni l'aventure ni la vie ne finissent. C'est le désir de transcendance : le désir d'un au-delà toujours possible. En tant que tout désir est désir de ne plus désirer, de parvenir au bout de l'avenir, de séjourner enfin dans la plénitude d'un indépassable bonheur, il est désir d'une infinité où tout le possible est réalisé, non pas désir de la puissance, mais désir de l'acte pur. C'est le désir d'immanence. Cette antinomie s'exprime d'ailleurs dans la notion de vie éternelle. Tout désir est à la fois désir de vivre et désir d'éternité. Dieu est l'hypostase de cette vie éternelle.

5) C'est pourquoi, parce que Dieu est l'hypostase de notre contradiction, de même qu'il est l'existence de la contradiction hypostasiée, il est aussi la contradiction de toute existence. En effet, puisque l'essence de Dieu n'est conçue que par la contradiction du désir et du temps, et puisque le désir et le temps constituent l'essence même de toute existence, il s'ensuit que la notion de Dieu exclut la notion même d'existence. Dieu est nécessairement inexistant. C'est d'ailleurs pourquoi aussi, toute matérialité étant exposée à la temporalité, Dieu n'est jamais conçu comme matériel. Or, où il n'y a pas de matière, il n'y a pas de vie, et où il n'y a pas de vie il n'y a pas d'esprit. Dieu

(1) Cf. SPINOZA, *Court traité*, I, 2, § 16 (p. 22) ; et *Ethique* I, 17, Scolie (pp. 328-329).

est la pure inexistence, hypostasiée. Telle est la profonde véracité du célèbre ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

6) Il s'ensuit que Dieu n'est qu'un être imaginaire, ou encore un être de raison, ou encore comme dira Plotin : un néant. Dieu n'est qu'une idée. C'est pourquoi toute théologie est idéaliste.

7) Parce que le propre de l'idéalisme est d'opérer un renversement logico-ontologique, l'idée de Dieu est toujours vécue dans la contradiction : le néant est vécu comme un être et l'être comme du néant. En effet, c'est notre désir qui existe : il est la positivité réaliste de la négativité ; et Dieu qui en est le corrélat imaginaire n'est que la négativité idéaliste de sa positivité. Or c'est le contraire qui est spontanément vécu. Nous parlons de Dieu comme de l'absolue présence alors qu'il est l'absolue absence de l'absolu. Nous parlons de notre désir comme de l'absence de la présence, alors qu'il est la présence de l'absence. C'est parce que nous avons hypostasié la pure absence en présence absolue que la positivité de la présence ne nous apparaît plus que comme le déchet négatif de l'absence. Mais si nous avons hypostasié l'absence et l'infini, c'est qu'une infinie absence hantait la finitude du présent.

Bien loin donc, comme le pensait Descartes, que nous ayons conscience de notre désir parce que nous avons conscience de Dieu, c'est au contraire parce que nous éprouvons l'infinité de notre désir que nous imaginons contradictoirement l'existence d'un être infini. L'hypostase de l'infinie positivité de Dieu est au contraire produite par l'infinie négativité de notre désir qui se nie elle-même pour poser son objet, c'est-à-dire pour se poser elle-même dans sa contradiction. Ainsi, c'est parce que nous sommes l'existence de la négativité et de la contradiction que nous hypostasions l'existence contradictoire d'un être sans négativité.

Dieu est donc l'hypostase de l'être absolu, de l'être infini, de l'être parfait, de l'être souverain. Dieu est l'hypostase de l'être sans désir. Dieu est l'être du bout du temps. Dieu est l'être en qui s'achève de rassasiement l'espérance. Aussi ne peut-on rencontrer « non pas seulement un peuple, mais un homme, auquel l'idée de l'existence de Dieu et même la croyance en cette existence fasse complètement défaut » (1). L'idée de

(1) Cf. LAGNEAU, *op. cit.*, p. 229 ; cf. aussi p. 224. Cf. CICÉRON : « Omnibus enim innatum est, et in animo quasi insculptum, esse deos », *De natura deorum* II, 5.

Dieu est une hantise de toute conscience. Aux quatre causes traditionnelles de l'idée de Dieu qu'énumère Cicéron (1), nous croyons donc qu'il faut joindre une cinquième qui les fonde toutes : la condition ontologiquement temporelle et désirante de la conscience.

Car ni les haruspices, les augures, les songes, les prophéties, ni les prestiges de la nature, les catastrophes, les miracles, ni sa providentielle finalité, ni l'ordre du monde ne sembleraient témoigner de l'existence de Dieu si nous ne croyions déjà qu'il y a un Dieu à qui nous les puissions rapporter. En effet, lorsque en appelant à ses miracles le Christ dit aux Juifs « opera quae ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me : sed vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis » (2), les Juifs pourraient lui retourner l'argument : ils ne croient pas aux miracles parce qu'ils n'ont pas la foi, mais c'est parce qu'ils ont la foi que les autres croient aux miracles (3). Car enfin nul miracle n'est constaté mais toujours inventé. Le miracle est l'interprétation fidéiste d'un phénomène qui, en soi, n'est que ce qu'il est (4). Loin de donner la foi à personne, les miracles ne justifient donc celle que de ceux qui l'ont déjà. Ce n'est pas véritablement là que se manifeste Dieu et le Dieu qui s'y manifeste n'est pas véritablement Dieu. Car, au-delà de la critique vigoureuse que Spinoza (5), Hume (6) et Rousseau (7) font de leur validité, les miracles révoquent la divinité de Dieu. En effet, un Dieu qui attesterait sa divinité en disant « si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit » (8) ne prouverait par là que sa surhumanité, nullement sa divinité. Dieu n'a pas à être prouvé. Dieu n'a pas à être approuvé. Dieu ne veut pas étonner ni manifester sa puissance en surpassant la puissance des hommes. Car tout cela est de l'ordre de la tentative, de l'effort, du désir, de l'incertitude et de l'aventure, de la déception et de la temporalité. Ce Dieu prestidigitateur, virtuose et démagogue, escamoteur, raccoleur et funambule, ce Dieu

(1) *Ibid.*
(2) *Evangile selon saint Jean* X, 26.
(3) Comme le dit Rivarol, « les visions ont un heureux instinct : elles ne viennent qu'à ceux qui doivent y croire » (*in* RIVAROL, *Mercure de France*, Paris, 1963, p. 39). Cf. p. ex. A. GIDE, *Robert* (in *Romans*, éd. Pléiade, p. 1340).
(4) Cf. ALAIN, Propos du 5 octobre 1929, *Du Miracle* (pp. 879-881).
(5) Cf. *Traité des autorités théologique et politique*, chap. VI.
(6) Cf. *Enquête sur l'entendement humain*, section X.
(7) Cf. *Lettres écrites de la Montagne, Troisième lettre* (éd. Pléiade, t. III, pp. 729-751).
(8) *Evangile selon saint Jean* XV, 24.

boschien n'est pas vraiment Dieu. Cette thaumaturgie ne serait qu'une théologie de forain. Comme dans les légendes médiévales où, à force de tours, de charmes et de magie, le pauvre chevalier méduse les armées, assèche les mers et épouse la fille du roi, les miracles qui changent l'eau en vin, font marcher sur les flots, et de la voix ressuscitent les morts sont de l'ordre de la féerie, du fantastique et du merveilleux, non de l'ordre de Dieu (1). Ils ne peuvent en être que des figurations métaphoriques. Alors les miracles aussi ne seraient que des paraboles. Tout miracle ne serait que le miracle de la rhétorique. Ainsi les noces de Cana *exprimeraient* à la fois que Dieu est l'être de la surabondance et de la générosité, qu'il est l'être de la transmutation changeant la platitude en ivresse et la prose en poésie, qu'il est enfin l'être dont la présence perpétue l'allégresse et la fête, et dans la présence de qui il ne peut y avoir ni inquiétude, ni souci, ni désir ni déception car rien ne vient jamais à manquer. La résurrection de Lazare *exprimerait* que le Verbe est la Vie, que la Vie est ce qui ne dépérit jamais, que Dieu est donc l'éternel et que la présence de Dieu nous délivre du temps, de la négativité et de la mort, des larmes et des lamentations en substituant interminablement la plénitude du *for ever* à la tragédie du *never more*. De même, en marchant sur les flots, le Christ *exprimerait* qu'à Dieu rien n'est ni obstacle, ni distance, ni distension, ni séparation ni différence. De même l'apparition du Christ à Marie de Magdala, aux pèlerins d'Emmaüs et sur les bords du lac de Tibériade *exprimerait* que Dieu est l'être absous de toute négativité et dont la présence est à jamais invulnérable à l'absence. Ainsi les miracles ne prouveraient pas mais exprimeraient. Ils n'attesteraient pas mais figureraient. Ou s'ils prouvent et s'ils attestent, c'est en exprimant et en figurant, c'est-à-dire, comme les mythes chez Platon : *analogiquement*.

Tel est le sens où nous semble devoir être compris l'incarnation de Dieu dans le Christ. Etant le messie, le Christ est l'envoyé de Dieu ; il le représente (2). En toute représentation, il y a légation, députation, médiation : en toute représentation quelque chose est présenté à la place d'autre chose qu'il figure. *Aliquid*

(1) Cf. ROUSSEAU, *Lettres écrites de la Montagne, Troisième lettre :* « S'ils croient à Jésus-Christ par ses miracles, moi j'y crois malgré ses miracles, et j'ai dans l'esprit que ma foi vaut mieux que la leur » (p. 735, note).

(2) Cf. *Evangile selon saint Jean :* « Qui credit in me, non credit in me, sed in eum qui misit me » (XII, 44) ; « Non est servus major domino suo : neque apostolus major est eo qui misit illum » (XIII, 16).

stat pro aliquo : c'est la définition scolastique du *signe*. Par conséquent toute représentation institue la même relation analogique entre le représentant et le représenté qu'entre le signifiant et le signifié, c'est-à-dire aussi entre la lettre et l'esprit. Or comme il faut entendre l'esprit sous la lettre qui le représente, la lettre a toujours à être interprétée. Ainsi, le représentant ne doit pas être considéré intrinsèquement, puisque le sens de sa présence est de figurer le représenté qui est absent. La présence du représentant est donc *symbolique* du représenté. Il est, si j'ose dire, par procuration, la présence d'un absent. Mixte de présence et d'absence, intermédiaire entre les présents et l'absent, la représentation est donc une médiation. Nous comprenons alors que le caractère médiateur et sacerdotal du Christ consiste à figurer métaphoriquement sur le mode humain la vérité de l'ordre divin qu'il représente (1). Son humanité est sa médiation elle-même. Nous ne devons donc pas attribuer à Dieu ce qui appartient au Christ mais comprendre métaphoriquement à travers son histoire ce qu'elle figure de l'essence de Dieu. Car ni la naissance ni la mort, ni la fuite ni le retour, ni la prédication, ni la douleur, ni la déréliction, ni la Passion ne sont de Dieu mais de l'homme. Aussi jamais le Christ ne demande à être adoré (2). L'amour des hommes vers lui figure celui du Christ pour Dieu et l'amour des hommes vers le Christ n'est que l'amour des hommes pour Dieu qui se médiatise dans le médiateur. C'est pourquoi l'idée de Dieu ne doit pas être comprise à travers l'idée que le *Nouveau Testament* nous donne du Christ mais par l'idée qu'à travers le *Nouveau Testament* le Christ nous donne de Dieu. Comme chez Platon la temporalité du soleil sert cependant à figurer l'éternité incompréhensible du Bien, ainsi l'humanité du Christ sert à figurer l'incompréhensible infinité de Dieu.

Il faut maintenant nous demander ce que la médiation du Christ nous représente de Dieu, et ce que la représentation de Dieu nous manifeste de la conscience.

Tous les miracles dont nous interprétions la métaphore exprimaient Dieu comme l'être de la plénitude, de la suffisance,

(1) Cf. *Evangile selon saint Jean* : « Deum nemo vidit unquam : Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, Ipse enarravit » (I, 18) ; « A meipso facio nihil, sed sicut docuit me Pater, haec loquor » (VIII, 28) ; « Nemo venit ad Patrem nisi per me » (XIV, 6). Cf. PASCAL, *Pensées* fr. 547 : « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce Médiateur est ôtée toute communication avec Dieu ; par Jésus-Christ nous connaissons Dieu. »

(2) « Dixit autem ei Jesus : Quid me dicis bonum ? nemo bonus nisi solus Deus » (*Evangile selon saint Luc*, XVIII, 19).

de l'inentamable présence. Absous de toute négativité, donc de toute temporalité, de toute altérité, et de toute altération, Dieu est l'être infracturable. Il est l'être absolu (1). C'est pourquoi Dieu se désigne à Moïse comme l'être qui est (2). Il est donc l'être qui n'a pas à être, car il a en lui toutes choses (3), en lui tout est déjà donné et reçu de toute éternité, en lui tout est accompli. Comme il est l'absolu il est donc aussi la perfection. Il est ce en quoi tout est achevé dès le commencement : il est l'être de l'éternité et l'éternité de l'être. Comme tout désir est désir de l'absolu (4), et comme tout amour est amour de la perfection (5), Dieu qui est l'absolu, la perfection, l'absolue perfection, est aussi le souverainement désirable et le souverainement aimable. Etant l'infinie perfection, il est infiniment aimable. Etant infiniment aimable, il s'aime infiniment (6). Comme il s'aime infiniment et qu'il est l'infinité de la perfection, il se possède infiniment et jouit infiniment de son infinie plénitude : il est un bonheur infini. Mais, comme le bonheur infini de Dieu est d'aimer et posséder son infinie perfection, le bonheur des hommes serait aussi de posséder l'infinie perfection de Dieu : l'infinie présence, l'infinie demeurance, l'infinie possession, l'infinie suffisance, la présence de l'infini, la demeurance de l'infini, la possession de l'infini ; car cela seul suffit. Tant le reste est miné d'absence, de devenir, de deuil et de déception. C'est pourquoi, pour figurer l'existence de Dieu, le Christ ne cesse d'user du vocabulaire amoureux de la vie, de la subsis-

(1) Cf. LAGNEAU, *op. cit.*, p. 230.

(2) « Dixit Deus ad Moysen : *Ego sum qui sum.* Ait : Sic dices filiis Israel : *Qui est,* misit me ad vos » (*Exode* III, 14). Cf. aussi *Evangile selon saint Jean :* « Si enim non credideritis quia *ego sum,* moriemini... » (VII, 24) ; « Cum exaltaveritis Filium hominis, tunc cognoscetis quia *ego sum* » (VIII, 28). Cf. saint AUGUSTIN : « Quod tu solus es, quia solus simpliciter es... » (*Confessions,* XIII, 3, 13, p. 368).

(3) « Quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat », saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* I *a,* question 12, art. 8 ; éd. du Cerf, Paris, 1956, p. 52). « Cum Deus nihil potentialis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis... » (*ibid.,* I *a,* question 14, art. 2, p. 164).

(4) « L'absolu est toujours affirmé comme le but où tend la nature et comme l'objet de l'intelligence et de la volonté » (LAGNEAU, *op. cit.,* p. 231).

(5) « L'amour tend naturellement à la perfection » (*ibid.,* p. 226) ; « l'amour ne va qu'à la perfection,... toute action proprement dite a la perfection pour objet » (p. 228).

(6) Cf. SPINOZA, *Ethique* V, 35 : « Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat. » Cf. MALEBRANCHE : « Dieu aime sa substance invinciblement, parce qu'il se complaît en lui-même... il ne trouve qu'en lui-même la cause de sa perfection et de son bonheur » (*Traité de l'amour de Dieu,* p. 7) ; « Il n'y a proprement qu'un amour en Dieu qui est l'amour de lui-même » (*Recherche de la vérité,* IV, I ; t. II, p. 3).

tance, de l'ivresse et du rassasiement. A la samaritaine, il parle du don de Dieu comme du don de l'eau vive (1). A l'assemblée de Capharnaüm, il parle de l'alliance avec Dieu comme d'une nourriture d'éternité (2), « le pain de Dieu », « le pain de vie » (3). Que devons-nous comprendre par là ? De même que la faim et la soif sont des désirs où la vie s'insurge et se sent vaciller au point qu'on meure de faim et meure de soif, tout désir et tout amour est faim et soif de ce qu'il désire et ce qu'il aime. Ce qui veut dire que tout désir et tout amour éprouvent l'absence de leur objet comme un chancellement de la vie au point qu'on se sente mourir de désir et mourir d'amour. Certes, on ne meurt pas de désir ni d'amour. Mais de désir insatisfait et d'amour malheureux la vie est ravagée. Comme on dit, ce n'est pas une vie. C'est la vie altérée ; une vie qui n'est pas la nôtre. Nous y éprouvons que tant que nous ne posséderons pas ce que nous désirons et ce que nous aimons notre vie sera toujours à venir. Toujours en sursis, toujours ajournée. Comme une promesse jamais tenue. C'est pourquoi *la vraie vie* est une vie où le désir est satisfait et où l'amour est heureux. La vraie vie n'est pas distendue, futuritive, indigente ni inquiète. Elle est au contraire interminablement possessive et fruitive. La vraie vie est une vie comblée. Or, nous l'avons vu, rien ne peut nous combler que la perfection même. Rien n'est parfait que Dieu même. Aussi, désignant l'amour de Dieu, le Christ nous promet en lui le rassasiement infini : « Qui venit ad me, non esuriet, et qui credit in me, non sitiet unquam » (4). De même, Dieu est figuré comme l'être qui nous rendra la vraie vie, nous délivrera de l'absence, du désir et de la mort : « Hic est panis de caelo descendens : ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur... Si quas manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum » (5). Dieu est donc l'être dont la possession comblerait toute conscience et mettrait fin à son désir. En Dieu, toute conscience trouverait son terme, sa suffisance, son bonheur, son accomplissement et son repos. Mais comment ?

(1) « Respondit Jesu et dixit ei : Si scires donum Dei et qui est qui dicit tibi : Da mihi bebere, tu forsitan petisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam » (*Evangile selon saint Jean* IV, 10).

(2) « Operamini non cibum qui perit sed qui permanet in vitam aeternam » (*ibid.*, VI, 27).

(3) *Ibid.*, VI, 33.

(4) *Ibid.*, VI, 35 ; et dans le *Magnificat* de l'*Evangile selon saint Luc* : « Esurientes implevit bonis » (I, 53).

(5) *Ibid.*, VI, 50-52, 58.

En effet, c'est Dieu qui est parfait, éternel, suffisant, absolu ; non la conscience.

Mais s'il y a un Dieu, tant il est vrai que son infinie perfection doive faire son bonheur infini, néanmoins nous ne comprenons pas encore en quoi son bonheur puisse faire le nôtre. Lorsque nous disons que rien n'est si désirable que la perfection, nous voulons dire que rien n'est ni désirable que d'être parfait. Par conséquent, désirer la perfection c'est désirer d'*être* Dieu, et éprouver que rien n'est si enviable que Dieu. La relation prétendûment amoureuse que nous avons avec Dieu ne serait-elle donc alors qu'une relation envieuse ? L'amour ne serait-il que de l'envie ?

Il nous faut distinguer ici deux attitudes, qui impliquent deux conceptions différentes de Dieu. La première consiste à faire de l'amour de Dieu l'exigence de devenir Dieu nous-mêmes, c'est-à-dire d'incarner en nous l'Absolu. Le désir de Dieu est alors vécu comme l'exigence de nous résumer inconditionnellement en ce que nous devons être. Ainsi, comme notre devoir est absolu, réaliser absolument notre devoir ce serait réaliser l'Absolu et par conséquent instituer la présence de Dieu en nous et dans le monde. Retrouvant sous l'exigence laïque de la morale l'inspiration paulinienne, Lagneau pourrait donc dire aussi que l'amour de Dieu consiste à anéantir la finitude de la chair dans l'exigence infinie de l'esprit. L'amour de Dieu serait donc l'amour difficultueux et exigeant de ce que nous avons à être. Dieu serait l'idée de l'Absolu mobilisant toute notre volonté et mobilisant toutes nos actions : il serait le principe régulateur de la morale. L'amour de Dieu serait l'irrécusable, l'irrémittente vocation de l'Absolu nous inspirant le courage du Golgotha par la promesse de la Pâque. Dieu est toujours à venir. La présence de Dieu ne serait en ce sens pour nous que l'amertume de son absence. Dieu serait alors, comme le disait Vacherot, la catégorie de l'idéal. Dieu serait donc ce que nous avons toujours à réaliser, comme un modèle. La religion serait alors, comme chez Lachelier, cette ferveur qui nous rattacherait dans l'intériorité et la solitude de l'effort (1) à la perfection de l'Acte suprême (2). Telle est donc la première conception de Dieu et la première

(1) Cf. Compte rendu de la séance du 4 février 1913 de la Société française de Philosophie (in *Œuvres de Jules Lachelier,* Paris, 1933, t. II, p. 171).

(2) Il faut « reconnaître en Dieu non la substance universelle... mais l'Acte Suprême, parfait en soi, imparfait et comme ébauché dans la nature et dans la pensée... », LACHELIER, Article sur Caro, in *Œuvres de Jules Lachelier,* t. I, p. 13.

attitude religieuse. Dieu n'est pas pour elles un être privilégié (1), dont le bonheur pourrait soudain être partagé, pourvu que nous nous fussions convenablement disposés à le recevoir. L'absolu n'est pas donné, ni reçu. Ce qui est donné, c'est son absence : l'exigence, le désir, l'effort, l'espérance, la bonne volonté, en un mot le devoir (2).

La deuxième attitude, qui est la plus répandue et la plus traditionnelle, fait de l'amour de Dieu une promesse de bonheur et même le bonheur déjà reçu. L'aimer en effet est déjà être heureux car la seule idée de son infinité, la seule idée de sa perfection, la seule idée de sa souveraineté est déjà un bonheur. Ainsi, chez Aristote, la contemplation de la bienheureuse perfection de Premier Moteur nous identifiait à lui et nous procurait un bonheur véritablement divin (3). Ainsi la contemplation des perfections divines remplit les fidèles de bonheur (4). Telle est d'ailleurs, selon Malebranche, la délectation de la grâce : « elle fait goûter Dieu à l'âme » et lui en fait éprouver la présence (5). Ce bonheur vient donc de ce que *nous nous identifions* avec la perfection de Dieu lorsque nous en contemplons l'idée.

(1) « Dieu n'est pas un certain être, plus parfait que les autres mais distinct d'eux comme un roi de son peuple... » *(ibid.)*.

(2) « M. DURKHEIM. — C'est en somme l'état moral lui-même...
« M. LACHELIER. — Oui, mais dans ce qu'il a de plus profond et de plus intime » (*Œuvres*, t. II, pp. 168-169). Cf. ALAIN : « Dieu. C'est la plus haute valeur... Toute morale suppose des faux dieux démasqués, et un vrai Dieu » (*Définitions*, p. 83).

(3) Cf. *Ethique à Nicomaque* X, 7 ; et en particulier :
ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου (1177 *b* 24) ; οὐ γὰρ ἄνθρωπος ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει (1177 *b* 28).

(4) « Sola visio Dei est summum bonum nostrum », SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* I, 13. « Il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière... Comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant, qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie », DESCARTES, fin de la *Troisième méditation*, AT-IX-I, 41-42 ; cf. aussi *A Elisabeth*, 15 septembre 1645, AT-IV, 291-292. « Les saints contemplent les perfections divines : la beauté de ces perfections leur plaît... Cette contemplation est leur béatitude formelle, ou les rend heureux », MALEBRANCHE, *Traité de l'amour de Dieu* (*Œuvres complètes*, t. XIV, p. 11). Cf. LEIBNIZ, *Théodicée*, Préface (GERHARDT, VI, p. 27) : « L'amour est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime, et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections... » ; cf. aussi *A Nicaise*, GERHARDT, II, pp. 578 et 581).

(5) Cf. *Réponse générale aux lettres du P. Lamy* (MALEBRANCHE, *Œuvres complètes*, t. XIV, p. 169).

C'est cette identification bienheureuse qui est éprouvée dans l'amour de Dieu et qui est promise aux fidèles à l'heure de la Parousie (1).

Sur les conditions de possibilité de ce bonheur contemplatif, de ce bonheur d'identification, nous aurons à nous interroger. Nous pouvons néanmoins constater que, sous quelque perspective qu'on se place, Dieu est toujours conçu comme l'ultimité et comme l'achèvement. L'amour de Dieu est donc toujours amour de l'ultimité et de l'achèvement. L'amour universel de Dieu qui est le désir universel de s'identifier à Dieu exprime donc le désir universel du bout du temps. L'idée de Dieu manifeste, comme l'idée de perfection et comme l'idée de souveraineté, l'idéal d'intemporalité, d'affirmation et de plénitude qui hante toute temporalité, toute négativité et tout désir. La hantise de Dieu en toute conscience porte donc elle aussi témoignage pour cette ontologie du temps manifestant dès l'origine le travail et l'inapaisement de la négativité. Elle atteste en effet l'essence contradictoire de la temporalité poursuivant toujours l'intemporalité, et l'essence inconciliée du négatif aspirant toujours à l'affirmation souveraine comme à sa propre négation. Elle atteste aussi que la transcendance de la conscience par rapport à l'immanence de la nature n'est que le désir d'une transcendance sans transcendance, c'est-à-dire le désir d'une immanence retrouvée. Elle atteste aussi que le négatif n'est que le désir d'être délivré de toute négativité, que l'inquiétude n'est que le désir du repos et que l'aventure ne cherche dans l'avenir que l'avènement de l'éternité. Elle atteste donc que l'idée de Dieu est l'être de Parménide auquel l'être d'Héraclite ne cesse d'aspirer. Enfin, comme Kant ne s'y était pas trompé (2), tant il est vrai que « Dieu est l'identité de l'idéal et du réel » (3), en Dieu toute temporalité est révoquée et par conséquent toute vie : Dieu est une hypostase de la mort. L'universel amour de Dieu est le secret désir universel de la mort. La hantise de Dieu

(1) « Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus : quoniam videbimus eum sicuti est » ; *Première épître de saint Jean*, III, 2 ; cf. aussi la *Première épître de saint Paul aux Thessaloniciens*, IV, 15-17 et V, 9-10.

(2) « Qu'une fois survienne un instant qui fasse cesser tout changement, et par suite le temps lui-même, ... il n'est pas possible qu'une telle vie, si toutefois cela peut s'appeler vivre, n'apparaisse pas sous l'aspect d'un anéantissement » (*Pensées successives sur la théodicée et la religion, La fin de toutes choses*, trad. FESTUGIÈRE, Paris, 1931, p. 170)... « De là provient le système d'un Lao-Tseu avec ce qu'il a de monstrueux. Le souverain bien, c'est le Néant ; on se déverse dans l'abîme de la divinité, on s'y engloutit »... (pp. 171-172).

(3) Cf. LAGNEAU, *op. cit.*, pp. 267, 270, 272.

est dans la vie la hantise de la mort. C'est d'ailleurs pourquoi Dieu ne peut pas exister puisqu'il n'y a d'existence que dans le temps. Dans l'existence, en effet, il n'y a d'esprit qui ne soit vivant, de vie qui ne soit matérielle, de matière, qui ne soit temporelle ; le temps est désir et négativité. Pleine positivité, absolue suffisance, pure éternité, pure immatérialité, Dieu est donc la contradiction de toute existence. L'essence même de Dieu étant la contradiction de toute existence, l'existence lui est contradictoire. Par conséquent si on veut dire qu'il est, c'est au sens où, comme dans la philosophie idéaliste classique, l'essence s'oppose à l'existence. Dieu est un être sans existence : cela ne veut rien dire, ou bien cela veut dire que Dieu n'est qu'une idée. Mais, comme dans la philosophie idéaliste, l'idée est l'hypostase de notre idéal : l'idéal de Dieu nous entretient d'un être absous de toute négativité, de toute futurition, de toute différence, de tout travail, de toute opposition, de toute inquiétude, de toute aventure, de tout désir, de toute transcendance. Dieu est une hypostase idéaliste. L'idée de Dieu nous envoûte d'espérance ; mais comme subversivement la mort ne cesse d'envoûter la vie.

QUATRIÈME PARTIE

LES RUSES DE LA TEMPORALITÉ

I

LA PSYCHOLOGIE DES HYPOSTASES ET L'AMPHIBOLOGIE DU SYMBOLISME

Tout au long de ces diverses analyses qui toutes ont manifesté l'essence originellement temporelle de la conscience, l'essence originellement désirante du temps et l'essence originellement contradictoire du désir, nous avons vu que la condition métaphysique de la conscience consistait à vivre et à accomplir en elle la contradiction du temps, que ce soit dans la nostalgie ou dans l'espérance, dans le regret de l'immanence perdue ou dans la promesse de l'immanence retrouvée, que ce soit dans la jouissance amnésique et furtive de l'instant ou dans l'enthousiasme de l'éternité reconnue sous les phantasmes du temps. Quelque morale, quelque sagesse, quelque métaphysique qu'on considère, toutes tentent de résoudre cette contradiction de vivre et d'être heureux. Hors Schopenhauer, et pas même Nietzsche, nul n'a consenti à ce malheur que la négativité soit irréductible dans l'être, comme son tourment et son inquiétude, jamais apaisée et jamais supprimée. Nul n'a consenti à cette condition interminablement temporelle de la conscience, c'est-à-dire interminablement désirante, c'est-à-dire interminablement insatisfaite, c'est-à-dire interminablement indigente, interminablement déçue, interminablement entreprenante, interminablement aventureuse, interminablement laborieuse, interminablement lasse et vaillante, interminablement nostalgique et espérante, interminablement éprise d'une éternité qui se déprend toujours, d'une unité toujours brisée, d'une identité toujours altérée, d'une constance toujours compromise, d'une certitude toujours contes-

tée. L'image de Sisyphe ne convient pas entièrement : la pierre ne dévale pas du sommet où nous l'avons hissée, car il n'y a pas de sommet et nous avons toujours à gravir cette pente aride, poussant cette lourde pierre, sans fin, sans trêve, tant qu'il y aura du temps.

Or nous avons vu combien la conscience est habile à se persuader que le sommet est proche ou même qu'il est déjà atteint, que l'éternité est accessible ou même qu'elle est déjà possédée. Comment cela est-il possible ? Comment la conscience peut-elle s'abuser sur sa propre et irréfragable condition temporelle ? Comment Platon peut-il dire que ce qui devient n'est que néant et que la seule réalité est celle des *Idées* ? Comment Socrate peut-il vivre cette foi jusqu'à en mourir joyeusement ? Comment *l'idée* de perfection peut-elle nous envoûter et nous rassasier de contentement au point que la contemplation en soit un bonheur divin comme chez Aristote, que la certitude de sa réalité nous rende semblables à Dieu comme chez les stoïciens, ou que l'intuition en soit aussi notre béatitude comme chez Spinoza ? Comment *l'idée* de souveraineté peut-elle nous fasciner au point que nous retirions un parfait contentement de l'empire tout intérieur qu'elle nous livre, comme en témoigne après les stoïciens l'exemple de Descartes ? Comment *l'idée* de la souveraineté du Savoir Absolu peut-elle tant envoûter Hegel qu'elle lui persuade que toute négativité désormais s'est épuisée, que la totalité du réel est désormais développée, qu'enfin tout l'avenir est advenu, qu'enfin tout le cours du temps se résorbe, s'ensable et s'assèche en ce temps ultime de la fin du temps, la monarchie constitutionnelle et l'éternité sa contemporaine en même temps définitivement instituées ? Comment *l'idée* qu'il y a un Dieu, infini, parfait, éternel, en quoi peut-elle être un bonheur ? Comment l'amour de Dieu qui est l'amour de la perfection peut-il être à tout un peuple plus que millénaire de fidèles la promesse du bonheur et même le bonheur déjà reçu ?

En élucidant ce problème nous aurons élucidé par quelle alchimie psychologique la conscience parvient à se délivrer de la négativité, bien que la négativité soit la vie, le temps et la substance elle-même.

A travers les différents exemples que nous venons de donner il apparaît que tous ces bonheurs de la conscience résultent d'une certaine *idée* qu'elle vient à posséder. Sous quelque expression que ce soit, il s'agit toujours de cette idée d'être absous de négativité, cette idée de l'éternité et de l'absolu dont nous avons

analysé trois figures essentielles : la perfection, la souveraineté et Dieu.

Pour le moment, nous n'avons fait que constater et établir ce fait : l'*idée* de l'intemporalité bienheureuse est vécue *comme la réalité* de quelque bonheur transfigurant notre vie. L'idée est vécue comme la réalité elle-même. L'idée est implicitement hypostasiée. Ainsi, posséder l'idée c'est comme posséder la réalité. Voici donc manifesté l'idéalisme spontané de toute conscience. Comment cela est-il possible ? Comment est-il possible que l'idée qu'il y a un être infiniment parfait et infiniment heureux puisse nous donner le sentiment de la moindre perfection et du moindre bonheur ? Quelle relation autre que de malheur et d'envie peut-il y avoir entre l'idée du bonheur infini que Dieu tire de sa propre perfection et le désir que j'ai de cette perfection qu'il a et que je n'ai pas ? En quoi son bonheur peut-il en rien compenser le bonheur que je n'ai pas ? En quoi sa propre plénitude peut-elle me combler d'une plénitude que je n'ai pas ? Ce problème met en question le fondement même de la religion, de tout amour et de toute passion. Car toute passion est amoureuse et tout amour est religieux. Il s'agit de savoir comment le désir d'*être* parfait peut nous conduire à aimer la perfection en un être autre que nous ; et en quoi les perfections de ce que nous aimons peuvent en rien contribuer à la nôtre. Comment les perfections de Violaine peuvent-elles être si amèrement désirables à Pierre de Craon qu'il s'en écrie dans la douleur : « O image de la Beauté éternelle, tu n'es pas à moi ! » (1). En effet, comme cette plainte même l'indique, la possession de Violaine ne serait une possession que de l'image de la beauté. De même dans le *Phèdre*, Platon nous décrit l'amour comme cette fureur d'étreindre l'image de la beauté, en quelque corps qu'elle paraisse. Pourtant, de posséder Violaine Pierre de Craon ne *serait* pas plus beau ni Socrate d'avoir possédé Alcibiade. De posséder l'*idée* de Dieu, de sa perfection et de son bonheur, en quoi en est-on plus parfait ni plus heureux ?

C'est que toute conscience est capable d'éprouver la possession d'une idée comme une possession de la réalité et la possession d'une chose comme une possession des qualités de cette chose.

(1) Cf. P. CLAUDEL, *L'annonce faite à Marie*, 1re version, Prologue. Cf. aussi, dans la lettre que Jules Branciforte éconduit adresse à Hélène Campireali : « Je ne sais en vérité pourquoi je vous aime... Je puis dire que la vue du bonheur m'a rendu malheureux » (STENDHAL, *L'abbesse de Castro* ; *Romans*, t. II, p. 573).

La conscience religieuse tire donc son bonheur d'une double amphibologie. La première consiste en ce que l'idée présente de Dieu vient à être vécue comme l'illuminante présence de Dieu. C'est ainsi qu'on est enthousiasmé par une idée. C'est ainsi que la perfection contemplée du Premier Moteur est aussi perfection reçue et possédée dans la contemplation. La première amphibologie consiste donc à vivre l'irréel comme réel, le néant comme un être, la présence logique comme une présence réelle : c'est un idéalisme hypostasiant. La seconde consiste dans l'amphibologie de l'être et de l'avoir : elle tire des perfections que nous nous représentons de Dieu le sentiment de quelque perfection présente en nous, comme si quelque chose de la perfection contemplée passait en celui qui la contemple. Cette amphibologie nous persuade subrepticement de ce que les perfections de ce que nous possédons viennent à être des perfections que nous possédons. La possession aurait ainsi une vertu transfusive, communiquant les perfections de la propriété à son propriétaire ; et une vertu assimilatrice rendant l'être semblable à son avoir. Nous comprenons alors qu'aimer c'est vouloir posséder et que posséder est un ersatz d'être. *L'amour est la transmutation du désir d'être en désir d'avoir.* Car avoir, c'est être un peu ce qu'on a. Ainsi l'amour est la jouissance de notre identification transfusive avec ce que nous aimons (1) : sa perfection devient la nôtre (2). En ce sens l'amour des autres n'est que l'amour de nous-mêmes que nous réalisons analogiquement, amphibologiquement, symboliquement, par médiation, en eux. L'amour de Dieu est le désir d'avoir sans cesse présente l'*idée* de Dieu, car d'*avoir* sans cesse présentes ses perfections nous donne le sentiment d'en *être* un peu plus parfait. L'amour de Dieu est désir de posséder la présence de Dieu, et le désir d'*avoir* la présence de Dieu exprime le désir d'*être* Dieu que nous en recevons amphibologiquement. Ainsi, par cette assimilation de l'idée à la présence et de l'avoir à l'être, l'amour de Dieu devient une transfiguration de l'existence. Certes, nous ne possédons pas réellement les perfections ni le bonheur de Dieu. Cela, nous le savons. Mais la possession constante de l'idée de Dieu nous fait éprouver une sorte de

(1) « Aimer, c'est s'identifier à ce qu'on aime, c'est se vouloir en lui » LAGNEAU (*op. cit.*, p. 226).

(2) *Methinks I feel this youth's perfections*
With an invisible and subtle stealth
To creep in at mine eyes... Well, let it be
(SHAKESPEARE, *La Nuit des Rois*, acte I, sc. V, vers 267-269).

perfection qui en est comme un reflet, comme un rayon, et une sorte de bonheur comme une sympathie, comme une promesse, comme un réconfort que nous en recevons *mimétiquement*. De même que chez Platon l'image, l'imitation, le mime sont le mode de participation du devenir à l'éternel, de même l'idée (εἶδος) de Dieu qui est comme son image (εἴδωλον) en nous met en nous l'image de sa perfection, l'image de son bonheur. Cette image du bonheur est pour nous un bonheur *métaphorique* : c'est le bonheur que nous recevons d'une image.

Voici l'importante découverte : la conscience est cet être pour qui l'avoir est une image de l'être et par qui l'image peut être vécue comme la réalité même. *La conscience est l'être capable de vivre métaphoriquement.*

Cette amphibologie de la métaphore est l'âme de toute passion. A cet égard, toute passion est poétique.

Car de même que le nom de Dieu, l'idée de Dieu, l'image de Dieu sont des présences métaphoriques de Dieu qui nous comblent d'un bonheur métaphorique, de même le nom de Violaine, la bague de Violaine, la beauté de Violaine, la jeunesse de Violaine, l'innocence de Violaine sont pour Pierre de Craon des présences métaphoriques du bonheur. En effet, l'idée, le nom, la jeunesse, la beauté, le sourire et l'innocence sont vécus comme les *signes* de quelque réalité si parfaite qu'on désire s'identifier à elle, se souder à elle, se confondre en elle. Car ce n'est ni ce nom ni cette jeunesse ni ce sourire qui sont véritablement aimés, mais au-delà d'eux-mêmes la perfection, le bonheur qu'ils *figurent*. Ils ne font que nous le représenter. Ils n'en sont que des *symboles*. Toute passion résulte donc de cette amphibologie qui nous fait désirer la possession du symbole comme la possession de la réalité qu'il figure. Toute passion est donc amour du signe par désir du signifié. Toute passion est symboliquement amoureuse de symboles qui tous figurent la plénitude de l'éternel.

A donner à la conscience le sentiment d'accéder à l'éternel nous venons donc de voir que trois faits psychologiques concourent : *l'activité hypostasiante de l'imaginaire* qui nous fait vivre l'image comme la réalité même, *l'amphibologie de l'être et de l'avoir* qui nous fait éprouver les perfections de ce que nous possédons comme des perfections propres, et *le symbolisme passionnel* qui nous fait éprouver pour les signes de la perfection le même amour que nous avons pour elle.

Avant d'en analyser le fondement, nous voudrions montrer que ce symbolisme qui hante toute conscience exprime sa condition temporelle : à la fois désir de l'aventure pour échapper

à la désespérante mièvrerie du présent et espérance de rencontrer dans l'avenir l'éternité qui nous délivrerait du désir.

Nous avons vu que l'amour de Dieu et même tout amour ne sont possibles que parce que la conscience est capable de prendre la lettre pour l'esprit, le représentant pour le représenté, le symbole pour la réalité qu'il figure. La conscience est capable d'être envoûtée par les métaphores. C'est une manière pour elle de vivre l'éternel sous les figures du temps. C'est cette vie métaphorique qu'il nous faut d'abord décrire.

II

LA VIE MÉTAPHORIQUE

« Votre meilleur amour n'est qu'une métaphore extasiée. »

NIETZSCHE,
Ainsi parlait Zarathoustra (1).

Aimer, c'est vouloir posséder. Sans cet envoûtement des métaphores, qu'y aurait-il qui fût aimable ? Comment pourrions-nous désirer posséder ni une femme, ni un tableau, ni de l'or, ni des terres, ni des titres ? Par ce désir de possession j'entends jouir de posséder non posséder pour jouir. J'entends cette jouissance qui résulte de la possession elle-même non celle dont la possession n'est que la condition. J'entends cette étonnante jouissance de propriétaire non la banale jouissance d'usufruitier. En ce sens Don Juan n'est jamais amoureux : il désire jouir non posséder ; psychologie de locataire non de propriétaire. Dans son rapport singulier avec chaque femme, Don Juan n'est envoûté d'aucune métaphore. Pas de symbolisme ni de poésie : toute femme n'est pour lui que ce qu'elle peut donner. Cela reçu, elle n'est que ce qu'elle est, comme toutes les autres femmes et tous les objets du monde. De la singularité de chacune la jouissance épuise le commentaire et le secret. Il n'y a rien de plus à en apprendre que ce qu'on en a pris, ni rien de plus à en recevoir que ce qu'on lui a donné. Comme Protagoras Don Juan pourrait donc dire que la science n'est que la sensation (2). Don Juan est un réaliste de l'instant. C'est

(1) Cf. Première partie, *De l'enfant et du mariage.*
(2) Cf. οὐκ ἄλλο τι ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις (*Théétète*, 151 *e.*)

... egli ha l'usanza
di lodar...
vuol d'inverno la grassotta,
vuol d'estate la magrotta...
. . . . . .
... non si picca — se sia ricca
se sia brutta, se sia bella ;
purchè porti la gonnella...

MOZART et DA PONTE, *Don Giovanni*, acte I, sc. V.

pourquoi le don-juanisme n'est pas une passion : ce n'est qu'une sexualité boulimique. De même la gourmandise n'est pas une passion. Consistant dans la disposition à déglutir tout ce qui est consommable, elle est la prose quotidienne de la comestibilité. Elle s'oppose en tout à la passion du gourmet qui mourrait de faim plutôt que de se mortifier le palais d'un rôti mal assaisonné. Ainsi, s'il ne s'agissait intrinsèquement, réalistement, sensuellement, que de jouir, toute femme en vaudrait une autre. Alors, comment pourrait-on être obnubilé par le désir de posséder une femme singulière, irremplaçablement ? Toute peinture ne vaudrait que par le plaisir qu'en donne l'image. La réalité d'une table mise devrait valoir mieux que toutes les natures mortes. Fruits, coquillages, venaisons, instruments de musique ou orfèvrerie, la préférence entre elles devrait être affaire gastronomique ou spécialité de collectionneur. Il serait plus sain de préférer les Parisiennes de Domergue aux Régentes de Hals et plus viril de préférer les armées de Meissonier aux descentes de croix de Rembrandt. Bref, il vaudrait mieux manger n'importe quel fruit que de regarder n'importe quel Cuyp ou n'importe quel Chardin ; il vaudrait mieux recevoir les faveurs d'une courtisane que de contempler n'importe quelle Suzanne ou n'importe quelle odalisque ou n'importe quelle Vénus. Alors pourquoi désirer posséder un tableau, surtout s'il ne représente rien, et si les couleurs n'en sont pas même apéritives ? Comment peut-on désirer comme Grandet d'amasser un or dont on ne jouit réalistement jamais puisqu'on ne le dépense jamais ? Comment peut-on désirer la possession de terres dont on ne saurait jouir à la fois et dont le premier voyageur qui les traverse jouit autant que nous ? Comment peut-on désirer un petit ruban de soie, dont le port et la couleur paraîtraient insanes s'il n'y pendait une croix ? Comment peut-on désirer des titres qui pour n'être qu'honorifiques ne sont à n'en pouvoir douter l'expression d'aucun mérite, l'occasion d'aucune pension, d'aucun traitement, d'aucune fonction ? Comment pourrait-on désirer des charges dont il ne peut venir qu'un surcroît de travaux, de tracas, de traverses, de considérations médiocres et de promiscuité attristante si le plaisir qu'on a de les avoir n'était fait tout entier du déplaisir de ceux qui ne les ont pas ? Chose étonnante qu'on puisse désirer ce dont le seul plaisir est d'en priver un autre : non qu'on aime l'avoir, mais parce qu'on n'aimerait pas qu'un autre l'eût.

Il ne s'agit point ici de satire, de pessimisme ni de boutades. Nous en sommes tous là, à cela près que nous n'en sommes pas tous étonnés. En effet, à ne s'en tenir qu'à un strict réalisme ne

prenant les choses que pour ce qu'elles sont, rien ne serait intrinsèquement aimable que la pleine positivité de la sensation elle-même. Toute fruition serait une immédiate consommation. Or rien ne va ainsi. Il n'est pas jusqu'aux rudimentaires plaisirs de la table qui ne soient jamais intrinsèquement désirés pour eux-mêmes mais toujours associés à ceux de l'amitié, du compagnonnage, de quelque communion à retrouver une élémentaire fraternité en ce réconfortant symbolisme de l'abondance des choses et de l'accueillante nature. En ce sens, tout plaisir de gourmet est symbolisme de la cène. Toute cène est messianique et célèbre métaphoriquement l'immémoriale alliance des hommes entre eux et avec le monde. Inconsciemment, subrepticement, symboliquement le plaisir de la table se trouve donc incarner à la fois l'esthétique métaphoriquement édénienne des natures mortes et l'esthétique métaphoriquement fraternelle des intérieurs hollandais. Non qu'il ne puisse y avoir un véritable plaisir de manger seul et de boire seul, et qui serait véritablement le plaisir seulement de manger et seulement de boire. Mais, autant il est rare, ce pur plaisir de pure sensation n'existe jamais pur. L'eau qui nous désaltère dans une solitude ardente est reçue comme autre chose et quelque chose de plus que ce simple apaisement au fond de notre gorge. Elle est apaisante, mais reçue comme pacifiante. Elle met fin à cette rupture qu'en nous la soif mettait avec le monde. Elle met fin à la cruauté de la solitude et au mal du banissement. Par la fraîcheur de cette eau, à la douloureuse *altérité* que nous vivions en nous et avec le monde se substitue la douceur d'une alliance, d'une intimité et d'une *identité* nouvelles : c'est en quoi elle est *dés-altérante*. Ainsi, le simple plaisir de boire quand on a soif est une fête de symboles, une fête de l'imagination réjouie, une fête métaphorique : métaphysiquement une fête. Elle célèbre l'unité rendue de soi avec soi et l'unité attestée de la nature avec la conscience, comme si par cette eau nous était rendu d'être ce que nous sommes et de reprendre joyeusement dans la nature la place qui nous attend. L'eau qui nous désaltère dans une solitude ardente est donc reçue comme le bonheur de l'immanence, la joie de l'affirmation et une fête de la nature (1). Après la langueur de l'absence elle

(1) Cf. A. GIDE, *Les nourritures terrestres* : « A chaque auberge me saluait une faim ; devant chaque source m'attendait une soif... » (p. 165) ; « Si ce que tu manges ne te grise pas, c'est que tu n'avais pas assez faim » (p. 167) ; « Je me plaisais à d'excessives frugalités, mangeant si peu que ma tête en était légère et que toute sensation me devenait une sorte d'ivresse... Le pain que j'emportais avec moi, je le gardais parfois jusqu'à la demi-défaillance ;

est comme l'orphisme de la présence. Dans le simple plaisir de boire, la conscience éprouve donc métaphoriquement l'entêtante plénitude d'un bonheur dionysiaque.

Le propre de la conscience est donc de ne vivre la réalité que comme signifiante, c'est-à-dire de ne tenir le réel que comme le signe d'une autre réalité qu'il désigne. Mais cette autre réalité n'est pas donnée ici et maintenant : c'est un irréel, un néant, un être imaginaire. Le réel n'est ainsi vécu que comme le signe de quelque irréalité dont il n'est que l'image. Or, de même que le propre d'un signe est de voiler sa propre réalité pour dévoiler le sens de ce qu'il signifie, de même que le propre d'une métaphore est de détourner l'attention de la lettre qui la porte vers l'esprit qu'elle exprime, de même pour la conscience la littéralité du réel est vécue comme irréelle et l'irréalité qu'elle symbolise est vécue comme réelle : l'être est vécu comme un néant et le néant comme un être. Comme dans le platonisme, où la réalité du sensible n'est que la figuration de l'irréalité eidétique (1), pour toute conscience la perception n'est que la lettre dont l'imagination est l'esprit : le perçu est le signe de l'imaginaire et l'imaginaire est le sens du perçu. A cet égard, toute conscience vit poétiquement. Par elle le réel n'est vécu que métaphoriquement. Cependant l'irréalité signifiée n'est qu'une représentation. C'est une image mentale ; c'est une idée. Ainsi que toutes nos analyses n'ont cessé de le faire apparaître le propre de l'idéalisme est de tenir l'irréalité de l'idée pour la réalité même de l'être. Or ce qui vient à affleurer maintenant, c'est que toute conscience est spontanément idéaliste en ce sens, déréalisant la massivité intrinsèque du réel pour ne considérer en lui que l'hypostase de l'idée qu'il symbolise. Ainsi l'une des expériences les plus banales et les plus étonnantes de la vie chrétienne est l'opération des sacrements. Lorsque les chrétiens parlent de la présence réelle dans l'eucharistie, ils ne croient pas du tout parler par figures. Le pain ni le vin ne sont tenus pour le corps ni le sang symboliques

alors il me semblait sentir moins étrangement la nature et qu'elle me pénétrait mieux ; c'était un afflux du dehors ; par tous mes sens ouverts j'accueillais sa présence ; tout, en moi, s'y trouvait convié » (pp. 186-187). De façon moins lyrique mais aussi profonde, cette célébration de l'acte tout fruste de manger et de boire comme d'une camaraderie retrouvée et resserrée de la conscience avec la nature, se retrouve tout au long de l'œuvre de HEMINGWAY (p. ex. *Paris est une fête*, trad. M. SAPORTA, Paris, 1964, pp. 74-75 ; *Pour qui sonne le glas*, trad. D. VAN MOPPÈS, Paris, 1961, pp. 34 et 99).

(1) Cf. aussi PASCAL : « Les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles, et Dieu a représenté les choses invisibles dans les visibles », *Lettre à Jacqueline Périer*, 1er avril 1648.

du Christ mais pour sa *présence réelle* (1). D'où cette extase à les recevoir (2), cette passion fanatique à sauvegarder les hosties au prix de toute vie (3), cette crédulité visionnaire que relatent mille récits d'hosties profanées d'où intarissablement coula le sang... La transsubstantiation n'est pas un fait métaphysique du tout ; mais c'est un fait psychologique irréfragable. Elle exprime le pouvoir de la conscience de vivre le réel comme irréel et l'irréel comme réel. Le signe est vécu comme la présence même du signifié. La conscience vit la présence de la lettre comme si elle était la présence de l'esprit. Le prosaïsme du réel est vécu aussi intensément, aussi pathétiquement et aussi poétiquement que s'il était l'irréalité qu'il symbolise. Notre relation avec le réel est donc comme la relation que le poète a avec les mots qui viennent à procurer la même ivresse que s'ils étaient la chose même dont ils nous parlent. Le réel est donc vécu dans cette amphibologie du signe et du signifié, de ce qui est dit et de ce qui est entendu, de ce qui est explicite et de ce qui est latent : métaphoriquement. Que la figure soit transfigurée par ce qu'elle nous figure au point que nous venions à vivre le figurant comme le figuré : telle est la présence réelle de l'eucharistie qui n'est pourtant à tout prendre que l'absolue absence de l'absolu, la fruste présence du figurant et la vertigineuse absence du figuré. Telle est la vie métaphorique. Fondement des rites, fondement de la liturgie, fondement de la vie religieuse.

Ce n'est pas autrement que la conscience peut se passionner à conserver jalousement des honneurs dont la possession ne saurait cependant être intrinsèquement diminuée pour personne par le fait qu'elle soit cependant étendue à beaucoup. D'où vient que l'on puisse se passionner pour des privilèges dont il ne revient intrinsèquement nul profit ? On comprend que le fiscal général Rassi ou que Turelure veuillent être anoblis. Sans doute ni la baronnie ni le comté ne sont alors désirés pour eux-mêmes, mais en tant qu'ils sont la condition pour *parvenir* définitivement au bonheur. Rassi baron et le comte Turelure se sentiront *arrivés*. Ils auront alors le sentiment d'être devenus ce qu'ils sont. Dans cet anoblissement ils auront trouvé comme leur identité. Ce sera leur perfection. Finis l'humiliation, la ségrégation, la honte, le reniement, la différence : finie la négativité. La noblesse pour

(1) Cf. E. FINK, *Le jeu comme symbole du monde* (trad. H. HILDENBRAND et A. LINDENBERG, Paris, 1966, p. 151).
(2) Cf. p. ex. FLAUBERT, *Madame Bovary*, pp. 520-521.
(3) Cf. p. ex. BALZAC, *Un épisode sous la Terreur* (*La Comédie humaine*, t. VII, p. 433).

eux est l'accès à leur définitive et bienheureuse affirmation. Ici, des honneurs c'est donc le bonheur qui résulte. On comprend qu'alors ils soient recherchés, puisque les honneurs en ce sens sont une médiation du bonheur. Mais d'où vient, tout au long des *Mémoires* de Saint-Simon par exemple, cette passion pour les honneurs d'où ne peut résulter nul avantage sinon celui d'en désavantager les autres ? D'où vient cette passion qui enflamme les ducs et pairs contre le prince de Luxembourg et dont l'unique objet est un rang de préséance ? D'où vient l'opiniâtre résistance des duchesses à ne pas accepter pour quêter une bourse que ne prend pas la maison de Lorraine (1) et à conserver cependant sur les dames d'honneur le privilège de tendre elles-mêmes sa chemise à la reine (2) ? D'où vient cette vanité du cardinal de Bouillon qui, ayant dû quitter l'ordre du Saint-Esprit, portait cependant « un cordon bleu étroit avec la croix d'or au bout, sous sa soutane, et qu'il tâchait de fois à autres de laisser entrevoir un peu de ce bleu » (3) ? C'est que nulle réalité alors n'est vécue pour ce qu'elle est mais pour ce qu'elle figure. En effet, on ne peut pas ici penser que les signes de ces privilèges ne soient recherchés que pour les grâces qu'ils procurent ; bien au contraire en ces exemples, toute grâce ou disgrâce ne venant que du roi, toute cette agitation jalouse devait procurer plus de disgrâce que de grâce, comme d'ailleurs il apparaît. C'est même ce qui fait la noblesse de cette noblesse chatouilleuse et donne une sorte de profondeur à ce qui paraîtrait n'être d'abord que la pointilleuse vanité d'une mesquinerie protocolaire. En ces agitations chacun n'est tant passionné que par le sentiment d'y défendre ce qu'il se doit. Cette tatillonne défense des honneurs est donc vécue comme une insurrection d'honneur. Comme si à ces honneurs l'honneur était intéressé. Le problème est ici de comprendre comment on peut accorder une importance si extrême à des faveurs qui, ne signalant pas plus la vérité d'un mérite qu'elles n'en perpétuent la valeur, ne dépendent que du caprice d'un prince. Comment peut-on se sentir si proprement concerné à ce que le caprice d'un roi défasse ce qu'il avait suffi pour faire du caprice d'un roi ? C'est que spontanément notre *être* s'identifie à notre *avoir*. Nous éprouvons spontanément notre avoir comme le signe de ce que nous sommes. Le fait que les honneurs soient si peu que ce soit tenus pour honorables implique

(1) Cf. *Mémoires du duc de Saint-Simon (an 1703)*, t. IV, chap. 12, pp. 223-225.
(2) *Ibid.*, t. IV, chap. 10, pp. 196-197.
(3) *Ibid., an 1700*, t. II, chap. 25, p. 429.

donc qu'ils soient vécus métaphoriquement, et même sous une double métaphore. La première consiste, comme dans *Le Bourgeois gentilhomme*, à tenir la dérisoire réalité d'un titre qui n'est souvent que la réalité d'un mot pour l'éminente réalité d'un pouvoir, d'une autorité, d'une possession, alors qu'il n'en est rien. Tout se passe comme si le titre reçu était le signe d'une autre réalité qu'il représente, qu'il désigne et qu'il atteste. Or cette autre réalité n'existe pas. Cette irréalité de la chose est donc imaginée et hypostasiée par la présence symbolique d'un titre, qui pourtant n'est le symbole de rien puisqu'il ne désigne aucune autre réalité que lui-même. En ce sens les honneurs sont des hypostases idéalistes, prenant un mot pour la réalité, l'image pour la chose, le signe pour le signifié. Ainsi tous les ducs à brevet, les grands d'Espagne, les officiers sans commandement et les commandeurs sans commanderie de tous les ordres, tous les docteurs *honoris causa* et tous ceux qui ont pourtant voulu être docteurs sans être savants de rien. La deuxième métaphore consiste à tenir la possession figurée de ce pouvoir et de cette autorité figuratifs pour des qualités, des vertus, des attributs de notre être. Il n'est pas rare d'être duc et ne rien conduire, ni rien guider, ni rien diriger du tout. Il est rare pourtant qu'on le soit, qu'on n'en tire le sentiment de cette extension d'existence, de cette expansion de vitalité que procure un long pouvoir sur les hommes en une action conquérante dont on fut l'âme, l'inspiration et le guide, en un mot le duc. Recevoir un titre honorifique c'est donc recevoir ce rêve, cette affabulation, cette imagination métaphoriques où nous vivons notre propre existence transfigurée par cette figuration de puissance que sont les honneurs. C'est pourquoi on tient à ces honneurs comme on tient à ce rêve de puissance et de gloire où nous éprouvons que notre existence est à la fois promise à un grand destin et dès à présent aussi remplie qu'existence peut être. A la fois, nous y vivons métaphoriquement l'entêtante espérance d'une grande aventure et la réconfortante certitude de notre importance. C'est aussi pourquoi on est si jaloux de ne pas galvauder des honneurs si privilégiés ; car à mesure qu'ils deviennent plus communs, il devient plus difficile d'imaginer qu'ils soient les signes de quelque transcendance prophétisant l'imminent avènement de ce que nous avons à être et attestant la part d'éternité que nous avons dès à présent sauvée du naufrage du temps. L'honneur est la détermination de maintenir à tout prix l'exigence de ce que nous avons à être dans ce que nous sommes. Comme la fidélité il est donc une vertu de l'unité et de l'identité. Que nous puissions

être intéressés d'honneur aux honneurs que nous *avons* manifeste donc assez combien nous confondons notre avoir et notre être, transmuant dans l'alchimie métaphorique l'altérité en identité, la réalité en irréalité et l'irréalité en réalité. Les honneurs aussi, c'est donc la vie rêvée : fondement des ambitions, condition de la pression sociale, du contrôle social, de l'ordre social. Dans la mesure où la société nous mobilise par les honneurs que nous en attendons, elle nous mobilise par la promesse d'un bout de vie romanesque où nous pourrions rêver que nous sommes ce que nous ne sommes pas, comme dans un roman épique dont nous serions le héros bien que ce ne soit qu'un héros de roman.

Toute passion consiste donc à vivre la réalité métaphoriquement et à s'éprendre de quelque réalité comme si elle était précisément quelque irréalité dont elle serait en même temps le symbole. Toute passion consiste donc à désirer l'irréel dans le réel, d'une part à tenir l'irréel pour réel et d'autre part à transférer sur le signe le désir qu'on a du signifié, confondant ainsi amphibologiquement la présence littérale du symbole et l'absence entendue du symbolisé, l'image et la réalité, le mot et la chose.

Sinon, comment pourrait-on être avare ?

Comment peut-on concevoir « les ineffables jouissances que procure la vue d'une grande masse d'or » (1) ? Sinon par l'envoûtement métaphorique, cela serait inexplicable. Mais l'avarice est le platonisme du sensible. En effet, l'avare est un passionné de constance. Il aime uniquement, immuablement, inaltérablement quelque chose d'unique, d'immuable et d'inaltérable. Mais qu'y a-t-il de tel, en cette substantialité du temps ? Comme le platonisme la plus banale expérience en témoigne : il n'est chose qui ne périsse, beauté qui ne passe, attachement qui ne soit arraché. Plaçant son bonheur dans ce dont la vie n'est qu'altération, tout amour humain est malheureux. C'est pourquoi Eugénie Grandet eût été plus heureuse si elle eût aussi hérité de son père sa passion : elle l'eût préservée de la pathétique vulnérabilité des autres passions et eût comblé la sienne par la vue de tant d'or amassé. Car l'or seul n'est pas décevant. En ce sens, il est la seule véritable richesse, étant la seule dont on ne puisse être abusé (2). En effet tout est fragile, hors le métal. Tout métal s'altère, hors l'or seul qui est inaltérable. C'est pourquoi l'amour de l'or est un amour métaphorique de l'absolu : un désir d'éternité. Lorsque

(1) Cf. H. de BALZAC, *Eugénie Grandet* (*La Comédie humaine*, t. III, p. 485).
(2) Cf. H. de BALZAC, *Gobseck* (t. II, p. 629).

Teilhard de Chardin décrit ses déceptions d'enfant à voir se consumer une boucle de cheveux ou se rouiller une clef de charrue (1), cette inimitié envers le relatif, l'altération et la temporalité manifeste des prédispositions d'avare. L'avarice est la divinisation réaliste de l'inaltérable. La religion est l'avarice idéaliste de l'absolu. On comprend dès lors que les chevaliers d'industrie, les aventuriers de la banque, les condottiere de la finance ne sont pas du tout des avares. Ils n'aiment pas vraiment la richesse puisque tant soit peu ils l'aventurent pour la faire fructifier. Or, comme dit Shylock, « les navires ne sont que des planches et les marins ne sont que des hommes, il y a le danger des eaux, des vents et des rochers » (2). Qui fait naviguer sa fortune n'aime pas la fortune. On ne fait pas naviguer ce qu'on aime. Telle est dans l'avarice ce désir d'intemporalité qui se rassasie de contempler l'intemporalité que l'or lui figure. Certes la résistance de l'or aux altérations du temps n'y rend pas plus résistant l'avare. Mais, le propre de la passion étant de nous confondre avec ce que nous aimons, l'avare éprouve sa propre nature comme transfigurée par la figuration d'éternité de l'or. Autant d'or qu'il amasse, c'est autant d'intemporalité qu'il conquiert sur le temps, autant d'immortalité sur la mort. C'est que l'or est vécu métaphoriquement comme l'intemporalité, les attributs de la propriété comme ceux du propriétaire (3), l'avoir comme un être. D'une part l'or est donc vécu comme étant ce qu'il n'est pas et d'autre part la propriété de l'or est vécue comme une identification à l'or lui-même. Comme dans la philosophie grecque la contemplation identifie le sujet contemplant à l'objet contemplé. Car si posséder c'est avoir pouvoir sur ce qu'on possède, avoir pouvoir c'est maîtriser, dominer et manier. Manier, c'est toucher, avoir un contact, avoir part : c'est participer. Or, comme le dit Grandet, « voir c'est pis que toucher » (4). Voir l'or est donc une extase aurifique, l'éternité possédée, de même que contempler l'idée de Dieu est une divine extase qui nous résume en l'éternité de Dieu. L'idée ou l'image sont vécues comme la présence même de la chose qu'elles représentent ; et la possession de l'idée ou la possession de l'image sont vécues comme la possession des attributs de la chose qu'elles figurent. Telle est, encore une fois, la double amphibologie métaphorique de toute passion. D'une part le symbole est pris pour le symbolisé. D'autre part

(1) Cf. Claude CUÉNOT, *Teilhard de Chardin*, Paris, 1963, pp. 6, 14, 16 et 25.
(2) Cf. SHAKESPEARE, *Le Marchand de Venise*, I,3.
(3) Cf. K. MARX, *Manuscrits de 1844*, pp. 120-123.
(4) Cf. *Eugénie Grandet*, p. 619.

les attributs du symbolisé sont éprouvés comme transfusivement devenus les attributs de la conscience symboliste.

C'est aussi ce qui fait la magie de l'amour et que, de même que chez Platon l'amour est la philosophie du pauvre, de même la conscience la plus prosaïque devient poétique dès qu'elle aime. Mais c'est parce qu'elle est poétique qu'elle aime et non parce qu'elle aime qu'elle devient poétique. En effet aimer c'est éprouver la surabondance de perfections de ce qu'on aime. Or ces perfections ne sont pas des attributs intrinsèques de la personne que nous aimons mais des attributs de la vision que nous en avons. Ainsi c'est la cristallisation qui rend merveilleux le « rameau d'arbre effeuillé par l'hiver » qu'on avait jeté dans les mines de sel de Salzbourg (1). Mais ce givre salin est une transfiguration de l'imaginaire. C'est d'ailleurs pourquoi Stendhal parle d'une « opération de l'esprit » et d'une « solution imaginaire » (2). Sans cette fantasmagorie cristallisatrice et sans quelque hypostase cristallisant sur la personne qu'on aime tous les rêves faits autour d'elle comme des variations autour d'un thème oublié, l'amour ne serait qu'un arrangement, un emménagement, un compagnonnage, une camaraderie : il n'y aurait pas d'amour (3). Tout amour est rêvé. Ainsi que le montrent les analyses de Proust, c'est de cette aura rêveuse que nous sommes amoureux, de la vie qu'un visage, une démarche, une ressemblance, une expression, un sourire, une bouderie furent autant de prétextes à rêver, non pas véritablement de la personne qui n'en fut que l'apparition thématique et que nous aimâmes d'abord sans raison bien longtemps avant d'avoir aucune raison de l'aimer (4). L'amour s'enfante donc lui-même, puisque c'est

(1) Cf. STENDHAL, *De l'amour*, chap. II.
(2) *Ibid.*, chap. VI.
(3) Tel est, par exemple, le réalisme prosaïque dans lequel se développe l'érotisme qui unit Marcelle et Mathieu dans *L'âge de raison* de J.-P. SARTRE. Il y a entre eux la même relation de solidarité et d'égoïsme, de lassitude et d'indulgence, d'habitude et de complicité qui unit des camarades de régiment. Certes, on vit souvent ainsi, par la force des choses, par fatigue, par résignation, par usure. Mais ce n'est pas l'amour. Car dès qu'un amour est fatigué, résigné, usé, ce n'est plus l'amour. Tout amour est jeune, par définition.
(4) « Albertine n'était, comme une pierre autour de laquelle il a neigé, que le centre générateur d'une immense construction qui passait par le plan de mon cœur » (*A la recherche du temps perdu, La fugitive*, III, p. 438). « Que connaissais-je d'Albertine ? Un ou deux profils sur la mer, moins beaux assurément que celui des femmes de Véronèse que j'aurais dû, si j'avais obéi à des raisons purement esthétiques, lui préférer. Or, est-ce à d'autres raisons que je pouvais obéir, puisque, l'anxiété tombée, je ne pouvais retrouver que ces profils muets, je ne possédais rien d'autre ? Depuis que je connaissais Albertine, j'avais fait chaque jour à son sujet des milliers de réflexions, j'avais poursuivi, avec ce que j'appelais elle, tout un entretien

de la cristallisation que nous sommes amoureux et que cette cristallisation est le fait même de l'amour (1). Aussi Proust a-t-il raison de dire qu'il faut « laisser les jolies femmes aux hommes sans imagination » (2). Ce caractère rêvé de la vie amoureuse nous permet de comprendre deux faits. D'une part, il explique qu'on puisse sortir d'une passion comme on s'éveille d'un rêve : il suffit d'en chasser les images, de la même manière que si nous voulons ne pas céder à l'envoûtement métaphorique d'un poème, tout poème pour nous ne sera qu'une prose affétée ; on peut ainsi s'éveiller, au lendemain d'une passion, tout aussi étranger à celui qu'on était hier qu'hier les autres nous étaient étrangers (3). D'autre part, on comprend que les amours par correspondance soient presque toujours fatales. Mais qu'y a-t-il dans ces variations rêveuses qui puisse mobiliser l'amour parmi tant d'angoisse ?

C'est que nous désirons métaphoriquement dans l'amour

intérieur où je la faisais questionner, répondre, penser, agir, et dans la série infinie d'Albertines imaginées qui se succédaient en moi heure par heure, l'Albertine réelle, aperçue sur la plage, ne figurait qu'en tête, comme la « créatrice » d'un rôle, l'étoile, ne paraît, dans une longue série de représentations, que dans les toutes premières. Cette Albertine-là n'était guère qu'une silhouette, tout ce qui s'y était superposé était de mon cru, tant dans l'amour les apports qui viennent de nous l'emportent — à ne se placer même qu'au point de vue de la quantité — sur ceux qui nous viennent de l'être aimé » (*A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, t. I, p. 858). « A cette femme dont toute la vie, toutes les pensées, tout le passé, tous les hommes par qui elle avait pu être possédée, m'étaient chose si indifférente que, si elle me l'eût conté, je ne l'eusse écoutée que par politesse et à peine entendue, l'inquiétude, le tourment, l'amour de Saint-Loup s'étaient appliqués jusqu'à faire — de ce qui pour moi était un jouet mécanique — un objet de souffrances infinies, ayant le prix même de l'existence... Je me rendais compte de tout ce qu'une imagination humaine peut mettre derrière un petit morceau de visage comme était celui de cette femme, si c'est l'imagination qui l'a connue d'abord » (*Le côté de Guermantes*, t. II, pp. 158-159).

(1) « Les maîtresses que j'ai le plus aimées n'ont coïncidé jamais avec mon amour pour elles. Cet amour était vrai, puisque je subordonnais toutes choses à les voir, à les garder pour moi seul, puisque je sanglotais si, un soir, je les avais attendues. Mais elles avaient plutôt la propriété d'éveiller cet amour, de le porter à son paroxysme, qu'elles n'en étaient l'image. Quand je les voyais, quand je les entendais, je ne trouvais rien en elles qui ressemblât à mon amour et pût l'expliquer » (*Sodome et Gomorrhe*, t. II, p. 1126). « Peut-être mettait-il une obscure complaisance à *fantastiquer* aussi douloureusement ? Ces suppositions perverses ne lui servaient-elles pas par hasard à rendre Laïde toujours plus provocante, étrangère, inaccessible et plus digne en conséquence d'être désirée et aimée ? » (Dino BUZZATI, *Un amour*, trad. M. BREITMAN, Paris, 1964, p. 100).

(2) Cf. *La fugitive*, III, p. 440. Cf. aussi BALZAC : « Les hommes qui ne voient qu'une femme dans une femme peuvent acheter tous les soirs des odalisques dignes du sérail et se rendre heureux à bas prix » (*La peau de chagrin*, t. IX, p. 142).

(3) Cf. *Du côté de chez Swann*, I, pp. 377-378 et 382. Cf. *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, I, p. 611. Cf. aussi *Le côté de Guermantes*, II, p. 371. Cf. Dino BUZZATI, *Un amour*, p. 176.

comme en toute passion réaliser métaphoriquement notre condition temporelle. Ainsi, de même que nous avions caractérisé trois pathos esthétiques, de même il y a trois pathos fondamentaux de la fantastique amoureuse, d'ailleurs jouant et se composant le plus souvent les uns avec les autres. Par le premier la conscience rêve son amour comme un retour à l'immanence perdue, à l'unité originelle, comme dans le mythe d'Aristophane. L'amour est alors vécu comme une patrie retrouvée, une simplicité rendue, une innocence renouvelée, la retrouvaille de l'infrangible, de l'éternel, de l'unique et de l'immuable. L'amour est le jardin préservé d'une miraculeuse enfance. Tel est l'amour de Jacques Hury pour Violaine (1), de Sygne et de Coûfontaine (2), d'Orian et de Pensée (3), de Jérôme et d'Alissa, d'Ursule Mirouët et de Savinien de Portenduère, de Pierrette et de Jacques Brigaut, de Gaston de Nueil et de Mme de Beauséant (4), de Lucien Leuwen et de Mme de Chasteller. Tel est l'*Hymne* de Baudelaire :

« A la très-chère, à la très-belle
Qui remplit mon cœur de clarté,
A l'ange, à l'idole immortelle... »

La seconde thématique de l'imagination amoureuse envoûte la conscience par le rêve captieux d'instants si comblés, si pulpeux, si rassasiés de leur propre plénitude qu'ils soient comme une interminable suite d'instants parfaits. Ainsi, d'instant de bonheur en instant de bonheur, d'instant d'éternité en instant d'éternité, à l'indigence du temps se substitue une éternité moléculaire. Tels sont les amours esthétiques, les amours charnels, les amours sensuels, les amours gourmands. Tel est l'amour de Henri de Marsay pour la fille aux yeux d'or (5), de Léon Dupuis pour Emma Bovary (6), de Lucien de Rubempré pour Esther, de Lousteau pour Mme de La Baudraye, de Swann pour Odette

(1) « Dites que vous ne cesserez jamais d'être la même et l'ange qui m'est envoyé ! » *L'annonce faite à Marie*, acte I, sc. III (p. 168).

(2) Cf. *L'Otage*, acte I, fin de la Ire scène : « A nous aussi il a donné ce sacrement de se donner et de ne pas se reprendre... » Cf. aussi dans *La ville*, l'évocation de l'amour par Lâla : « Tu ne seras plus seul ; mais avec toi pour toujours la dévouée, quelqu'un à toi, pour toujours et qui ne se reprendra plus, ta femme » (2e version, acte I, p. 437).

(3) Cf. *Le père humilié*, acte I, sc. III, pp. 511-512 ; acte II, sc. II, pp. 521 et 523 : « Ce visage à la fois absent et nécessaire avec une délicieuse autorité. Ainsi l'homme après un long exil qui retrouve le pays natal, et qui, le cœur battant, sous le profond voile de la nuit, reconnaît que c'est la patrie qui est là. » Cf. aussi III, 2.

(4) Cf. BALZAC, *La femme abandonnée* (t. II, pp. 398-402).

(5) Cf. BALZAC, *La fille aux yeux d'or* (t. V, p. 315).

(6) Cf. FLAUBERT, *Madame Bovary*, p. 567.

parce qu'elle lui évoquait les femmes de Botticelli (1), de Samuel Cramer et de la Fanfarlo (2), de Ryno et de Vellini (3), de Baudelaire (4) pour les femmes sculpturales et capiteuses dont le corps prophétise un érotisme bouleversant et médusé, et l'amour de Verlaine pour Eugénie Krantz dans les *Chansons pour Elle*. Le troisième thème de la fantastique amoureuse consiste à évoquer *la promesse* de cette vie de bonheur, de charme, de grâce et de plénitude. L'amour est ici vécu comme la promesse d'une vie prometteuse. Alors que le deuxième pathos imaginait l'amour comme l'ivresse d'une possession, celui-ci l'imagine comme une incessante conquête, une inépuisable inspiration, une interminable fête, une sorte de verve, d'improvisation, de jeunesse indéfiniment nouvelles, indéfiniment rénovantes, indéfiniment jaillissantes. A l'amour comme retour transi à l'éternité contemplative, à l'amour comme instantanéité fruitive, ce troisième thème oppose l'amour comme *aventure*. Nous y sommes ravis d'amour parce que l'amour nous y paraît une ravissante aventure. Nous pressentons qu'en lui prendront fin la routine de la quotidienneté et la grisaille de la répétition. En lui nous pressentons que le temps va être absous de son essence langoureuse. Enfin va prendre fin cette vie mortifiante où nous recommençons chaque jour l'attente de la veille, toujours tendus vers un avenir où rien ne vient jamais. Jusqu'alors le temps n'était en nous qu'un désir qu'aucun temps ne venait assouvir. Les aubes étaient navrantes. Mais voici que l'amour nous promet un temps où chaque instant sera inventif et irremplaçable, nous donnant l'impatiente saveur de l'instant qui suit et nous ôtant tout regret de l'instant qui précède, un temps génial dont le désir naîtrait de s'assouvir comme Bergson dit qu'est la grâce, comme est l'inspiration, comme un indéfini passage du printemps à l'été. L'amour est alors pressenti comme le commencement de tous les commencements. Le temps de l'amour est alors imaginé ni comme ce temps qui se renie en une éternité qui l'achève, ni comme ce temps qui renonce à soi et s'anesthésie dans l'ivresse de l'instant, mais comme un temps dont la mort ne serait pas le prix de l'accomplissement, comme un temps qui ne serait plus un infini désaveu, un infini reniement, une infinie langueur et une

(1) Cf. PROUST, *Du côté de chez Swann*, I, pp. 222-225.
(2) Cf. BAUDELAIRE, *La Fanfarlo*, pp. 398-402.
(3) Cf. BARBEY D'AUREVILLY, *Une vieille maîtresse*.
(4) Cf. *Les Fleurs du mal :* Parfum exotique, Sed non satiata, Le serpent qui danse, Tout entière, A une dame créole, L'amour du mensonge. *Les épaves :* A celle qui est trop gaie, Les Bijoux, Les promesses d'un visage.

infinie déception mais le surgissement infini d'infinies nouveautés, l'infinité à venir des joies, des inventions, des surprises, le temps prophétique de l'espérance qui semble nous promettre qu'un jour l'avenir sera advenu. Ce troisième pathos est le thème de l'Avent. L'amour est imaginé comme la bonne nouvelle que désormais tout sera toujours nouveau. Tel est l'amour de Marcel pour Gilberte, sachant qu'elle est l'amie de Bergotte, et imaginant que la parole de l'écrivain doit transfigurer miraculeusement en poésie la banalité prosaïque de ce qui l'entoure (1). Tel est le début d'amour d'Odette de Crécy pour Swann, imaginant qu'auprès d'un amateur d'art toute vie devient le foisonnement génial et vertigineux d'un musée (2). Ainsi Marie de Vandenesse s'éprend de Raoul Nathan (3). Ainsi Paul de Manerville s'éprend de Natalie Evangelista (4), croyant épouser avec elle un grand avenir. Ainsi le comte Mosca s'éprend de Gina Pietranera (5) et celle-ci de Fabrice (6), chacun pressentant en l'autre la promesse d'une vie absoute de la morosité, de l'insatisfaction et de l'ennui. Tel est l'amour d'Emma Bovary pour Rodolphe (7) et de Natacha Rostov pour Anatole Kouraguine. Tel est le fabuleux amour de Dorigo pour Laïde (8). Tel est aussi cet amour conquérant et seulement amoureux de conquérir, pour qui l'amour est métaphoriquement l'exercice de sa puissance, de sa domination, de son impérialisme, désirant investir une autre conscience comme on l'annexerait, et rêvant jalousement d'étendre notre propre existence par la possession métaphorique d'une autre existence dont la nouveauté rénoverait métaphoriquement la nôtre. Tout

(1) Cf. *Du côté de chez Swann* (I, p. 100) et *A l'ombre des jeunes filles en fleurs* (I, p. 795).
(2) Cf. *Du côté de chez Swann* (I, p. 198).
(3) Cf. BALZAC, *Une fille d'Eve* (t. II, p. 93).
(4) Cf. BALZAC, *Le contrat de mariage* (t. III, p. 100-101).
(5) Cf. STENDHAL, *La Chartreuse de Parme*, pp. 114-115.
(6) *Ibid.*, pp. 156, 190.
(7) Cf. *Madame Bovary*, pp. 504-507.
(8) « Il l'aimait pour elle-même, pour ce qu'elle représentait de féminin, de caprice, de jeunesse, de simplicité populaire, d'effronterie, de liberté, de mystère, Elle était le symbole d'un monde plébéien, nocturne, joyeux, vicieux, ignominieusement intrépide et sûr de soi qui fermentait d'une vie insatiable auprès de l'ennui et de la respectabilité des bourgeois. Elle était l'inconnu, l'aventure, la fleur de l'antique cité germant dans la cour d'une vieille maison mal famée... Il lui suffirait que Laïde devînt un peu sienne, vécût un peu pour lui, l'idée fixe de pouvoir entrer dans l'existence de cette fillette comme un véritable personnage, de devenir pour elle une chose importante, même si ce n'était la plus importante, telle était son obsession... Ce n'était pas une question charnelle, c'était d'une sorcellerie plus profonde, comme si un nouveau destin, auquel il n'avait jamais pensé, l'appelait, lui Antonio, et le traînait progressivement, avec une irrésistible violence vers des lendemains ignorés et ténébreux » (Dino BUZZATI, *Un amour*, pp. 97-98).

ce que cette autre conscience aurait vu, espéré, éprouvé et vécu, en la possédant nous le posséderions donc métaphoriquement (1), et comme aurait dit la scolastique éminemment. Tels sont ces amours d'imaginaire vampire. Comme le sentiment de l'indigence du présent et le désir d'un à-venir inspirent l'imagination d'une vie régénérée, l'amour peut naître aussi bien, comme nous venons de le voir, du désir d'augmenter notre propre existence par la confiscation d'une autre existence, que de l'espérance d'augmenter une autre existence par la dévotion de la nôtre. Ainsi, l'irrémittent désir d'abroger la dérision du présent pour instituer la plénitude à venir inspire aussi bien l'égoïsme accapareur de l'amour jaloux que la générosité de l'amour dévotif (2). Mais, profondément, il ne s'agit que de deux manières tout aussi intéressées de transfigurer métaphoriquement le présent par la promesse de l'avenir : que nous imaginions notre avenir comme enrichi par l'existence de qui nous aimons, ou que nous imaginions notre avenir justifié par sa propre fécondité et par l'enrichissement qu'en aura reçu l'existence de qui nous aimons (3). Tant il y a de manières d'aimer.

Il nous apparaît donc que l'amour aussi consiste à tenter de vivre et de résoudre métaphoriquement la contradiction de notre condition temporelle.

Nous avons vu qu'il implique, comme c'est l'essence même du temps, à la fois le sentiment de l'indigence du présent, l'inquiétude qui suscite toujours l'attente et l'impatience d'un surplus d'existence, le désir qui attend de l'avenir la plénitude dont est dépourvu le présent. Nous avons vu que dans l'amour ce désir tente de s'assouvir métaphoriquement par la médiation d'une autre personne.

Tantôt nous imaginons que notre réunion à l'âme sœur réta-

(1) Cf. *A l'ombre des jeunes filles en fleurs* (t. II, pp. 794-795).

(2) Cf. DESCARTES, *Traité des passions*, II, 93 : « En la simple affection on se préfère toujours à ce qu'on aime, et au contraire en la dévotion on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver. »

(3) Cf. STENDHAL, *De l'amour*, chap. XII : « Elle semble votre propriété, car c'est vous seul qui pouvez la rendre heureuse. » Tel est l'amour de Goriot, dont on peut penser qu'il serait bien moins violent, bien moins exclusif, si ses filles n'avaient toujours besoin de lui et si en elles il n'avait ainsi toujours un avenir. Si Fabrice n'eût été prisonnier, Clélia ne pouvant imaginer de pourvoir en rien à son avenir eût-elle pu imaginer de l'aimer ? Mais cet amour pour le prisonnier transfigure chaque instant par la fécondité de l'avenir qui l'anime, l'inspire et le mobilise. Le présent devient frémissant d'avenir. Chaque geste, chaque parole résonnent prophétiquement. La vie est prometteuse. Rien que d'avoir été rêvée la promesse est presque dès à présent tenue : la vie nouvelle a déjà commencé.

blira, comme dans la συγγένεια platonicienne, l'unité, la totalité, l'intégrité que nous avons perdues. A travers la personne aimée, nous serons réunis à notre identité et à notre éternité. Comme tout désir n'était que la langueur de l'absence, en cette présence absolue tout désir prendrait fin comme l'exil après la patrie retrouvée. Plus rien dès lors ne serait à-venir. La bonne nouvelle serait arrivée. La promesse serait remplie. En nous le temps exaucerait son essentielle vocation d'intemporalité. Nous habiterions notre amour, définitivement, interminablement, infrangiblement, immuablement, comme les âmes platoniciennes l'éternité. Le temps serait aboli. Enfin sa négativité aurait accompli son destin : toute négativité serait désormais niée. L'amour nous ferait vivre métaphoriquement la taciturne affirmation de l'absolu.

Tantôt nous imaginons que la possession d'une autre personne nous introduira dans le saint des saints de toute satisfaction. Tout ce dont nous avons été privé nous serait en elle rendu. En elle tout désir s'assécherait comme l'âpreté de la mer dans la douceur des sables. En cette plénitude de la jouissance, nous ne pourrions rien désirer de plus. Rien ne pourrait nous être ajouté. Chaque instant serait parfait, soustrait aux envoûtements du passé comme à la subversion de l'avenir. La possession amoureuse nous distillerait l'éternité d'instant en instant, d'ivresse en ivresse. Devenant amnésique, notre conscience deviendrait intemporelle. Nous accomplirions ainsi notre condition temporelle précisément en l'abolissant. Car il est de l'essence contradictoire du temps de poursuivre sa propre abolition.

Tantôt nous imaginons que la médiation de la personne aimée nous fera accéder à quelque plénitude à venir. Non que sa possession soit en elle-même cette plénitude ; mais elle en est l'occasion, la condition, la promesse. Parce que le sens de la condition temporelle est de devenir, parce que le sens du devenir est le désir, parce que le sens du désir est d'anéantir la miséreuse réalité du présent pour instaurer la réalité plénière de l'avenir, à travers notre amour nous imaginons de mettre fin à l'insignifiance d'une existence où il ne se passe rien. L'amour est ici imaginé comme l'essence bouleversante, géniale et fécondante de la *vie*. Jusque-là, nous vivions une vie où rien ne devenait : une vie stérile, une vie de perpétuation et de recommencement, une vie tout étale, une vie toute privée, une vie dévitalisée : une vie insensée. Jusque-là notre vie n'était qu'attente de vivre. Or ce que nous imaginons de l'amour, c'est qu'en lui la vie va commencer, qu'en lui nous connaîtrons les grandes catastrophes et les grandes révolutions, les grandes mutations et les grands règnes de la vie. En lui la vie

nous sera rendue : l'inspiration, la vaillance, le génie de la futurition. En lui nous aurons un à-venir. En lui donc l'espérance et la joie. Car telle est l'essence contradictoire du temps que nous n'avons le choix qu'entre toutes les manières de vivre contradictoirement : si nous menons une existence tranquille et quasi intemporelle, nous éprouvons douloureusement l'inanité d'une vie temporelle où rien n'advient, comme dans l'absurdité d'un temps sans avenir ; et si nous menons une vie aventureuse nous éprouvons mélancoliquement la duperie d'un avenir toujours à-venir, comme dans l'absurdité de poursuivre ce dont l'essence est de fuir.

Mais, sous quelque thématique imaginaire que soit vécu l'amour, il est toujours vécu métaphoriquement. Ici encore la métaphore est multiple. La première consiste à vivre la personne aimée comme le symbole d'autre chose qu'elle-même. La seconde consiste à imaginer que nous posséderions ce qu'elle symbolise, c'est-à-dire à confondre le symbolisé et le symbole, l'irréel et le réel, le fantastique et son *analogon*. La troisième consiste à vivre les attributs imaginaires du symbolisé comme possédés dans la possession du symbole : ainsi avons-nous le sentiment de vivre l'éternité, d'abolir la distension temporelle, ou d'anticiper génialement l'avenir, alors que réalistement nous ne faisons que vieillir lentement, un jour poussant l'autre, sans autre avenir que notre postérité dont nous ne savons rien, et sans autre futurition que celle de nos œuvres.

Cette confusion vécue de la métaphore et du réel qui est la condition de toute passion manifeste aussi tout passion comme un mythe, au sens où, selon Fink, « pour l'homme mythique les choses *sont* leur *signification* ; il lui est impossible de distinguer entre le simple porteur de sens et la signification du sens qui s'y rattache » (1). Dans l'existence mythique, la conscience vit en effet le réel pour irréel et l'irréel pour réel. La conscience *joue* avec ses propres idées, ses propres représentations, ses propres symboles. Par exemple, le propre de l'existence platonique est de vivre comme la suréminente réalité ce τόπος ὑπερουράνιος qui n'est que le symbole d'un espoir et de vivre comme un presque rien la réalité sensible. Le mythe de la caverne et celui de l'attelage ailé sont pris à la lettre. Comme dans l'attitude magique l'attitude mythique réduit et soumet l'être à la parole. C'est la même attitude psychologique qui est le fondement des rites mythologiques. Ainsi, les monstres mythologiques qui sont des monstres fabuleux sont des monstres de fabulation. Ils ne

(1) Cf. E. FINK, *Le jeu comme symbole du monde*, p. 142.

sont que le corrélat hypostasié de la peur. Cependant, à ce pur symbole, à ce pur phantasme, à cette hypostase on sacrifiait chaque année un tribut de jeunes filles ou de jeunes gens. Ce n'est pas le minotaure qui fit construire le labyrinthe mais la construction du labyrinthe qui devait en faire le palais du minotaure parce qu'il était le palais de notre angoisse. Car le minotaure est le corrélat hypostasié de notre angoisse. Toute passion, tout amour, tout mythe et toute religion résultent donc de cette activité hypostasiante de la conscience, qui cristallise en une pseudo-substance le corrélat de ses attentes, de ses désirs, de ses espérances et de ses craintes. Cette activité hypostasiante est une activité de l'imaginaire, puisqu'elle consiste à instituer l'irréel comme réel ; cet *irréel* que l'imagination hypostasie n'étant que le corrélat de notre imagination elle-même. La fonction de cette activité hypostasiante étant d'instituer un statut amphibologique de l'être et du néant où chacun soit substituable à l'autre, elle institue aussi un statut amphibologique du temps où le passé et l'avenir peuvent être vécus comme présents, en sorte que le temps puisse métaphoriquement résoudre sa contradiction et que dès à présent l'avènement de l'avenir puisse être vécu dans la destitution du présent.

Or, cette amphibologie du réel et de l'irréel, de l'être et du néant, du présent et de l'avenir est l'essence même du jeu. Sous ce point de vue il apparaît que toute passion est jouée mais que tout jeu est passionné.

Cependant, comme nous avons vu que toute passion était une tentative pour résoudre métaphoriquement la contradiction du temps, il y a lieu d'attendre désormais que notre analyse du jeu y fasse semblablement apparaître une manière fantastique de réaliser la temporalité de notre condition.

Le jeu foisonne d'amphibologies. Son premier caractère consiste dans sa veine métaphorique et dans sa puissance mythique. En effet le propre du jeu est d'investir quelque réalité de quelque signification irréelle qu'elle symbolise jusqu'à se confondre avec elle. Par exemple ce jeune garçon saisit une branche qu'il enfourche *comme si* c'était un cheval. Il ne s'agit là que d'une fiction et d'une symbolisation. Mais voici que dans l'envoûtement du jeu la distension du *comme si* est escamotée ; l'enfant *est* à cheval ; sa propre course *est* le galop d'un coursier ; il le presse de la bride et de la cravache. Le réel n'est ici que le succédané de l'irréel. D'une part, il en est le support évocateur, comme la forme typographique des lettres par rapport à la signification d'un texte. D'autre part la réalité du support est

abolie en tant que telle et vécue comme si elle était intrinsèquement la présence de ce qu'elle symbolise, comme dans la liturgie la réalité des textes sacrés vient à être considérée comme la présence même de la Parole qu'ils symbolisent. Telle est aussi, comme nous l'avons vu, l'essence du sacrement où le symbole est confondu avec ce qu'il symbolise, le signifiant avec le signifié, la lettre avec l'esprit. Telles sont aussi l'essence et la condition du jeu.

Aussi l'irréalité évoquée provoque chez le joueur les mêmes passions que si elle était la réalité même (1). Cette amphibologie est d'autant plus étonnante que ce qui arrive dans le jeu n'arrive que par l'intervention du joueur ; de sorte qu'en se passionnant pour l'irréel sur le mode du réel le joueur *feint* d'ignorer sa propre *fiction*, dissimule sa simulation, et fait à la fois comme si les accidents du jeu n'étaient pas imaginaires et comme si ces accidents imaginaires n'étaient pas l'effet de son imagination. Par exemple la petite fille s'attriste de la maladie de sa poupée, se met en colère de ses caprices et a des élans de tendresse pour ses repentirs. Remarquons que cette tristesse, cette colère et cette tendresse sont aussi réelles que si la poupée était véritablement un enfant (2). Cependant la poupée n'a d'autre maladie, d'autre caprice ni d'autre repentir que ceux que la petite fille lui invente. Or le propre du jeu est d'escamoter cette invention, comme si le joueur était l'acteur d'un drame qu'il n'a pas choisi. C'est en effet ainsi que dans le jeu de cartes le joueur vit l'allégresse ou l'amertume, la bienheureuse impatience ou la mélancolique attente selon la répartition de petits rectangles de carton coloré, comme s'il s'agissait d'une entreprise réelle, où son destin fût réellement intéressé, et comme s'il ne dépendait pas de lui à chaque instant de mettre fin à cette condition vulnérable et malchanceuse : il suffirait de ne considérer les cartes qu'en leur réalité intrinsèque pour que le jeu finît sans qu'on eût même à le quitter. Mais le propre du joueur est précisément d'aimer jouer. Il aime donc se passionner, sentir les affres de l'attente (3)

(1) Cf. E. FINK parle de la « réelle irréalité » du jeu (*op. cit.*, p. 82).
(2) Quand nous disons que cette colère ou cette tristesse sont aussi réelles que si elles n'étaient pas jouées, il faut bien maintenir que l'enfant joue à ce qu'elles soient aussi réelles que si elles n'étaient pas jouées — ce qui fait précisément que le sentiment du jeu est semblable sans être identique au sentiment joué. Ainsi, la petite fille a une conscience irréfléchie de n'être pas triste dans le moment même où elle joue à être triste, le jeu consistant précisément pour elle à ne pas prendre conscience de la conscience qu'elle a de n'être pas triste. C'est en ce sens que nous disions que le joueur *feint* d'ignorer sa propre *fiction*.
(3) « Le joueur aime l'anxiété », ALAIN, *Les aventures du cœur*, chap. XX (*Les passions et la sagesse*, p. 396).

et la présence de la fatalité. *Le joueur est un comédien de la tragédie.* Mais alors que dans l'illusion comique il arrive au spectateur d'oublier qu'il est au spectacle et peut-être parfois au comédien d'oublier qu'il récite, cependant le joueur oublie même qu'il est aussi l'auteur de cette pseudo-tragédie dont il se constitue l'acteur (1).

Ceci nous fait comprendre qu'il est de l'essence du jeu de ne pas jouer avec le jeu. Paradoxalement le propre du joueur est de prendre le jeu au sérieux. Il joue sérieusement. Ce sérieux du non-sérieux, qui est la condition même du jeu, n'est autre chose que l'hypostase de l'irréel signifié, en sorte que le jouet cesse d'être frivole et devient le signe d'une éminente réalité. Ainsi, indépendamment du jeu d'argent où, comme Alexis Ivanovitch (2), comme Arcade Dolgorouki (3) ou comme Raphaël de Valentin (4) c'est pour l'argent qu'on joue, la passion du jeu consiste à jouer pour jouer. Telle est d'ailleurs la frénésie de la comtesse Tarassevitcheva (5) ou de Léon Tolstoï (6), qui jouent jusqu'à se ruiner, non par cupidité puisqu'ils sont riches, mais tout simplement par amour du jeu. Nous comprenons ici que l'argent n'intervient dans le jeu que comme un raffinement supplémentaire d'émotion. Les cartes sont les symboles de la perte ou du gain ; la perte ou le gain sont les symboles de l'argent perdu ou gagné ; l'argent est le symbole de notre propre existence risquée sur le tapis de la roulette ou dans les cartes du sabot. Le joueur ne joue donc pas pour de l'argent mais joue de l'argent pour mieux se prendre au jeu. Ainsi, s'il ne s'agissait que de s'enrichir, la comtesse Tarassevitcheva ou Tolstoï auraient pu faire fructifier leur argent (7) en des placements sans risques. Ou bien, comme le pan Viemozny des *Frères Karamazov* (8), ils auraient pu tricher. Mais le tricheur ne joue pas : il fait sem-

(1) « Le joueur se perd alors dans le jeu, il disparaît dans son rôle magique, il est lui-même ensorcelé par le masque qu'il porte... » (E. FINK, *op. cit.*, p. 178).
(2) Cf. DOSTOIEVSKI, *Le joueur.*
(3) Cf. DOSTOIEVSKI, *L'adolescent*, pp. 354-356.
(4) Cf. BALZAC, *La peau de chagrin.*
(5) Cf. DOSTOIEVSKI, *Le joueur*, pp. 876-881, 888-895.
(6) Cf. H. TROYAT, *Tolstoï*, Paris, 1965, pp. 73-76, 83-84, 88.
(7) Nous voudrions, au passage, faire remarquer cette étonnante métaphore de l'argent qui « fructifie ». Car rien n'est intrinsèquement plus inerte que l'argent. Mais l'argent est toujours vécu *métaphoriquement*, comme s'il *était* la fécondité, la germination, la vitalité. Cette métaphore doit donc nous faire comprendre que la relation que nous avons à la richesse est métaphoriquement celle que nous avons avec la vie. Le temps, c'est de l'argent. Non : l'argent, c'est du temps ; métaphoriquement.
(8) Cf. pp. 452-457.

blant de jouer ; pour lui le jeu est sans aucune amphibologie ; pour lui le jeu est *simplement* sérieux : c'est un professionnel (1). Apparaît donc que ce qui intéresse le joueur dans le jeu, c'est le jeu lui-même. C'est pourquoi le joueur ne désire pas plus ramasser l'argent que la chance ne lui a pas donné qu'il ne désire remplir sa main d'atouts achetés chez le papetier, pas plus que le joueur de football ne désire que le ballon soit au fond des buts si ce n'est dans le mouvement aventureux et discipliné de la partie. Le jeu est donc voulu. C'est le jeu qui est désiré et non son résultat. Or, comme tout jeu résulte d'un décret amphibologique de l'imagination, il n'y a de jeu que par les règles qui le rendent possible. Aussi n'est-il pas de joueur qui ne respecte la règle du jeu (2).

Mais quel est alors le sens de cet amour du jeu, qui, comme toute passion et tout amour s'envoûte de son propre consentement, de sa propre affabulation, de ses propres métaphores ?

Si nous considérons le jeu des enfants, nous remarquons qu'il ne consiste jamais à jouer à l'enfant. Comme les enquêtes des psychologues et des sociologues le montrent, le petit garçon ne joue jamais à la dame ni la petite fille au monsieur. Au contraire ils se donnent métaphoriquement dans le jeu les rôles qu'ils espèrent de la vie, privilégiant les uns ou les autres selon les modèles que leur culture leur propose (3). En même temps qu'on peut ainsi le considérer comme un apprentissage, le jeu exprime principalement une impatience de l'avenir, c'est-à-dire le sentiment insatisfait de ce qu'on est, l'indigence du présent, le désir de devenir ce qu'on est : le travail du temps. Le jeu est donc une résolution métaphorique de la contradiction temporelle. L'enfant joue à être ce qu'il désire, à vivre l'avènement de son avenir, à posséder sa vie actualisée et accomplie. Le jeu est l'ἐντελέχεια métaphorique de l'enfance. Il est la douceur rêvée de l'abolition de la négativité. Tout enfant joue à ne plus l'être et à être ce qu'il désire : le jeu est une manière de vivre métaphoriquement l'apocalypse et la fin de l'histoire. La conscience ludique est donc métaphoriquement une conscience de parvenu.

Cependant, tant il est vrai que le temps est désir et que le désir ne finira pas plus que ne finira le temps, la conscience temporelle désire oublier son désir à défaut de pouvoir le satisfaire, c'est-à-dire oublier le temps à défaut de l'accomplir. A cela aussi sert le jeu, aussi bien de l'enfant que de l'adulte. C'est

(1) Cf. B. CENDRARS, *Panorama de la pègre*, Paris, 1935, chap. XIII.
(2) Cf. ALAIN, *Les idées et les âges* (in *Les passions et la sagesse*, p. 119).
(3) Cf. R. LINTON, *Le fondement culturel de la personnalité* (trad. A. LYOTARD), Paris, 1959, pp. 22, 46.

pourquoi certains jeux sont dits de patience. Ils ont pour fonction de faire prendre le temps en patience, le temps qui est l'impatience. Ce sont, comme on dit justement, des divertissements, des distractions. Ils nous distraient de notre tension vers l'avenir : ils nous distraient du temps. En nous absorbant dans le coup de dés du moment, ils nous enferment dans le présent, nous faisant oublier l'avenir qui ne vient pas, l'avenir que nous avons à faire advenir, l'avenir que nous attendons et qui ne nous attend pas. Le jeu est l'amnésie du futur. Aussi dit-on qu'il sert à passer le temps (1), c'est-à-dire à nous faire oublier que pour nous il ne se passe rien dans ce temps qui passe. Que le temps passe et ne nous emporte pas, que les jours passent et que nous demeurions, voilà ce que nous voulons oublier dans le jeu. C'est en quoi le jeu est un remède à l'ennui (2), qui est le vertige de la vacuité du temps. Le jeu a donc une fonction anesthésiante. Il a pour fonction de nous faire perdre conscience du temps, en sorte que la conscience ludique puisse constater avec réconfort qu'elle n'a pas vu le temps passer.

Mais il est d'autres jeux, et d'autres fonctions fantastiques du jeu. La principale consiste en ce que le jeu nous procure métaphoriquement le sentiment que chaque nouvelle lancée de la roulette, chaque nouvelle redistribution des cartes est comme une *nouvelle* répartition du destin. De la pesanteur des vieilles habitudes, des routines et de la paresse, des occasions perdues et des chances passées, voici que métaphoriquement le jeu nous libère et nous rend tout neufs pour un nouvel avenir (3). Le jeu nous procure donc métaphoriquement la liberté et la joie de pouvoir recommencer toute notre vie, de lever toutes les hypothèques dont le passé grevait l'avenir, et d'être entièrement disponibles pour accueillir la vie nouvelle qui va commencer. La passion de jouer implique donc la contradiction de notre condition temporelle, c'est-à-dire, la lassitude de nous sentir toujours sur le point de commencer quelque chose qui ne commence jamais, la déception de nous sentir toujours appelés à

(1) Cf. E. FINK, *op. cit.*, p. 76. « Les riches gentlemen comme lui... jouent uniquement pour se distraire et passer le temps » (DOSTOIEVSKI, *Le joueur*, p. 814).

(2) Cf. ALAIN, *81 chapitres sur l'esprit et les passions*, liv. V, chap. II, p. 1194.

(3) Cette idée est longuement décrite par ALAIN dans *Les idées et les âges*, liv. IV, chap. IV, p. 112 : « Le jeu nie énergiquement toute situation acquise, tout antécédent... Le jeu rejette tout capital accumulé... ce lourd passé... Le jeu est ce qui rajeunit... Tout est rétabli en l'état initial, tout effacé... comme si chaque partie était la première... » Cf. aussi *Les aventures du cœur*, chap. XX, p. 396. Cf. aussi E. FINK, *op. cit.*, pp. 79-80.

un avenir qui n'est jamais venu, le désenchantement d'avoir attendu des aventures qui n'étaient pas ce que nous attendions, en sorte que nous voici aussi désirants que nous sommes temporels, aussi insatisfaits, aussi faillis, aussi floués. Tout le temps de notre enfance fut hanté par la promesse d'un avenir où nous serions ce que nous sommes ; mais jamais aucun temps n'a tenu cette promesse. Car il est certes de l'essence contradictoire du temps de promettre et de ne pas tenir, de poursuivre et ne pas étreindre, de toujours détruire le logis du présent pour construire les palais de l'avenir que nous n'habiterons jamais (1). Alors le jeu est une manière métaphorique de retrouver notre enfance, pour y retrouver métaphoriquement une attente qui puisse n'être pas déçue, une espérance qui puisse n'être pas découragée, le sens d'une promesse qui puisse n'être pas désavouée et d'un désir qui puisse n'être pas toujours insatisfait. Comme dans l'enfance mais métaphoriquement le jeu nous donne alors le sentiment que le temps insensé du désir inassouvi est peut-être fini et que peut-être quelquechose va commencer, que quelquechose va venir, qui transfigurera notre existence et qui comblera notre désir. Le jeu exprime donc métaphoriquement notre désir d'aventure (2) et de novation (3). Ainsi il exprime à la fois notre insatisfaction de l'existence et notre désir d'une existence régénérée dans l'avenir. Mais pour que cette existence heureuse advienne, encore faut-il que quelquechose se passe, que quelquechose commence, qu'enfin se rompent la stérilité et la monotonie de la perpétuation. Le jeu est l'occasion de retrouver métaphoriquement l'espérance et l'aventure : c'est une vitalité métaphorique. Cette espérance est qu'au bout du jeu nous obtiendrons ce qui est au bout de l'aventure, c'est-à-dire au bout de l'avenir : la fin du temps et la fin du désir, c'est-à-dire le bonheur de l'identité accomplie, où nous serions ce que nous sommes, comme dans cette « grande vie » dont parle Vigny, où notre maturité aurait exécuté les pensées de notre jeunesse (4).

Le jeu fournit donc à la conscience trois manières métaphoriques de résoudre en nous l'affligeante contradiction de notre

(1) Cette déception inspire toute l'œuvre de F. S. Fitzgerald, et les nouvelles de Dino Buzzati.

(2) « La passion du jeu fait voir ce besoin d'aventure... », ALAIN, Le jeu, *Propos* du 1er novembre 1913, p. 163. Cf. aussi Vaincre, *Propos* du 1er septembre 1931, p. 1030.

(3) DOSTOIEVSKI découvre ainsi dans la passion du jeu « une envie de provoquer le destin » (cf. *Le joueur*, p. 824).

(4) C'est en ce sens que FINK dit que le jeu est « une manière ailée de vivre sa vie » (*op. cit.*, p. 79).

temporalité : soit qu'il nous fasse vivre dans l'imaginaire que nous sommes déjà ce que nous désirons être, soit qu'il obnubile notre imagination par la fascination de l'instant et nous délivre par l'oubli de notre temporalité, soit qu'il envoûte notre imagination par la séduction d'une aventure rompant la langueur du temps et prophétisant l'avènement de notre propre identité. Tantôt il supprime la distension temporelle en l'enjambant métaphoriquement. Tantôt il la supprime en écrasant la conscience dans la furtivité distraite de l'instant. Tantôt il nous fait imaginer joyeuse et facile cette distension que nous allons franchir d'un libre bond jusqu'au fond de notre avenir.

Ce sont ces trois styles temporels, ces trois perspectives du temps, ces trois manières de résoudre métaphoriquement notre temporalité qui inspirent toutes les formes du jeu.

Ainsi, le flirt est un jeu (1). C'est le jeu de l'amour. Mais quelle différence y a-t-il entre le flirt et l'amour ? Comme l'amour le flirt est une relation avec l'autre. Il en a toutes les apparences, tout le comportement, tous les gestes. On pourrait donc dire qu'il a tout l'extérieur de l'amour, à cela près que son apparence est trop apparente et que son extérieur est trop extériorisé pour ressembler vraiment à l'amour (2). Mais alors que l'amour surréalise la personne aimée, la transfigurant par l'irréalité aurée de ses rêves, faisant de la personne aimée le symbole du bonheur et confondant mythiquement le symbole et le symbolisé, le flirt au contraire affecte de ne rien transfigurer et de ne considérer son partenaire que pour ce qu'il est. Donc, alors que l'amour s'éprouve comme une nécessité, le flirt se développe

(1) Cf. E. FINK, *op. cit.*, p. 76.
(2) Cf. F. Scott FITZGERALD, *L'envers du paradis*, trad. S. MAYOUX, Paris, 1964.

P. 187 :

« J'ai vraiment envie de vous embrasser.
— Moi aussi.
— Eh bien, votre curiosité est satisfaite ?
— Et la vôtre ?... »

P. 188 :

« Dites-moi quelque chose de gentil.
— Mon Dieu !
— Tant pis si c'est si difficile.
— Allons-nous faire semblant ? Si vite ?...
— Faisons semblant. »

P. 196 :

« Si nous... tombions amoureux.
— J'ai suggéré que nous fassions semblant.
— Faites semblant. »

dans la contingence. C'est ce qui fait que l'un s'éprouve comme sérieux et l'autre comme frivole. Alors que l'amour est une ivresse, le flirt croit être une sobriété. Alors que l'amour est, comme le dit Platon, un délire poétique, le flirt est une activité prosaïque. Opposée à l'aliénation mythique, délirante et mystifiée de la conscience amoureuse, la conscience « flirteuse » se donne donc à elle-même comme réaliste (1), lucide, démystifiée, libre et déniaisée (2). Elle ne considère les choses que pour ce qu'elles sont, dans leur positivité, leur banalité et leur sensualité. Elle ne se paie ni de littérature ni de rêve. L'autre n'est pour elle qu'un objet de consommation. On pourrait dire que l'amour est pour la conscience « flirteuse » ce que le potage est pour Chrysale. Tel est l'alerte, le vaillant, le cynique et invulnérable réalisme que s'attribue le flirt, mais dont cependant il s'abuse. Car la robuste, goulue et expéditive sensualité (3) n'est pas son fait. Bien au contraire, le flirt n'est pas si pressé de se précipiter au dénouement qui serait aussi sa justification. Le flirt vagabonde, coquette, musarde et suit une carte du Tendre plus méandreuse qu'aucun amour. Car il y a une fureur et une ferveur possessives dans l'amour. Mais le flirt n'est pas pressé. Il se déroule en effet sur l'horizon de cette possession comme une pièce de théâtre se déroule sur l'horizon du dernier acte. Après quoi, de même qu'il n'y a plus qu'à reprendre et réciter la pièce le lendemain, de même il faudra trouver après un autre flirt, ou recommencer la routine du même, ou changer le flirt en autre chose. Le flirt joue donc à l'amour comme l'acteur joue à son rôle. De la même façon que le temps illusoire de la comédie est découpé dans le temps réel de la vie du comédien, le temps du flirt est découpé dans le temps de la vie sérieuse. Par conséquent, comme la vie de comédien, le flirt implique que la réalité de la vie n'est pas satisfaisante et qu'il faut tenter de la régénérer par la génialité métaphorique du rôle que nous mimons. Le flirt est donc envoûté, à son propre insu, par une sorte d'illusion comique. Il a conscience de jouer, de même que l'acteur a conscience de n'être pas Britannicus. Mais de même que l'acteur sent passer transfusivement en son existence quelque chose de la grandeur et du destin de Britannicus, de même la conscience « flirteuse » sent passer en son existence quelque chose de la douceur, de la puissance, du merveilleux et de l'aventure de

(1) *Ibid.*, p. 184.
(2) *Ibid.*, p. 190.
(3) Cf. par exemple B. CENDRARS, *Emmène-moi au bout du monde !*, Paris, 1956, chap. Ier (« La grenade à sept flammes »).

l'amour (1). Cette régénération métaphorique de l'existence par la faculté de vivre l'irréel comme réel, lorsque la conscience s'y adonne délibérément : c'est le jeu. C'est pourquoi il arrive que le jeu prélude au sérieux, au sens où l'envoûtement délibéré du jeu précède la fatalité envoûtante de la passion qui s'ensuit. Ainsi souvent ce qui ne devait être qu'un flirt devient l'amour. Mais de même que l'acteur ne cherche métaphoriquement dans le rôle de Britannicus que ce que Britannicus cherchait réellement dans la tragédie de son destin, de même le flirt ne cherche métaphoriquement en jouant à l'amour que ce que l'amour cherche réellement dans ce qu'il aime. On pourrait donc dire qu'aimer c'est aimer quelqu'un tandis que flirter c'est aimer l'amour. Mais comme l'amour investit métaphoriquement la personne aimée de l'irréalité d'un temps entéléchique, le flirt qui est l'amour de l'amour est la métaphore d'une métaphore. Aussi retrouvons-nous en ses motivations les motivations mêmes de l'amour : le pressentiment de quelque plénitude, le goût de l'ivresse anesthésiante (2), le pressentiment de l'aventure (3), le plaisir d'exercer son pouvoir (4) et de sentir frémir l'avenir dans le murmure du présent. Mais le flirt ne se donne que sous le plaisir du possible et de la liberté les bonheurs que l'amour poursuit et dont il se rassasie métaphoriquement.

Le plaisir du flirt est donc un plaisir d'acteur. Comme dans le jeu il sent que rien de ce qui arrive n'est absolument sérieux, puisque ce n'est qu'un mime, une apparence, une image, un « comme-si », une métaphore. Mais comme l'acteur, il se donne mimétiquement non seulement les sentiments qu'il joue, mais les sentiments qu'il aurait s'il était celui dont il joue le personnage. Or, de même que le rôle de Britannicus est l'*analogon* par lequel nous accédons aux sentiments que son destin suscite, de même

(1) C'est en ce sens que FINK dit que le « bonheur du jeu est très étroitement lié à l'irréalité inhérente à celui-ci » et que c'est un « bonheur réel » bien que ce soit « un bonheur en rapport avec l'illusion et l'irréalité qui lui sont constitutives » (cf. *op. cit.*, pp. 81-82).

(2) Cf. p. ex. F. Scott FITZGERALD, *Tendre est la nuit* (trad. M. CHEVALLEY), Paris, 1961, p. 314 : « Elle se débattit encore un peu, ... puis elle oublia... oublia... oublia et s'enfonça de plus en plus profondément dans la minute présente. » Cf. aussi *L'envers du paradis*, p. 193.

(3) Cf. p. ex. *Tendre est la nuit*, p. 27 : « Il paraissait bienveillant et charmant. Sa voix promettait qu'il prendrait soin d'elle et qu'un peu plus tard il lui ouvrirait des mondes inconnus, avec une infinité de magnifiques possibilités... »

(4) Cf. p. ex. F. Scott FITZGERALD, *Un diamant gros comme le Ritz* (trad. M.-P. CASTELNAU et B. WILLEWAL), Paris, 1963, pp. 180-181. *Les heureux et les damnés* (trad. L. SERVICEN), Paris, 1964, pp. 84-85. *La fêlure* (trad. D. AURY et S. MAYOUX), Paris, 1963, pp. 180 et 201.

l'acteur qui joue Britannicus vient à confondre sur le mode ambigu du comme-si la réalité de l'*analogon* qu'il mime et l'irréalité des sentiments évoqués et qu'il vient à éprouver. D'ailleurs par un redoublement de confusion métaphorique (ou, comme dit Fink, mythique), le spectateur qui regarde l'acteur qui représente Britannicus éprouve lui aussi dans son existence cette régénération transfusive qu'il reçoit de sa propre identification avec Britannicus. Ainsi le spectateur joue à s'identifier avec cet acteur qui joue à s'identifier avec Britannicus. C'est ainsi que, par l'envoûtement métaphorique du flirt, les jeunes gens rentrent de vacances comme des longues croisières de l'amour, comme s'ils avaient accompli le long périple de toutes les passions, comme s'ils avaient fait le tour de l'existence, comme Ulysse rentrant à Ithaque. Ce qu'ils nommeraient leurs aventures ne fut cependant que le mime de l'aventure. Le flirt est une odyssée en chambre. Mais ce ne fut qu'un jeu : non pas tant parce que rien n'est venu, mais parce qu'ils savaient que rien ne viendrait. Tout aussi bien que l'acteur sait qu'il ira souper après avoir été convié au banquet de Néron.

Le flirt est donc le jeu d'une illusion comique qui consiste à éprouver mimétiquement, mythiquement, par la métaphore d'une métaphore, l'aventure et la plénitude qui nous délivreraient de l'indigence du présent et nous ouvriraient la carrière prophétique de la futurition. Mais il y a dans le flirt une réticence devant l'aventure, comme s'il craignait d'en être dupé. Cette réticence aussi exprime la temporalité de la conscience. Le flirt est amateur d'aventures, accomplissant en ce sens le temps qui est l'aventure elle-même. Mais le flirt ne veut pas s'engager « sérieusement » dans une aventure, craignant qu'après cet engagement plus rien ne puisse jamais plus arriver, comme à ces femmes usées par la quotidienneté ressassante et routinière, et qui furent pourtant des jeunes filles à qui tout était encore promis à l'heure de l'aventure où tout pouvait encore venir (1). Or cette réticence du flirt exprime elle aussi la temporalité qui l'inspire : la conscience « flirteuse » refuse confusément l'insignifiance et le non-sens d'une vie confisquée par l'illusion d'*une* aventure où plus rien n'arriverait ni ne deviendrait. Il y a donc dans le flirt un amour de la vie et un désir de vitalité, en même temps qu'une peur de perdre sa vie où on croit la gagner et de ne trouver que la mortifiante intemporalité où on espérait

(1) Cf. p. ex. Dino BUZZATI, *En ce moment précis* (trad. J. REMILLET), Paris, 1965, pp. 173-174.

la vivifiante et rénovante temporalité. En quelque sorte le flirt se jette à la frivolité par respect du sérieux, pour sauvegarder le sérieux. Il perd son temps à passer le temps par peur de perdre la futuritivité du temps. Il ne se donne la vie que mythiquement, mimétiquement, métaphoriquement, comme au théâtre et comme au cinéma, pour garder disponible le temps du sérieux. Le flirt est donc une anticipation métaphorique de la vie. Mais tant dure l'anticipation que la vie en est toujours plus retardée. C'est pourquoi le flirt appartient comme le jeu à l'enfance, ou à ceux qui craignent d'en sortir, ou à ceux qui ne craignent pas d'y demeurer.

Mais, de même que toute passion est une manière métaphorique d'accomplir et de résoudre notre temporalité, de même l'imitation de la passion, cette métaphore d'une métaphore, est aussi une manière d'exprimer le conflit de notre temporalité. Car, bien que le flirt soit précisément le refus de toute passion, il est passionnant de flirter comme il est passionnant de jouer du théâtre : le flirt est une passion.

On pourrait dire alors, parodiant le platonisme, que le flirt est un μεταξύ entre la passion amoureuse et la passion théâtrale. Comme la passion théâtrale il se passionne pour des gestes, des signes, des mimes, des évocations qui ne renvoient qu'à un pseudo-contenu puisque l'amour que joue l'acteur renvoie à un personnage qui n'est personne et exprime une passion qu'il n'éprouve pas, de la même façon que le flirt joue un amour dont tous les signes renvoient à une personne qui en désavoue la signification. Il y a donc quelque chose de délibérément truqué au théâtre comme dans le flirt. Mais ce truquage, qui est à la fois simulation et dissimulation de cette simulation, est le ressort de l'illusion comique comme dans le flirt de l'illusion amoureuse. Or c'est une illusion provoquée, voulue et entretenue, comme l'opium. Mais tandis que le théâtre est une illusion close, le flirt est une illusion ouverte : l'acteur qui mime Britannicus sait qu'il n'a aucune chance de l'être tandis que la jeune fille qui joue l'amour peut à tout moment devenir amoureuse et passer de l'illusion à la réalité. Les acteurs ont beau se promener dans le monde comme des rois en exil ou comme de grands penseurs incognito, il leur est difficile de perpétuer dans la vie le rôle qu'ils jouent sur la scène. Mais le flirt est toujours sur le point d'être l'amour. Il suffit de presque rien : de croire que les mots ne sont pas que du bruit, que les gestes ne sont pas qu'une gesticulation, et qu'à tous ces signes correspond une signification.

Comme la passion théâtrale, la passion du flirt consiste donc à faire exister les signes comme s'ils avaient une signification, à éprouver ces signes comme s'ils étaient la présence même de leur signification, tout en dissociant par-devers soi le signe de son corrélat signifié dont tantôt on sait et tantôt on décide qu'il est une fiction. La passion théâtrale et le flirt sont donc comme les autres passions des envoûtements métaphoriques au sens où ils vivent le signe comme la présence du signifié, le réel comme la présence de l'irréel. Mais cet envoûtement est contrôlé, maîtrisé, entretenu et rompu à loisir ; en quoi c'est un jeu.

Le problème désormais demeure donc celui de savoir comment la conscience peut vivre l'irréel comme réel, l'absence comme présence, le signifié dans le signifiant.

Toute cette puissance d'envoûtement métaphorique consiste dans le fait pour la conscience de vivre chaque geste comme un signe, chaque signe comme l'attestation d'un sens, chaque sens comme la présence de la réalité qu'il évoque.

Or cette puissance assimilatrice et hypostasiante, c'est le langage.

C'est donc par l'envoûtement du langage que la conscience devient capable de vivre métaphoriquement, quoique ce soit cette capacité de vivre métaphoriquement qui rende possible l'envoûtement du langage. Mais le langage étant l'hypostase des métaphores est ce qui fait de l'irréalité ontologique une réalité psychologique qui rend par conséquent toute métaphore envoûtante.

C'est donc l'envoûtement du langage qui permet à la conscience de résoudre quoique métaphoriquement la contradiction du temps. C'est le langage qui permet à la conscience à la fois de devenir et de demeurer, d'être du temps et d'accéder à l'intemporalité, d'attirer l'intemporalité dans le temps et d'apprivoiser le temps par l'intemporalité.

Bref, le temps étant désir d'intemporalité, indigence, inquiétude, attente, langueur, vaillance et déception, c'est le langage qui permet à la temporalité de la conscience de ne pas désespérer à jamais à force d'espérer toujours.

C'est le langage qui hypnotise la conscience par la fascination de quelque intemporalité où il résorberait la temporalité. C'est donc dans le langage que la temporalité de la conscience trouve métaphoriquement son salut. Salut évidemment métaphorique. L'illusion du salut n'est sans doute qu'un salut illusoire. Nous aurons à voir s'il peut y en avoir un autre.

Pour le moment nous n'avons qu'à élucider la fonction du langage et à comprendre sa signification métaphysique.

III

LE LANGAGE ET LA TEMPORALITÉ

Tout notre problème est ici de comprendre comment il est possible pour la conscience de vivre métaphoriquement. Comme nous l'avons vu, l'existence métaphorique consiste à résoudre sur le mode imaginaire et symbolique la contradiction vécue du temps : à la fois désir de l'aventure et désir d'éternité, désir de devenir et désir de demeurer. L'existence mythique, l'existence passionnée, l'existence religieuse consistent pour la conscience à hypostasier le corrélat de nos attentes, de nos désirs, de nos espérances et de nos craintes. Comment cela est-il possible ?

Comment est-il possible que la conscience vienne à éprouver comme un être ce qui n'est qu'une fiction ou un phantasme ? En termes kantiens, comment la conscience peut-elle en venir à éprouver comme une intuition ce qui n'est qu'un pur concept ? Comment est-il possible que non pas la conscience hallucinée mais la conscience universelle puisse éprouver comme une réalité ontologique ce qui n'a qu'une réalité psychologique ? Comment est-il possible qu'elle vive le signifiant comme la présence du signifié et le symbole comme la présence du symbolisé ?

C'est ce dont nous demandons l'élucidation à une analyse du langage.

A) Pensée et langage

Le langage comme réalisation de la pensée

Même si toute pensée n'*est* pas dans le langage, ce n'est que dans le langage toutefois que nous *avons* notre pensée. C'est dans le langage que notre pensée se *possède*. Ainsi, c'est dans le langage, dirait Hegel, que la pensée a son chez-soi. L'intimité du langage doit donc nous découvrir l'intimité de la pensée.

N'existe-t-il pas cependant une pensée en deçà du langage, puisque pour dire quelque chose il semble qu'il faille d'abord avoir quelquechose à dire ? En ce sens, le langage présuppose-t-il la pensée ? Si nous tentons de saisir notre pensée indépendamment du langage où elle s'énonce, nous n'éprouvons d'abord qu'une vertigineuse contorsion, comme si nous voulions monter sur nos propres épaules pour mieux nous regarder marcher. Puis nous ne discernons qu'un flux affectif, une sorte d'intention effusive, comme un *mime intérieur* de ce que nous avons à dire et dont l'impuissance à le faire jusque-là nous consume. Tant qu'elle n'est pas formulée, notre pensée s'éprouve et cependant se cherche. Elle est comme ces idées que Platon décrit dans le *Théétète*, dont nous savons que nous les avons et que nous cherchons cependant à avoir. Par conséquent, on ne peut pas dire qu'absolument il n'y ait pas de pensée antécédente au langage, mais de la même façon que chez Platon on ne peut pas dire qu'il n'y a pas un certain savoir antécédent à l'ignorance puisque si on n'avait pas déjà l'idée de ce qu'on ignore on ne pourrait avoir l'idée de le chercher. Ainsi, il n'est pas d'expérience pour nous plus banale que celle de notre pensée à la recherche de son expression. Nous avons déjà notre pensée, sentant que nous ne la connaissons pas encore et cependant que nous pourrions la reconnaître. C'est pourquoi notre pensée tâtonne à travers le langage. Nous essayons une expression, puis une autre, jusqu'à ce que nous reconnaissions dans une expression notre pensée elle-même, que nous cherchions et que nous venons de trouver. Notre pensée se trouve dans le langage (1). En deçà du langage, il y a donc bien une pensée, mais une pensée vague, une pensée vagabondant en elle-même, une pensée en quête d'elle-même, une pensée qui ne se possède pas encore elle-même, une pensée qui ne s'est pas rejointe, une pensée désunie, une pensée démembrée. Au contraire, le langage est l'unité de la pensée avec soi. Le langage fixe la pensée. Il la retient. Il la scelle. Le langage est un remembrement de la pensée. Il la réalise. Il l'actualise.

(1) Cf. F. de SAUSSURE : « Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue » (*Cours de linguistique générale*, Paris, 1964, p. 155). MERLEAU-PONTY exprime la même idée dans la *Phénoménologie de la perception*, p. 206 : « Si la parole présupposait la pensée, si parler c'était d'abord se joindre à l'objet par une intention de connaissance ou par une représentation, on ne comprendrait pas pourquoi la pensée tend vers l'expression comme vers son achèvement, pourquoi l'objet le plus familier nous paraît indéterminé tant que nous n'en avons pas retrouvé le nom... »

Il la fait être ce qu'elle est. Le langage est donc ce qui fait que la pensée n'en reste pas à l'intériorité recluse et ineffable du désir mais s'accomplit en l'extériorité de l'expression. Dans le langage l'intérieur est l'extérieur et l'extérieur est l'intérieur (1). C'est donc en plus d'un sens que le langage est le concept de la pensée. En deçà du langage, la pensée n'est donc qu'un dynamisme inquiet, déficitaire, vacillant, qui désire s'apaiser, s'accomplir et s'achever dans la cristallisation de son identité avec soi : dans le langage. Nous tenons ici une première idée importante quoique fort commune : *le langage pacifie la pensée qui l'exprime.* Si violent, si insurgé, si cabré que soit le langage, en lui c'est la violence, l'insurrection, le cabrement de la pensée qui s'apaisent. La pensée est donc au langage ce que le désir est à son accomplissement, ce que la puissance est à l'acte, ce que l'intériorité de l'attente est à l'extériorité de l'avènement. La pensée est attente du langage. Le langage est l'avènement de la pensée. Cette première analyse de la relation de la pensée et du langage nous conduit donc à *définir la pensée comme un désir que le langage satisfait.*

C'est d'ailleurs ce qu'exprime la notion de κάθαρσις qu'Aristote (2) appliquait à la tragédie et que Freud étendit à tout le comportement, aux gestes, aux lapsus, aux œuvres, aux institutions, dont le sens manifeste dissimule un sens latent qui les constitue en un véritable langage où s'*ex-prime* ce qui était douloureusement *comprimé* dans l'inconscient. Ainsi l'écriture libère le romancier, comme les figures de la danse libèrent le chorégraphe, comme la perte d'un objet nous libère du souvenir qui y était associé. Ainsi, dans la mythologie romantique, la muse sert moins d'inspiratrice que de confidente au poète : en s'adressant à elle ou par le truchement de la muse s'adressant à soi le poète se libère dans le langage du mal de sa singularité et de sa solitude, c'est-à-dire de sa pensée elle-même. Mais si le langage est purificateur, qu'y avait-il donc d'impur dans la pensée ? L'impureté ici est une image. Elle représente l'élément étranger et pathologique dont l'expulsion produirait la guérison. La κάθαρσις consiste donc à expulser, c'est-à-dire à extérioriser ce dont l'intériorisation était vécue comme douloureuse. Or, si

(1) C'est pourquoi, parlant du langage, HEGEL dit qu'il est « la fugitive manifestation phénoménale d'une intériorité, laquelle, en cette extériorisation, ne reste pas une réalité extérieure, mais se fait connaître comme réalité subjective, intérieure... » (*Propédeutique philosophique*, trad. M. de GANDILLAC, Paris, 1963, p. 207).

(2) Cf. ARISTOTE, *Poétique*, 1449 *b* 27-28.

l'extériorité du langage purifie et apaise la pensée dont la réclusion en son intériorité était douloureuse, c'est d'une part qu'il est de la nature de la pensée d'être désirante, aventureuse et dynamique, et d'autre part qu'il est de la nature du langage d'accomplir ce désir, d'achever cette aventure et d'apaiser ce dynamisme dans le repos de ce qui est dit. C'est en ce sens que la pensée *se réalise* dans le langage comme se réalise un désir.

Cependant, tant il est vrai que le langage est un système de symboles, la pensée qui s'y réalise ne peut s'y réaliser que symboliquement. C'est précisément ce que nous aurons à comprendre.

Enfin, puisque c'est dans le langage que la pensée se réalise, c'est dans le langage qu'il nous faut chercher la réalité de la pensée. La réalité de la pensée n'est pas séparable du langage (1). D'où la légitimité des entreprises qui, comme celle d'Aristote (2), fondent leur analyse de la pensée sur celle du langage.

La liberté de la pensée dans le langage

On pourra alors se demander si cette infrangible solidarité de la pensée et du langage n'enferme pas la pensée dans le langage, lui en imposant subrepticement les limites et les catégories. La pensée serait ainsi soumise à un relativisme linguistique (3). La pensée aussi serait un folklore.

A ce relativisme, trois constatations cependant s'opposent.

La première est qu'un philosophe français du XXe siècle qui ne lirait Platon qu'en traduction pourrait cependant le comprendre plus intimement et plus profondément qu'aucun Polos ni qu'aucun Glaucon, qui pourtant parlaient grec, et étaient

(1) Cf. F. de SAUSSURE : « La langue est encore comparable à une feuille de papier : la pensée est le recto et le son le verso ; on ne peut découper le recto sans découper en même temps le verso ; de même dans la langue, on ne saurait isoler ni le son de la pensée, ni la pensée du son ; on n'y arriverait que par une abstraction... » (*op. cit.*, p. 157). Cf. aussi E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 64.

(2) Sur la solidarité de la logique et du langage chez Aristote, cf. B. PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, 1942, pp. 42-54 ; E. BENVENISTE, *op. cit.*, pp. 65-71.

(3) Cf. p. ex. B. C. WHORF, *Language, thought and reality* (New York et Londres, sans date) cité par F. BRESSON, La signification, in *Problèmes de psycholinguistique* (Symposium de l'Association de Psychologie scientifique de Langue française), Paris, 1963, pp. 22-23 ; cf. E. BENVENISTE : « Les « catégories mentales » et les « lois de pensée » ne font dans une large mesure que refléter l'organisation et la distribution des catégories linguistiques. Nous pensons un univers que notre langue a d'abord modelé » (*op. cit.*, p. 6) ; cf. aussi *ibid.*, p. 25.

contemporains de Platon. Le fait est que le génie de la traduction (1) peut faire de n'importe quel grand philosophe étranger un grand philosophe français. Soit Leibniz, écrivant tantôt en allemand, tantôt en latin et tantôt en français (2).

La seconde constatation est que l'originalité d'une langue peut être entendue de deux façons. D'une façon diachronique, une langue a une histoire (3) et cette irréductible histoire fait son irréductible unité. Sous ce point de vue une langue serait comme un organisme dont chaque état garde la trace, la configuration, la cicatrice de tous les états précédents. Telle est l'unité philologique d'une langue dont chaque mot véhicule comme de secrètes archives les chroniques de son peuple. Pour qu'une pensée eût dans sa langue un sol irremplaçable, il faudrait que cette pensée sût reconnaître dans l'état de sa langue son irremplaçable généalogie. Or il n'en va pas ainsi. De même que les grammairiens ne considèrent que les règles de l'état présent de la langue (4), de même que la linguistique ne considère par méthode que la structure nécessairement synchronique de la langue (5), de même le propre de la parole est de vivre le langage comme un système de symboles et de relations immuable (6). Comme la dialectique platonicienne, la parole se meut dans sa langue comme dans un système intemporel, comme si elle n'aboutissait pas d'une longue histoire, d'une vieille littérature, d'une confluence d'emprunts et d'abandons, de surgissements et d'évanescences, de surcharges et de déperditions, de novation et d'usure, de vigueur et de lassitude. C'est pourquoi, hors celle vivifiée par la tradition, la pensée qui

(1) Sur le problème linguistique de la traduction, cf. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963, pp. 78-86 ; et en particulier : « L'absence de certains procédés grammaticaux dans le langage de sortie ne rend jamais impossible la traduction littérale de la totalité de l'information conceptuelle contenue dans l'original » (p. 82).

(2) Cf. DESCARTES, *Troisièmes réponses*, AT-IX-I, 139 : « Qui doute qu'un Français et qu'un Allemand ne puissent avoir les mêmes pensées et raisonnements touchant les mêmes choses, quoique néanmoins ils conçoivent des mots entièrement différents ? »

(3) Cf. F. de SAUSSURE, *op. cit.*, pp. 108-113. Cf. M. MERLEAU-PONTY, Sur la phénoménologie du iangage, in *Signes*, Paris, 1960, pp. 108-109.

(4) Cf. F. de SAUSSURE, *op. cit.*, pp. 118 et 141.

(5) *Ibid.*, pp. 116-117, 119, 121-122, 138-142. Cf. L. HJEMSLEV, *Le langage* (trad. M. OLSEN), Paris, 1966, pp. 161 et 171. Cf. E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 5.

(6) C'est pourquoi F. de Saussure décrit la langue comme « l'expression d'un ordre existant » (p. 131), lui reconnaissant « un caractère de fixité » (p. 108), en sorte qu' « elle apparaît avant tout comme un facteur de conservation » (p. 108). C'est pourquoi aussi les philosophes qui ont entrepris de fonder une logique sur l'analyse des fonctions linguistiques ont prétendu établir aussi une logique de l'immutabilité.

s'exprime dans la parole est le plus souvent indépendante de cette irréductible originalité que chaque langue reçoit de son irréductible histoire. Car s'il est vrai de dire que le langage est la tradition elle-même puisque le présent y hérite de tout le passé, il est non moins vrai que cet héritage n'est réel qu'à condition de savoir entendre encore l'écho du passé dans la rumeur du présent. Qui se souvient, hors Valéry, que charmes sont des poèmes ? Qui sait entendre dans *La prose pour des Esseintes* qu'Anastase est l'élévation, que Pulchérie est la beauté, et que ces prénoms transportent dans le secret de leur migration la promesse de la contemplation après le courage de la conversion ? Qui de nous se souvient de Vénus quand nous parlons de Vendredi, ou des artisans du cuir de Cordoue lorsque nous parlons de cordonnerie ? Sous ce point de vue, bien loin que notre langage mutile ni détourne notre pensée, c'est au contraire notre pensée qui est trop chétive et trop simple pour l'ampleur et la richesse de son langage. Dès que nous parlons, à ceux qui savent entendre le langage dans la parole, nous en disons bien plus que nous n'en pensons. Car dès qu'on se met à l'écoute du langage, la parole n'en finit plus de résonner, faisant lever en nous les pensées que sa voix ressuscite. Ces pensées étaient dans le langage. Mais elles n'étaient pas dans la pensée de celui qui parlait, ou plutôt celui qui parlait ne savait pas qu'elles y fussent. C'est pourquoi, à celui qui sait entendre le langage dans la parole est rendu l'héritage de toute l'humanité rassemblant ses voix éparses dans la voix de qui parle. La pensée n'est donc ni déterminée, ni modifiée, ni restreinte, ni aliénée par le langage. Le langage n'est pas une fatalité de la pensée. Il est son essence et l'accomplissement de son désir, étant ce qui la réalise en la faisant être ce qu'elle est.

La troisième constatation enfin consiste à remarquer que toutes les expériences pour mettre en relation les catégories linguistiques et les opérations culturelles se sont révélées décevantes (1). Par exemple les enfants américains qui ne disposent pas d'un vocabulaire différenciant la manipulation des objets en fonction de leur forme distinguent cependant plus de formes que les enfants navaho dont le langage fait ces classifications (2).

(1) Cf. les expériences de FLAVELL (1958), de CARROLL et CASAGRANDE (1958), citées par F. BRESSON dans les *Problèmes de psycholinguistique*, p. 23.

(2) *Ibid.*

La pensée n'est donc pas enfermée dans le langage comme si elle en était prisonnière. Certes, les observations et les analyses de Lévi-Strauss montrent que le langage est à la fois un produit, une partie et une condition de la culture (1). Mais si la langue « reflète la culture générale de la population » (2), cela ne veut pas dire que la langue nous empêche de penser et d'exprimer autre chose que cette culture elle-même. D'une part, la culture dans laquelle nous vivons étant notre plus commune expérience est aussi ce que nous avons le plus communément à penser et à exprimer. Il est donc tout naturel que notre langage soit capable d'exprimer de façon privilégiée les usages et les institutions de notre culture. Mais, d'autre part, si concilié soit-il à notre culture, le langage n'en est pas moins capable d'exprimer ou les institutions d'une autre culture, ou notre propre insurrection contre notre propre culture — de quoi Sade, Nietzsche ou André Breton témoignent.

Le morcellement ethnologique des langues n'implique donc nullement un relativisme folklorique de la pensée. Si la réalité de la pensée est inséparable de sa réalisation dans le langage, nous venons de voir cependant que la constitution particulière de chaque langue n'implique pas la constitution idiosyncrasique de la pensée qui s'y exprime. Analyser comment la pensée s'exprime dans quelque langage que ce soit sera donc analyser la manière dont quelque pensée que ce soit s'exprime dans le langage.

La nature hypostasiante du langage

Du point de vue où nous nous plaçons ne nous intéressent donc ni comme Husserl la possibilité de « lois *a priori* concernant la constitution de formes de signification essentielles » (3), ni comme les linguistes l'influence possible des sons sur la signification qu'ils évoquent (4), ni l'étude de la langue indépen-

(1) Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale* (chap. IV : « Linguistique et anthropologie »), Paris, 1958, p. 78.

(2) *Ibid.*, p. 78 ; cf. aussi, p. 82, l'exemple des Iroquois qui, accordant à la femme mariée un statut prééminent, disposent d'une dichotomie linguistique pour caractériser le genre féminin ; cf. aussi *La pensée sauvage*, Paris, 1962, pp. 139-140.

(3) Cf. E. HUSSERL, *Recherches logiques*, IV, § 14 (trad. H. ELIE), Paris, 1962, p. 129.

(4) Cf. M. GRAMMONT, *Traité de phonétique*, Paris, 1933. Cf. R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale* (trad. N. RUWET), Paris, 1963 (chap. XI : « Linguistique et poétique », particulièrement pp. 221-247 ; et p. 242 le regret de Mallarmé que le mot jour soit éteint et feutré comme la nuit alors que le mot nuit est léger, fluide, fuyant, limpide comme le jour).

damment de la parole (1), ni l'étude de ses structures formelles (2) ni moins encore la considération du langage indépendamment de la signification (3) qui y est vécue par celui qui parle et par celui qui écoute.

Notre problème est au contraire de rendre raison du fait que la conscience peut résoudre sur le mode imaginaire et symbolique le conflit cependant irréductible, insoluble et essentiel du temps. Comment peut-on vivre à la fois le dynamisme aventureux du temps et la fruition mortifiée de l'intemporel ? Nous avons vu que la conscience résolvait *symboliquement* ce conflit, aussi bien dans la vie mythologique, dans la vie religieuse ou dans la vie passionnelle. C'est ce que nous appelions l'existence métaphorique. Ainsi l'idée de Dieu en nous est à la fois la prophétie aventureuse de la bonne nouvelle et dans la temporalité elle-même l'écharde mortifiante de l'éternel : à la fois notre avenir et déjà notre bonheur. Ainsi l'amour est vécu à la fois comme la joie aventureuse et prometteuse de la conquête et comme l'ivre rassasiement de notre chair mortifiée. Dans le silence l'idée de Dieu et mon amour me parlent du temps de l'intemporel. De symboles et de métaphores pour moi toute chose est langage. Or, de même que la présence matérielle du symbole est vécue comme la présence idéale de ce qu'il symbolise, de même que la métaphore fait entendre la présence de l'esprit sous les espèces présentes de la lettre, de même le propre du langage est de faire éprouver la présence de la signification dans la présence du signe. Tout se passe donc comme si quelque argument ontologique était l'âme même du langage, puisqu'il est de l'essence du langage de changer la présence idéale en présence réelle. A cet égard, tout langage est mystique. Le langage est l'envoûtement qui nous fait éprouver les mots comme des choses, l'essence comme une quasi-existence, l'imaginaire comme une quasi-perception.

Que par et dans le langage la conscience soit capable d'exister métaphoriquement et de résoudre métaphoriquement la contradiction ontologique elle-même, voilà ce qui nous intéresse et qu'il nous faut tenter de comprendre.

(1) Cf. F. de SAUSSURE, *op. cit.*, pp. 38-39.
(2) Cf. E. BENVENISTE, *op. cit.*, pp. 7-8.
(3) Cf. p. ex. E. BENVENISTE, *ibid.*, p. 11 : « Il est admis par principe que la linguistique, pour être scientifique, doit s'abstraire de la signification et s'attacher uniquement à la définition et à la distribution des éléments. »

B) La transmutation de toute expérience en langage

Dans la mesure où la conscience résout la contradiction fondamentale de son expérience dans et par le langage, il nous faut d'abord montrer comment la conscience tend à transmuer toute expérience en langage, et élucider alors comment la conscience vit cette loquacité de l'expérience. Il s'agira donc premièrement d'établir un fait : en quoi toute chose peut-elle être pour la conscience un langage ? Il faudra deuxièmement en analyser les assises : quelle est l'essence du langage en tant que la conscience transforme toute expérience en langage ? Au long de cette investigation, le langage aura été entendu dans sa plus grande extension : *sensu lato.*

Ayant ainsi analysé l'expérience en général comme langage, nous éluciderons ensuite le langage comme expérience particulière. C'est alors de la parole elle-même que nous traiterons, c'est-à-dire du langage *sensu stricto* : quelle est la relation de la conscience avec la parole ? et, plus précisément, comment la conscience accomplit-elle et surmonte-t-elle dans la parole sa condition originellement contradictoire ?

Comme Platon nous invitait à ne déchiffrer le texte écrit en minuscules qu'après l'avoir lu en lettres capitales, notre analyse procédera de la sorte du langage dans sa plus grande à sa plus petite extension.

Dans la mesure où, traitant du langage des choses, le langage en ce premier sens n'est peut-être lui-même un langage que par dérivation, par métaphore, ou par imitation du véritable langage qu'est la parole, notre analyse procédera donc comme la dialectique ascendante de l'imitation au modèle, ou comme l'investigation scientifique de l'effet à la cause. Elle consistera à élucider dans son deuxième moment le langage qui était caché dans le langage du premier moment, le langage au premier sens n'étant alors un langage que par métonymie, mais précisément dans le langage au second sens.

Le langage du monde

Si secrètement soit-il toute conscience éprouve spontanément le monde comme une présence loquace. Tout fait signe. Tout parle. Tout murmure. Tout exprime. Tout évoque.

S'il y a dans le monde un malaise de la conscience aliénée c'est tantôt d'en éprouver le mutisme scellé et l'inexorable surdité, et tantôt de sentir la rumeur sibylline des choses dont il nous semble qu'elles parlent sans cependant comprendre ce qu'elles disent.

C'est pourquoi toute l'entreprise de libération de la conscience dans le monde consiste à exorciser le monde de son mutisme, à déchiffrer son langage et à le traduire dans le nôtre.

A l'étrangeté et au bannissement de la conscience dans le monde, la médiation du langage substitue donc leur intimité et leur communauté. Le langage est ainsi ce en quoi et par quoi l'identité est substituée à l'altérité comme l'amitié à l'inimitié, la familiarité à l'exil, la transparence à l'opacité, l'intelligibilité à l'inintelligibilité, la positivité à la négativité. Le langage est l'arche d'alliance de la conscience et du monde. C'est le langage qui pacifie la conscience dans le monde en réalisant et manifestant leur communauté.

Mais si dans le grimoire des apparitions la conscience reconnaît des signes qu'il faut interpréter, si la permanence d'une sagesse lui paraît cachée sous l'incohérence des apparences, si l'intelligibilité d'un ordre inspire le désordre des phénomènes qui l'expriment, si pour retrouver l'intimité du monde nous devons déchiffrer toutes ses manifestations comme les fragments d'un texte, dont il nous faut retrouver la syntaxe pour comprendre le sens, c'est que le monde tient un certain langage. Ou bien nous ne l'identifions pas, nous ne le reconnaissons pas et nous ne l'entendons pas : nous sommes alors sourds et étrangers au monde ; il est une pure et taciturne altérité ; en lui nous sommes perdus et aliénés. Ou bien nous y reconnaissons la présence d'un langage, nous l'identifions, nous le percevons de plus en plus distinctement, nous l'entendons : alors ce qui était insensé devient signifiant, ce qui était étranger devient familier. D'entendre le monde naît avec lui une entente. Mais cette entente n'est possible que si un même langage réunit le monde qui parle et nous qui l'entendons. Il n'y aura donc d'intimité de la conscience avec le monde, c'est-à-dire de bonheur de la conscience dans le monde, que si un même λόγος réunit la conscience et le monde.

A instaurer cette identité du λόγος de la conscience et du monde, à fonder cette identité du langage et à faire parler le monde, toutes les mythologies, toutes les idolâtries, toutes les magies, tous les arts, toutes les sciences, toutes les philosophies se sont employés.

Il nous faut donc analyser premièrement ce qu'implique le langage du monde, deuxièmement ce qu'est ce langage, et troisièmement ce que ce langage exprime à son tour sur la conscience elle-même qui l'écoute.

Si le monde parle, c'est comme les livres : en silence. Il ne délivre en effet que le sens qu'on sait y lire. Ni la lecture ni le sens ne s'imposent. Comme nous pouvons ne jamais ouvrir un livre, du monde aussi nous pouvons toujours dire qu'il ne nous dit rien. Mais si le monde est comme un grand livre, la présence sensible du réel n'est alors à la réalité de sa signification que ce que la matérialité typographique d'un texte est à son expression. Ainsi, de même que la somme des lettres d'un livre en constitue la réalité manifeste mais n'est rien du tout de la réalité manifestée, de même la somme des phénomènes perçus serait bien la réalité manifeste du monde mais n'en serait pas la réalité manifestée. Le monde présent ne serait que l'*expression* d'autre chose que lui-même, qui serait absent, et qui en serait le sens. Le monde ne serait donc, comme un idéogramme, que la présence représentative d'autre chose. Or telle est la définition scolastique du signe et du symbole : *aliquid stat pro aliquo*. La présence du monde ne serait qu'une présence symbolique. Le réel ne serait que le système des signes dont l'irréel systématiserait le sens. Le rapport du signe à la signification serait donc celui de la présence à l'absence, du perçu à l'imaginaire, de l'être au néant, de l'immanence à la transcendance. Ainsi l'existence ne serait intrinsèquement que ce qu'est la présence sensible d'un texte ou d'un discours à qui n'en comprend pas les mots (1). Comprendre l'existence et en retrouver l'intimité dans la nôtre, ce serait donc dépasser la présence réaliste du sensible vers l'irréalité du sens, traiter la présence de l'immanence comme un grimoire de signes dont quelque transcendance est la signification. A cet égard, la compréhension du langage du monde consisterait à déchiffrer la signification dans le signe, la transcendance dans l'immanence. Puisque le monde dirait quelque chose, de toutes parts le monde serait autre chose que ce qu'il est. Entendre le monde, ce serait donc en *nier* la présente et taciturne opacité sensible pour en *affirmer* la signification. Ainsi, lire un texte c'est nier qu'il soit ces graffiti que mes yeux en voient, et affirmer qu'il est ce déploiement de signification

(1) Cf. *Théétète*, 163 *b*.

dont les mots sont la chair énigmatique. Avoir avec le monde la relation qu'on a avec un texte c'est donc réfuter le réalisme sensualiste de Protagoras, et reconnaître idéalistement que l'existence n'est que le signe de l'essence.

Toutefois, si chez Descartes le monde de l'existence n'est qu'une réplique sensible de celui des essences, ce n'est pas ainsi que dans le langage la signification correspond au signe. S'il est vrai que la physique cartésienne est la traduction des signes de l'étendue dans le langage de la pensée, cependant la compréhension d'un texte n'est pas la substitution mécanique d'une signification à un signe comme dans un rudimentaire lexique bilingue. Car le sens joue entre les signes. L'immuable matérialité du signe ne garantit pas l'immuable idéalité de la signification. En se pressant les uns contre les autres, les mots décolorent leur signification les uns sur les autres, les différentes parties d'un texte se portent les unes aux autres différents éclairages, en sorte que la signification s'irise dans les signes. C'est pourquoi le texte a à être interprété. Il ne suffit pas de lire la signification des signes, il faut encore capter le sens du sens. Que le monde soit comme un texte et qu'il ait à être interprété, c'est dire que la signification excède les signes, que la transcendance de l'une ne cesse de se rénover dans l'immuable immanence des autres. Parce que le sens du texte est toujours au-delà de la matérialité des signes, on peut éprouver que le sens ultime d'un texte est toujours à venir. Qu'il y ait toujours à attendre l'absence d'un sens à la présence d'un texte, c'est que le texte vit. Par conséquent, si le monde est comme un texte, c'est en tant que le monde est vivant. L'existence du signe est à l'essence de la signification ce que la matière est à la vie.

Mais de même que dans la matière vivante la vie n'est pas séparable de la matière, de même l'idéalité du sens n'est pas séparable de la matérialité du signe. Tout signe est éprouvé comme signifiant. Toute signification est éprouvée comme aussi inhérente au signe que la beauté nous apparaît inhérente au visage qui nous fascine. Le propre du langage est précisément de nous faire éprouver la signification *dans* le signe, en sorte que la présence du signe est vécue par nous comme si elle était la présence de la signification. Dans le langage, l'absence est donc vécue comme présente, l'irréel comme réel, la transcendance comme prisonnière de l'immanence. La promesse du sens est tenue par la présence du signe.

Aussitôt compris le langage, la signification est donc perçue

à la place du signe (1). C'est le sens qu'on entend ou qu'on lit, non la voix ni les caractères d'imprimerie. Ainsi l'aventureuse transcendance du signifié est vécue comme séjournant et retenue dans l'immanence du signifiant. Telle est la fabuleuse thaumaturgie dont le langage escamote le temps, c'est-à-dire la distension, l'intervalle, l'attente, l'absence. Comme la fée change la citrouille en carrosse, le langage change le signe en signification. Comme le signe nous fait éprouver l'avènement de la signification, parler d'un langage du monde, c'est éprouver que l'existence est l'avènement de l'essence et que l'immanence est la transcendance advenue.

De la sorte, l'existence est transfigurée par la transcendance qu'elle exprime, comme le signe par sa signification. Du même coup, la conscience vient à éprouver dans la placidité du réel l'intimité du signifié qu'elle y imagine. D'où, entre la conscience et le monde, une sorte d'échange poétique dans lequel la conscience herméneute ne cesse de déchiffrer dans le monde toute une foisonnante rhétorique et le monde de présenter à la conscience le texte énigmatique et la surcharge de ses signes (2). Le langage du monde implique donc et institue une secrète complicité de la conscience et du monde par-delà l'apparente étrangeté du monde qui n'est que l'étrangeté des apparences.

Ainsi, le sentiment de la loquacité du monde introduit subrepticement la conscience dans une métaphysique spontanément animiste ou idéaliste. Ou bien, en effet, elle suppose dans la taciturne apparence des phénomènes la présence de quelque esprit dont le discours s'adresse à nous : les nymphes captives soupirent dans la rumeur des sources, et la voix des lutins remplit la grande plainte des forêts. Ou bien elle suppose comme Platon que le monde ne fait que bredouiller le pur discours qu'entretiennent les Idées, ou bien comme Descartes et Spinoza que l'ordre discursif de la matérialité ne fait que répéter l'ordre logique des idées éternelles (3), ou bien comme

(1) Cf. HUSSERL, *Logique formelle et logique transcendantale*, Considérations préliminaires, § 3 : « Le mot en éloignant l'attention de lui-même renvoie à la signification » (trad. S. BACHELARD, Paris, 1957, p. 34). Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* : « La signification dévore les signes » (p. 213). Cf. F. ALQUIÉ, *Le désir d'éternité*, p. 63.

(2) Sur cette obscure rhétorique du monde que la conscience du XVIe siècle tente de déchiffrer, cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, pp. 32-49.

(3) Cf. DESCARTES, fin de la *Cinquième méditation* et *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, AT-I, 145. SPINOZA, *Ethique* II, 7.

Malebranche (1) que la matérialité du monde n'est que l'illustration profane de quelque prédication évangélique. Tantôt le monde ne serait donc que l'incarnation maléfique des voix qui nous interpellent du fond tellurique de leur réclusion. Tantôt le monde est comme une bible à ciel ouvert où la révélation de toutes les vérités a été déposée.

Tels sont donc l'animisme ou *l'idéalisme* spontanés de toute conscience à l'écoute du langage du monde.

C'est ce langage dont il nous faut maintenant considérer la familiarité et la rhétorique avant de nous interroger sur ce qu'il exprime non pas tant du monde que de la conscience qui l'écoute.

Le langage de la publicité

Sans doute nous ne sommes pas assourdis par le langage du monde. Au contraire, il est le plus souvent recouvert par les jacasseries de la civilisation : bavardages, publicité, invitations et interdictions des signaux tonitruent. Un langage est recouvert par l'autre. Tous les clignotements, tous les papillotements lumineux, toutes les couleurs et tous les panneaux de tous les murs, tout nous avertit, tout nous hèle, tout nous interpelle, tout nous parle : les feux de circulation, les phares des voitures, leurs clignotants de direction, leurs feux de position et leurs signaux de frein, les passages cloutés, les balises sur les routes, ce grand cavalier sévillan en cape noire qui commandite un vin cuit et ce couple préadamique allongé sur une plage, tirant ses nues voluptés d'une cigarette mentholée. Tout me dit : « Avance, arrête, passe ici, tourne là, entre ici, désire ceci, achète cela. » Nous vivons dans le vacarme de ce langage.

Mais cette tonitruance manifeste de la publicité n'est pourtant un langage qu'au second degré. Elle n'est plutôt que le commentaire prolixe d'un langage plus fruste, qui est celui de l'argent. Toute cette publicité n'est qu'un métalangage. Elle nous commente, au sujet de l'argent, la diversité des significations qu'il pourrait recevoir. Elle tente de nous faire vivre, par la rutilance de ses métaphores, l'exubérance des significations dont notre argent n'est que le signe. Il ne suffirait pourtant pas de dire que notre argent n'est que la lettre de ce dont la publicité est l'esprit. Le langage de la publicité n'est que la métaphore

(1) Cf. *Recherche de la vérité* IV, 6 : « Il semble que Dieu ait formé l'univers afin que les esprits l'étudient, et que par cette étude ils soient portés à le connaître et à révérer son auteur » (t. II, p. 28) ; à rapprocher de la vision de toutes les vérités en Dieu, III, 6 (t. I, p. 248).

des significations possibles dont notre argent n'est que le signe incertain. Il s'agit en effet d'une rhétorique métaphorique dans la mesure où la publicité ne nous invite à l'achat d'un produit que par l'assimilation imaginaire de ce produit avec des réalités désirables autres que lui-même : jeunesse, séduction, luxe, puissance... En s'efforçant de nous exprimer ce qu'exprime notre argent, la publicité nous raconte ce que notre argent signifie. Elle est donc un langage sur le langage d'un langage. Deux problèmes se posent alors ici : comment le langage de la publicité est-il entendu ? En quoi l'argent est-il un langage ?

Que me dit ce couple magnifiquement jeune, magnifiquement bronzé, magnifiquement musclé, magnifiquement souriant, et qui fume des cigarettes mentholées sous le ciel magnifique de cette magnifique plage ? Cette affiche n'est matériellement qu'une juxtaposition de formes et de couleurs : c'est sa matérialité. Mais elle est une image, c'est-à-dire qu'elle figure autre chose qu'elle-même. Elle représente un couple, qui en est la signification littérale. Mais ce couple à son tour est l'image d'autre chose que de lui-même. Il exprime le bonheur, qui est la signification de cette image. Mais ce bonheur lui-même exprime autre chose qui en est la signification : l'éden de fumer menthol. Entendre le langage de la publicité, c'est donc comprendre l'image de l'image de l'image d'un texte, en l'occurrence d'une affiche. Mais cela ne suffit pas. Il faut encore *identifier* cette ultime métaphore avec la matérialité de l'objet proposé : la béatitude édénienne avec les cigarettes mentholées. A ce niveau, entendre le langage publicitaire consiste donc à prendre la métaphore à la lettre, le symbole pour le symbolisé, et à croire que si je fumais des cigarettes mentholées je posséderais ce paradis ensoleillé, paresseux, innocent et lubrique. Mais cela n'est encore entendre qu'à moitié le langage que la publicité nous tient. A cette illusion poétique qui nous fait vivre métaphoriquement la présence du symbole comme la présence de ce qu'il symbolise, il nous faut joindre la confusion animiste selon laquelle nous voudrons nous procurer la matérialité littérale des cigarettes mentholées pour nous procurer la jouissance métaphorique et imaginaire du bonheur qu'elles symbolisent. C'est de la même façon que, parce qu'un poème nous fait métaphoriquement rêver du bonheur, nous en achetons le texte comme si la possession des signes devait nous donner aussi la propriété de ce qu'ils signifient.

Le langage publicitaire n'a donc de sens que parce que l'illusion poétique qu'il provoque suscite à son tour l'invitation animiste à acheter la stupéfiante littéralité du produit comme on

achèterait de l'opium pour acheter des rêves. Le langage de la publicité est une métaphorique opiacée.

Vient alors à affleurer un nouveau langage, qui est celui de l'argent. Le langage publicitaire vise en effet à nous rendre sensibles à la poésie de l'argent. L'association poétique des cigarettes mentholées et du bonheur nous conduit à associer non moins poétiquement le prix d'un paquet de cigarettes à l'éventualité du bonheur. Ces cent francs que j'ai dans ma poche, les diverses publicités m'en commentent autant de fois les significations possibles. L'argent devient ainsi la matérialité d'un texte dont l'imagination de ses équivalences me détaille la richesse du sens. On comprend du même coup que ceux qui sont véritablement sensibles au langage de l'argent hésitent à le dépenser, car en renonçant ainsi au possible pour le réel et à l'imaginaire pour le perçu, ils seraient comme ces lecteurs qui n'aiment dans un poème que l'explicite univocité d'un sens : c'est aimer prosaïquement la poésie.

Le langage de l'argent

Mais l'argent est un langage non seulement en tant qu'il *représente* un pouvoir d'achat, en tant qu'il est l'image des choses que je peux posséder et des joies qu'elles symbolisent, mais aussi en tant qu'il est un système d'énonciation et de communication. Telle est la monnaie. En effet, la monnaie a été instituée pour *désigner* par des unités identiques des choses intrinsèquement incomparables (1). Aussi Marx dit-il que la monnaie permet d'*exprimer* la valeur des marchandises (2). De même que le mot est un substitut de la chose, la monnaie (le prix) est un substitut de la valeur de la chose. La monnaie est ce qui fait que la valeur d'une paire de chaussures peut être dite dans le même langage qui exprime la valeur d'une maison. La monnaie est donc le langage même du travail et de l'échange. La monnaie est ce langage qui n'est constitué que de noms communs où s'identifient dans le concept général du prix les réalités particulières, hétérogènes et

(1) Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* V, 8, 1133 *a* 19-31.

(2) Cf. MARX, *Le Capital*, t. I, chap. 3 (trad. J. ROY, Paris, Ed. Sociales, 1950) : « La première fonction de l'or consiste à fournir à l'ensemble des marchandises la matière dans laquelle elles *expriment* leurs valeurs... » (p. 104) ; « L'échangiste est donc obligé soit de leur prêter sa propre langue, soit de leur attacher des inscriptions sur du papier pour *annoncer* leur prix au monde extérieur » (p. 105) ; « Les *noms* monétaires *expriment* en même temps la valeur des marchandises et des parties aliquotes d'un poids d'or » (p. 110) ; « Le prix est le *nom* monétaire du travail... » (p. 111).

irréductibles des différents produits. Cependant, tant que la signification de la monnaie ne fut fondée que sur la valeur intrinsèque de sa propre matière (1), la monnaie elle-même n'était encore qu'un produit. En échangeant une marchandise contre de l'or, on échangeait un produit contre un produit, du travail contre du travail. C'est l'époque où les monnaies s'expriment par leur poids de métal précieux : livre, once (2)... Le langage de la monnaie ne consistait donc alors qu'à identifier une valeur de travail à une valeur de travail équivalente : c'était l'identification d'une quantité à une quantité, du Même au Même. Le signifié (la valeur) n'était qu'une seule et même chose avec le signifiant (le prix). Rappelant le vieux et inutile problème du *Cratyle*, la monnaie était alors un langage dont les significations étaient fondées sur la nature même de ses signes : φύσει. La monnaie impliquait donc un réalisme de son langage ; et dans la mesure où de pays à pays et de région à région les unités monétaires variaient, les différentes monnaies étaient comme les patois d'un seul et même langage qui était celui de la rareté et de la préciosité du métal. La signification était inhérente au signe.

Dès ce caractère marchand de la monnaie précieuse il s'agit bien cependant d'un véritable langage. En effet, comme l'observe Marx, le commerce n'est possible que parce que le même produit est comme la littéralité d'un texte capable de recevoir des significations différentes (3). Pour celui qui l'achète le produit a intrinsèquement une valeur d'usage tandis que pour celui qui le vend le même produit n'a intrinsèquement aucune valeur et n'a qu'une valeur d'échange. Pour le vendeur le produit n'a donc qu'une valeur imaginaire ou métonymique, en tant qu'il le considère non pour ce qu'il est, mais pour la contrepartie que l'acheteur lui en donnera. L'acheteur a donc une compréhension prosaïque du produit : il en reste très strictement à la lettre. Au contraire, pour le vendeur, comme dans la fable de Perrette, le produit n'est qu'un trope. L'échange implique donc un traitement linguistique du réel, puisque la réalité du produit y est considérée par le vendeur pour ce qu'elle n'est pas et n'est pas considérée pour ce qu'elle est.

(1) *Ibid.*, pp. 106-109.
(2) *Ibid.*, p. 107. Cf. M. FOUCAULT, *op. cit.*, pp. 180-181.
(3) C'est en ce sens que Marx parle d'une « métamorphose des marchandises », cette métamorphose ne consistant nullement dans une modification de la littéralité matérielle du produit mais dans la modification des significations qu'on lui donne (cf. *op. cit.*, p. 113).

C'est ce qui apparaît plus vivement encore dans le caractère de plus en plus formel de la monnaie fiduciaire ou de la monnaie scripturale. De billets de banque dont on sait qu'ils sont inconvertibles en leur numéraire ou de chèques dont la justification n'est que d'être convertibles en billets de banque, la signification est devenue aussi radicalement étrangère à la matérialité du signe que la réalité d'une maison au vocable « maison ».

Certes, on pourra parler de conditionnement. L'habitude d'associer le billet de banque à la marchandise achetée ou d'associer le mot de maison à l'image d'une habitation nous aurait conditionnés à reporter sur l'un le comportement que nous avons envers l'autre. Sous ce point de vue, la relation de signe à signification ne serait en fait que la relation élémentaire du stimulus conditionnel au stimulus absolu (1). Nous sommes bien loin de nier ce soubassement biologique de la psychologie. Nous ne contestons pas que ceci soit la condition de cela. Que l'inférieur porte le supérieur et que le supérieur accomplisse l'inférieur, nous en avons fait un axiome. Mais précisément ce que nous voulons montrer, c'est que ce qui était conditionnement et adaptation dans les formes archaïques de la vie est devenu dans l'homme ce pouvoir quasiment sur-naturel qu'a le langage de nous faire vivre l'irréel comme réel et le réel comme irréel, puisqu'il est précisément de l'essence du langage de détourner la conscience de la réalité intrinsèquement matérielle du signe pour lui en faire éprouver comme présente et comme réelle la signification (2). Seul le signe existe physiquement, et la signification n'est qu'imaginaire. Mais l'existence physique du signe est comme celle de la sensation : elle n'a pas d'existence psychologique. Inversement, seules existent psychologiquement la perception et la signification, qui cependant n'ont pas d'existence physique. Psychologiquement, le signe et la sensation sont donc

(1) Ce n'est d'ailleurs pas autrement que Spinoza explique l'origine du langage : « Un Romain, de la pensée du mot *pomum*, passera aussitôt à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, n'y ayant rien de commun entre les deux sinon que le corps de cet homme a souvent été affecté par les deux, c'est-à-dire que le même homme a souvent entendu le vocable *pomum* alors qu'il voyait le fruit... » (*Ethique* II, 18, Scolie).

(2) Cf. DESCARTES, *Traité des passions* I, 50 : « ... ainsi que l'expérience fait voir aux paroles qui excitent des mouvements en la glande, lesquels, selon l'institution de la nature, ne représentent à l'âme que leur son lorsqu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres lorsqu'elles sont écrites, et qui néanmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient lorsqu'on a ouï leur son ou qu'on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette signification plutôt que la figure de leurs lettres ou le son de leurs syllabes ».

des abstractions, tandis que physiquement c'est la signification et la perception qui sont des abstractions. Dans la mesure où la perception consiste à lire la présence d'un concept dans le grimoire du sensible, la perception est une opération linguistique, au sens où le langage consiste à nous faire éprouver la signification dans le signe, c'est-à-dire une idéalité comme une quasi-matérialité.

Tel est le renversement opéré par le langage entre l'ordre physique et l'ordre psychologique au point de les substituer l'un à l'autre. L'essence du langage est donc spontanément métaphysique et cette métaphysique spontanément idéaliste.

Qu'ainsi l'absence soit vécue comme présente, l'irréel comme réel, la réalité psychologique comme une réalité physique, ce n'est autre chose que manifester *la faculté hypostasiante* du langage.

Le langage des choses

Toutefois, que nous parvenions à faire taire le vacarme obsédant des publicités, la criaillerie des signaux et le chuchotement insidieux de l'argent, aussitôt nous entendons d'autres langages dont les voix étaient recouvertes par la vocifération industrielle et citadine de la consommation.

Ainsi, comme il y a des intérieurs ou des paysages *qui ne nous disent rien*, il y a aussi des intérieurs ou des paysages qui nous parlent. Devant l'ameublement sapiential de Siegfried, Geneviève entend le « ramage des tabourets » et le « gazouillis des étagères » (1). De même, du grand rangement de Gotha sous la neige c'est la voix immémoriale de l'imperturbable, bonasse, traditionnelle, inentamable Allemagne qu'elle entend se lever (2). Ainsi, rapporte Socrate, parlaient à la naïveté des Anciens les arbres et les pierres (3). Ainsi parlent héroïquement à Fabrice le

(1) Cf. J. GIRAUDOUX, *Siegfried*, acte III, sc. I. Cf. aussi dans *L'enfant et les sortilèges* de RAVEL la voix de la bergère, de l'horloge, de la tasse à thé...

(2) « C'est justement quand elle ne parle pas qu'il me semble la comprendre, ton Allemagne. Cette ville à clochers et à pignons que tu m'as montrée cette nuit, sur laquelle les seules inscriptions étaient les taches de la lune... j'en comprends l'âge, la force, le langage », J. GIRAUDOUX, *Siegfried*, acte III, sc. I.

(3) Τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὖσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν υπ' εὐηθείας, *Phèdre*, 275 *b*. Cf. aussi P. CLAUDEL, *L'annonce faite à Marie* : « Pierre de Craon : Jadis passant dans la forêt de Fisme j'ai entendu deux beaux chênes qui parlaient entre eux, Louant Dieu qui les avait faits inébranlables à la place où ils étaient nés » (1re version, Prologue, p. 20).

paysage du lac de Côme (1) et les forêts qui l'entourent (2). Ainsi l'éloquence funèbre des choses annonce la mort de Mme de Mortsauf avant même qu'elle ne soit arrivée (3). Ainsi, comme déjà l'ont montré nos analyses de l'émotion esthétique et de la passion, les choses ne nous émeuvent dans le prosaïsme de leur matérialité que parce qu'elles sont pour nous la lettre d'un poème que nous y déchiffrons et dont l'imagination nous envoûte. Etre sensible aux choses c'est donc entendre la voix dont elles nous interpellent et dont elles nous avouent le secret de leur signification. Etre sensible aux choses c'est donc les entendre plutôt que les voir et les rêver plutôt que les sentir. En ce sens, la sensibilité est le contraire de la sensualité. Car toute sensibilité est poétique ; toute poésie est métaphorique ; toute métaphore est un langage où l'existence n'est que le signe d'une transcendance qui en est la signification. C'est pourquoi à la conscience poétique « tout parle » (4). La nature parle (5). Les événements parlent (6). L'histoire parle (7). Mais de même qu'aux poètes toutes choses, à l'ambitieux, à l'avare, à l'amoureux, les hon-

(1) « Il y avait un spectacle qui parlait plus vivement à l'âme de Fabrice : du clocher ses regards plongeaient sur les deux branches du lac à une distance de plusieurs lieues, et cette vue sublime lui fit bientôt oublier toutes les autres ; elle réveillait chez lui les sentiments les plus élevés » (STENDHAL, *La Chartreuse de Parme*, chap. IX, p. 174).

(2) « Ce sont peut-être les plus belles du monde... celles qui parlent le plus à l'âme... Ecouter ce langage... » (*ibid.*, p. 180).

(3) « Tout était morne dans ce petit castel... Tout disait le désespoir et l'abandon » (BALZAC, *Le lys dans la vallée*, t. VIII, p. 1000).

(4) Cf. V. HUGO, *Les rayons et les ombres* ; *Que la musique date du XVIe siècle* (XXXV), v. 26 (Paris, éd. J.-J. Pauvert, 1961, p. 260). Cf. *Tristesse d'Olympio*, v. 101 :

Oh ! dites-moi, ravins, frais ruisseaux, treilles mûres...
v. 104 : *Est-ce que vous direz à d'autres vos chansons ?*
Nous vous comprenions tant ! doux, attentifs, austères,
Tous nos échos s'ouvraient si bien à votre voix !...
v. 109 : *Répondez, vallon pur, répondez, solitude...*

(5) Cf. NIETZSCHE, *L'origine de la tragédie*, p. 27 : « Toutes les formes nous parlent. » Cf. V. HUGO, *Les chants du crépuscule*, Prélude, v. 75 ; *Les rayons et les ombres*, *Oceano nox*, XLII, v. 46-48 ; *ibid.*, *Ce qui se passait aux Feuillantines vers 1813*, XIX, v. 131-134 et 181-182. Cf. A. de VIGNY, *Milly, Harmonies* (Pléiade, p. 395) :

Tout m'y parle une langue aux intimes accents
Dont les mots entendus dans l'âme et dans les sens
Sont des bruits, des parfums, des foudres, des orages.

Cf. P. VALÉRY, *Fragments du Narcisse*, v. 35.

(6) « Si l'homme a sa voix, si la nature a la sienne, les événements ont aussi la leur » (V. HUGO, *Les voix intérieures*, Préface, éd. cit., p. 205).

(7) Cf. V. HUGO, *Les châtiments, A l'obéissance passive*, v. 43-45 :

La Révolution leur criait : — Volontaires,
Mourez pour délivrer tous les peuples vos frères ! —
Contents, ils disaient oui.

neurs, les richesses et les femmes sont autant de poèmes. Il y a ceux à qui les femmes ne disent rien ; et il y a ceux pour qui chaque femme qui passe est, comme on dit, tout un programme.

> « There's language in her eye, her cheek, her lip,
> Nay, her foot speaks » (1),

commente Ulysse alors que Cressida s'éloigne. Or l'éloquent Ulysse sait ce que parler veut dire. Le ton de Cressida, son regard, sa carnation, la pulpe de ses lèvres et le pli de sa bouche, tout ce corps comme un blason — racontent. A qui sait aimer c'est-à-dire à qui sait entendre, rien que la démarche de Cressida est une verve intarissable.

Nous voyons donc que la conscience vit la présence des intérieurs, des paysages, des choses et des événements de la même manière métaphorique dont elle vit la présence d'un autre corps. Or, comme l'ont montré les analyses de Merleau-Ponty, le corps a une intentionnalité, c'est-à-dire que chacune de ses apparences (ses *Abschattungen*) renvoie à un sens qu'elles expriment. Le corps est expressif. A ce point même que, de même que c'est Phèdre et non la Berma que Proust voyait sur scène (2), de même c'est la signification du corps que nous percevons plutôt que sa littéralité intrinsèque qui n'en est que le signifiant. Selon la définition de Saussure entendant par signe « le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié » (3), il serait donc légitime de considérer le corps comme un signe linguistique.

Cette assimilation des différentes présences loquaces du monde et de l'éloquente présence du corps humain exige cependant que nous nous demandions si les significations sont de part et d'autre inhérentes à la corporéité du signifiant ou si elles résultent de l'imagination interprétative de la conscience : la loquacité signifiante aussi bien des choses que du corps humain résulte-t-elle d'une sémantique propre à l'objet ou d'une herméneutique propre au sujet ? De la réponse que nous donnerons à cette question dépend la validité de l'assimilation du langage des choses au langage des corps. En effet, les arbres des Feuillantines n'ont véritablement l'intention de rien dire à Sophie Hugo ni les vagues de l'océan aux veuves des marins morts. Lorsque nous parlons du langage des choses ou du livre du monde il nous faut donc bien retenir que les choses et le monde peuvent *être* un langage mais *n'ont pas* de langage. Alors que dans un livre un

(1) Cf. SHAKESPEARE, *Troïlus and Cressida*, acte IV, sc. v, v. 55-56.
(2) Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 213.
(3) Cf. F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 100.

auteur *veut* dire quelque chose, les choses *ne veulent rien dire.* Même si l'on suppose comme Platon que toutes choses tendent à réaliser un modèle intelligible, ou si l'on suppose comme Descartes et Malebranche que Dieu est l'auteur du monde au même sens où il serait l'auteur d'un livre, il n'en demeure pas moins que chez Platon les archétypes sont des hypothèses et que la création dans le *Timée* est un mythe permettant d'*interpréter* notre expérience, de même que chez Descartes et Malebranche Dieu aussi n'est qu'un concept dont la nature permet d'interpréter notre expérience. Si on veut donc considérer comme Descartes, comme Malebranche ou comme Berkeley que notre expérience est un livre dicté par Dieu, il faut cependant ajouter que Dieu est le personnage d'un livre écrit par Descartes, Malebranche ou Berkeley. Donc les choses ne parlent pas. C'est nous qui les faisons parler. Les choses inanimées n'ont pas d'âme : c'est nous qui leur prêtons la nôtre. C'est en ce sens que nous parlions précédemment d'un *animisme* spontané inséparable de la loquacité du monde. Le langage du monde résulte donc de la fonction herméneutique de la conscience. Cette herméneutique est une fonction de l'imaginaire. La loquacité du monde est donc une *fantaisie* de la conscience qui *objective* ses propres hantises en les projetant sur le monde. La loquacité du monde exprime donc bien plus les hantises de la conscience qui écoute que les confidences d'un monde qui ne dit rien. Ce que la conscience éprouve comme la loquacité du monde n'est donc que *l'hypostase* par la conscience de ses propres hantises qu'elle transporte sur le monde. Ce qu'exprime en vérité le langage des choses, c'est donc l'activité hypostasiante de la conscience et son transfert sur le monde.

Or, lorsque nous disons que le monde nous parle, nous impliquons une certaine fraternité du monde avec nous. Le langage du monde postule une solidarité linguistique de la conscience avec la nature et en quelque sorte une anthropologie cosmique. C'est cette même complicité, cette même entente et cette même fraternité qui font que les corps des autres hommes sont pour nous un langage et que par conséquent le langage du monde était une humanisation du monde. Reste toutefois à savoir si le langage des autres corps humains a la même structure linguistique et la même origine que ce que nous nommions le langage du monde.

Le langage des gestes

Le fait est que, de même que le pas de Cressida s'en allant est pour Ulysse plus parlant que tout un long discours, de même

Stendhal assure qu' « on peut tout dire avec un regard » (1), et Merleau-Ponty assure que « je lis la colère dans le geste » (2). C'est ce *réalisme linguistique* des gestes qui autorise d'ailleurs les comportements qu'ils inspirent : qu'un geste tendre soit une invitation à la galanterie, qu'un geste méprisant soit une invitation à en relever l'offense, qu'un geste compatissant soit une invitation à l'amitié, ou un geste d'indifférence à la réserve. Tant il est vrai que toutes choses ne sont vécues pour nous que dans le langage, même le silence, qui est toujours expressif, de même que ce n'est jamais par indifférence qu'on témoigne de l'indifférence à quelqu'un.

Certes, dans la société bourgeoise, fondée sur le profit et sur des relations de rivalité, toute notre vie se passe à analyser et commenter les gestes de chacun, afin d'y adapter notre conduite. De quoi toute notre littérature romanesque depuis Stendhal est à la fois l'attestation et l'école. Cependant, cette glose est difficile. En ce langage des gestes, la sémantique est obscure et la morphologie mal établie (3). C'est ce qui explique les *malentendus*. Un silence d'ahurissement comique peut être compris comme un silence d'admiration contemplative (4). Une moue

(1) STENDHAL, *De l'amour*, chap. XXVII. Cf. p. ex. *La Chartreuse de Parme :* « Homme tout à fait commun, disaient les yeux de la comtesse à la marquise » (p. 100). « Quel regard ! se disait-il, que de choses il exprimait ! quelle profonde pitié ! Elle avait l'air de dire : la vie est un tissu de malheurs ! Ne vous affligez point trop de ce qui vous arrive !... » (p. 271). Ainsi, dans *Lucien Leuwen*, Mme de Chasteller « a des yeux qui disent tout ce qu'ils veulent » (chap. IV, p. 803). « Que je vous crois, et je suis à vous », semblaient dire les yeux de Mme de Chasteller (chap. XXVI, p. 987). Ainsi Julien Sorel fait dans les yeux de Mathilde de la Môle la lecture des sentiments qu'ils expriment : « J'y lis toujours un fond d'examen, de sang-froid et de méchanceté » (*Le Rouge et le Noir*, chap. XII, p. 518). Cf. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, § 357 : « C'est là que les langues ont leur foyer d'origine : le langage des sens, tout aussi bien que le langage des gestes et des regards. »

(2) Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 215. Cf. p. ex. J.-P. SARTRE, *L'âge de raison*, Paris, 1945, p. 188 : « Les yeux d'Ivich s'ouvrirent tout grands, ils brillaient de haine. »

(3) « Lucien trouva dans ses yeux une expression singulière ; était-ce de l'ironie, de la haine, ou tout simplement de la jeunesse et une certaine disposition à s'amuser de tout ? » (*Lucien Leuwen*, chap. IV, p. 794). Cf. Marcel PROUST, s'efforçant de déchiffrer le rire de Gilberte : « Ce rire avait l'air de signifier... Mais je me disais qu'après tout le rire n'est pas un langage assez déterminé pour que je pusse être assuré de comprendre celui-là » (*A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, t. I, p. 584). Et, s'efforçant de comprendre l'idéogramme ambigu du visage d'Albertine : « J'étais embarrassé devant certains de ses regards, de ses sourires. Ils pouvaient signifier mœurs faciles, mais aussi gaieté un peu bête d'une jeune fille sémillante mais ayant un fond d'honnêteté. Une même expression, de figure comme de langage, pouvant comporter diverses acceptions, j'étais hésitant comme un élève devant les difficultés d'une version grecque » (*ibid.*, t. I, p. 882).

(4) Cf. p. ex. *Lucien Leuwen*, chap. IV, p. 797.

distraite peut être comprise comme une méprisante ironie (1). Une visite prolongée par désœuvrement peut être comprise comme un hommage et presque une déclaration (2). Ainsi y a-t-il une certaine habileté à savoir, comme ce comte italien dont parle Stendhal (3), donner beaucoup à entendre sans cependant rien dire. C'est de la sorte, si ambigu est le texte que les autres composent avec leur corps, que nous prenons la timidité pour de la froideur, la pudeur pour de la hauteur, la discrétion pour de l'indifférence, l'amitié pour de la courtoisie et l'amour pour une maladresse, rendus ingrats par la même erreur de lecture et d'interprétation qui nous rendrait déçus ayant pris le dévergondage pour de l'amour, la flatterie pour de l'amitié, la désinvolture pour de la sympathie, la niaiserie pour de l'innocence, le bavardage pour de la verve et l'obscurité pour de la profondeur. Le *malentendu* vient donc de ce que nous avons pris pour un *réalisme* du langage des gestes ce qui n'est qu'un *nominalisme.*

Par conséquent, la conscience pour qui les différentes attitudes du corps d'autrui sont autant de signes loquaces est en fait abusée par sa propre fantaisie et sa propre inquiétude. En effet, en dépit de l'intention signifiante qui de part en part traverse le corps d'autrui, cependant la signification n'est jamais inhérente au signe. Plutôt que comme un idéogramme le langage des gestes est comme la succession des notes sur une partition qui ne porterait aucune indication d'expression : on peut lui faire signifier tout ce qu'on veut ; tout dépend de l'interprétation. Comme la signification d'une sonate de Beethoven est celle que l'interprète lui donne, la signification des attitudes d'autrui est celle que notre conscience lui donne. Paradoxalement, dans le langage des gestes, le discours est bien moins tenu par le corps loquace dont nous percevons les signes que par la conscience attentive à ces signes qu'elle interprète et auxquels sa lecture donne une signification. C'est pourquoi, s'il est vrai que la démarche de Cressida est éloquente pour qui sait voir, le discours qu'Ulysse y entend est cependant tout autre de celui qu'y entendait Troïlus. C'est pourtant le même texte, la même démarche de la même femme ; mais en dépit de l'identité des signes leur signification change parce que l'interprète a changé. Ce langage n'est donc en fait que celui que la conscience se tient à elle-même à propos du corps d'autrui. Les gestes et les attitudes d'autrui sont un discours

(1) P. ex. *ibid.*, chap. V, p. 814.
(2) P. ex. *ibid.*, chap. VI, p. 817.
(3) Cf. *De l'amour*, chap. XXVII.

implicite que la conscience interprète et traduit en un discours explicite. En ce sens, le langage des gestes est un métalangage, puisqu'il est un discours que la conscience se tient sur le discours que lui tient le corps d'autrui.

Remarquons donc ici que la nature du langage consiste pour la conscience :

1) A tenir la matérialité des corps pour un texte qui signifie autre chose que sa littéralité intrinsèque. La présence corporelle n'est plus alors éprouvée que comme le mime d'un texte qu'il nous faut interpréter pour en délivrer le sens. Mais, comme le sensible chez Platon, cette présence d'un mime est aussi une présence mimée. Car ce qui est présent c'est le mime, et ce qui est mimé n'est présent qu'à l'imagination.

2) A vivre la présence matérielle du signe comme si elle était la présence idéale du signifiant, c'est-à-dire à confondre dans le symbole la signification du symbolisé. De la sorte, le langage nous fait vivre un monde transfiguré. En lui toute existence devient poétique. C'est la vie rêvée.

3) A substituer par conséquent le discours imaginaire de l'interprétation à la littéralité taciturne du réel. Or, prendre un discours imaginaire pour la réalité elle-même n'est autre chose qu'hypostasier ce discours. Le langage consiste donc à substituer l'hypostase des significations à la matérialité du réel qu'il constitue en signes. Le langage substitue à la matérialité et à la réalité des signes l'idéalité et la fantaisie des significations.

Comme Gotha sous la neige *est* la taciturne opiniâtreté de l'Allemagne, comme un geste *est* colère, comme un visage *est* tendresse, comme Cressida *est* innocence ou lascivité, comme au retour d'Ulysse le berger qui paraît *est* Athéna elle-même (1), ainsi le langage substitue au réalisme prosaïque de l'être et de la sensation la verve fantasmatique du poème, de l'imaginaire et du néant. Comme les mythes sont l'hypostase des significations imaginaires que nous donnons au réel, le langage substitue à la plate littéralité de l'existence la transfiguration de l'existence mythique.

Le langage de l'art

Ainsi, comme il y a un langage des gestes au point que Merleau-Ponty ait désigné comme un geste la parole elle-même (2), nous comprenons que la danse est un mime et que le

(1) Cf. *Odyssée,* chant XIII.
(2) « La parole est un véritable geste », cf. *Phénoménologie de la perception,* p. 214.

mime est langage, et par conséquent la sculpture ce mime pétrifié, et par conséquent la peinture cette autre sculpture si plate. L'art donc est langage, sinon conçu du moins reçu comme tel (1). Car jusqu'à ceux qui prétendent que la peinture n'est qu'une surface colorée (2) ne peuvent faire que le rapport des couleurs n'évoque pour nous, comme ferait une polyphonie, autre chose et quelquechose de plus que des couleurs ou du bruit (3). Si peu significatives soient-elles n'importe quelle peinture de Mondrian ou n'importe quelle onomatopée sont pour nous tant soit peu signifiantes, n'auraient-elles que la signification la plus vague d'une enfance cruelle s'appliquant à grillager le printemps, ou d'une interpellation fraternelle bâillonnée d'on ne sait quelle mutilation comme le cri des muets. Il n'y a pas d'ailleurs à s'y tromper : toute conscience éprouve spontanément toute œuvre d'art comme un langage, et s'il est vrai que n'importe quel objet peut être investi de la dignité esthétique comme le manifestent par exemple Léonard de Vinci, Marcel Duchamp, Picabia (4) ou Tapies, c'est cependant à condition de voir cet objet comme un idéogramme anonyme mais qui nous est cependant adressé. Ainsi, rassemblant le musée de ces choses fortuites dignes d'un art que la nature n'y a pas mis, Roger Caillois nous explique leur charme à la fois parce « qu'elles ressemblent aux images des rêves », parce qu'elles résultent d'un « tumulte de déterminations

(1) « La peinture, la sculpture, la musique sont, aussi bien que la poésie, des langages », E. GOBLOT, *Traité de logique,* Paris, 1952, p. 354.

(2) Telle était la doctrine des *nabis,* exposée par Maurice Denis : « Pour eux, un tableau, avant d'être une représentation de quoi que ce soit, c'est une surface plane recouverte de couleurs en un certain ordre assemblées » (cf. Maurice DENIS, *Du symbolisme au classicisme,* Paris, 1964, pp. 33 et 48). Cf. l'expression naïve de cette attitude chez S. de BEAUVOIR, *La force de l'âge,* Paris, 1960, p. 91.

(3) Aussi Maurice DENIS poursuit-il : « Ils ont préféré dans leurs œuvres *l'expression* par le décor, par l'harmonie des formes, par la matière employée, à *l'expression* par le sujet. Ils ont cru qu'il existait à toute émotion, à toute pensée humaine, une équivalence plastique... » (*op. cit.,* p. 48). Et dans *L'art et la vie* (1896) : « Les peintres ne disent de Dieu que la beauté, la blancheur, la logique harmonieuse. Lorsque la parole se tait, prononcent les conciles, le spectacle des images nous *raconte* encore et nous *enseigne* la vérité des actes de Dieu » (*ibid.,* pp. 70-71). Enfin, révélant dans ses *Théories* (1912) le langage que lui tiennent les peintres italiens, Maurice DENIS explique que « comme Cimabué évoque la mâle beauté du dogme, la logique d'un saint Paul, l'Angelico *exprime* la dévotion tendre des saints du Moyen Age, la compassion d'un François d'Assise » (*ibid.,* pp. 77-78). Aussi Maurice Denis définit-il l'entreprise picturale comme une véritable *traduction,* c'est-à-dire comme la transposition d'un signifié dans un signifiant : il s'agit de « *traduire* par de la plastique le sentiment religieux », de même, dit-il, que « l'art chrétien, toujours vivace, *traduit* l'essentiel des aspirations de chaque époque » (*ibid.,* p. 78).

(4) Cf. J. PAULHAN, *L'art informel,* Paris, 1962, pp. 18-19. Cf. aussi R. CAILLOIS, *Esthétique généralisée,* Paris, 1962, pp. 8-12.

despotiques » (1), remontant du fond du temps, ténébreuses et fatales comme les songes eux-mêmes, et parce que, de cette implacable, indéchiffrable et obscure généalogie, elles aboutissent irremplaçablement singulières, comme l'unique naufragé d'aventures immémorialement catastrophiques. Certes, ce qui fait la qualité esthétique d'un objet n'est donc pas l'intention signifiante que l'artiste y a mise mais la signification que notre imagination lui donne. Car ce n'est que si nous rêvons sur l'objet que nous pouvons lui trouver une similitude avec nos rêves. Si les moires d'un galet nous paraissent dignes des textures de Dubuffet, de Tobey ou des tourbillons de Léonard de Vinci, c'est qu'elles *parlent* à notre imagination de chemins et de landes, de cités ramassées au bout d'un ciel ramagé, de profils se chevauchant comme l'écume sur la berge, et dont les nervures de la pierre gardent le souvenir comme une cicatrice celui de la blessure. L'émotion esthétique que nous recevons d'un objet n'est donc autre chose que l'émotion poétique des significations métaphoriques que nous lui donnons. Pas plus que dans l'émotion littéraire nous ne sommes émus par la qualité du papier mais par le sens explicite des mots, et davantage encore par l'interprétation de ce sens, pas plus dans la dignité esthétique d'un objet nous ne sommes ravis par sa matérialité intrinsèque mais par ce que nous y déchiffrons, et davantage encore par l'interprétation de ce déchiffrage. En ce sens, s'il est vrai que l'art est alors vécu comme un langage, cependant une fois encore le langage de l'art n'est pas celui que l'objet tient à la conscience mais celui que la conscience se tient métaphoriquement sur l'objet. Le langage de l'art, c'est la verve incantatoire et poétique de la conscience à qui l'objet tend comme un texte la richesse thématique de ses variations imaginaires.

Voilà comment les œuvres d'art nous parlent. Comme Cicéron avait affirmé que le poème est une peinture loquace et la peinture un poème muet, les Pères de l'Eglise souhaitaient que la peinture sacrée fût un « livre parlant sur les murs », et le Concile de Constantinople consacrait cette équivalence linguistique en affirmant que « ce que la Bible nous dit par le mot, l'icône nous l'annonce par la couleur et nous le rend présent » (2). Comparant les prestiges de la poésie à ceux de la peinture, Léonard de Vinci constate l'éminence linguistique de cette dernière, car le propre du langage étant de faire éprouver l'absence comme une présence,

(1) *Ibid.*, p. 11.
(2) Cité par R. HUYGHE, *L'art et l'âme*, Paris, 1960, p. 13.

nulle parole n'y réussit mieux qu'un portrait (1). Cette fonction linguistique de la peinture est de même attestée par Poussin espérant que les attitudes et les rapports des personnages de *La Manne* « ne déplairont pas à ceux qui les sauront bien lire » (2), et considérant d'ailleurs son tableau comme une prédication analogue à celle de l'Evangile (3). De même que l'éloquence envoûte l'imagination par la parole, Delacroix attend que de même elle soit envoûtée par le langage de la peinture, cherchant par exemple à exercer dans le *Massacre de Scio* cette « silencieuse puissance qui ne parle d'abord qu'aux yeux, et qui gagne et s'empare de toutes les facultés de l'âme » (4), ainsi, dit-il, qu' « un motif musical peut parler à l'imagination » (5). Toute œuvre est donc *comme* un texte dont la matière et les formes seraient *comme* le vocabulaire et la syntaxe. De cette fonction prédicative et de cette nature métaphorique de l'art les lettres de Van Gogh constituent l'un des plus constants témoignages (6). La surface peinte n'est donc vécue que comme une littéralité qu'il faut entendre symboliquement. C'est en ce sens que du trait de Michel-

(1) Cf. Léonard de VINCI, *La peinture* (*Trattato dell'arte de la pittura*, traduit et présenté par André CHASTEL), Paris, 1964, pp. 142-143.

(2) Cf. *Lettre à Jacques Stella*, vers 1637, *in* Nicolas POUSSIN, *Lettres et propos sur l'art*, Paris, 1964, p. 27.

(3) « Les sept premières figures à main gauche vous diront tout ce qui est ici écrit... Lisez l'histoire et le tableau, afin de connaître si chaque chose est appropriée au sujet » (*Lettre à Chantelou* du 28 avril 1639, *ibid.*, p. 36). « Je souhaiterais, s'il était possible, que ces *Sept sacrements* fussent convertis en sept autres histoires... » (*Lettre à Chantelou* du 22 juin 1648, *ibid.*, p. 129).

(4) E. DELACROIX, *Journal*, 9 mai 1824, Paris, 1932, t. I, p. 96.

(5) *Ibid.*, 16 mai 1857, t. III, p. 100.

(6) « Au lieu de chercher à rendre exactement ce que j'ai devant les yeux, je me sers de la couleur plus arbitrairement pour m'exprimer plus fortement... Je voudrais faire le portrait d'un ami artiste qui rêve de grands rêves, qui travaille comme le rossignol chante... Cet homme sera blond. Je voudrais mettre dans le tableau mon appréciation, mon amour que j'ai pour lui... Derrière la tête, au lieu de peindre le mur banal du mesquin appartement, je peins l'infini, je fais un fond simple du bleu le plus riche, le plus intense que je puisse confectionner, et par cette simple combinaison la tête blonde éclairée sur ce fond bleu riche, obtient un effet mystérieux comme l'étoile dans l'azur profond. Pareillement dans le portrait de paysan j'ai procédé de cette façon... Mais en supposant l'homme terrible que j'avais à faire en pleine fournaise de la moisson, en plein midi. De là des orangés fulgurants comme du fer rougi... Les bonnes personnes ne verront dans cette exagération que de la caricature. Mais qu'est-ce que cela nous fait, nous avons lu *La Terre* et *Germinal*, et si nous peignons un paysan, nous aimerions montrer que cette lecture a un peu fini par faire corps avec nous » (*A Théo*, août 1888 ; Paris, 1960, t. III, p. 165). « Dans mon tableau du *Café de nuit*, j'ai cherché à exprimer que le café est un endroit où l'on peut se ruiner, devenir fou, commettre des crimes. Enfin j'ai cherché par des contrastes de rose tendre et de rouge sang et de lie-de-vin, de doux vert Louis XV et Véronèse, contrastant avec les verts jaunes et les verts bleus durs, tout cela dans une atmosphère de fournaise infernale, de soufre pâle, à exprimer comme la puissance des ténèbres d'un assommoir » (*A Théo*, septembre 1888 ; *ibid.*, t. III, p. 192).

Ange comme du vers de Hugo, des carnations épanouies de Rubens comme de l'ampleur colorée des phrases de Giono, des sombres splendeurs du Titien comme de la majestueuse éloquence de Bossuet, du graphisme attentif et scrupuleux de Dürer comme des descriptions implacablement véraces et tatillonnes de Flaubert, nous pouvons dire semblablement que le style est généreux, dynamique, noble, descriptif, prosaïque ou pompeux (1). Tant l'art est par nous vécu comme un langage aussi bien que la parole. C'est pourquoi, dans *La recherche du temps perdu*, la déception du narrateur devant la cathédrale de Balbec venait seulement de ce qu'il n'en voyait que la matérialité littérale, son cortège d'apôtres camards faisant impavidement la queue de part et d'autre du portail, entre le café-billard et le bureau du Comptoir d'Escompte (2), alors que tant de fois la métaphore l'avait envoûté de ces pêcheurs de Tibériade venus amarrer leur proue à la falaise normande. Le signe désormais lui était caché par la signification et la signification elle-même par les interprétations. Il ne reconnaissait plus la signification dans le signe. Depuis que son imagination avait perdu avec sa verve sa puissance d'envoûtement, la cathédrale s'enfonçait dans son silence comme une épave dans le sable. Dès que l'enchantement métaphorique avait pris fin la cathédrale était désenchantée. Pour qu'elle reprenne voix il faudra qu'Elstir lui redonne l'enchantement de la sienne (3) presque dans les mêmes termes où Ruskin commente la prédication de la cathédrale d'Amiens. Comme Elstir dit de l'église normande qu'elle est « la plus belle Bible historiée que le peuple ait jamais pu lire », Ruskin nous annonce que dans la vieille église picarde « toutes les parties de l'édifice doivent être lues à la lettre » (4). Mais cette théologie dont il nous fait la lecture (5), elle est bien moins dans les processions de la pierre où il la déchiffre que dans sa propre inspiration et sa propre méditation. Cependant, ce qui fait que la cathédrale de Balbec et la cathédrale d'Amiens ont un langage, c'est que ni Elstir ni Ruskin ne reconnaissent leur propre voix lorsqu'ils en écoutent la parabole et la leçon. Du basilic et de l'aspic lovés au pied de la statue du Christ d'Amiens,

(1) Cf. p. ex. R. HUYGHE, *op. cit.*, p. 29.
(2) Cf. *A l'ombre des jeunes filles en fleurs* (t. I, pp. 658-660).
(3) *Ibid.* (t. I, pp. 840-841).
(4) Cf. J. RUSKIN, *La Bible d'Amiens* (trad. M. PROUST), Paris, 1947, p. 254.
(5) « En lisant de l'intérieur du porche vers le dehors... » (p. 291). « Maintenant, à droite du porche, en lisant vers le dehors... » (p. 292). Maintenant en commençant à gauche (côté sud de la façade), et en lisant tout droit à la suite... » (p. 293).

« le premier *représente* l'incrédulité de l'orgueil... *disant* qu'il est Dieu et qu'il sera Dieu. Le second, l'incrédulité de la Mort... *disant* qu'il est de la boue et sera de la boue » (1). Le basilic et l'aspic *disent* ; et Ruskin transcrit sous leur dictée. Ainsi Hugo nous restitue la vociférations des Pyramides, du temple d'Ephèse et du colosse de Rhodes (2), de même que Malraux écoute celle de Goya qui « crie l'angoisse de l'homme abandonné de Dieu » (3), qu'il entend dans la raideur de la statuaire égyptienne la rumeur de la chair insurgée contre la mort (4), ou qu'il déchiffre dans les cernes exsangues de Fautrier « une hiéroglyphie de la douleur » (5). Aussi Merleau-Ponty décrit-il très fidèlement la conscience esthétique lorsqu'il constate que « le peintre s'adresse en nous à un pouvoir de déchiffrement informulé » (6) et que « toujours donc le tableau dit quelque chose » (7).

L'essence du langage et le fondement de l'idéalisme

Voici donc le fait phénoménologiquement établi : tout art est vécu comme un langage. Or ce qui nous intéresse est précisément de comprendre l'essence du langage à travers cette expérience linguistique de l'art.

1) Nous avons vu que l'objet n'a de fonction esthétique que dans la mesure où *il nous dit* quelque chose : il signifie (8).

2) Ce qui le constitue comme signe est le fait qu'il a une signification.

3) Cette signification, qui est le langage de l'objet, n'est en

(1) *Ibid.*, p. 287 (c'est nous qui soulignons). C'est bien aussi ce caractère linguistique que NIETZSCHE éprouve dans l'architecture des églises, lorsqu'il objecte que « ces édifices parlent un langage beaucoup trop pathétique et contraint en tant que maisons de Dieu » (*cf. Le gai savoir*, aph. 280).

(2) Cf. *La légende des siècles, Les sept merveilles de la nature.*

(3) A. MALRAUX, *Les voix du silence*, Paris, 1951, p. 97. Malraux y reconnaît d'ailleurs dans chaque art « un langage spécifique » (p. 87), distingue les peintures qui « racontent » de celles qui suggèrent (p. 98 ; cf. aussi p. 508), identifie Sumer comme « le seul art qui parla aux foules sans leur mentir » (p. 518). Enfin toutes les œuvres lui paraissent autant de « voix » dont l'écho survivant tend à recouvrir en nous la rumeur de la mort (cf. p. 628).

(4) Cf. *Antimémoires*, Paris, 1967, p. 65 : « La raideur est un langage. »

(5) Cf. A. MALRAUX, *Préface à l'exposition des Otages de Fautrier à la Galerie Drouin*, Paris, 1945.

(6) Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, 1960, p. 56.

(7) *Ibid.*, p. 71.

(8) « La peinture est une évocation, une opération magique, et quand le personnage évoqué, quand l'idée ressuscitée, se sont dressés et nous ont regardés face à face, nous n'avons pas le droit — du moins ce serait le comble de la puérilité —, de discuter les formules évocatoires du sorcier » (BAUDELAIRE, *Curiosités esthétiques, Exposition universelle de 1855*, pp. 692-693).

fait nullement un discours que l'objet tient à la conscience mais un discours que la conscience tient sur l'objet.

4) Tout signification est donc imaginaire. Ceci nous explique qu'un même objet puisse recevoir des significations différentes, qu'un objet quelconque puisse avoir une valeur esthétique, qu'une œuvre d'art puisse tenir au spectateur un tout autre langage que celui que l'artiste croyait tenir en elle, enfin, qu'il est absolument indifférent que l'artiste ait voulu dire ou ne pas dire quelquechose pour que son œuvre ait une signification ou une autre ou pas de signification du tout.

5) La valeur esthétique d'un objet tient donc moins à sa réalité intrinsèque qu'à sa puissance évocatrice. Ce que nous aimons en lui, ce sont les rêves qu'il nous suscite, les images qu'il suggère, les idées qu'il révèle (1). Un objet a donc d'autant plus de dignité esthétique qu'il donne plus à imaginer et moins à percevoir. Comme l'imagination est en fonction inverse de la perception, la richesse de la signification est en fonction inverse de la richesse du signe. A cet égard, tout langage est symboliste et une œuvre est d'autant moins loquace qu'elle est moins symbolique, et d'autant moins symbolique qu'elle est plus réalistement et prosaïquement explicite. Sous ce point de vue, toute poésie est par essence obscure et toute peinture par essence non figurative (2).

6) Nous serons donc conduits à distinguer deux fonctions du langage, entraînant deux valeurs, deux estimations, deux modes d'institution, deux structures du langage : tantôt sous la fonction impressionniste que nous venons d'élucider, tantôt sous la fonction expressionniste (3) qu'il reçoit dans l'art démonstratif, les romans à thèse, les manifestes, les textes législatifs, les modes d'emploi et les recettes de cuisine, bref dans la prose. Est prosaïque tout langage dans lequel l'imagination n'a pas de jeu dans la perception, où la signification est univoque, et aussi mécaniquement inhérente au signe que dans un conditionnement la réaction conditionnée est inhérente au stimulus absolu. Dans

(1) « Une autre qualité, très grande, très vaste, du talent de M. Delacroix, et qui fait de lui le peintre aimé des poètes, c'est qu'il est essentiellement littéraire... Sa peinture... sait révéler les idées... » (BAUDELAIRE, *ibid.*, p. 708).

(2) Cf. VAN GOGH : « La peinture, comme elle est maintenant, promet de devenir plus subtile — plus musique et moins sculpture » (cité par R. HUYGHE, *L'art et l'âme*, p. 121).

(3) Au sens où nous employons ce mot, ce qu'il est convenu d'appeler l'art « expressionniste » devrait être dit plutôt impressionniste, puisque sa volontaire éloquence use de symboles évocateurs pour susciter en nous une émotion semblable à celle dont pour l'artiste l'œuvre ne fut que l'écho.

la prose tout signe n'est que signal. Toute prose est explicite par vocation. Est donc prosaïque par éloge tout langage de l'action et d'une communication étalée, déployée, humblement mais nécessairement aplatie car rien ne reste *au fond* de la pensée ni *derrière* les mots qui ne soit dit, un langage où les mots ne puissent pas jouer, un langage si volontairement pauvre qu'il ne *renferme* rien de plus que ce qu'il énonce, un langage qui décourage toute explication, toute glose, tout commentaire. Est prosaïque par dérision tout langage qui n'est que l'inventaire de ce que nous percevons : « Il fait beau, il fait frais, le printemps est revenu, la vie est chère... » La prose n'est en ce sens que la fastidieuse traduction des choses vues en choses dites : la prose est un bilinguisme de la perception. Cette prose dérisoire est un langage au même sens où un dictionnaire est de la littérature.

7) Cependant, qu'il s'agisse du langage explicitement exhaustif d'Ingres, de l'interpellation de Delacroix, ou de la prédication symboliste de Van Gogh, l'art est un langage en tant que ce qui est éprouvé et compris est autre chose que ce qui est intrinsèquement perçu. En effet, si implicite, si diverse, si foisonnante, si mouvante que puisse être la signification de tel grimoire de Fautrier ou de telle griffure de Hartung, et si explicite, si constante, si univoque, si pauvre que soit au contraire la signification de l'agent de circulation levant son bâton blanc ou de la croix verte des pharmacies, elles ont toutefois cela de commun que la littéralité du signe immédiatement perçu est entièrement indépendante de la signification qui lui est donnée. Que ce soit par une incantation poétique, solitaire et géniale ou que ce soit par une association prosaïque, collective et routinière, c'est la conscience qui constitue ces objets en *signes* parce que c'est la conscience qui invente leur *signification*. Le propre du langage est donc de transfigurer le signe par la signification, c'est-à-dire le perçu par l'imaginaire, le réel par l'irréel, l'être par le néant, l'irréductible massivité de l'existant par la thaumaturgique agilité de la conscience herméneutique.

8) Or, ce qui fait qu'une œuvre d'art est attachante, c'est que nous éprouvons sa présence autrement que comme un simple prétexte à notre improvisation poétique. Cette partition, nous voulons en réentendre l'exécution. Ce tableau, nous voulons le revoir. Pourtant ce que nous y aimons n'est rien qui soit intrinsèquement en eux, mais précisément ce monde de significations imaginaires auquel leur présence nous donne accès. C'est que *le propre du langage est de faire vivre à la conscience la signification dans le signe.* Comme le décrit Merleau-Ponty : « Le

sens imprègne le tableau plutôt que le tableau ne l'exprime... Le sens s'enlise dans le tableau » (1). Telle est la spontanéité du vécu. Elle consiste donc à réduire la transcendance de la signification par rapport au signe. A cet égard, infiniment révélatrice est la fameuse définition saussurienne du signe linguistique comme l'indivisible unité du signifié et du signifiant. Or nous avons vu qu'en fait il n'en est rien : il n'y a pas plus d'identité du signe et de la signification que du perçu et de l'imaginaire, du réel et de l'irréel, de la présence et de l'absence. *L'essence du signe est donc d'avoir une fonction de médiation et le propre du langage de faire vivre à la conscience cette médiation comme une immédiation.* Le langage, qui est l'interprétation du réel par la conscience, a donc pour nature de rendre la conscience inconsciente de son activité interprétative. C'est en ce sens, comme nous l'avons vu, que la conscience éprouve comme un *langage des choses* non le discours que les choses lui tiennent mais le discours que les choses lui inspirent. Ainsi, lorsque nous écoutons la 4e sonate pour piano en *mi* bémol majeur de Beethoven, la matérialité littérale de l'œuvre n'est qu'une succession de percussions harmoniques, et cependant c'est la jeunesse, l'espérance, la confiance et la promesse que nous y entendons. Entendre la sonate, c'est n'avoir pas conscience qu'elle nous les évoque, mais qu'elle *est*, substantiellement, cette jeunesse, cette espérance, cette confiance et cette promesse : elle *est* l' « Amoureuse ». Ainsi, la 21e *est* l' « Aurore » ; la 23e *est* l' « Appassionata » ; la 5e sonate pour piano et violon *est* le « Printemps ». *En nous faisant vivre la signification comme substantiellement confondue dans le signe, le langage nous fait donc vivre l'imaginaire comme perçu, l'irréel comme réel, l'absence comme présente.* Eprouver la présence de la signification dans le signe c'est donc *transfigurer l'immanence par la transcendance qui l'habite et vivre la transcendance comme immanente.*

9) Le langage qui nous fait vivre l'imaginaire comme réel est donc la *faculté hypostasiante* de la conscience.

Hypostasier, c'est ériger une réalité psychologique en réalité ontologique. C'est, par un envoûtement linguistique, abolir le hiatus de la conscience et du réel, et prendre un objet de la conscience pour la conscience d'un objet. C'est donc faire d'une idéalité une réalité. Empruntant une image à la chimie, nous pourrions dire qu'une hypostase est un précipité de l'imaginaire.

(1) Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 69. Cf. aussi F. de SAUSSURE, *op. cit.*, pp. 100 et 157.

Hypostasier c'est donc pour la conscience cristalliser en une *chose* ce qui n'est qu'un concept ou qu'une image.

Telle est la nature du langage qui cristallise dans la matérialité des signes l'idéalité des significations, en sorte que l'idéalité des significations est vécue comme matérielle et que la présence gisante du réel est vécue comme la présence loquace de ce qu'il symbolise pour nous.

10) De la sorte, *la conscience loquace tend à vivre le langage comme la substitution de l'ordre imaginaire à l'ordre perçu*, de l'ordre des idées à l'ordre du réel, c'est-à-dire de l'ordre psychologique à l'ordre ontologique.

Tel est d'ailleurs le fondement de l'analyse que Freud fait de l'œuvre d'art. De même, en effet, que dans le rêve nous vivons symboliquement la satisfaction de nos désirs, de même la création esthétique (1) est comme un « rêve éveillé » (2) où nos désirs sont symboliquement satisfaits. Or deux choses sont ici à comprendre : d'une part, en quel sens on peut parler d'une signification symbolique et, d'autre part, en quoi la vie esthétique est semblable à un rêve.

Qu'il s'agisse du rêve, de l'art, du franc symbolique des tribunaux ou des rites symboliques par lesquels sont apaisés les divers conflits dans les diverses sociétés (3), il est clair que l'idée même d'une satisfaction symbolique serait totalement incompréhensible si toute conscience ne vivait spontanément la présence du symbole comme la présence de ce qu'il symbolise, la réalité du signe comme la signification réalisée. Puissance des rêves, puissance des images, puissance des rites, puissance des symboles : puissance du langage. *C'est cette nature hypostasiante du langage qui nous fait éprouver les satisfactions représentées comme des significations présentes*, qu'il s'agisse de la représentation rêvée dans le sommeil, de la représentation évoquée par le symbolisme poétique des choses, ou de la représentation suscitée par le pouvoir incantatoire des mots. Ce pouvoir de vivre la

(1) Nous avons montré que ce qu'on nomme parfois contemplation esthétique est en fait aussi une création esthétique, car à celui qui la regarde ou qui l'écoute nulle œuvre ne parle que par la verve poétique de sa propre imagination où s'épanche, se raconte et se reconnaît un cœur dont les aspirations sont réprimées, renfermées, « refoulées », comme on dit avoir le cœur gros ou avoir le cœur serré. Il exprime ce qui était en lui comprimé. Il s'ouvre et se desserre dans les métaphores dont son imagination le berce, l'envoûte et l'enchante. Ainsi la philosophie platonicienne ou la philosophie chrétienne sont bien comme des berceuses qui hypnotisent la conscience de leurs métaphores : φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, (*Phédon*, 61 *a*).

(2) Cf. P. Ricœur, *De l'interprétation*, Paris, 1965, p. 167.

(3) Cf. p. ex. G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage, La parole chez les Dogon*, Paris, 1965, pp. 272-277.

présence littérale du signe comme la présence inhérente de la signification est ce qui fait éprouver à la conscience la possession du signe comme la possession des significations qu'il évoque : telle est l'illusion poétique. La métaphore est vécue comme existante ; et l'existence est vécue métaphoriquement.

C'est ce qui fait la similitude, établie par Freud, entre l'activité symbolique et le rêve. Car de même que le propre du rêve est d'être vécu comme réel, de même le propre du langage est de vivre les images qu'il évoque comme des perceptions qu'il éprouve. *La nature hypostasiante du langage hypnotise donc la conscience* : l'existence métaphorique est la vie rêvée.

Nous comprenons un peu mieux dès lors en quoi, comme nous l'avons analysé, toute passion est à la fois une illusion poétique et une vie rêvée. Toute passion est un lyrisme incantatoire : c'est en ce sens dont l'ambiguïté est révélatrice que toute passion est sous le *charme*. Mais du même coup nous apparaît aussi combien toute passion est une aliénation par le langage et combien toute aliénation risque d'être, comme le montre la psychanalyse, une passion du langage : une fascination linguistique. L'origine de l'aliénation consiste en effet à ériger certains faits (certaines relations, certains gestes, certaines rencontres) en signes, à ériger ces signes en significations, à hypostasier ces significations en réalités ; et à vivre désormais comme une irréductible réalité qui nous hante l'évocation de ces signes qui hantent notre mémoire. On comprend donc d'ores et déjà que puisque l'aliénation consiste dans l'envoûtante hypostase du langage qui a cristallisé ce qui n'était qu'un désir, une image ou un symbole dans la massivité, la densité et l'infrangibilité d'un fait irréparable, la thérapeutique ne pourra consister qu'à substituer un langage à un autre, c'est-à-dire pour la conscience à substituer une réalité à une autre : la *réalité* de l'aveu à une réalité inavouable (1). C'est ce que nous analyserons plus loin en considérant le langage en tant que parole, *sensu stricto*.

Telle est donc la nature hypostasiante du langage que pour la conscience l'ordre du langage est vécu comme l'ordre de l'existence elle-même auquel il se substitue. La conscience vit son langage et vit dans son langage. Son langage est son monde.

L'idéalisme spontané de toute conscience consiste donc à vivre l'ordre logique (λέγειν) pour l'ordre ontologique. La loquacité de la conscience ne consiste donc pas à énoncer les choses comme elle les sent mais à les sentir comme elle les énonce.

(1) Cf. J. LACAN, *Ecrits*, Paris, p. 66, p. 293.

Le langage n'est pas l'énonciation de ce que sont les choses, mais ce qui fait être les choses telles que nous les énonçons. Ainsi, de même que chez Platon le langage ne nous fait pas penser les choses comme nous les voyons mais nous les fait voir comme nous les pensons, de même le langage de l'art ne nous fait pas voir les choses comme elles sont mais les fait être telles qu'il nous les fait voir (1).

Avant d'aborder l'analyse du langage au sens restreint, il nous faut tirer la conclusion de ce qu'a manifesté l'analyse du langage au sens le plus large.

Reste donc maintenant à élucider comment la nature ontologiquement temporelle, c'est-à-dire essentiellement conflictuelle et contradictoire de la conscience est symboliquement accomplie, symboliquement surmontée et symboliquement résolue dans le langage.

1) La nature métaphysiquement loquace de la conscience implique la réfutation du sensualisme. Le perçu excède toujours le donné comme ce qui est compris excède ce qui est perçu. Le sens du réel est au-delà du réel et le sens de l'être au-delà de l'être. En ce sens le langage implique un idéalisme subreptice et spontané de toute conscience.

2) Le fait que la conscience éprouve qu'il y a un langage des choses, des événements, des attitudes, des gestes et de l'art implique, d'une part, la transcendance de la conscience par rapport au réel et, d'autre part, que pour la conscience c'est toujours quelque transcendance qui est le sens du réel.

3) La transcendance de la conscience par rapport au réel révèle l'inquiétude de la conscience dans l'être et exprime donc la temporalité ontologique de la conscience. Parce qu'elle est la distension du temps, la conscience est inconciliation avec l'instant et arrachement au réel : telle est la transcendance que sa loquacité manifeste.

4) En constituant toute réalité comme un clignotement de signes dont l'existence renvoie à l'idéalité de leur signification,

(1) Cf. M. PROUST, *Du côté de Guermantes* (t. II, p. 327) : « Des femmes passent dans la rue, différentes de celles d'autrefois, puisque ce sont des Renoir, ces Renoir où nous nous refusions jadis à voir des femmes... » Cf. aussi M. Proust à Walter Berry, début août 1917 (in *Choix de lettres*, par Ph. KOLB, Paris, 1965, pp. 233-234) : « Avant d'avoir vu des Chardin, je ne m'étais jamais rendu compte de ce qu'avait de beau, chez mes parents, la table desservie, un coin de nappe relevé, un couteau contre une huître vide. Avant votre lettre... jamais je n'avais cru qu'il y ait de la beauté dans les cigares. Depuis que vous me les avez décrits... » Cf. aussi J. PAULHAN, *L'art informel*, p. 33.

la conscience loquace accomplit son essence *aventureuse* puisque la relation qu'elle entretient avec le réel est une relation herméneutique, c'est-à-dire *inventive (in-ventura)*.

5) En effet, dans la mesure où la réalité présente n'est vécue que comme la matérialité d'un signe dont la finitude renvoie à l'indéfinie richesse de ses significations, il s'ensuit que la finitude du présent n'est dès lors vécue que comme un texte d'une richesse infinie que l'aventure de notre commentaire n'en finira pas d'explorer. Ainsi la constitution sémiologique du réel fait de l'insuffisance du présent la promesse de la plénitude à venir, comme la pauvreté du signe est régénérée par la signification qu'il promet. Ainsi, à l'essence impatiente, aventureuse et futuritive de la conscience le présent cesse d'être infiniment désespérant puisque le présent ne cesse au contraire de nous promettre un grand avenir.

Le rapport inventif et herméneutique du signe à la signification, du perçu à l'imaginaire, est donc le même que celui du présent à l'avenir. Par la conscience loquace, qui est la conscience poétique, le langage du monde ne cesse donc d'être vécu comme la morne littéralité d'une prose mais où se trouve secrètement annoncée la prophétie d'un exubérant avenir où la finitude de la prose sera changée en l'infinité d'une verve inspirée, où ce qui est insignifiant surabondera de significations, et où ce qui est insensé deviendra plein de sens.

Se rendre attentif au monde comme à l'écoute d'un langage c'est donc, comme Descartes, substituer à la finitude de la réalité présente l'envoûtante promesse d'une infinité de significations à venir.

Dans le langage la conscience accomplit donc l'essence aventureuse de sa condition ontologiquement temporelle.

Mais de même qu'elle l'accomplit, elle en résout la contradiction et elle en surmonte le conflit.

6) D'une part en effet *le langage réduit la temporalité matérielle des signes à l'intemporelle idéalité des significations.* Tel est le platonisme spontané de tout langage. Soit par exemple une œuvre musicale. Lorsque nous nous trouvons devant une partition nous éprouvons spontanément que ce que voulait exprimer le compositeur est autre chose que l'ensemble des signes qu'il a écrits. Les notes écrites sont les signes qui désignent des notes jouées qui en sont la signification ; et l'ensemble des notes jouées est un ensemble de signes qui désignent un ensemble de sentiments et d'idées qui en sont la signification. C'est pourquoi l'exécution de l'œuvre n'est pas un pur et simple déchiffrage — comme s'il ne s'agissait que de substituer à une note écrite

une note jouée —, mais une interprétation, c'est-à-dire une entreprise pour exprimer la signification pathétique de l'œuvre. Toutefois, il ne suffit pas encore d'écouter cette interprétation pour l'entendre : cette interprétation a elle-même à être interprétée pour que soit délivré dans la clarté de la parole ce qu'elle énonçait dans le symbolisme sybillin des sons. Le langage de l'œuvre musicale est donc un discours (du critique) sur le discours (du chef d'orchestre) sur le discours (des musiciens) sur un discours (la partition elle-même). Or, l'attitude spontanée du critique musical ou du mélomane est de tenir cette ultime interprétation (que l'œuvre exprime le bonheur, l'espérance, la nostalgie ou le courage) pour le langage même du compositeur, comme si c'était ce langage que le compositeur eût voulu nous tenir et que l'œuvre n'en fût que la *transcription* matérielle. Le langage de l'œuvre existerait donc indépendamment de l'œuvre et avant l'œuvre elle-même, comme ce qu'on veut dire est indépendant du fait de le dire et l'anticipe, et comme dans le dixième livre de la *République* l'Idée du lit est une réalité indépendante de la matérialité du lit qu'elle précède et qu'elle fonde. Ainsi, dans le langage, l'*exécution* de l'œuvre est comprise de la même façon que l'*exécution* du lit idéal par le menuisier ou que l'*exécution* d'un plan architectural par les maçons. L'*exécution* consisterait donc à proférer dans la temporalité matérielle des signes l'intemporelle idéalité de la signification. La réalité des signes n'est donc vécue dès lors que comme la *figuration* dans le temps de l'idéalité intemporelle de leur signification. Le langage du monde, le langage des événements, le langage des gestes, le langage de la peinture ou de la musique sont vécus comme la *manifestation* dans le temps de significations indépendantes du temps. Le langage nous fait donc éprouver le rapport du signe à la signification comme un rapport de la matérialité à l'idéalité, de l'illustration à l'idée, de l'imitation au modèle, de la temporalité à l'intemporalité. Tout langage envoûte donc la conscience de quelque idéalisme subreptice et spontané où, comme chez Platon, comme chez Descartes, comme chez Spinoza ou comme chez Leibniz, *la matérialité du temps n'est vécue que comme la littéralité figurative et métaphorique de l'intemporelle idéalité de sa signification.* Le temps n'est alors vécu que comme la présence symbolique de l'éternel. Ecouter le langage du monde c'est donc entendre dans la rumeur du temps le Verbe de l'éternel, comme chez Platon la temporalité du monde ne fait que refléter dans la matérialité des signes l'éternité des significations.

7) D'autre part, le propre du langage étant de s'abuser sur sa propre nature, la conscience y méconnaît son entreprise interprétative et vient à y éprouver la présence du signe comme l'inhérence du signifié. C'est pourquoi nous avons vu que le nominalisme du langage est en fait spontanément vécu comme un réalisme (1). *Telle est donc la nature hypostasiante du langage que la conscience y vit la signification dans le signe, c'est-à-dire la transcendance comme immanente, l'absence comme présente, l'irréel comme réel, l'avenir comme advenu.* L'affiche où un couple fume menthol *est* le plaisir ; le billet de banque *est* la richesse ; la démarche de Cressida *est* la lascivité comme le regard de Mme de Chasteller *est* la tendresse ; la quatrième sonate de Beethoven *est* l'Amoureuse comme les fêtes de Fragonard *sont* à notre cœur l'aubade du bonheur. Ainsi la fugitivité bavarde du présent nous restitue dans le langage l'immuable présence de l'éternel, puisque l'éternité nous est présente tant que le présent nous parle d'éternité et qu'il y aura toujours la présence d'un symbole pour symboliser l'éternel.

C) La résolution du temps par la parole

Il ne nous reste maintenant qu'à analyser le langage *sensu stricto*, en nous efforçant d'élucider comment la conscience accomplit et résout *dans la parole* la contradiction de son essence temporelle.

Parmi les différents langages que nous avons élucidés, quelle est la spécificité de la parole au point qu'on puisse la considérer parfois comme le véritable langage ?

Dire qu'elle est un système de signes (2) ne suffit pas à la distinguer de l'algèbre, de la signalisation routière, de la monnaie, et même de ce code implicite dont usent les différentes attitudes, les différents rites et qu'inventorient les différents gestes. Mais en algèbre, les différentes lettres n'expriment les différentes

(1) Par un paradoxe du vocabulaire philosophique, le *réalisme* du langage qui est un réalisme des idées, est donc aussi un *idéalisme* ontologique (cf. saint Anselme, Guillaume de Champeaux, Duns Scot...). Mais ce paradoxe exprime l'essence même du langage, puisqu'il résulte de l'inclination spontanée qu'a la conscience à prendre les mots, c'est-à-dire des idées, pour des choses. Cette apparente amphibologie du réalisme et de l'idéalisme révèle donc en fait la fonction hypostasiante du langage portée par l'amphibologie du *signe* : *à la fois* immanence du signifiant et transcendance du signifié, *à la fois* matérialité de l'un et idéalité de l'autre.

(2) Cf. F. de Saussure, *op. cit.*, pp. 32 et 33. R. Jakobson, *op. cit.*, p. 162. L. Hjelmslev, *op. cit.*, p. 55.

significations que de façon univoque et par une convention dont toutes les clauses nous sont claires puisque c'est nous qui les avons instituées. De même la signification des diverses balises des Ponts et chaussées, la signification des divers billets de banque sont entièrement claires et entièrement explicites, puisque tous ces signes ont été institués par nous et qu'ils ont *une* signification univoque que nous leur avons institutionnellement donnée. Inversement, quoique nous éprouvions la présence d'une œuvre d'art, un paysage ou un visage comme un langage, bien que nous y pressentions que chaque signe reçoit sa signification de la totalité où il se trouve pris, cependant ce langage nous reste toujours mystérieux, métaphorique et sybillin, sans que nous puissions jamais être assurés que la signification que nous y entendons soit véritablement celle qu'il nous dit. A ces divers systèmes de signes la parole s'oppose donc de deux manières.

1) Ne serait-ce que parce que la moindre parole s'exprime avec un certain ton, un certain vocabulaire, une certaine manière d'assembler les mots et de les accentuer, un certain style, toute parole manifeste une certaine contingence par opposition à des systèmes de signes comme l'algèbre, les balises, les feux de signalisation ou la monnaie dont l'immuable signification est immédiatement inhérente à l'immuable matérialité du signe. Le système de la parole s'oppose donc à tout système de signaux comme la contingence à la nécessité.

2) Inversement la parole s'oppose au langage ésotérique et incertain des gestes, des attitudes, ou des arts plastiques comme l'explicite à l'implicite, le déterminé à l'indéterminé, l'assertorique au problématique. Ce qui est dit est dit. Mais, comme le remarque Stendhal, nul ne peut jamais demander que soit exécutée la promesse que les yeux avaient faite : ils peuvent dire tout ce qu'ils veulent sans s'engager jamais à rien. La parole s'oppose donc au langage du silence comme l'existence au possible, c'est-à-dire comme l'irrémédiable à l'éventuel.

Toutefois cette distinction se redouble.

3) Car la parole s'oppose aux systèmes explicites de signes comme une instance naturelle à une institution conventionnelle (1). En effet, nous pouvons décider de changer de monnaie, de changer la signification des inconnues algébriques ou de modifier les signalisations routières ; mais nous ne pouvons pas

(1) Cf. H. Bergson : « Chaque mot de la langue a beau être conventionnel, le langage n'est pas une convention », *La pensée et le mouvant*, p. 86.

décider de changer ni le vocabulaire ni les règles de notre langue. Nous avons le sentiment spontané que les différents systèmes de signes sont des institutions qui dépendent du choix que nous en avons fait, et que nous pourrions les abolir par le même pouvoir qui nous les fit instaurer. Au contraire, nous n'avons pas choisi notre langue. Elle nous préexiste immémorialement. Nous l'apprenons toute faite (1). Elle est pour nous un fait irréductible. Sous ce point de vue la langue est vécue par nous comme une nécessité par opposition à la contingence des systèmes conventionnels de signes.

4) Inversement, face au langage ambigu des gestes, des attitudes ou des œuvres d'art, la parole est vécue comme une institution conventionnelle (2) par opposition au symbolisme naturel et spontané dont le monde nous entretient. C'est cette distinction que manifeste l'expérience commune lorsqu'elle dit que « l'art n'a pas de patrie », l'opposant implicitement ainsi à la parole qui est solidaire de la particularité d'une langue et d'une culture. De la sorte, la langue apparaît comme contingente et particulière par opposition à la nécessité et à l'universalité du libre langage des choses.

Par rapport aux autres systèmes de signes nous voyons donc que le propre de la parole est d'être vécue tantôt comme contingente et tantôt comme nécessaire. Or cette contradiction est révélatrice de l'essence même de la parole. Lorsqu'on la considère *sous une perspective nominaliste*, on éprouve sa contingence puisque la parole est prise dans la particularité d'une langue, d'une culture, d'un style, d'une émotion, de la même façon qu'il n'y a de langage des choses que celui que les choses inspirent à notre imagination. Mais si on considère la parole *sous une perspective réaliste* on l'éprouve alors comme une nécessité car le langage proféré est une réalité que rien ne peut plus conjurer : il est l'intrusion dans la conscience de la réalité qu'il énonce ; la langue est à la fois une réalité et la condition d'énonciation de toute réalité. Ainsi qu'il nous était apparu du langage en général, la parole est donc nominaliste quand on la considère et réaliste dès qu'on l'écoute et qu'on la vit. *L'essence de la parole est d'être un nominalisme vécu comme un réalisme.*

En tant que la parole est un nominalisme, le mot est un représentant de ce qu'il désigne. Il est le substitut symbolique de la

(1) Cf. F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 31.
(2) Cf. SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet* II, 2, v. 43-44 :

What's a name ? That we call a rose
By any other name would smell as sweet

réalité qu'il énonce. La fonction signifiante du mot vient alors du conditionnement par lequel il est associé à la réalité qu'il désigne. Un autre mot aurait pu désigner la même réalité : telle est la contingence des signes et des mots. Sur cette association contingente du mot et de la réalité qu'il désigne se fonde la fonction représentative et évocatrice de la parole.

Mais en tant que la parole est vécue comme un réalisme — que ce soit par celui qui l'énonce ou par celui qui l'écoute —, le mot rend présente à la conscience la réalité qu'il désigne. La signification est alors vécue comme inhérente au signe. La réalité loge dans le mot. A la fonction représentative de la parole le réalisme substitue donc la fonction qu'il faudrait nommer présentifiante, parousique, ou avènementielle.

Comment l'exercice de la fonction évocatrice et de la fonction avènementielle de la parole permet à la conscience à la fois d'accomplir et de surmonter sa condition temporelle, c'est ce qu'il nous faut élucider maintenant.

Evocation et invocation

Parler, c'est appeler et rappeler. Toute parole est donc invocatoire dans la mesure où elle appelle à soi l'intercession d'une présence enfuie. Elle est évocatrice dans la mesure où elle rappelle en nous la hantise soit d'une présence disparue soit d'une présence ajournée (1). Par conséquent toute parole parle du néant ; car l'être est ce qui n'a pas à être dit, ou bien c'est l'indicible.

En effet, il n'y a véritablement d'être que l'être de l'instant. Or l'instant étant par définition ce qui demeure présent, l'instant n'a pas à être appelé ni rappelé. Car ni la description ni l'inventaire ne sont réellement l'énonciation du présent. Ou bien la description transfigure le présent par l'aventure des métaphores, en sorte que le présent se peuple des voix du passé ou déjà s'irradie des prestiges de l'avenir ; ou bien elle s'adresse à l'avenir et lui confie la mémoire du présent qui alors sera passé. Telle est exactement la fonction de l'inventaire, qui adresse à l'avenir l'état du présent pour qu'il puisse être évoqué dans l'aventure des contestations. Telle est aussi la fonction des comptes rendus de séance ou des diverses chroniques qui visent à témoigner du présent devant l'histoire, c'est-à-dire devant l'avenir qui l'évoquera comme un passé. En ce sens, tantôt les descriptions sont le roman du présent, tantôt inventaires,

(1) Cf. E. BENVENISTE, *op. cit.*, pp. 25-26.

chroniques et comptes rendus veulent être l'histoire du présent. Ils veulent pouvoir être invoqués lorsque le présent sera devenu objet d'évocation, c'est-à-dire lorsque l'abolition du présent le livrera à la parole. Mais la présence intrinsèque de l'être présent est à la fois ce qui révoque et qui défie tout langage. Car il n'y a pas à parler de ce qui est. Dans l'événement, il n'est plus temps de parler pour conjurer ni pour prévenir, et le temps n'est pas encore venu de parler pour expliquer, pour justifier, pour condamner ni pour expier. C'est pourquoi les grands bonheurs et les grands malheurs sont silencieux. Dans la présence du bonheur, la conscience est ravie ; elle se confond avec l'être qui la comble et n'est que cette muette étreinte où la pure coïncidence de la conscience et du monde ne laisse nulle fissure, nul espace ni nul jeu où puisse s'insinuer la parole. Dans la présence du malheur, la conscience est ravagée ; elle est tout entière broyée par l'être qui l'accable ; de part en part défaite, elle est à ce point obnubilée et fascinée par la catastrophe qu'il ne reste plus place en elle ni pour la nostalgie ni pour l'espoir ; ni plus de mémoire ni plus d'imagination, elle est ce face à face foudroyé avec l'être, sans pouvoir en appeler, ni plus rien avoir à appeler ni à rappeler. Pour la conscience comblée par le bonheur, le passé n'a jamais existé, la vie vient de commencer, et l'avenir est tout advenu. Le temps du bonheur est celui du présent indéfini. Pour la conscience ravagée de malheur, il n'y a plus de passé car le passé débouchait sur un avenir, mais désormais il n'y a plus d'avenir. La conscience foudroyée s'éprouve donc tout entière recluse dans un îlot sans perspective et sans horizon. Elle est enfermée dans la ponctualité atomique de l'instant : pour elle aussi le temps n'est désormais qu'un présent interminable. C'est pourquoi la conscience investie par le présent est taciturne : elle n'a rien à dire, et si elle avait à le dire rien ne pourrait le dire. Le pur présent, la pure ponctualité, l'indifférenciation de l'être qui nous ravit ou qui nous ravage sont inexplorables. Le bonheur et le malheur, ces fascinations foudroyantes de l'instant sont monadiques. On y est enfermé. Ce sont des solitudes. Ils sont incommunicables. Dans cet excès du bonheur comme dans cet excès du malheur, la conscience est muette. En elle tout est consommé, tout est résumé, tout est fini. Telle est la perfection, tel est Dieu : également ineffables. Car s'il y a un mutisme du malheur c'est qu'il y a aussi une perfection tragique.

Nous voyons donc qu'il y a un lieu de la parole, entre deux landes du silence. La parole ne peut s'exercer qu'entre l'ineffable

fascination de l'instant et l'ineffable contemplation de l'éternel : le champ de la parole est la temporalité elle-même. C'est d'ailleurs celui que Platon assigne à la dialectique entre le vertige sensualiste de l'instant et l'extase de l'éternel.

La parole est donc ce par quoi le passé et l'avenir retrouvent une présence dans le présent. Ils sont appelés ou rappelés par la parole. *Par la fonction évocatrice de la parole le temps est donc transcendé.*

La parole retient et anticipe. D'une part elle est donc résurrectionnelle et solidaire de la mémoire. C'est en ce sens que chez Platon la réminiscence s'opère dans le langage qui la recueille. D'autre part elle est prophétique et missionnaire, solidaire de l'imagination, du désir, de l'espérance, de l'entreprise et du travail.

C'est par conséquent en tant qu'elle transcende le temps que *la parole accomplit l'essence même du temps.* En effet nous avons vu que le temps est dynamisme, progrès, conquête et génialité. Or rien ne servirait de conquérir encore si ce qui est conquis d'instant en instant n'était d'instant en instant conservé. Il n'y aurait pas d'avenir du tout si le présent ne cessait de retenir le passé. C'est pourquoi il est de l'essence du temps que l'avenir s'enracine dans le passé comme le possible dans le réel et l'imagination dans la mémoire. Aussi l'essence du temps s'accomplit-elle autant par la fonction résurrectionnelle de la parole que par sa fonction prophétique.

Nous retrouvons une fois encore la manifestation de l'essence contradictoire du temps, puisque la parole ne l'accomplit qu'en le démantelant. En effet, le propre de la parole est d'entretenir l'instant présent de ce qui n'est plus et de ce qui n'est pas : l'actualité de la parole est d'être parole de l'inactualité. En outre, comme le temps, la parole est la hantise de l'absence dans la présence ; mais alors que le travail du temps est de faire virer la présence à l'absence, l'efficacité de la parole est de haler l'absence dans la présence. La parole semble donc réunir ce que le temps désunit (1). En ce sens la parole exprime l'essence contradictoire du temps et résout cependant sa contradiction puisque la temporalité de la parole délivre la conscience de la temporalité du présent et la fait accéder à l'intemporalité de ce qu'elle énonce.

De la sorte nous saisissons une double finalité temporelle de la fonction évocatrice de la parole.

(1) Cf. J. BRUN, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique* : « Le langage est présence dans la distance » (p. 243) ; « Par le langage toute existence connaît une persistance à travers le temps » (p. 245).

1) Elle a d'une part une finalité pratique, biologique, créatrice et futuritive. En effet, elle permet d'énoncer ce qui doit être. Elle a du même coup une fonction insurrectionnelle. Car aussitôt évoqué par la parole le projet de ce qui doit être, aussitôt ce devoir devient une imprescriptible exigence et ce projet une quasi-réalité. Telle est l'énergie de la parole qu'elle somme à comparaître tout ce qu'elle nomme, et que ce qui a été nommé devient une fatalité. Ce qui a été nommé doit être. Ainsi c'est la puissance évocatrice de la parole qui inspire le dynamisme de l'histoire. Aussitôt nommée la transcendance du monde de vérité, la mort de Socrate est une fatalité. Aussitôt nommé le royaume du Christ, au nom du Christ-Roi les croisades sont une fatalité. Aussitôt nommée la liberté, déjà la Révolution est une fatalité. C'est pourquoi, dans les récits mythologiques, l'histoire n'est que l'accomplissement des voix qui l'annonçaient (1). Telle est la force des prophètes : ce qui a été nommé est appelé ; ce qui fut évoqué devient une vocation ; ce qui a été dit ne peut plus ne pas être (2). « Ici sera Rome », et Rome devient l'empire. « Sur cette pierre je construirai mon église », et dans cette église quinze siècles se rassemblent pour perpétuer la Parole. De ce point de vue Faust disant qu'au début était l'action ne dit pas autre chose que l'Ecriture annonçant qu'au début était le Verbe. Car le Verbe est l'âme de l'action et l'action en ce sens n'est que la retombée du Verbe. Les paroles de Rousseau et de Robespierre inspirent et raniment plus d'un siècle de courages continûment entreprenants mais continûment vaincus, jusqu'à ce que la IIIe République qui en était l'acte en fût aussi la retombée. Donc la parole accomplit la temporalité en ce qu'elle fixe l'avenir comme un terme et le dresse au-devant de la conscience comme le séjour de ses conquêtes et de ses espérances (3).

Mais le langage ne peut être l'instance futuritive de la conquête que s'il est aussi l'instance conservatrice de la per-

(1) Cf. p. ex. dans l'*Amphitryon 38* de GIRAUDOUX l'annonce par la voix céleste de la naissance et du destin d'Hercule. Dès lors, la prophétie n'a plus qu'à s'accomplir. La parole mobilise le temps, confisque le futur, remplit l'avenir et le fait (cf. acte III, sc. I et III).

(2) Cf. p. ex. la *Judith* de GIRAUDOUX. Judith a été nommée. Judith partira. Judith vaincra. Il faut que la parole soit accomplie. C'est bien pourquoi Leibniz remarquait que « les prédictions font souvent arriver ce qui a été prédit » (cf. *Théodicée*, Préface, GERHARDT, VI, p. 32).

(3) C'est ce dynamisme futuritif du langage qu'avait remarqué Lachelier lorsqu'il expliquait que « l'homme seul veut avant d'agir, parce que seul il peut, *à l'aide du langage*, se représenter distinctement son action future » (*Du fondement de l'induction*, pp. 109-110).

pétuation. Il ne peut y avoir de prophétie efficacement militante s'il n'y a de rétention efficacement réminiscente. Car de même que nous en serions toujours à commencer le premier pas si chaque pas qui fut fait n'était conservé dans celui qui se fait, de même que la conservation est la condition du progrès et le réel la condition du possible, de même le langage ne prépare l'insurrection de l'avenir que parce que nous héritons en lui de l'expérience du passé. C'est par le langage que l'humanité présente hérite de la mémoire de l'humanité passée. C'est donc parce qu'elle est loquace que l'humanité est historique. En effet, il ne faut au langage que quelques années pour rendre chaque conscience aussi vieille que l'humanité tout entière. En ce sens tout langage est de *tradition* puisque tout homme *hérite* en lui de toute l'humanité. Or c'est précisément parce que le langage nous fait hériter du passé qu'il nous institue en héritiers de l'histoire. Car hériter du passé, c'est ne plus avoir à faire ni inventer ce que firent et inventèrent les morts. C'est pourquoi, en héritant du passé, c'est-à-dire de l'histoire, en fait nous héritons de l'avenir. Voilà comment c'est par le langage que nous avons accès à la tradition, et comment c'est par la tradition seule que nous avons accès à notre modernité.

Le langage est donc à la fois la prophétie qui rend l'action nécessaire et la pédagogie qui la rend efficace. L'efficacité conquérante et pratique de la parole a été particulièrement privilégiée, décrite et analysée par Bergson. Parce que la parole procède par idées abstraites et générales, il en concluait d'une part qu'elle est donc incapable d'exprimer ce que la réalité toujours concrète et particulière a d'irréductiblement qualitatif, et d'autre part qu'ayant partie liée avec l'indifférenciation des parties propre à la spatialité, avec la discursivité, avec la communauté, avec l'interchangeabilité, elle est de l'ordre de la quantité, relève de l'intelligence, sert l'utilité et s'exerce dans l'action (1). Sous ce point de vue, la parole serait au conditionnement ce que l'homme est aux animaux et ce que l'intelligence est à l'instinct. Alors que les insectes sont nécessairement réduits à répéter toujours une même réponse à un même signe, l'homme est capable d'inventer de nouvelles réponses et de s'adapter par de nouvelles conduites. A l'univocité de l'instinct par qui « le signe est adhérent à la chose signifiée » (2) s'oppose donc la plasticité de l'intelligence. Car si le

(1) Cf. *La pensée et le mouvant*, pp. 86-87.
(2) Cf. *Evolution créatrice*, p. 159.

langage dont elle use est toujours « déplaçable », « libre », « mobile », l'obligeant à un effort toujours renouvelé d'adaptation, il est aussi ce par quoi l'humanité peut indéfiniment hériter de ses expériences passées et en instruire ses expériences présentes (1), communiquer, coopérer (2) et progresser.

La parole a donc une efficacité temporelle et futuritive, puisqu'en elle tout le passé de l'humanité concourt à la pédagogie du présent, et que la tradition résurrectionnelle y devient la condition des grandes novations et des grandes aventures insurrectionnelles.

Toutefois, afin d'être efficace et de constituer l'anticipation d'une prise abstraite sur le monde, le langage ne tire son dynamisme temporel que de l'intemporalité qu'il institue. En effet, pour être efficace l'intelligence doit relever dans l'universelle mobilité du monde un certain ordre fixe, et se servir de la fixité de cet ordre pour lui imposer un ordre nouveau dans l'action. Cette fixité est établie dans le déterminisme, et recueillie dans le langage (3). Car le langage n'a d'efficacité pratique qu'en tant qu'il sert à isoler des constances, qu'il s'agisse de fixer la diversité des choses sous l'unité d'un concept ou la diversité des gestes sous l'unité organisatrice d'un plan. C'est pourquoi le langage est aussi une instance de l'intemporalité.

Toutefois ce n'est pas parce que le langage a partie liée avec l'intelligence et l'intelligence avec la matérialité que le langage est une hantise de l'intemporalité. C'est au contraire parce qu'il est spontanément cette hantise de l'intemporalité qu'il solidifie et cristallise tout ce qu'il nomme en sorte que tout ce qu'il nomme devient objet d'action.

Voilà comment la temporalité de notre nature s'accomplit en un premier sens dans le langage, et comment cette fonction n'est complice de l'aventure qu'en étant solidaire du passé, et ne sert le dynamisme réaliste du temps qu'en instituant les hypostases idéalistes de l'intemporalité.

Car telle est aussi, mais en un second sens, la finalité temporelle du langage, en tant qu'il est de l'essence du temps de poursuivre l'intemporalité.

2) En effet la fonction évocatrice de la parole a aussi une finalité mortifiante, stupéfiante, inactuelle, surnaturelle et par

(1) *Ibid.*, p. 265.
(2) Cf. *La pensée et le mouvant*, p. 86.
(3) « Le langage a besoin de stabilité », *La pensée et le mouvant*, p. 88 ; cf. aussi, p. 89.

conséquent intemporelle. Car la parole donne l'existence à tout ce qu'elle nomme. Par elle la transcendance hante l'existence. Par elle la pure absence est vécue comme une présence épaisse. Par elle à la réalité présente de la nature se substitue la réalité surnaturelle de ce qui est dit. Dans la parole, le langage se substitue à la nature : l'immuable au mouvant, le constant à l'inconstant, l'imaginaire au perçu, l'intemporalité à la temporalité. Nous en venons à vivre le monde tel que notre langage l'énonce, bien loin que notre langage ne l'énonce tel qu'il est. Ceci nous explique qu'il y ait un ordre du langage, que cet ordre soit hypostasié, et qu'il puisse être vécu comme un monde. Telle est, par exemple, l'entreprise platonicienne qui nous apparaît n'être sous ce point de vue qu'un radicalisme du langage. En effet, le langage faisant exister ce qu'il nomme, les concepts sont vécus comme des essences, les relations linguistiques comme des relations ontologiques et les linéaments du discours comme les linéaments de l'être. En ce sens tout mathématicien est platonicien ; et comme la dialectique platonicienne la géométrie donne à la conscience l'illusion d'explorer un monde linguistique hypostasié qu'elle crée cependant à mesure qu'elle le nomme. Ainsi la ligne existe dès que nous nommons la figure engendrée par un point qui se déplace. Ainsi nous retournons le triangle à la sommation de la parole ; nous l'élevons dans l'espace, et nous engendrons le prisme. La réalité n'est plus alors vécue que comme une figuration ou une incarnation du langage, de la même façon que chez Platon, chez Descartes, chez Malebranche ou chez Spinoza l'ordre des existences dans l'étendue n'est qu'une réplique de l'ordre des essences dans la pensée. Ainsi le langage est spontanément éprouvé comme un ordre intemporel des essences dont l'existence temporelle n'est qu'une illustration particulière : la chose nommée n'est qu'un exemplaire particulier de l'extension du concept (1). La temporalité du réel n'est donc sous l'avènement de la parole qu'un mime de l'intemporalité du langage. Nous apparaît dès lors le platonisme comme une pénétrante phénoménologie du langage puisqu'il fait des Idées (c'est-à-dire des mots) les essences éponymes du réel. De la sorte le langage est vécu comme jetant sur la temporalité du monde qu'il énonce l'ombre envoûtante de son éternité. D'une part le monde n'est

(1) Cf. E. BENVENISTE, *op. cit.* : « La faculté symbolisante permet la formation du concept comme distinct de l'objet concret, qui n'en est qu'un exemplaire » (p. 26). Cf. aussi L. ROUGIER, *Traité de la connaissance,* Paris, 1955, p. 275.

ce qu'il est que par le langage qui le fait être ce qu'il le nomme. D'autre part le langage ramène dans la présence temporelle du monde et des signes la présence intemporelle de la signification : c'est dans le langage que l'âme a sa patrie.

Telle est cette fonction de la parole que nous nommions *avènementielle* en tant qu'elle nous fait vivre la transcendance comme existante, et l'à-venir comme advenu. Ainsi la fonction prophétique, inspirante et militante de l'évocation *adveniat regnum tuum* est envoûtée par la fonction illuminante, extatique, contemplative et hypostasiante de l'incantation : *regno tuo advento*. C'est ce que les livres saints nomment *gloire*, et qui est la présence irradiée de l'éternité du Verbe dans la temporalité du monde. C'est pourquoi nous pourrions aussi bien nommer *glorieuse* cette puissance surnaturelle, avènementielle et incantatoire de la parole.

La parole est glorieuse parce qu'elle nous fait vivre ce qu'elle énonce comme une réalité (1) qui se substitue (2) à la réalité elle-même.

Cette substitution consiste à tenir la réalité présente des mots *pour* la réalité présente de leur signification. La signification de ce qui est dit est confondue avec l'existence de la parole qui le dit.

Or, si la transcendance du signifié est vécue comme présente dans la présence du signifiant, c'est précisément que le signifiant a une présence, et que cette présence est immédiatement vécue comme une présence de *signes*. Or percevoir un signe n'est autre chose que vivre la présence du signifié dans la présence du signifiant (3).

Par conséquent, en tant que la parole a une existence intrinsèque, elle fait exister en elle-même la signification qu'elle porte. En tant qu'elle est l'intrusion dans l'épais taillis de la réalité d'une réalité messagère, elle est aussi ce qui nous fait

(1) Cf. E. BENVENISTE, *op. cit.*, pp. 25, 82 et 83.

(2) Sur cette relation de substitution, cf. F. BRESSON, La signification, in *Problèmes de psycholinguistique*, p. 12. Cf. aussi R. JAKOBSON, A la recherche de l'essence du langage, in *Diogène*, n° 51, Paris, 1965, p. 22.

(3) Cf. F. de SAUSSURE, *op. cit.* : « Nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié » (p. 100). Cf. aussi M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* : « Celui qui écoute reçoit la pensée de la parole elle-même » (p. 207) ; « Le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens » (p. 212) ; « Le sens n'est pas séparable » du langage (p. 219) ; « Le sens habite le mot » (p. 225). Cf. E. BENVENISTE, *op. cit.* : « Cette consubstantialité du signifiant et du signifié assure l'unité structurale du signe linguistique... Pour le sujet parlant, il y a entre la langue et la réalité adéquation complète : le signe recouvre et commande la réalité, mieux il *est* cette réalité » (p. 52).

vivre comme existante la réalité du message. C'est bien ce qu'avaient senti tous les philosophes du langage, soit qu'ils y vissent comme Hume l'instance privilégiée de toute crédulité car toute parole est vécue comme l'existence de ce qu'elle dit (1), soit qu'ils l'identifiassent comme « un corps immatériel » où la pensée « s'incarne » (2), comme une « corporéité spirituelle » (3), comme une « quasi-corporéité du signifiant » (4), et qu'ils reconnussent dans la parole non pas le vêtement mais « l'emblème » ou « le corps » de la pensée (5).

Ainsi, c'est la *structure sémiotique* de la parole qui, spontanément, fait éprouver la présence de la signification dans la présence des signes et la réalité de ce qui est dit dans la réalité du discours.

Or c'est par cette puissance envoûtante d'intemporalité que la parole résout la contradiction du temps. Parce que le temps est la réalité de la négativité et la négativité de la réalité, il est aussi à soi-même son propre reniement, désir de sa propre négation, désir d'intemporalité. C'est en ce sens que la fonction glorieuse de la parole accomplit la temporalité de la conscience en la faisant accéder à l'intemporalité que vise toute temporalité. La parole résout ainsi la contradiction ontologique du temps en envoûtant d'intemporalité la temporalité de la conscience.

C'est donc cette puissance glorieuse et envoûtante de la parole dont il nous faut manifester l'emprise insidieuse et fascinante si nous voulons comprendre comment la conscience peut résoudre l'essence originellement conflictuelle de sa nature.

Se manifeste dès lors la fonction thaumaturgique du langage. C'est pourquoi il y a une magie du langage. C'est pourquoi aussi, de même qu'il y a une illusion comique, il y a une illusion rhétorique, une illusion narrative, une illusion poétique. Nous allons voir d'abord comment se manifeste cette magie du langage, qui consiste, par une sorte de révolution copernicienne, à régler le réel sur la parole. De la sorte la parole devient la loi du monde. L'être est subjugué par la parole. Nous verrons alors comment le conflit de la temporalité, à la fois impatience d'aventure et désir d'éternité, peut être surmonté et résolu dans le langage.

(1) Cf. *Traité de la nature humaine* (trad. A. LEROY), t. I, pp. 190-191.
(2) Cf. BERGSON, *Evolution créatrice*, p. 265.
(3) Cf. HUSSERL, *Logique formelle et logique transcendantale* (trad. S. BACHELARD), p. 31.
(4) Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 110.
(5) Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 212.

1) *La parole magique et la révolution copernicienne.* — Que la nature soit soumise à la parole au point que la réalité de ce qui est dit se substitue à la réalité elle-même, c'est ce dont témoignent toutes les formes d'incantation, les formules propitiatoires et les anathèmes, les exorcismes et les imprécations, la calomnie et la flatterie, les prières et les serments, l'envoûtement de l'illusion comique, et jusqu'à la fonction thérapeutique du langage.

Par la parole, l'absence fait intrusion dans la présence, l'intemporel dans le temporel, l'irréel dans le réel, le surnaturel dans la nature. De la sorte, le temps est transcendé ; il n'est plus l'instance de l'attente, de la séparation et de la distension. La parole est le surgissement de ce dont le temps était l'ajournement. Ainsi, à l'ordre naturel des choses dont l'existence s'ensuit de l'enchaînement temporel des effets et des causes, le langage substitue l'ordre surnaturel de la spontanéité. Par lui vient à exister ce que rien ne prépare : voici présent ce qui pourtant n'a pas de passé.

Tel est le temps de la suggestion, si assujetti à la parole que jusque dans l'organisme se réalisent les phénomènes qu'elle désigne, comme cette femme dont parle Montaigne et qui mourut de se croire empoisonnée (1), comme ces paralysies psychiques décrites par Charcot et ces paralysies par imagination décrites par Russel-Reynolds (2), comme ces comportements organiques uniquement provoqués et réglés par la parole, dont Bernheim tentait l'investigation et dont il accumule les exemples cliniques (3), comme ces insensibilités produites par des paroles cabalistiques (4), et qui permettaient d'endurer la torture sans souffrance, comme ces individus dont les innombrables témoignages ethnologiques nous rapportent qu'ils meurent sans aucune cause organique, et comme pour accomplir la malédiction qui les avait condamnés (5) : ce qui a été dit doit être.

De cette puissance magique de la parole résulte aussi l'angoisse, si souvent décrite, à livrer son nom (6). L'existence se confondant en effet avec le nom qui en est l'hypostase, l'existence individuelle s'éprouve fatalement soumise au sort que la

(1) Cf. *Essais* I, chap. 21.
(2) Cf. BERNHEIM, *La suggestion,* Paris, 1888, p. 39.
(3) *Ibid.,* pp. 109-118.
(4) Cf. *Secrets merveilleux de la magie naturelle et cabalistique,* Lyon, 1629 (cité par BERNHEIM, *op. cit.,* p. 119).
(5) Cf. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie,* Paris, 1950, pp. 318-327.
(6) Cf. p. ex. C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques,* Paris, 1955, p. 294 ; G. CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage,* Paris, 1965, pp. 350-351.

parole fait à son nom. Cela explique aussi que, dans les sociétés primitives, les individus soient plus ou moins bien intégrés à la société selon que leur nom est plus ou moins conforme à leur caractère et à leur fonction, c'est-à-dire selon que leur existence se conforme plus ou moins au nom qui la désigne. Témoignent aussi de cette puissance en y prenant leur fondement les formules propitiatoires et les prières qui visent à instituer le réel conformément à la parole, qu'il s'agisse de guérir une maladie (1), de mettre fin à une calamité, de rendre la chasse giboyeuse ou la guerre victorieuse, de précipiter en les appelant les catastrophes sur les ennemis (2), de rendre l'amour fécond (3), ou de rétablir l'ordre et la paix entre les parties (4).

Cette puissance magique du langage, qui consiste à se substituer à la réalité en faisant exister ce qu'elle nomme (5), est également le fondement de toute calomnie comme de toute flatterie. La calomnie n'est en effet possible que parce que la parole est effectivement corrosive et subversive du réel : quoi que vous disiez, il en restera toujours quelque chose ; et il n'est pas jusqu'à celui qu'on calomnie qui ne puisse finir par croire le mal qu'on dit de lui (6). D'un mot, toute vie peut être gangrenée, si vide et faux que soit le mot. La parole a jeté un sort sur la vie. De là vient aussi, mais pour des effets inverses, la force de la flatterie. Comme irrésistiblement la calomnie défigurait, la flatterie transfigure celui qui en est l'objet (7). Par la parole flatteuse tout le passé est métamorphosé. Le présent s'y trouve ainsi hériter d'un passé qui n'a jamais existé. La conscience flattée jouit ainsi de la flatterie comme d'une lecture de sa propre vie romancée, où elle découvrirait la signification passionnante des mornes signes que sa vie s'était passée à épeler. Sous cet envoûtement, elle éprouve que sa vie n'a été que le système des signes dont la parole est la signification : la signification transfigure les signes qui la portent.

(1) Cf. M. MAUSS, *op. cit.*, p. 11-12 ; C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, pp. 205-226 ; G. GALAME-GRIAULE, *op. cit.*, pp. 420-424.
(2) Cf. M. MAUSS, *op. cit.*, p. 14.
(3) Cf. G. CALAME-GRIAULE, *op. cit.*, pp. 78-79.
(4) *Ibid.*, p. 377.
(5) Cf. p. ex. la relation que fait LÉVI-STRAUSS de pures affabulations invoquées à la hâte pour justifier une réalité troublante ou une supercherie, et qui finissent par être tenues pour la réalité elle-même, non seulement par le groupe qui en est abusé mais par leur auteur même (cf. *Anthropologie structurale*, pp. 185-192).
(6) Cf. p. ex. J. GIRAUDOUX, *Pour Lucrèce*, actes II et III.
(7) Cf. ALAIN, *Propos* du 15 novembre 1907 ; Les Eloges (éd. Pléiade, pp. 18-19).

C'est pourquoi la parole est passionnante. De même que ce qu'on dit de moi transfigure mon existence, en sorte que ma vie est étiolée ou magnifiée par la parole ; de même la parole engendre les sentiments qu'elle exprime, en sorte que s'il est vrai qu'on parle parce qu'on est passionné, il est encore plus vrai qu'on se passionne parce qu'on parle. Ainsi, à lancer des épigrammes ou à polémiquer, on fait souvent *prendre corps* à une haine qu'on n'avait pas (1). De même à parler d'amour on devient amoureux. Une situation invite à la tendresse du langage, et le sentiment suit. Il suffit d'un nom donné à une inclination, pour que ce qui n'était qu'une inclination devienne la fatalité d'une passion, et que pour ce qui n'était qu'un mot soit une irrévocable réalité (2). En outre, tant il est vrai que le langage est vécu comme l'être même, le propre de la passion est aussi bien de demander au nom de qui on aime un ersatz de sa présence en son absence (3), que de lui demander de rassurer notre amour par sa parole (4).

Sur ce caractère passionnant et envoûtant de la parole se fondent l'illusion théâtrale (5) et l'illusion liturgique. Ainsi, que sur le plateau désert l'Annoncier du *Soulier de satin* vienne

(1) Cf. p. ex. STENDHAL, *Lucien Leuwen,* chap. 67 : « Madame Grandet sentait en vain qu'il fallait à tout prix arrêter le discours fatal de Lucien, qu'il allait s'irriter par le son de ses paroles et peut-être prendre avec lui-même des engagements auxquels il ne songeait peut-être pas en commençant. »

(2) Cf. p. ex. dans *La Chartreuse de Parme* : « Il suffit de dire à une femme charmante et peut-être unique au monde : *Je t'aime,* moi qui ne sais pas ce que c'est qu'aimer d'amour. Elle passerait la journée à me faire un crime de l'absence de ces transports qui me sont inconnus » (p. 226)... « Si j'eusse dit un mot, tout était fini, et peut-être que, lié avec moi, il n'eût pas songé à cette petite Clélia... » (p. 404).

(3) Cf. p. ex. G. FLAUBERT, *L'Education sentimentale* (*Œuvres,* t. II, p. 41) ; M. PROUST, *Du côté de chez Swann* : « Je m'arrangeais à tout propos à faire prononcer à mes parents le nom de Swann ; certes je me le répétais mentalement sans cesse ; mais j'avais besoin aussi d'entendre sa sonorité délicieuse... », t. I, p. 413.

(4) Cf. p. ex. dans *Madame Bovary* : « Elle lui demandait, en le contemplant les paupières à demi closes, de l'appeler encore par son nom et de répéter qu'il l'aimait » (p. 474). Cf. M. PROUST, *Du côté de chez Swann* : « Je lui demandais ce qu'il fallait faire pour qu'elle recommençât à m'aimer autant, pour qu'elle m'aimât plus que les autres ; je voulais qu'elle me dît que c'était déjà fait, je l'en suppliais comme si elle avait pu modifier son affection pour moi... rien que par les mots qu'elle dirait » (t. I, p. 412). Cf. DON CAMILLE dans *Le soulier de satin* : « Vous aimeriez que je vous rassure ? C'est comme ma mère qui voulait que je lui dise constamment les choses qu'elle pensait elle-même » (P. CLAUDEL, éd. Pléiade, *Théâtre,* t. II, p. 660). Cf. Lettre d'Eugène Delacroix à son frère : « Ecris-moi que tu m'aimes comme autrefois. Je n'en doute pas au fond du cœur, mais je voudrais que tu me le dises » (Lettre du 21 avril 1826, in *Lettres intimes,* Paris, 1954, p. 190).

(5) Cf. la description de cette illusion théâtrale par CHATEAUBRIAND dans les *Mémoires d'outre-tombe,* liv. II, chap. 3 (Pléiade, p. 56).

nommer l'Océan, les constellations, et ce navire comme un crucifix à la dérive, aussitôt voici le décor planté (1). Ainsi c'est avec profondeur que, dans *L'illusion comique*, Corneille confie à un magicien le soin d'envoûter Prédamant par le spectacle des aventures de son fils (2). Car le rôle que les acteurs déclament, les spectateurs le vivent comme réel (3). Ce ne sont pas des récitants affublés qu'ils voient et qu'ils entendent, mais des rois et des reines improvisant dans leurs palais et dans le grand risque de leur mort leur irrémédiable destin. Aussi, pas plus que Prédamant n'a le sentiment d'assister à quelque thaumaturgie dans la grotte d'Alcandre, pas plus les spectateurs de *L'illusion comique* n'ont le sentiment d'être dans une grotte magique de velours rouge, mais d'assister à l'existence de Prédamant assistant à l'existence d'Isabelle et de Clindor. De même, dans cette autre grotte dont parle Platon au *Septième livre*, ceux qui y sont prisonniers et ne voient que des ombres n'en ont pas du tout conscience, car cette prison est ce qu'ils nomment le monde, ces ombres sont ce qu'ils nomment les choses, et leurs chaînes sont ce qu'ils nomment les attachements du monde, c'est-à-dire ce qui leur rend le monde attachant. Inversement, pour ceux qui écoutent la parole de Socrate, tout le foisonnement du monde sensible n'est qu'un néant, la lumière de l'été n'est que l'ombre d'une caverne, vivre c'est mourir, et mourir c'est commencer de vivre. Tel est l'*enchantement* du langage (4).

Ainsi se développe aussi l'envoûtante illusion de la liturgie. Que dans une mansarde miséreuse le prêtre prononce que « nous allons entrer dans le sanctuaire de Dieu » (« Introïbo ad altare Dei »), aussitôt cette mansarde est transfigurée, son délaissement rayonne d'une surabondante présence, sa pauvreté éclate de la grandeur qu'elle accueille, et la gloire de Dieu y paraît tout autant que sous les voûtes de Saint-Pierre de Rome (5). Il y a donc des transports du langage comme on dit qu'il y a des transports de l'amour. Par la parole la conscience est en effet transposée en un autre monde, en une autre vie, toutes choses transfigurées. Nous venons de la sorte à comprendre comment

(1) Cf. P. CLAUDEL, *Le soulier de satin*, 1re journée, 1re scène (*Théâtre*, t. II, p. 652).
(2) Cf. *L'illusion comique* I, 2.
(3) *Ibid.*, III, 12 ; et V, 5.
(4) C'est d'ailleurs d'enchantement (ἐπᾴδειν) que dans le *Phédon* (77 *e* - 78 *a*) Cébès qualifie les discours de Socrate. Cf. aussi M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 209 : « La fin du discours ou du texte sera la fin d'un enchantement. »
(5) Cf. BALZAC, *Un épisode sous la Terreur* (*La Comédie humaine*, t. VII, p. 441).

la conscience peut résoudre par le langage la contradiction de sa nature temporelle : c'est que par la parole elle peut la quitter et même la modifier. C'est en quoi la parole a une fonction thérapeutique et sotériologique.

2) *La fonction thérapeutique et sotériologique de la parole.* — Le dixième chapitre de l'*Anthropologie structurale* de C. Lévi-Strauss est la relation d'une cure shamanistique. Il s'agit pour le sorcier d'aider la parturiente dans un accouchement difficile. Or toute son intervention ne consistera que dans une « longue incantation » (1), dans l'improvisation d'un conte, d'une narration dont la malade est le personnage principal. Ainsi son chant narratif reprend tous les événements vécus par la malade dans le désarroi, l'incohérence et l'angoisse, et il les organise dans l'ordre, la cohérence et la réconfortante logique d'un récit. Toutes les douleurs inexplicablement vécues se trouvent expliquées dans le récit mythologique du shaman. Enfin le récit prend l'initiative et conduit l'accouchement à son terme. En quoi a consisté l'efficacité thérapeutique de la parole (2) ? Le propre de la cure shamanistique a consisté, comme on reprend les fils embrouillés et rompus d'un tissage, à reprendre dans la trame d'un récit la charpie des éléments vécus dans l'existence, ou, par une autre image, à intégrer dans la cohérence et la signification d'un texte les fragments apparemment incohérents et insignifiants d'une inscription paléographique dégradée. De la sorte, bien loin que la prise de parole du shaman soit éprouvée comme une invention ou une affabulation autour du thème de notre vie, c'est au contraire notre vie qui est éprouvée comme un fragment de cette parole. Ce n'est pas cette parole qui prend place dans notre vie, mais notre vie qui prend place dans cette parole. Du même coup, de même que dans un système ou dans une structure c'est du tout que chaque partie reçoit sa signification, sa fonction et sa place, de même c'est du système signifiant de cette parole que notre vie reçoit sa raison d'être et sa signification. De même qu'une partie dans un tout est autre chose que cette partie isolée ou dans un autre tout, de même l'efficacité de la parole shamanistique a consisté à intégrer dans un tout, qui est celui de la narration, les éléments de la vie qui étaient isolés, séparés ou représentés dans un autre tout qui les rendait insupportables. La cure shamanis-

(1) Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale,* p. 205.
(2) Voir *ibid.,* particulièrement pp. 217-224.

tique semble donc consister à substituer la signification cohérente, intelligible, systématique, familière et humanisée d'un texte au désordre des signes incohérents, absurdes, brouillés et inhumains de l'inexplicable souffrance. Tout se passe comme si la matérialité de notre existence et de ses douleurs était comme un grimoire de signes, rendus supportables ou insupportables, acceptés ou refusés, selon la signification qu'on leur donne. Or, tant il est vrai que la présence du signe est vécue comme la présence de sa signification, au point que la matérialité de l'un est transfigurée par l'idéalité de l'autre, la matérialité de l'existence est transfigurée par le sens qu'elle reçoit de la parole. Or l'explication de l'effet thérapeutique explique aussi la pathologie de la cause. Puisque la parole shamanistique n'a consisté qu'à substituer la signification d'un ordre nécessaire et explicable à l'absence de signification du désordre incompréhensible, elle consiste à substituer l'œcuménisme de ce qui est nommé à la solitude de l'innommable, la fraternité d'une expérience universelle à la ségrégation de l'expérience impartageable, l'accueillante communication à la désolante excommunication, l'intégration dans la communauté des hommes et dans la rationalité de la nature à l'inhumaine exclusion de la communauté et à l'insupportable étrangeté dans la nature. Pour guérir, la parole n'a eu qu'à convertir le désordre en ordre, la contingence en nécessité, l'irrationalité en rationalité et la solitude en fraternité. Il a suffi que ce qui ne nous disait rien nous dise quelque chose. Tout à l'inverse, le mal n'était donc que le symbolisme de l'exil, de la solitude, de la différence, de la négativité et de l'aliénation. L'efficacité thérapeutique de la parole shamanistique a donc consisté à réintégrer la conscience solitaire dans l'humanité universelle, et à intégrer l'innommable désarroi de l'expérience dans le texte cohérent d'un discours. A l'impuissance d'un langage perdu dans l'expérience, le shaman a seulement substitué un langage où l'expérience puisse se retrouver.

Telle est, sous une autre forme institutionnelle, la puissance de cet autre shamanisme qu'est la psychanalyse. Ici aussi il s'agit bien d'une efficacité thérapeutique de la parole (1). L'aliénation consiste dans cette part de soi-même qui demeure à soi-même irréductiblement étrangère : aliénation de ne pas

(1) E. BENVENISTE définit d'ailleurs la psychanalyse comme « un langage qui agit autant qu'il exprime » (cf. *op. cit.*, p. 77). On peut rapprocher cette définition de celle que MERLEAU-PONTY donnait de la magie qui « agit sur les êtres en parlant d'eux » (cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 207).

accepter dans le cours de notre existence certains faits, ou certains sentiments que nous y éprouvons contradictoires, absurdes, et étrangers ; aliénation de ne pas comprendre l'origine ni le sens de certains comportements qui, comme on dit, nous échappent (oublis, lapsus, actes manqués) ; aliénation de garder par-devers soi, dans le refoulement de l'inavouable, ce par quoi l'humanité universelle nous proscrit d'elle-même et nous constitue en étranger, puisque ce que nous avons vécu ne peut pas être vécu par elle et qu'elle refuse de l'accueillir dans son langage ; aliénation de vivre une réalité que toute rationalité révoque, et par conséquent de vivre une vie qui n'est pas la nôtre et qui nous est étrangère puisque nous ne la comprenons pas. Comme dans le cas de la cure shamanistique, la fonction de la parole psychanalytique va donc être de substituer à l'incohérence, à l'inanité, à l'hermétisme et à l'incommunicable particularité d'une expérience vécue dans le désarroi, la cohérence, la justification, la rationalité et l'intelligibilité universelles d'un texte qui systématise en une totalité signifiante notre existence jusque-là éparse en un absurde grimoire de signes indéchiffrables. De même que le shaman improvise le texte dans lequel il insère l'expérience du malade, de même le psychanalyste invente (1), à partir des données fragmentaires, inorganisées et brouillées que lui livre le consultant, le texte clair, exhaustif, organisé et parfaitement lisible où ces données prennent place et d'où elles reçoivent leur rassurante signification. De même que la cure shamanistique consiste à « rendre pensable » (2) une expérience vécue dans la détresse de l'incompréhension, de même la cure psychanalytique consiste à rendre « manifeste » ce qui était « latent », c'est-à-dire à rendre clair ce qui était obscur. Pour cela, le shaman rassemble dans la

(1) Cf. dans les *Cinq psychanalyses*, les nombreux passages où c'est Freud qui, après le malade, reprend la parole pour lui expliquer la signification latente de ses rêves, de ses angoisses, de ses phobies... P. ex. dans le cas de Dora, pp. 41-43, 50-53, 56, 74, 79, 81 ; dans le cas du petit Hans, p. 120 ; dans le cas de l'Homme aux rats, pp. 217, 228, 232 (trad. Marie Bonaparte et R. Loewenstein, Paris, 1954). Que la cure consiste fondamentalement dans cette prise de parole par le psychanalyste, c'est ce que manifestent les *Ecrits* (Paris, 1966) du Dr Lacan lorsqu'il écrit que l'analyste « paye de mots » (p. 587), qu'il « décide de (son) oracle et articule à (son) gré » (p. 588), identifiant l'analyse de l'homme aux rats comme « une endoctrination préalable » où Freud « commence par introduire le patient à un premier repérage de sa position dans le réel » (p. 596). Cette efficacité shamanistique de la parole de l'analyste est si essentielle à la cure que Freud « a tout de suite reconnu que c'était là le principe de son pouvoir, en quoi il ne se distingue pas de la suggestion » (p. 597).

(2) Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 217.

structure d'un texte les éléments dispersés de l'expérience, auquel le malade ne pouvait trouver aucune signification, faute de pouvoir les assembler, les associer et les organiser ; or, de même, l'opération du psychanalyste consiste à apprendre au malade, d'une part, une sémantique grâce à laquelle les différentes expériences et les divers comportements sont constitués en signes et restitués dans leur signification originaire et, d'autre part, à lui révéler l'existence d'une syntaxe universelle dans laquelle s'exprime la vie de tous les hommes et conformément à laquelle tous les signes s'organisent pour former le système de leur signification (1). Ainsi, par cette médiation de la parole psychanalytique, le malade vient à reconnaître la loquacité de sa vie qu'il éprouvait auparavant comme taciturne. Certains éléments de son expérience étaient traumatisants en tant qu'ils étaient tenus soit contradictoirement pour des signes sans signification, soit pour des signes auxquels une sémantique fruste et spontanée donnait une signification monstrueuse, soit pour des signes disloqués et éparpillés dont l'absence de syntaxe empêchait de reconnaître le système cohérent des significations. La révélation de cette sémantique et de cette syntaxe universelles, c'est-à-dire d'un symbolisme universel du désir, des lois universelles du dynamisme conflictuel du désir, de l'étiologie universelle des frustrations, des inhibitions, des refoulements, en faisant accéder le malade du silence de l'innommable et de l'inavouable au langage de l'explication et de la compréhension, en rendant communicable ce qui l'excommuniait, le fait accéder aussi de la ségrégation à la communauté. Pour lui aussi, c'est le λόγος retrouvé.

Sous ce point de vue, le psychanalyste nous apparaît comme un auteur en quête de personnages et le malade comme une personne en quête de personnalité. Dans cette heureuse rencontre, le malade est guéri dans la mesure où la parole thaumaturgique et hypostasiante de l'analyste fait exister pour lui autant qu'il lui révèle cette nouvelle existence et cette nouvelle personnalité. La cure psychanalytique manifeste donc, elle aussi, la puissance envoûtante (2) du verbe : l'aliénation consistait pour le malade dans une sorte de cécité verbale ou dans une sorte de dyslexie de sa propre existence, où il ne pouvait

(1) Le Dr J. LACAN parle d'ailleurs, à propos de la cure freudienne, de « systématisation » (cf. *op. cit.*, p. 596).

(2) C'est pourquoi le Dr LACAN dit que la cure produit par la parole « une transmutation dans le sujet, car le sujet s'y subordonne au point d'en être suborné » (cf. *op. cit.*, p. 593).

ni en déchiffrer, ni en comprendre, ni en accepter le sens ; la cure a consisté à lui révéler une sémantique où les moments de son existence accèdent à leur signification, et une syntaxe qui en ordonne les signes pour en déterminer et en systématiser l'expression. De la sorte, la cure psychanalytique a offert au malade l'unité, la clarté et la fraternité d'un langage où la conscience puisse habiter, se rejoindre, se reconnaître en soi, dans le monde, et avec les autres.

En cet envoûtement de la parole, tout se passe comme si le malade reconnaissait sa propre existence, non telle qu'elle fut en effet vécue, c'est-à-dire dans l'indéchiffrable, mais telle qu'elle était écrite, c'est-à-dire comme le texte dont le psychanalyste énonce la signification en en faisant la lecture. Ainsi, alors que le travail du psychanalyste a consisté à donner une signification systématique aux éléments de l'existence, le malade achève la cure en reconnaissant dans sa vie le système des signes dont le psychanalyste a construit la signification : alors que la démarche de l'analyste va du signe à la signification, de l'existence à la parole, la démarche de l'analysé est, en sens inverse, un retour de la parole à l'existence et de la signification aux signes. Apparaît de la sorte que la parole du psychanalyste transfigure l'existence présente du malade en transfigurant son expérience passée dont elle aboutit et d'où lui advient toute signification. Cette thaumaturgie psychanalytique de la parole est une thaumaturgie d'historien. Car, s'opposant à celui du chroniqueur, le rôle de l'historien est précisément de restaurer le passé comme un texte dont les signes ont été brouillés et surchargés par la postérité et dont il faut maintenant rétablir la signification. Au contraire, comme l'analysé qui ne parvient pas à déchiffrer son existence parce qu'il ne sait pas la constituer en texte, les chroniqueurs, qui sont les contemporains des événements et des héros, ne savent reconnaître ni ce qui advient, ni qui le fait advenir ni comment ; le nez collé sur l'événement comme un enfant sur son abécédaire ils ne savent pas percevoir la signification dans le signe, distinguer l'événement de l'anecdote ni le héros de l'histrion. A ras des signes, ils vivent leur expérience dans la contingence, l'incohérence, la particularité et l'irrationalité. Ils ne comprennent pas ce qu'ils vivent. Cependant, lorsqu'ils en liront l'histoire, ils auront alors, comme le malade analysé, le sentiment que leur vie leur est rendue dans sa vérité. Or, autant qu'il y a d'historiens, l'histoire peut être écrite (ou lue) de diverses façons. Par conséquent, de même que l'œuvre de l'historien consiste à inventer le passé, de même l'efficacité

de la parole psychanalytique consiste à changer l'existence passée du malade. En ce sens, pour le malade comme pour le psychanalyste, il s'agit bien de la même existence, mais tantôt indéchiffrée dans la détresse et l'irrationalité de l'innommable, et tantôt déchiffrée comme un texte rationnel et universellement compréhensible. Et cependant, c'est l'existence tout entière qui en est changée, aussi différente de ce qui précédait que le désarroi et la sérénité, le mutisme et la loquacité, l'aliénation et la liberté — tant il est vrai que le langage est bien moins le satellite de l'existence que l'existence n'est le satellite du langage. C'est pourquoi, dans le texte constitué par la parole du psychanalyste, le malade va réintégrer *un nouveau passé*, et par conséquent une nouvelle vie. Sa vie désormais est son histoire, telle que le psychanalyste l'a interprétée. Aussi le malade éprouve-t-il que cette histoire n'est pas écrite, ni inventée, ni construite par le psychanalyste, mais lue ou traduite. De la parole du psychanalyste il se fait donc une nouvelle mémoire. Il la vit comme une réminiscence. Comme dans la réminiscence platonicienne, il a le sentiment de retrouver en elle son origine, son γένος, son identité perdus.

Ainsi sommes-nous amenés à comprendre le pouvoir shamanistique de la parole de Socrate (1), et l'efficacité de la parole philosophique. Comme celle du schaman et du psychanalyste, la parole de Socrate est thérapeutique (2) : elle ne s'adresse en effet qu'à ceux dont l'âme est insupportablement lourde de désir et de déception, et elle ne s'exerce qu'à les en guérir. Comme le shaman substituait aux impuissantes manœuvres et aux vaines drogues des matrones une « manipulation » et une « médication purement psychologiques » (3), Socrate lui aussi délivre et guérit par les seules manœuvres de sa parole. Ménon d'ailleurs le lui dit : sa parole opère comme une drogue (φαρμάττεις) (4). Tel est le charme du langage : une magie (5), un enchantement (6). Comme le psychanalyste, Socrate commence par faire parler celui qui vient à lui, et par recueillir cette parole démembrée, démantelée, incohérente et contradictoire, qui finalement s'épuise dans le silence de détresse de l'ἀπορεῖν. C'est alors que, comme le psychanalyste, Socrate prend la parole. Comme celle du

(1) Cf. notre étude sur Le shamanisme socratique, Réflexion sur le langage dans la philosophie de Platon, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1968, n° 4, pp. 401-429.
(2) Cf. *Charmide*, 157 *a* ; *Phédon*, 89 *a*.
(3) Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 211.
(4) Cf. *Ménon*, 80 *a*.
(5) *Ibid.*, 80 *ab*.
(6) Cf. *Charmide*, 157 *ab* ; *Phédon*, 77 *e* - 78 *a* ; *Banquet*, 203 *a*.

shaman et comme celle du psychanalyste, sa parole ne va consister qu'à intégrer dans l'unité systématique d'un récit toutes les expériences incohérentes et éparses de ses interlocuteurs. Lui-même en avertit : de ce qui est notre destin nous ne pouvons que présumer par un mythe (μυθολογεῖν) (1). S'efforçant à rendre raison de l'insignifiance et des contradictions, de la continuelle espérance et de la continuelle déception de notre existence, sa doctrine n'est cependant qu'hypothèse (ὑποθέσις) (2), espérance (ἐλπις) (3), conviction (θάρρος) (4), persuasion (πειθώ) (5), une foi (πίστις) (6), une présomption (δόξα) (7), un refuge (καταφυγή) (8). Mais ce n'est que dans cette doctrine que notre existence peut avoir un sens, et devenir lisible. Aussi toute l'entreprise socratique va consister d'une part à expliquer l'existence par la parole, et d'autre part à conformer l'existence à la parole.

Dans le premier moment, constatant que le langage parle en termes d'être, Socrate constate que le langage parle en termes d'éternité. Or tout dans l'existence est temporel. Puisque dans le monde du devenir, nous parlons la langue de l'éternité, c'est que nous n'avons pas dans le devenir notre origine ; notre âme n'a pu qu'émigrer de l'éternité dans le devenir. Le langage est l'attestation de notre συγγένεια avec l'éternel. Mais en outre, puisque nous parlons en termes d'être des choses qui sont en devenir — c'est-à-dire dans le néant —, c'est que l'être est de quelque façon attribuable au devenir, et par conséquent que de quelque façon le devenir *participe* de l'être. Certes, le devenir *paraît* être ce qu'on lui attribue. La participation du devenir à l'éternel est donc une relation de paraître à être : c'est une ressemblance ; c'est une imitation. Les choses dans le devenir sont les *images* des réalités dans l'éternel. Dès lors, le rapport de l'existence à l'essence, du devenir à l'éternel, du multiple à l'un, des images au modèle, est exactement comme le rapport du signe à la signification. Le signe est matériel, corruptible, temporel ; ce qu'il signifie est idéal, unique, incorruptible, immuable et intemporel. Ainsi, de même qu'un même texte peut être écrit, transcrit et traduit dans une infinité de livres, dans une infinité de langues et d'une infinité de façons, de même la matérialité

(1) Cf. *Phédon*, 61 *e*.
(2) *Ibid.*, 79 *a*, 100 *a* et *b*, 101 *d*.
(3) *Ibid.*, 63 *c*, 64 *a*, 67 *c*, 68 *a* ; *République* VI, 496 *e*.
(4) Cf. *Phédon*, 95 *c*.
(5) *Ibid.*, 77 *b* ; *Banquet* 212 *b*.
(6) Cf. *Phédon*, 70 *b*.
(7) *Ibid.*, 66 *b*, 68 *b*.
(8) *Ibid.*, 99 *e*.

recueille la multiplicité des signes qui renvoient à l'idéalité unique et intelligible de leur signification. Le monde sensible n'est plus alors un grimoire incompréhensible d'apparences. Il est comme un livre d'images, s'efforçant d'exprimer dans une profusion et une surabondance de signes l'immuable signification des Idées éternelles. Avec une maladresse prolixe de redondances et de redites, de périphrases et de circonlocutions, à force de métaphores, d'analogies et d'approximations, le devenir bredouille l'éternité. De là parfois nos illusions, et de là nos désillusions. Toute déception est victime du caractère incantatoire des signes dont la présence est éprouvée comme la présence de leur signification : ainsi crûmes-nous parfois saisir la beauté quand nous ne saisissions que le corps qui l'évoquait, son image, son blason, son signe. Aussitôt comprend-on que le sensible est insignifiant s'il n'exprime l'intelligible, et que la réalité de l'éternité est l'unique signification dont le temps est la dispersion des signes. Au sens où tout désir est désir d'éternité, et au sens où notre langage déchiffre dans le monde un système de signes qui tous renvoient à l'éternité de leur signification, le monde est une évocation du bonheur.

Mais, dans un deuxième moment de la doctrine socratique, de même que le propre du signe est de renvoyer à ce qu'il n'est pas, nous comprenons que ce n'est pas dans le sensible que nous posséderons jamais ce qu'il évoque et dont parfois il nous donne le désir. Comprendre la signification de ces signes, c'est les lire comme une invitation au voyage. Ailleurs est la signification, ailleurs la plénitude du sens, ailleurs leur possession et leur intelligibilité. Il faut donc se déprendre de tout ce qui a partie liée avec le sensible et par conséquent avec le devenir. En effet qui s'éprend du sensible, s'efforce d'obtenir par la possession des signes la jouissance qu'il obtiendrait par celle de leur signification. Telle est cette existence métaphorique que nous avions analysée, et qui, par une sorte de renversement, fait de la signification le support du signe au lieu de faire du signe le support de la signification. Tel est le chemin de la déception, qui, abusée par la puissance incantatoire du signe, croit saisir la signification dans le signe, c'est-à-dire l'éternel dans le devenir. Telle est la déception de toute vie, car toute vie est désir de la signification dont toute vie ne fait cependant que multiplier et traverser les signes. Comme le sens d'un texte n'est pas le texte, le sens de la vie n'est pas la vie. Comme la vraie réalité d'un texte n'est pas la matérialité contingente des signes où on le déchiffre, mais l'immuable idéalité de sa signification, de même tout ce qui est

sensible n'est pas vraiment réel, et la vraie réalité est l'éternité intelligible. Sous cette parole de Socrate, ce qui auparavant était tenu pour réel maintenant est tenu pour irréel, ce qui était pure présence n'est que le signe de l'absence et ce qui était pure absence est la signification de toute présence, ce qui était la vie est une interminable agonie et ce qui était la mort est le commencement de la vie. Tel est l'enseignement socratique qui nous invite à conformer notre existence à cette parole.

Dans le premier moment de son entreprise, Socrate a donc pris appui sur la parole pour fonder le statut ontologique de l'existence : en tant que l'existence peut être désignée par la parole, l'existence est à la parole ce que la parole est à l'éternité intelligible. L'existence est ainsi signe et image de la parole comme la parole est signe et image de l'être. De la sorte l'existence est l'ombre de la parole comme la parole est l'ombre de l'être. L'existence est ce que la parole la dit. L'existence est une dégradation ontologique de la parole. Dans le deuxième moment, c'est notre existence qui a à se conformer à la parole socratique pour accomplir son destin. Se détourner du sensible, refuser les honneurs, les richesses et les plaisirs, vivre dans l'impatience de la mort, c'est faire de notre existence une image de la parole. Nous avons notre destin dans la parole, et nous ne pouvons espérer notre identité avec notre destin qu'en nous identifiant à cette parole. C'est ainsi que, le christianisme ayant prolongé et propagé la tradition du platonisme, vingt siècles vécurent comme en écho de cette parole. Or, si l'existence s'est ainsi conformée à la parole, c'est que ceux qui la recevaient éprouvaient cette parole comme le sens même de l'existence. Ainsi, de même que le psychanalyste inventait, avec le passé du malade, un passé que le malade n'avait pas vécu — c'est-à-dire une histoire —, mais que le malade recevait comme sa véritable mémoire qui lui eût été rendue, de même Socrate inventait, avec l'expérience universelle, une histoire de l'existence que l'expérience universelle devint alors d'accueillir comme sa réminiscence.

On pourrait considérer que, semblablement, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel fait une longue psychanalyse de la conscience occidentale. Toute son expérience ne fut qu'oppositions, contradictions, abolitions, si bien que de catastrophe en catastrophe, elle ne reconnaissait plus sa vérité nulle part. Elle était devenue la pure intériorité qui ne peut ni se reconnaître ni s'accomplir dans l'extériorité. Le rationnel ne parvenait plus à se réaliser. La réalité n'était pas le séjour de la raison. L'esprit perdait confiance en soi. Eprouvant son étrangeté et dans les

contradictions de son histoire, et dans les contradictions de sa pensée, et dans la contradiction de ce qui est avec ce qui doit être, il exprimait dramatiquement son aliénation dans l'ironie, cette forme romantique du scepticisme. Or la parole de Hegel lui rend à lui-même sa propre intimité, sa propre intelligibilité. Dans cette parole l'esprit retrouve sa propre identité. Toutes ces contradictions, tous ces sacrifices qui jusque-là semblaient vains, étaient les moments nécessaires de l'Absolu qui se réalisait. L'inquiétude n'était que le dynamisme de l'histoire. L'histoire ne fut que l'épopée de la liberté. La liberté est l'identité de l'esprit et du réel, toute l'intériorité de la puissance et du désir s'étant extériorisée dans le réel, et toute l'extériorité se réfléchissant, se révélant et se possédant dans l'intériorité de la pensée. Dans la parole hégélienne, l'humanité retrouve donc la cohérence systématique et la signification de son existence, la dignité universelle de chacun de ses moments, la justification de chacune de ses catastrophes, précisément en reconnaissant cette histoire de l'Absolu comme si elle était sa propre mémoire, alors que cette histoire est celle d'un passé qui ne fut jamais pour ceux qui le vécurent ce qu'il est advenu pour ceux qui le déchiffrent sous la lumière de sa postérité. Ainsi, à mesure qu'une œuvre a plus de postérité, à mesure sa postérité lui découvre un surcroît de significatîons, c'est-à-dire d'interprétations nouvelles. Car comme le shaman, comme le psychanalyste, comme Socrate, Hegel est un interprète.

Or tel est le propre de toute parole philosophique. Elle consiste, à chaque moment de l'histoire, à totaliser et à systématiser l'expérience universelle, en sorte que dans cette parole la conscience universelle se reconnaisse et se ressaisisse en y lisant l'ensemble des significations dont sa vie fut le texte. Après que le philosophe ait constitué sa parole des éléments mêmes de la vie, c'est maintenant sa parole qui constitue la vie. C'est cette parole que nous vivons.

Sans doute cette conversion de l'existence à la parole fait de toute parole à la fois le fondement d'une métaphysique idéaliste et l'exercice d'une transmutation magique. Mais cette transmutation n'est curative et libératrice que parce qu'en elle la conscience à la fois accomplit et surmonte sa propre temporalité. Nous avons vu en effet que la conscience était aliénée par le sentiment d'être promise à un avenir qui n'advenait jamais, d'avoir toujours à réaliser un destin et une histoire qu'elle s'épuisait à poursuivre et à rater dans le hasard des rencontres, dans l'improvisation des conduites, dans l'incohérence des pro-

jets et des échecs, dans l'ambiguïté des désirs et des renoncements. Or, à cette conscience meurtrie par le sentiment que sa vie lui échappe, qu'elle ne peut plus maîtriser sa vie, c'est-à-dire que le temps s'effrite sous ses prises en gravats d'instants incohérents et discontinus, la parole shamanistique restitue l'ordre, la continuité et la cohérence d'un temps rendu historique par le récit qu'elle en fait. Dans cette archéophanie de la parole, la conscience aliénée par l'absurdité d'un temps sans futurition se retrouve et reconnaît enfin son désir réalisé dans le système narratif qui reconstitue son histoire comme une aventure. Car rien n'est toutefois aussi rassurant ni moins aventureux que cette aventure. En effet, dans la parole qui la raconte et en parcourt l'itinéraire, cette aventure a déjà eu lieu. Le temps de la parole shamanistique est une prétérition de l'avenir. Par conséquent le présent cesse d'être la morne insatisfaction de la langueur en devenant la rumeur réminiscente des aventures du passé, comme si la conscience fascinée assistait à son propre destin comme à l'émersion ruisselante de quelque Atlandide surgissant du passé qui l'avait engloutie. Mais il ne s'agit nécessairement que d'une aventure archéologique, puisque c'est du fond d'un avenir déjà advenu que la conscience assiste aux aventures d'un passé dont l'avenir est notre présent, et alors que la présente parole résurrectionnelle s'élève de ce qui était pour lui l'horizon prophétique. De la sorte, la parole nous fait vivre la temporalité de notre passé comme l'image mobile de notre présent intemporel ; la parole shamanistique ayant en effet rendu le présent intemporel puisque le présent se passe à chercher dans le passé ce qui fut notre avenir et puisque cet avenir est déjà le passé.

3) *Le temps foudroyé par la parole.* — Mais de même que la parole peut changer le présent en transmuant le passé, de même elle peut déterminer le présent en mobilisant l'avenir.

En effet, par sa fugitive mais aussitôt irrévocable présence la parole peut à jamais investir et confisquer l'avenir. L'avenir est alors interdit d'aventure. Dans ce pseudo-avenir plus rien n'est donc à venir. C'est ainsi qu'on donne sa parole, le présent se saisissant de tout son avenir en un instant pour le donner dès cet instant. Tel est le sens de la fidélité, qui est la vertu de la foi, et qui consiste d'une part à *recevoir* la parole comme ultime, définitive, indubitable et irrévocable ; et d'autre part à *donner* sa parole que nous ne serons plus ni attentifs, ni ouverts, ni accueillants à nulle autre parole. La parole reçue est vécue comme un commencement radical. La parole donnée est éprouvée

comme un achèvement radical. Aussi la fidélité est-elle l'expérience de ce foudroiement du temps par la parole, en sorte que pour elle, comme dit l'Ecriture, demain est hier. Aussitôt la parole donnée, aussitôt la parole reçue, le temps n'est plus que celui de la perpétuation, c'est-à-dire la présence sempiternelle de l'intemporalité dans la temporalité, comme en cette création continuée où à chaque instant toute la création est aussi proche de son créateur qu'à la première lueur du *fiat*, de même qu'aux amants fidèles chaque instant est aussi jeune que le premier instant de leur amour. C'est qu'à la conscience fidèle la bonne nouvelle est déjà venue ; plus rien n'est à venir ; l'avenir a déjà eu lieu. Le temps s'est résorbé dans l'intemporalité de la parole. Nous entrons à reculons dans l'avenir. Comme dans l'ontologie chrétienne et dans l'ontologie cartésienne, la fidélité et la véracité de la parole instituent une métaphysique du futur antérieur. L'aimantation du passé magnétise l'avenir.

Le temps prophétique de la fidélité n'est donc qu'un temps archéologique où l'avenir serait le sous-sol du présent et où l'érosion de la temporalité ferait d'instant en instant affleurer l'avenir comme l'immuable présence d'un passé rocheux.

4) *Le temps ailé de la parole.* — Cette envoûtante hantise de la parole, les grands lecteurs de roman, les vrais lecteurs, la connaissent en effet et en usent comme un opiomane de sa drogue. Par la lecture nous arrivent toutes les aventures (1) que notre vie s'épuise à poursuivre et à ne jamais vivre. Tant que dure la lecture la pseudo-temporalité du récit se substitue à la temporalité de notre existence. Nous disons qu'il s'agit d'une pseudo-réalité ou d'une illusion de temporalité puisque, lorsque nous lisons ou que nous écoutons un récit, le temps que dure la lecture ou la narration dissimule le temps de notre propre vie et simule l'actualité présente d'un temps qui n'est plus (2).

(1) Cf. p. ex. dans *Madame Bovary* la confidence que fait Léon Dupuis de l'illusion romanesque : « On se promène immobile dans des pays que l'on croit voir, et votre pensée, s'enlaçant à la fiction, se joue dans les détails ou poursuit le contour des aventures. Elle se mêle aux personnages ; il semble que c'est vous qui palpitez sous leur costume » (p. 401). Cf. aussi la lettre dédicace de Gérard de Nerval à Alexandre Dumas, au début des *Filles du feu :* « Il est, vous le savez, certains conteurs qui ne peuvent inventer sans s'identifier aux personnages de leur imagination. Vous savez avec quelle conviction notre vieil ami Nodier racontait comment il avait eu le malheur d'être guillotiné à l'époque de la Révolution ; on en devenait tellement persuadé que l'on se demandait comment il était parvenu à se faire recoller la tête... C'est pourtant ce qui m'est arrivé... » (*Œuvres*, éd. Pléiade, t. I, p. 174).

(2) Cf. É. BENVENISTE, Le langage et l'expérience humaine, in *Diogène*, n° 51, p. 11.

Le temps que nous y vivons nous détourne de la temporalité réelle et nous introduit dans une temporalité illusoire où le présent réel est en fait l'avenir du présent narratif et où le futur de la narration est en fait notre passé. Cette envoûtante subversion du temps réel par le temps narratif est d'ailleurs ce qui rend si séduisante et captieuse la narration. Car en tant que l'essence hypostasiante du langage fait être ce qu'il nomme, il nous fait *vivre* le temps de la narration comme s'il était le temps de notre vie. De la sorte nous vivons aventureusement dans le temps du récit. C'est pourquoi le récit est une ivresse qui nous ravit : en lui s'accomplit notre condition temporelle, notre impatience futuritive, notre désir de novation. Mais précisément nous n'y accomplissons notre condition temporelle qu'à condition de la suspendre, et nous n'y accédons à l'allègre temporalité de la futurition qu'en renonçant à la futurition de notre propre temporalité. Ceci nous fait comprendre que l'illusion romanesque est un des modes de l'existence métaphorique. Toutefois, qu'on ne s'y méprenne pas : c'est parce que nous vivons du fond de la temporalité présente la pseudo-temporalité du récit que cette pseudo-temporalité nous apparaît comme une temporalité géniale. Car si tous les héros de roman nous paraissent vivre de bouleversantes aventures c'est d'une part que nous les lisons sur le fond de leur avenir déjà advenu, et d'autre part que le rythme du temps narratif nous fait vivre plusieurs vies en une heure de lecture. C'est donc bien le langage qui rend toutes choses passionnantes : les vies romancées ne sont pas romancées parce qu'elles étaient passionnantes mais sont passionnantes parce qu'elles ont été romancées (1). Car la vie est toujours au jour le jour, dans la précarité, la finitude et la langueur du présent, et dans l'impatience infinie d'un avenir toujours ajourné ; tandis que la vie racontée précipite ses événements sur l'immuable horizon d'un avenir déjà advenu. Nous voyons par conséquent que l'envoûtement de l'illusion narrative et de l'illusion romanesque consiste à substituer à l'inquiétude laborieuse et décevante de la temporalité la ravissante intemporalité du pseudo-temps des pseudo-aventures de la narration. En faisant éprouver à la conscience ce qui est dit comme réel, l'envoûtement romanesque subvertit donc la temporalité de la conscience par la captieuse achronie du récit qui se développe toujours dans un temps dont l'avenir est déjà fait, c'est-à-dire dans un temps hors

(1) C'est pourquoi SARTRE remarque que « tout événement devient une aventure dès qu'il est raconté » (cf. *La nausée*, pp. 57-58).

du temps. C'est d'ailleurs pourquoi, comme les identifie la langue commune, les romans sont des histoires.

C'est aussi ce qui fait du langage une technique de séduction. Car de même que le temps de la parole donnée nous fait vivre notre vie au futur antérieur, de même le temps de la parole reçue nous fait corrélativement éprouver notre vie dans une anticipation rétrospective. Celui qui promet, et prononce pour l'éternel, déploie par sa parole tout l'avenir dans la prétérition : « Nous aurons beaucoup voyagé, nous aurons beaucoup usé le monde, nous aurons traversé immuables et constants la griserie d'infinies aventures... » Mais, sous ce renversement du temps maîtrisé et possédé par la parole donnée, celui qui reçoit cette parole assiste fasciné à sa propre existence devenue romanesque et dont il devient le lecteur envoûté. Tant que dure la magie de ce langage, voici sa vie transfigurée en un passionnant roman. De ce pouvoir témoignent l'illusion bonimenteuse, le langage des séducteurs, et tous les charlatanismes. De là vient, par exemple, qu'une certaine éloquence puisse être un indispensable moment et un infaillible moyen de la tactique amoureuse. Certes, il y a ceux qui, comme Fabrice, n'ont pas besoin de parler : ils sont par eux-mêmes tout un discours où, sans avoir à parler, ils promettent ce que cependant ils ne peuvent tenir. Mais, pour l'ordinaire de la vie amoureuse, il faut bien recourir aux thaumaturgies du langage afin d'inspirer de l'amour pour ce dont l'intrinsèque matérialité serait le moins propre à en donner (1). C'est qu'en faisant exister ce qu'il nomme, le langage enjôleur donne aux femmes qui l'écoutent le sentiment qu'elles ont soudain une immense puissance (2), que l'inutilité antérieure de leur vie étriquée vient d'être changée en une bouleversante destinée (3), que se présente l'occasion d'une grande aventure secourable (4), inspiratrice... Enfin elles aiment l'homme par amour de l'orateur, l'orateur par amour du discours, et le discours par amour de l'existence aventureuse et comblée dont il transfigure la platitude du présent. La parole est donc fascinante au

(1) Cf. J. GIRAUDOUX, *Choix des élues*, chap. V : « C'était toujours aux paroles qu'elles avaient dû leur chute... C'est en tant qu'orateur que l'homme les avait toutes gagnées... »

(2) Cf. G. FLAUBERT, *Madame Bovary* : « Je ne sais quelle force encore m'a poussée vers vous ! Car on ne lutte pas contre le ciel, on ne résiste point au sourire des anges ! On se laisse entraîner par ce qui est beau, charmant, adorable ! C'était la première fois qu'Emma s'entendait dire ces choses ; et son orgueil, comme quelqu'un qui se délasse dans une étuve, s'étirait mollement et tout entier à la chaleur de ce langage » (p. 467).

(3) *Ibid.*, pp. 538-539.

(4) Cf. p. ex. H. de BALZAC, *La muse du département* (t. IV, pp. 96-97).

point d'être une quasi-fatalité (1) parce qu'elle comble les déficits du présent par les hantises de l'absence, et que la conscience envoûtée cède aussi nécessairement à son enjôleur, que l'essence calamiteuse du présent cède nécessairement à l'essence prometteuse de l'avenir. Ainsi Talleyrand rapporte qu'à Tilsitt Napoléon avait hypnotisé Alexandre en lui parlant de la reconstitution de l'Europe, de la Turquie démembrée, de la Moldavie et de la Valachie réunies à la Russie comme des provinces, en sorte qu'assistant fasciné à la transfiguration glorieuse de son destin Alexandre était prêt à tout pour faire durer l'enchantement (2).

Par l'hypostasiante thaumaturgie de leur parole, le charlatan, le bonimenteur, l'enjôleur, d'une part procurent à la conscience le sentiment que le morne recommencement du présent routinier a pris fin, que l'avenir enfin commence, que voici le temps du dégel où dévalle joyeusement ce qui fut si longtemps retenu dans l'hiver de l'attente ; mais d'autre part cette parole fait advenir ce qu'elle annonce, elle fait éprouver la promesse comme tenue aussitôt qu'elle est faite, elle nous conduit déjà au bout du voyage et de la conquête, et nous y jouissons déjà dans cette fabuleuse temporalité de la glorieuse plénitude d'avoir déjà vécu cette vie si mouvementée, si aventureuse, si bouleversante et si remplie, comme si ce langage qui fait miroiter l'avenir à notre imagination n'était aussi bien que le miroitement de notre passé dans les eaux plates de la mémoire. Ce qui fait *le charme* — à la fois séduction, envoûtement et sorcellerie — de la parole enjôleuse c'est donc l'ambiguïté de sa temporalité. D'une part elle nous fait vivre le présent comme un avenir qui se fait ; le présent devient en elle aventureux, mouvant, ailé : la parole nous rend à la futurition de notre destin prométhéen. Dans la parole évocatoire le présent accomplit sa vocation d'aventure. Mais d'autre part et dans le même temps la parole enjôleuse nous fait vivre comme présent l'avenir qu'elle évoque et nous fait ainsi éprouver cet avenir comme déjà advenu ; il est recueilli et conservé dans la présence de la parole ; nous en écoutons le récit qui parle au futur antérieur de la vie que nous aurons eue comme si nous l'avions déjà vécue et comme si nous lisions la passionnante aventure d'une vie romancée qui eût été

(1) *That man that hath a tongue, I say, is no man,*
If with his tongue he cannot win a woman
Cf. SHAKESPEARE
Les deux gentilshommes de Vérone III, I, 104-105.

(2) Cf. TALLEYRAND, *Mémoires,* nouv. éd., Paris, 1967, t. I, pp. 393-394.

la nôtre. De la sorte, par la temporalité thaumaturgique du réel, nous nous succédons à nous-mêmes, nous jouissons vivants de notre postérité et nous éprouvons du fond de l'avenir advenu le bonheur qui en était promis dès le commencement. Dans la parole notre temporalité accomplit donc sa vocation d'intemporalité : nous y vivons l'avenir comme passé et le présent qui commence comme la présence de la fin du temps.

5) *La parole poétique ou la vie éternelle.* — C'est cette même ambiguïté du temps à la fois accompli et surmonté que nous éprouvons dans l'illusion poétique. Il s'agit en elle de la majesté du langage puisque nous avons vu qu'il est de l'essence du langage d'être poétique. Toutes les modalités du langage que nous avons analysées n'avaient en effet d'efficacité qu'en tant que le langage y ressemblait à celui de la parole poétique. Car, comme l'atteste l'élémentaire expérience, le propre du poème est d'être créateur, envoûtant, incantatoire, charmant, séduisant et fascinant. Chaque poème particulier est plus ou moins tout cela selon qu'il est plus ou moins poétique.

Envoûtante et incantatoire, la parole poétique l'est spontanément. « Je dis : une fleur ! et hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets » (1). Le mot fait donc *exister*, aussitôt proféré, *l'essence* de ce qu'il nomme. Tel est le paradoxe ontologique du langage : tel est son réalisme.

En effet, le mot fait « lever » une « chose ». Qu'il s'agisse de *quelque chose* manifeste que la parole poétique est créatrice de réalité. Elle n'est pas qu'une migration d'images. Elle réifie ce qu'elle nomme. Elle donne existence. Elle a donc un pouvoir ontologique. Ecouter cette parole c'est donc accéder du même coup à une autre existence d'une autre réalité. Qu'elle *se lève*, c'est comme le jour se lève, et comme se lève ce qui était couché.

Que le poème fasse lever la réalité qu'il évoque manifeste que, comme l'aube, la parole poétique fait apparaître ce qui avait disparu dans la confusion du silence et de la nuit. Ainsi dans le poème l'existence s'approfondit, s'élargit, s'amplifie, se diversifie et se multiplie, comme au petit matin les choses après l'anonyme engloutissement nocturne. Comme la prose est donc au poème ce que la nuit est à l'aurore, la parole poétique

(1) Cf. S. MALLARMÉ, Variations sur un sujet, Crise de vers (*Œuvres complètes*, éd. Pléiade, p. 368).

est *ce qui fait voir*. La prose décrit ce que les yeux voient. Le poème fait voir ce qu'il nomme. Tout poème est visionnaire. Le don du poème est le don de double vue.

Comme se dresse ce qui était couché, si le poème fait lever la réalité qu'il nomme c'est en la faisant surgir. Par lui s'impose soudain dans le champ de notre vision ce qui se confondait dans l'anonyme inertie du sommeil, de l'oubli ou de la mort. A l'appel de la parole les rêves deviennent réels, le passé est présent, Lazare défait ses bandelettes et revient parmi nous. La parole poétique se révèle ainsi comme onirique, réminiscente et miraculeuse.

Dans le poème se résout donc la contradiction de notre temporalité : à la fois désir de la futurition et désir d'éternité. D'une part la parole poétique est pourvoyeuse d'aventure : par elle adviennent indéfiniment de plus en plus de choses de plus en plus nouvelles, comme au matin la lumière qui se lève part conquérir le monde. Mais d'autre part la parole poétique révoque toute temporalité : ni avenir ni passé, tout est présent. Elle nous absout de la mélancolie du *jamais plus* et de la langueur du *pas encore*. Il n'est plus en elle ni attente, ni désir, ni espérance ni désespoir. Elle nous entoure de tout ce qu'elle nomme. Le poème cristallise et fait comparaître tout ce que le désir lui inspire de nommer. Comme le désir s'achève et se défait dans le poème (1), s'y achève aussi et s'y défait le temps, puisque le temps est l'être du désir.

C'est pourquoi certains rêves sont comme des poèmes perdus. Nous y vivons la réalité de l'irréel. C'est pourquoi toute l'entreprise socratique n'est qu'un long et patient poème : la réminiscence est la fascination de l'intemporalité dans la temporalité, et le surgissement de l'irréel dans le réel. Comme l'âme est un gisement de désirs qui se dressent dans nos rêves, elle est chez Platon ce désir d'éternité et ce gisement de vérités éternelles dont l'éternité restituée se dresse dans la réminiscence. La réminiscence est comme cette illusion de fausse reconnaissance décrite par Bergson : l'irréel vécu comme réel. C'est pourquoi aussi toute foi, toute fidélité sont poétiques, consistant à vivre la désolante absence comme peuplée d'une indéfectible présence. Cette surgissante présence de ce qui est cependant l'irrévocable

(1) Cf. André BRETON : « L'homme propose et dispose. Il ne tient qu'à lui de s'appartenir tout entier, c'est-à-dire de maintenir à l'état anarchique la bande chaque jour plus redoutable de ses désirs. La poésie le lui enseigne. Elle porte en elle la compensation parfaite des misères que nous endurons », *Premier manifeste du surréalisme* (1924) (*Les manifestes du surréalisme*, Paris, 1955, p. 19). Cf. René CHAR : « Le poème est l'amour réalisé du désir demeuré désir » (Partage formel, XXX, in *Fureur et mystère*, Paris, 1962, p. 76).

absence : tel est le miracle. Mais tout miracle est de la parole (1). Les thaumaturges sont toujours des orateurs. La parole poétique qui fait surgir la pure absence comme une fascinante présence est par essence miraculeuse.

Nous apparaît donc dès à présent que l'existence de la parole poétique est pour la conscience la possibilité d'exister surnaturellement puisque le propre de cette parole est de faire surgir le surnaturel dans la nature, et qu'il est de l'essence désirante de la conscience d'aspirer à cette parole, comme le désir aspire à s'accomplir et comme le temps aspire à l'intemporalité.

Quelle est cependant cette réalité que fait lever la puissance résurrectionnelle de la parole ? Quelle est cette « quelque chose d'autre » dont parle Mallarmé ? « Autre que les calices sus », « absente de tous bouquets », cette chose que la parole fait comparaître n'est rien qui soit dans nul objet qu'elle désigne. Nulle fleur jamais ne fut aussi entêtante ni captieuse que cette essence florale dont le mot nous envoûte comme si nous en étions ivres. Mais cette pure fleur nommée, cette « absente de tous bouquets » est aussi ce qui fait que toute fleur présente est nommée la présence d'une fleur. Telle est bien l'essence platonicienne, absente de toute existence, mais par qui toute existence peut être nommée. De la sorte, toutes les existences particulières recueillies tout au long du temps ne font que détailler dans la précarité et la fugitivité l'essence plénière, totalitaire et absolue qui nous est livrée avec le mot. La parole poétique nous fait donc accéder magiquement à cette réalité souveraine, ultime, définitive et totale, telle qu'il n'y ait plus rien à posséder au-delà de cette possession. Qui a poétiquement reçu le mot « fleur », il n'est plus nulle fleur désormais qui puisse rien lui procurer qu'il n'ait déjà éprouvé jusqu'à l'ultime rassasiement dans la fruition de cette essence.

Tels sont donc la fascination et le charme du poème. La parole nous y introduit auprès de ces ultimes et souveraines réalités dont toutes les réalités passées et à venir de ce monde ne sont que des images, des symboles et des approximations. Ce monde n'est que l'ombre de ce que le poème nomme dans la lumière. La temporalité de l'existence n'est sous l'envoûtement du poème que l'ombre de l'éternité. L'illusion poétique consiste donc dans le sentiment de vivre dans la surabondance et la plénitude ce que nous vivons prosaïquement dans la parcimonie

(1) Cf. p. ex. Dostoievski, *Les frères Karamazov*, liv. V, chap. 5, « Le grand inquisiteur », p. 270.

et les restrictions. Par conséquent, par le seul acte de nommer telle ou telle région du monde, la parole poétique fait lever sur ce monde l'allégresse d'une aurore. Comme de l'imagination déçue à l'intuition comblée il ne varie chez Spinoza que du regard que nous portons sur le monde, ainsi de la prose à la poésie il ne varie que de la lumière sous laquelle nous voyons le monde, tantôt dans la temporalité crépusculaire et tantôt dans l'intemporalité solaire. Le merveilleux poétique consiste donc à transfigurer le monde en nous faisant éprouver sous les espèces rassasiantes de l'intemporalité ce que nous vivons prosaïquement sous les espèces amertumées de la temporalité.

C'est que la parole poétique, en faisant surgir autour de nous le monde des essences, nous fait vivre les essences comme existantes. Le monde poétique est le monde de la Parousie. C'est le monde apocalyptique de la fin du temps où tout le passé ressuscité et où tout l'avenir advenu sont recueillis et rassemblés dans l'illumination du présent.

Les « opérations magiques », la « sorcellerie évocatoire » (1) de la parole poétique ne sont donc autre chose que le pouvoir *hypostasiant* du langage. C'est lui qui fait de la quasi-corporéité de la parole énonciatrice la quasi-existence de la réalité énoncée. La parole se manifeste ainsi comme la hantise de l'intemporalité dans la temporalité et du surnaturel dans la nature.

De cette activité hypostasiante et réifiante de la parole s'ensuit la tentation d'user puérilement de cette magie en faisant de la parole poétique le « sésame » de la caverne d'Ali-Baba. La poésie devient alors l'occasion de se procurer les trésors les plus rares. Les poèmes deviennent des écrins de joailliers ou des cabinets d'antiquaires. Sont alors tenus pour poétiques le dépaysement, l'exotisme, les coloris chatoyants, les pierreries et les étoffes précieuses, les émaux et les camées.

Mais, en nous livrant la possession du monde merveilleux la poésie ainsi conçue ne nous laisse plus rien à conquérir. La conscience envoûtée n'a plus qu'à veiller sur le butin de ses hypostases comme un avare sur son trésor. Une telle poésie a confisqué la parole au profit d'une manie thésaurisante. S'y accomplit notre vocation de propriétaire non de conquérant, amasseuse, collectionneuse, accapareuse, non pas innovante, aventureuse ni créatrice. La temporalité ontologique de notre vocation ne s'y accomplit donc que dans sa propre négation et

(1) « De la langue et de l'écriture prises comme opérations magiques, sorcellerie évocatoire », cf. BAUDELAIRE, *Fusées* (*Œuvres complètes*, p. 1197).

sa propre contradiction : dans ce sentiment d'intemporalité où la conscience comblée éprouve qu'elle n'a plus rien à désirer, que plus rien n'est à venir, subvertissant la vie par cette petite mort, comme à la fin du conte s'endorment les enfants, dans l'engourdissement ravi de la temporalité révolue.

C'est cette magie naïve que raille Mallarmé, proposant à la poésie un destin plus vivant : « L'enfantillage de la littérature jusqu'ici a été de croire, par exemple, que de choisir un certain nombre de pierres précieuses et en mettre les noms sur le papier, même très bien, c'était *faire* des pierres précieuses. Eh bien ! non ! ... » (1). « Je pense qu'il faut au contraire qu'il n'y ait qu'allusion. La contemplation des objets, l'image s'envolant des rêveries suscitées par eux, sont le chant : par là, ils manquent de mystère ; ils retirent aux esprits cette joie délicieuse de croire qu'ils créent. *Nommer* un objet, c'est supprimer les trois quarts de la jouissance du poème qui est faite de deviner peu à peu : le *suggérer*, voilà le rêve... Il doit y avoir toujours énigme en poésie, et c'est le but de la littérature — il n'y en a pas d'autres — d'*évoquer* les objets » (2). C'est pourquoi il est de l'essence de la poésie d'être obscure. Cette obscurité est sa vie même. Elle est ce qui fait que toujours un autre sens est possible, une autre interprétation, une autre coloration, une autre lumière, une autre perspective toujours *à venir*. De la sorte le poème cesse de n'être que le sépulcre où s'engourdit notre désir d'intemporalité pour devenir en même temps quelque sanctuaire pythique. Tel est le sens de ce « mystère », de cette « énigme », de ce style « allusif » qui constituent le lecteur en devin. Le sens du poème étant à « deviner », le poème tient à la fois de la devinette et de la divination. En lui nous avons toujours un nouveau chemin à suivre vers des paysages encore inconnus, pour des rencontres insoupçonnées, pour d'innovatrices expériences. En ce poème où, en un sens tout est donné, tout cependant reste encore à désirer, inépuisablement. Par lui qui nous entretient de la jeunesse, de la lumière, de l'amour, du printemps, des femmes et de la mort, ni avec la jeunesse ni avec la lumière ni avec l'amour ni avec le printemps ni les femmes ni la mort nous n'en avons fini. Il y a encore une nouvelle lecture possible qui nous fait une nouvelle jeunesse possible, celle à laquelle nous n'aurions pas pensé, et qui reflue miraculeusement vers nous pour que nous embarquions avec elle vers une vie nouvelle.

(1) Cf. S. MALLARMÉ, Réponse à une enquête sur l'évolution littéraire (*Œuvres complètes*, p. 870).
(2) *Ibid.*, p. 869.

Ainsi le symbolisme du poème nous fait à la fois accomplir et surmonter symboliquement notre propre temporalité. Notre désir d'intemporalité s'y engourdit, puisque, comme dans les sentences sybillines de la pythie, rien ne peut plus arriver que ce qui est déjà dit ; l'avenir foudroyé n'a plus à être que l'accomplissement de la parole ; nos émotions à venir, nos rencontres, nos espérances et nos craintes, tout est déjà arrivé et déjà résolu dans la littéralité close du poème. En outre, la lecture du poème, en nous faisant parcourir un temps que le poème a déjà parcouru pour se faire, nous fait éprouver le temps comme réversible, recommençable, renouvelable, perpétuable. Sous cette perspective, rien n'est définitif ni irremplaçable ni irrémédiable. Comme l'exprime le *Phèdre*, le temps est apprivoisé dans l'écriture. Ce temps ne nous menace d'aucune destruction, d'aucun bouleversement. Il est enclos dans les limites du poème. Tout ce qui arrive dans le poème en fait est déjà arrivé. Toute aventure y est prétéritive. Le temps de la parole poétique est celui de la réminiscence. La temporalité de la lecture ne fait qu'y détailler l'intemporalité de ce qui est écrit.

Et cependant, en la parole poétique c'est aussi notre impatience de devenir, notre désir de futurition qui s'accomplissent. Certes, de même que dans un kaléidoscope rien ne peut arriver qui ne soit contenu dans ses courbes et ses bâtonnets, de même rien ne peut arriver à l'écoute du poème qui ne soit contenu dans sa littéralité. Sous ce point de vue, le temps poétique est comme celui du mécanisme cartésien où d'instant en instant il ne varie que d'un nouvel agencement et d'une redistribution des parties. De même que dans un kaléidoscope le nombre des combinaisons, si grand soit-il, est fini, de même dans un poème le nombre des interprétation et des significations possibles n'est pas infini. Ces remarques tendent à renforcer encore le sentiment de plénitude, de finition, de sécurité et de perfection que nous éprouvons sous l'envoûtement de la parole poétique : le temps ne peut y être à tout prendre que le temps clos de l'éternel retour, où le passage est déjà un retour et le retour déjà un départ. Le temps de la parole poétique nous délivre donc du temps déchirant de la vie, qui est le temps ontologique, où rien de ce qui vient ne demeure et où rien de ce qui passe ne revient ; où l'avenir est infini, menaçant le présent d'une impatiente infinité d'aventures, et subvertissant sa finitude d'un désir et d'un labeur infinis.

Toutefois si le temps kaléidoscopique du poème s'oppose au temps tragique de la vie comme la finité pacifiée à l'infinité

bouleversante, il ne s'agit toutefois en ces considérations que de la matérialité des bâtonnets du kaléidoscope et de la littéralité du poème. Le temps rassurant de la perpétuation et de l'éternel retour n'était donc que le temps littèral de la matérialité enclose. Mais tout autre que cette matérialité est la vision poétique du kaléidoscope, et tout autre que cette littéralité est l'écoute du poème. Car sur ce nombre fini des combinaisons du kaléidoscope ou des explications littérales, nous varierons l'infinité de nos rêveries, de nos imaginations, de nos associations, de nos pensées, bref une infinité de poèmes tus sur ce poème dit. Et, bien qu'uniformément chaque jour le soleil se couche à l'ouest, de même que chaque coucher de soleil est à l'âme une irremplaçable aventure, de même en chaque poème il y a toujours pour nous encore toute une vie nouvelle. Encore un sens, encore un thème, encore un écho, encore une lueur, encore un nouveau regard sur le monde comme après une nouvelle expérience, comme si nous avions vieilli, comme après une nouvelle aventure.

En chaque poème, il y a donc toujours pour nous encore toute une vie nouvelle, et plus innovante encore à relire qu'à lire pour la première fois. Car ceci est un autre paradoxe de la conscience et du temps qu'étant à eux-mêmes leur propre transcendance, la pure présence est comme une pure inconscience. Nous ne prenons conscience du présent que sur fond du passé ou sur fond de l'avenir. C'est pourquoi toute aventure est rétrospective : les aventures ne sont rien que l'on ait mais choses qu'on a eues. Par exemple, c'est quand on en est revenu que les années de guerre furent des années d'aventures. Tant qu'on la faisait, c'était au jour le jour, sinon d'instant en instant, dans la morosité, l'ennui, la routine, la platitude. Sur le moment, rien n'est tellement novateur. Même les coups de foudre ne font que pulvériser le temps. Dans cette palpitante fascination de l'instant, nous éprouvons la suspension du temps, non pas l'ivresse des appareillages ni la véhémente promesse des lendemains exotiques. Au contraire, le coup de foudre nous stupéfie. Tout désir, toute pensée s'engourdissent, éprouvant leur parachèvement dès leur commencement. Le temps devient étale. La conscience n'aspire qu'à demeurer indéfiniment. Rien n'est casanier comme le début d'une aventure. C'est après coup, au bout des longues traversées de l'amour, que le coup de foudre sera vécu comme l'annonciation d'une grande aventure. Voilà pourquoi c'est la relecture qui est pourvoyeuse d'aventures, de même qu'à sa première audition la petite phrase de Vinteuil

n'était qu'une criarde rhapsodie (1), et de même que c'est maintenant seulement que nous commençons à entendre les derniers quatuors de Beethoven (2).

Or s'il est vrai, comme le dit Proust, qu'il y a une histoire et par conséquent une aventure des œuvres poétiques, c'est nécessairement parce que dans les poèmes nous avons une histoire et une aventure. Dire que l'avenir du poème est confié à sa postérité, c'est dire que la postérité aussi aura donc un avenir dans ce poème.

Mais dans cet avenir nulle mort ne se dissimule. Cette histoire est sans catastrophe. Nous savons qu'en ces aventures nulle aventure ne sera l'irrémédiable fin de toute aventure. En cette aventure l'avenir n'est jamais aventuré. En cette temporalité la négativité est à la fois captivante et captivée. Cette négativité n'est que l'âme du voyage ; elle ne menace pas le voyageur. Cette négativité vient de nous mais ne vient pas sur nous. A la sécurité et à la paix de l'intemporalité elle joint les délices de la temporalité voyageuse.

Dans la parole poétique notre existence présente ne cesse donc à la fois d'être transfigurée par d'incessantes aventures et d'être délivrée de la temporalité puisque l'œuvre que nous inventons est déjà inventée, et qu'en ces aventures rien n'est *matériellement* à venir qui ne soit advenu. L'aventure poétique, comme la dialectique platonicienne est donc une aventure *idéale*. A la bouleversante, décevante et laborieuse matérialité du temps elle a substitué par la magie de l'imaginaire l'enthousiasmante, fervente et paresseuse idéalité du temps. Le temps n'y est que le commentaire de l'intemporelle parole comme le temps de la dialectique platonicienne n'est qu'un voyage dans l'éternité des Idées.

Ainsi la conscience parvient-elle à résoudre sur le mode symbolique le conflit originel de sa condition ontologiquement temporelle.

Mais si la parole advenue peut être vécue comme un avènement de la réalité, si les aventures rêveuses de la poésie peuvent être éprouvées comme des aventures vécues, c'est que par l'envoûtante médiation de la parole l'imaginaire peut être vécu comme réel.

Telle est la magie, telle est la sorcellerie, tel est l'enchantement, tel est le charme du langage. Telle est sa fonction *hypostasiante*, qui est la réalité psychologique la plus essentielle de la conscience.

(1) Cf. M. PROUST, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs* (t. I, pp. 529-530).
(2) *Ibid.*, p. 531.

CINQUIÈME PARTIE

LE TEMPS ET LA SAGESSE

I

LA CONDITION MÉTAPHYSIQUE DE L'HOMME

Recueillant les conclusions de nos analyses antérieures, nous pouvons tenter maintenant d'en rassembler et d'en systématiser les propositions.

Il n'y a qu'un monde. Il n'y a qu'une nature. Il n'y a qu'une substance. Cette substance est le temps. Mais le temps est matériel, comme la matière est temporelle. La matière n'est donc pas quelque inerte massivité gisante, placide et réfractaire. La matière est l'extériorité dont le temps est l'intériorité. La matière est le corps même du temps ; le temps est l'âme de la matière. Par conséquent, la substance est la matérialité du négatif. La matière porte originairement en elle sa propre contrariété. C'est pourquoi la matière devient. Son essence est évolutive. L'évolution, au sens qu'en a donné le transformisme, est le travail du temps dans la matière : la génialité conquérante et bouleversante du négatif. Le progrès de l'évolution est ainsi le progrès du négatif. En effet, il n'y a de devenir que parce que le temps conserve ce qu'il crée à mesure qu'il le change, faute de quoi le temps en serait toujours à son premier instant, et rien ne deviendrait. Or le temps étant l'instance même de la négativité, le progrès du temps est le progrès de la négativité ; et c'est pourquoi plus le temps fait évoluer la matière, plus la matière devient capable d'évoluer. De la sorte, plus il fallut de temps pour changer la matière, moins il en faudra pour y produire de plus grands changements. C'est en ce sens qu'on a pu parler, par image, d'accélération du temps, d'accélération de l'évolution, ou d'accélération de l'histoire.

Puisque le temps est l'instance de la négativité, nous comprenons qu'à mesure que le temps change la matière et la rend de plus en plus évolutive, à mesure les modes de cette matière sont de plus en plus hantés de négativité, et par conséquent de plus

en plus inquiets. C'est pourquoi l'évolution de la matière est le progrès de la vie, de même que l'évolution de la vie est le progrès de l'esprit. La vie est l'exubérance aventureuse du négatif dans la matière, comme l'esprit est l'exubérance aventureuse du négatif dans la vie. De la matière à la vie, de la vie à l'esprit, c'est donc le devenir qui subvertit de plus en plus la matière : la négativité qui devient de plus en plus créatrice.

Le temps est l'être de la négativité au sens où il est dans la matérialité du présent ce par quoi ce présent tend à se changer en l'avenir. Le temps peut donc être défini comme la hantise de l'avenir dans le présent, c'est-à-dire de l'infini dans le fini. C'est pourquoi le temps est la substance d'un dynamisme infini, d'une inquiétude infinie, d'un labeur infini. Mais il est également la substance d'une insatisfaction infinie, d'une mélancolie et d'une déception infinies. Car chaque instant du temps est tout entier tendu vers une infinité à-venir, mais qui précisément ne peut jamais venir puisqu'elle est infinie. C'est pourquoi, ne cessant de tendre vers ce qu'il n'est pas, le temps est la substance du désir.

Le désir est en effet ce par quoi le présent est disjoint de soi et conspire contre soi avec l'avenir. C'est pourquoi le progrès du temps, qui est un progrès de l'évolution, est aussi un progrès du désir, c'est-à-dire dans le présent une impatience croissante d'aventure. Mais le désir est à la fois désir de ce qui n'est pas encore, désir de rompre avec ce qui est, désir de novation, désir de transcendance ; et aussi désir de ne plus désirer, c'est-à-dire désir d'obtenir de l'avenir ce pour quoi plus rien ne serait à venir et qui ne laisserait plus rien à désirer, désir d'identité et de repos, désir d'ordre et d'immutabilité, désir d'immanence. Cette ambiguïté du désir fait l'ambiguïté du temps. Etant négativité de l'être, le temps est la puissance du changement et de l'aventure. Mais l'être ou la réalité n'étant autre chose que le temps lui-même, cette négativité de l'être est en fait la négativité de sa propre négativité. Ainsi venons-nous à comprendre que si le temps fuit c'est pour se fuir, et que son inquiétude infinie n'exprime que son infini désir de la quiétude de l'infini. C'est pourquoi toute vie est à la fois impatience d'aventures et désir de la mort (1).

(1) Ainsi la doctrine de Freud se trouve recevoir un fondement philosophique. Ainsi l'enracinement biologique du désir et l'universalité du principe dynamique de la libido sont démontrés. Ainsi l'unité et la solidarité contradictoires des instincts de vie et des instincts de mort *(a)* sont expli-

(a) Cf. S. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse* (trad. S. JANKÉLÉVITCH, nouv. éd. par le Dr A. HESNARD, Paris, 1966), pp. 47, 52-58. Cf. *Le Moi et le Ça, ibid.*, pp. 210-211.

Aussi bien l'histoire de la vie et le transformisme des espèces que l'histoire de l'esprit, le progrès des techniques, les transformations qu'elles opèrent dans la nature, les bouleversements qu'elles entraînent dans les sociétés et dans les idéologies, manifestent et accomplissent la temporalité de la substance en

quées. Comme Freud le remarquait *(b)*, ces deux instincts contradictoires sont simultanément à l'œuvre dans l'unité de chaque activité organique. Cependant, s'il faut admirer que le génie de Freud ait perçu que « la fin vers laquelle tend toute vie est la mort » *(c)*, il faut regretter qu'il n'ait pas eu celui de discerner que la « tendance à la perfection » *(d)* n'est autre chose que la fascination dont la mort ne cesse de susciter le dynamisme de la vie. De même, si Freud avait plus profondément analysé la nature de ce « groupe d'instincts (qui) avance avec précipitation, afin d'atteindre aussi rapidement que possible le but final de la vie » *(e)*, il n'eût pu manquer de discerner que, le but de la vie étant la fin de la vie, cette tendance dynamique et conquérante de la vie ne vise en effet qu'à s'immobiliser dans l'inertie de l'ultimité, où le temps ne serait plus que le présent indéfiniment recommencé de la répétition et de la perpétuation. Il fût alors apparu à Freud que l'instinct de répétition n'est pas autre chose que cet instinct de précipitation, pas plus que l'instinct de vie n'est autre chose que l'instinct de mort. De quoi témoigne en effet la pénétrante intuition « que le principe de plaisir soit au service des instincts de mort » *(f)*.

Par l'ontologie du temps est également élucidée et démontrée la divination qu'eut Freud de cette nostalgie de l'immanence selon laquelle tout organisme vivant supporte une tension qu'il tend à abolir par un retour à l'indolente inertie de la matière *(g)*, c'est-à-dire à l'intemporelle identité. Freud l'appelle principe de Nirvâna *(h)*. Telle est cette ultime négativité de la négativité que toute négativité s'acharne à obtenir.

Mais ce qu'explique aussi l'ontologie du temps, c'est que la douloureuse distension du principe de plaisir et du principe de réalité ne relève ni des interdictions du Sur-Moi, ni de l'érosion en nous de notre culpabilité œdipienne, ni comme l'interprète Marcuse *(i)* de la fonction despotiquement paternelle jusqu'ici exercée par la civilisation. Bien loin d'être des causes, les unes et les autres ne sont que des conséquences. Bien loin d'être des principes originels et de constituer une archéologie du mal dans la nature, elles n'en sont au contraire que des gloses et des explications symboliques. Les unes et les autres ne sont que des symboles où la conscience éperdue hypostasie le malheur ontologique de son insatisfaction et de son déchirement : des symboles du temps. Aussi est-ce à une véritable archéologie du mal et de la négativité qu'il faut recourir pour les expliquer, c'est-à-dire à une ontologie du temps. C'est bien d'ailleurs ce dont Marcuse a eu l'intuition, lorsqu'il écrit que « l'ennemi mortel de la satisfaction durable est le temps... L'idée d'une libération humaine totale contient donc nécessairement la perspective de la lutte contre le temps » *(j)*.

(b) Cf. *Abrégé de psychanalyse*, trad. A. BERMANN, 3e éd., Paris, 1955, p. 8. Cf. H. MARCUSE, *Eros et civilisation*, trad. J.-G. NÉNY et B. FRAENKEL, Paris, 1963, pp. 36-37.

(c) Cf. *Au-delà du principe de plaisir*, p. 48. Cf. aussi *Le Moi et le Ça*, p. 219.

(d) « Beaucoup d'entre nous se résigneront difficilement à renoncer à la croyance qu'il existe, inhérente à l'homme même, une tendance à la perfection... Je dois avouer que je ne crois pas à l'existence d'une pareille tendance... » (*ibid.*, p. 53).

(e) *Ibid.*, p. 52.

(f) *Ibid.*, p. 80.

(g) *Ibid.*, pp. 46-50 et 79 où Freud définit « la tendance la plus générale de tout ce qui est vivant... à se replonger dans le repos du monde inorganique ».

(h) *Ibid.*, p. 70. Cf. H. MARCUSE, *op. cit.*, pp. 58 et 74.

(i) Cf. *Eros et civilisation*, pp. 26, 64, 77, 87.

(j) *Ibid.*, p. 168.

tant que le temps est désir de novation et de transcendance. C'est pourquoi créer, produire, fabriquer, est toujours une joie. Toute joie est d'aventure. Toute joie est d'éprouver en soi la fécondité du temps qui s'accomplit. Toute joie est la rumeur d'une obscure prophétie qui se réalise à travers nous. Toute joie est un militantisme du temps. Toute joie est laborieuse. Car s'il est vrai que le travail est une servitude en tant que nous y vivons la résistance de la nature comme une altérité qui nous en repousse, nous y exile, et nous en excommunie, cependant c'est dans le travail que s'exerce notre liberté. En effet, nous éprouvons dans l'effort que la nature cède à notre désir, et par conséquent qu'elle le reçoit et l'accueille comme dans le sillon la graine est accueillie et reçue. Dans le travail nous éprouvons donc l'intimité ontologique de l'esprit et de la nature, comme de la négativité et de l'être, en sorte que l'antagonisme de l'esprit et de la nature ne faisait qu'exprimer l'unité scissionnaire de la substance qui se féconde elle-même. Cependant le travail n'est le déploiement de notre liberté et la carrière de nos joies que si la temporalité y accomplit sa vocation novatrice et aventureuse. Résumé à faire toujours la même chose, le travail n'est plus joyeux : dans la répétition, la conservation et la routine, le temps semble se trahir lui-même ; le présent rendu ailé par l'imminence de l'avenir est de nouveau pesant. Car la joie est toujours de l'irruptive volonté qui innove, et jamais de l'habitude qui conserve, quoique cette conservation qui est le temps advenu soit peut-être le bonheur. Mais alors que le bonheur souvent s'ignore comme tel, la joie se connaît toujours comme telle.

Mais dans la joie du devenir la conscience n'obtient jamais le bonheur qu'elle y poursuit, c'est-à-dire l'éternité même. La vocation d'éternité qui hante toute temporalité ne peut donc paradoxalement se réaliser qu'en dehors de toute réalité — puisque toute réalité est temporelle — c'est-à-dire dans l'irréel. De même que c'est à l'imagination qu'était confiée la vocation aventureuse du temps, c'est à l'imagination qu'en est remise sa vocation d'éternité, puisque l'imagination est la faculté de se représenter l'irréel. En tant que l'imagination est le pouvoir de représenter l'irréel, elle est le pouvoir qu'a la conscience d'éprouver comme présent ce qui est absent et comme réel ce qui est irréel. Il y a donc une joie de l'imaginaire en tant que l'imagination délivre le présent de sa morne matérialité en l'entraînant dans la course exubérante de l'avenir : par l'imagination l'avenir hèle et tire le présent ; dans l'action le présent tirera l'avenir jusqu'où l'y avait déjà conduit l'imaginaire.

Sous les prestiges de l'imagination, le présent est ainsi vécu comme annonciateur de l'avenir. L'avenir nous a délégué le présent pour s'annoncer jusqu'à nous ; en sorte que le présent devient une fête d'attente et de préparatifs. Voici le temps de l'Avent, le seul qui ne puisse être décevant. Le présent est le signe de l'avenir, et la gloire de la signification illumine la présence des signes. Mais il y a aussi un bonheur de l'imaginaire, qui consiste en ce que la temporalité du réel est reçue comme la matérialité des signes dont la signification est éternelle. De la sorte, le réel évoque l'irréel, et le temps nous entretient de l'éternité. Or parce que le propre du signe est d'être vécu comme la présence de ce qu'il signifie, la présence temporelle des signes peut être vécue comme la Parousie de l'éternel. Ainsi venons-nous à comprendre que le désir est originairement solidaire de l'imagination, que l'imagination est la faculté des symboles et du langage, et que c'est par et dans le langage que l'homme accomplit la temporalité de son destin. C'est par le langage en effet que l'humanité a une histoire, que la science et la technique ont un progrès. C'est par le langage que nous réalisons la vocation aventureuse de la temporalité en tant que le présent est réjoui par l'avenir et qu'il s'y projette. C'est par le langage aussi que nous réalisons la vocation d'éternité qui hante toute temporalité, en tant que le présent peut en être transfiguré par l'éternité qu'il symbolise. Telle est la fonction hypostasiante du langage. Tel est le fondement de l'existence métaphorique.

Cependant, cette ambiguïté de la temporalité fait l'ambiguïté de notre condition. En effet, nous ne réalisons jamais l'une des vocations du temps sans venir à éprouver qu'elle nous fait rater l'autre. Nous voudrions un bonheur qui fût aussi la joie, une éternité frémissante d'aventures : vouloir, c'est vouloir l'impossible. Cette impossibilité d'accomplir parfaitement la temporalité de notre condition est d'une part le fondement de l'inquiétude et d'autre part celui de la tentation. Les vierges sages, que rien ne peut tenter, ne sont ni vierges ni sages. Car ou bien elles savent que ce qui vient n'est jamais ce qu'on attendait et que l'événement ne tient jamais les promesses qu'il semblait faire ; mais alors ces consciences adultes, déniaisées et désillusionnées par leur long compagnonnage avec le temps, ont perdu la virginité de l'espérance et la fraîcheur des jeunes impatiences. Ou bien, consentantes à la médiocrité routinière de la quotidienneté, indifférentes à tout ce qui pourrait arriver et dont la vie pourrait être régénérée, elles vivent chaque instant dans la placidité comme si chaque instant n'était pas l'immi-

nence de leur mort dans le grand risque de n'avoir pas vécu : c'est folie. Les vierges sages sont donc tout au contraire gaspilleuses et prodigues de leur vie puisqu'elles acceptent de la perdre sans même vouloir tenter de la sauver. Tout à l'inverse, ce sont les consciences les plus soucieuses de leur destin et les plus attentives à leur salut qui font les vierges folles, c'est-à-dire les consciences tentées. C'est parce qu'elles sont exigentes de leur propre vie qu'elles scrutent l'avenir dans l'impatience de l'événement qui interromprait la morne répétition des jours semblables et les emporterait dans une nouvelle vie où tout serait toujours nouveau. Toute tentation est ainsi tentation de rompre et de commencer. Mais ce qu'on commence sans le continuer ne valait pas la peine d'être commencé. Pour la vierge folle si impatiente d'une autre vie rénovante autant qu'innovante, et guettant au volet le grattement léger qu'y fera l'avenir en passant, après l'instant vertigineux du rapt où il semblait qu'on en eût à jamais fini avec le passé routinier et que commençât un temps où jamais le nouveau ne deviendrait l'ancien, vient le temps du surlendemain où ce qui avait été l'ivresse de l'avenir devient le désenchantement de la quotidienneté. Où elle attendait le rassasiement elle trouve la satiété. Où elle espérait le pur commencement tout commence à recommencer. La conscience tentée retrouve le temps de la déception auquel elle croyait échapper. On n'échappe pas au temps par l'aventure. Les vierges sages étaient donc véritablement sages, mais sans le savoir, puisqu'elles n'espéraient pas que l'avenir fût jamais le présent ni qu'aucune aventure pût jamais les mener en un temps qui ne fût pas le temps du désir. En effet la folie des vierges folles fut de ne pas croire à la sagesse des moralistes anciens et de leurs vieilles nourrices dont l'expérience leur enseignait que l'aventure est généralement décevante et qu'elle ne tient jamais les promesses que l'avenir y semble faire. Elles avaient mis en déroute la vieille mémoire et son anachronique sagesse. Elles avaient cru que les vérités du passé étaient abrogées par le présent ; elles se sentaient tant de désir qu'elles présumaient que le cours des choses ne serait pas si lent ni le temps encore si languide si la même impatience et la même audace avaient déjà paru. Or, en un sens, il est bien vrai que le temps fait que rien n'est jamais tout à fait semblable — hors le temps lui-même et le désir. C'est ce qui fait que ce qui fut l'initiative et l'aventure devient l'habitude et la conservation, que dans l'immobilité du bonheur nous désirons les fièvres de la joie, et que dans l'opiniâtreté et l'inquiétude de l'effort nous désirons

la paix et le loisir de la contemplation. Ainsi, parce que le changement nous repose du repos et qu'inversement le repos nous change du changement, il y a toujours dans le calme et dans la paix une tentation de l'aventure et de la guerre, de même qu'il y a toujours une tentation de céder dans la lutte, de renoncer dans l'effort, de se résigner dans l'adversité. De même que dans le bonheur où plus rien ne commence il y a une tentation de commencer, de même dans la conquête et l'aventure où plus rien ne finit il y a une tentation d'en finir.

De cette même ambiguïté du temps résulte aussi l'ambiguïté de notre liberté. Toute liberté est conçue comme l'identité de soi avec soi, de ce que nous avons à être avec ce que nous sommes. La liberté est l'identité vécue du désir et du réel, et par conséquent de l'esprit et de la nature. Comme l'idéal de la perfection, de la souveraineté et de Dieu nous en diffracte autant de fois la nostalgie et la promesse, la liberté absolue serait l'identité absolue. En cette plénitude de notre être absous de toute négativité et délivré de toute puissance, plus rien ne serait à venir : ce serait l'avènement de la fin du temps. Il n'y aurait plus alors ni attente, ni désir, ni inquiétude, ni effort, ni échec, ni déception : de tout cela la conscience serait certes délivrée en étant délivrée de toute négativité et de toute distension. En cette ultimité, tout serait définitif. Plus rien jamais ne pourrait plus être autrement. Tout se résorberait dans l'immuable nécessité de l'Un. L'idée de possible ne serait plus même possible. La conscience n'accèderait donc à la liberté absolue qu'en étant délivrée de sa liberté même. Ainsi délivrée de toute négativité et de toute puissance, de tout désir et de toute temporalité. la conscience serait d'ailleurs délivrée du même coup de sa propre existence. Tel est de nouveau le paradoxe de sa condition temporelle : son idéal est sa propre contradiction ; elle ne s'accomplirait que dans ce qui l'anéantirait, comme le désir ne se réalise que par sa mort. Au moment même où la conscience enfin libre pourrait dire « je suis ce que je suis », elle ne serait plus du tout une conscience et ne pourrait rien dire. L'idéal de la liberté absolue ne fait donc qu'exprimer la vocation d'intemporalité qui hante toute temporalité. Comme la vie est l'instance du devenir. la liberté absolue qui mettrait fin à la puissance du devenir exprime donc dans l'essence désirante de la vie le secret désir de la mort (1).

(1) C'est en ce sens que Mozart écrivait à son père : « Comme la mort, à la bien considérer, est le vrai but de notre vie..., son image, loin d'être

Tel est le nihilisme originaire, obscur et fondamental qui hante toute temporalité, tout désir, toute vie, toute conscience. Ce qui serait pour nous l'instant de l'éternité et de l'absolue liberté serait l'instant de la mort. Car seule la mort est la négation de toute négativité, l'intimité et le recueillement de l'immanence, la fin de toute inquiétude et l'achèvement de toute aventure. Bien loin que la mort soit donc le gouffre de quelque énigmatique et redoutable néant, elle est au contraire la réunion dans l'être de ce qui en était séparé. Elle n'est pas un paroxysme d'étrangeté, mais l'intimité d'une retrouvaille. Dans la mort se dissolvent et se dispersent cette puissance de négativité et cette réserve de désir que l'organisation des structures nerveuses avait accumulées durant la vie. L'esprit qui fut l'inconciliable insurrection de la transcendance dans l'immanence finalement se résout dans l'immanence ; l'organisme perd son unité ; le système perd sa cohésion ; dans la nocturne confusion primordiale se dispersent et se diffusent les parties de ce qui fut l'agressive et conquérante totalité individuelle. Comme la vague qui déferle vient mourir dans les sables, nous aussi, après les déferlements de notre négativité nous nous ensablons dans la nature. Cependant la mort n'est pas le rivage de l'être absolu, impénétrable à nulle négativité. Car il n'y a pas d'être hors du temps : il n'y a pas d'être sans changement ni désir. Aux grands déchirements et aux violents bouleversements de la conscience et de l'histoire la mort substitue les rythmes lents de la négativité latente dans la matière. Dans la profusion de son silence nous nous résorberons comme les grandes nébuleuses en dérive s'enfoncent dans la nuit. Il n'y a donc pas d'être absolu ; il n'y a pas de liberté absolue ; il n'y a que ces soudaines fondrières où chaque négativité solitaire finit par s'enliser : la mort.

Mais qu'en est-il alors de notre liberté ? Puisque la liberté absolue n'est autre chose que la mort, la seule liberté que nous ayons est celle d'aspirer à la liberté. La liberté est donc toujours à conquérir et jamais possédée. Ou plutôt, la conscience ne peut posséder d'autre liberté que celle de conquérir la liberté. La liberté est donc originairement solidaire du désir et du temps. Elle consiste d'une part à se représenter et à désirer l'irréel

effrayante pour moi, n'a rien que de doux et de consolant ! Je remercie mon Dieu de m'avoir accordé la grâce de reconnaître la mort comme la clef de notre véritable béatitude » (cf. H. de CURZON, *Lettres de W. A. Mozart*, Paris, 1928, lettre du 4 avril 1787) ; cf. aussi la lettre V de Gérard de Nerval à Jenny Colon : « Mourir, grand Dieu ! Pourquoi cette idée me revient-elle à tout propos, comme s'il n'y avait que ma mort qui fût l'équivalent du bonheur que vous promettez... » (*Œuvres*, éd. Pléiade, t. I, p. 726).

à-venir, et d'autre part à entreprendre de le réaliser. Elle est donc solidaire d'une part de l'imagination, qui est dans l'être la faculté de se représenter le néant, et d'autre part de l'action qui est le travail du néant dans l'être. Tout entière fondée sur le pouvoir qu'a la conscience de se détacher de ce qui est et de s'y opposer, la liberté est en nous le jeu de la négativité dans l'être. Solidaire de notre négativité, cette liberté est donc essentiellement négative. Elle consiste à n'être pas de l'être immuablement pris dans l'immanence de l'être, à n'être pas entièrement possédé par le réel, à n'être pas entièrement satisfait du présent, à n'être ni entièrement solidaire du monde, ni entièrement complice de notre société, ni entièrement concilié avec soi. Elle est donc bien véritablement en nous le pouvoir et l'exercice de la négativité. Mais cette liberté négatrice est aussi la négation de la liberté. Car si la conscience ne tire sa liberté que de l'inquiétude du néant dans l'être, de l'imagination et du désir, c'est aussi de cette inquiétude, de l'imagination et du désir que lui vient toute servitude. En effet, c'est parce que la conscience est libre qu'elle imagine toujours autre chose que le réel et qu'elle désire, mais c'est aussi pourquoi elle éprouve le présent comme un ajournement de l'avenir, le réel comme un obstacle à ce qu'elle désire, c'est-à-dire comme une servitude. Parce qu'elle est libre la conscience éprouve le monde comme une finitude qui l'asservit ; et parce qu'elle éprouve la finitude du monde comme une servitude, la conscience s'y oppose, y devient attentive, y reconnaît l'intimité d'une certaine rationalité, entreprend de le changer, et découvre sa liberté. Inversement, la conscience n'éprouve sa servitude dans le monde que parce qu'elle imagine et désire un autre monde possible, c'est-à-dire dans la mesure où elle n'est pas entièrement possédée par le monde, et par conséquent où elle est libre ; mais si elle exerce sa liberté en s'efforçant de dominer le monde, c'est parce qu'elle désire autre chose dont elle s'éprouve dépossédée par le monde, et par conséquent qu'elle est en servitude. La liberté et la servitude sont donc comme les deux faces d'une seule et même trame : c'est parce que nous sommes libres que nous éprouvons notre servitude et parce que nous éprouvons notre servitude que nous exerçons notre liberté. Etant par nature transcendante au réel, toute conscience est toujours au-delà de ce qui est ; or, à ce qui est toujours au-delà ici ne peut jamais être qu'une finitude asservissante ; mais inversement ici ne peut jamais ni asservir ni retenir ce qui est toujours au-delà. Ainsi, la conscience étant l'être de la transcendance elle est l'être de la fugitivité ;

parce qu'elle fuit toujours elle se libère toujours mais si elle a toujours à fuir c'est qu'elle n'est jamais libre. Comme la servitude se retourne en liberté, la liberté se retourne en servitude. Cette ambiguïté de la liberté ne fait qu'exprimer l'ambiguïté de notre condition métaphysique, c'est-à-dire l'ambiguïté du désir et du temps.

Si nous voulions donner une définition positive de la liberté, il faudrait comme Voltaire la caractériser comme un pouvoir (1). La liberté exprime en effet le dynamisme de notre condition. Mais comme la puissance aristotélicienne, elle est tout entière tendue vers le parachèvement de l'acte, et par conséquent toujours en deçà de ce qu'elle a à être. Mouvementée, laborieuse et conquérante, elle s'éprouve donc toujours comme privée de ce qu'elle désire. Le pouvoir de la liberté est donc la puissance dont l'avenir ne cesse de subvertir le présent et de peser sur lui. Ne parvenant jamais à être le pouvoir de posséder, de jouir ni de demeurer dans le bonheur de l'identité calme, mais n'étant au contraire que le pouvoir de désirer toujours, de s'inquiéter toujours, de s'insurger toujours et de toujours entreprendre, la liberté n'est jamais que le pouvoir de pouvoir. Indéfiniment suscitée par le travail de la négativité, elle est indéfiniment en nous la hantise de l'avenir, la tristesse de rompre et la joie d'innover, le courage d'entreprendre et le désespoir de n'en jamais finir. Voilà pourquoi toute ontologie du temps est tout ensemble une philosophie de la liberté et une philosophie de la servitude, un optimisme et un pessimisme, une ferveur et une mélancolie.

Toute ontologie du temps serait donc une philosophie de la déception si, étant la réalité même mais aussi la négation de cette réalité, le temps n'était la hantise de l'irréel dans le réel. Dans la conscience cette hantise et cette négation s'exercent généralement dans l'imagination, et particulièrement dans sa fonction symbolique et dans la fonction hypostasiante du langage. Tel est le fondement de l'existence métaphorique : des passions, des mythes, des romans et des poèmes. Par la fonction hypostasiante l'irréel peut être vécu comme réel et le réel comme le propre signe de l'irréel. Le présent peut être vécu non comme l'ajournement indéfini mais comme l'imminence de l'avenir, et même comme la joyeuse irruption de l'avenir dans le présent. Ou bien, comme dans ces églises où les vitraux transmuent les

(1) Cf. VOLTAIRE, *Discours en vers sur l'homme*, 2e discours (in *Mélanges*, éd. Pléiade, Paris, 1961, p. 216).

différentes lumières du temps en la même et sempiternelle pénombre, le temps psalmodie l'éternité. En son éphémère mais pacifiante et secourable présence, la beauté de l'instant peut être vécue comme la présence de l'éternel. Dans et par le langage nous venons donc à vivre une autre existence, où nous éprouvons l'intimité de notre λόγος avec le λόγος des choses, et le λόγος des choses comme un discours dont les signes nous manifestent l'intimité et la présence du λόγος absolu. Ainsi accédons-nous à l'expérience de notre identité avec l'être. En tant que le langage est le pouvoir d'instituer l'identité de la conscience avec soi et avec le monde, le langage devient l'instance d'une nouvelle liberté. C'est cette liberté que la conscience reçoit de la philosophie, de l'art, de la religion, et de cette nouvelle forme de vie religieuse qu'est la foi politique.

De la fonction hypostasiante du langage, qui fait que tout homme ne vit la matérialité du réel que comme l'idéalité de ce qu'il symbolise, s'ensuit que toutes les institutions sont vécues par la conscience comme un langage hypostasié, en sorte que la culture se substitue à la nature. De là vient que toute conscience éprouve une inclination spontanée à se représenter sa propre existence selon le rôle ou la fonction que les diverses institutions lui assignent. Elle se représente alors sa propre existence comme un signe dont la signification dépend de la place qu'il occupe dans un système institutionnel. La culture est ainsi comme un système linguistique plus ou moins complexe dans lequel notre existence est insérée comme une partie dans un tout, et duquel elle reçoit sa nature, sa fonction et son sens. C'est de la sorte, par rapport au système formel des institutions, qu'on peut éprouver sa propre existence soit comme accablée par la surcharge des significations, soit comme accablée par l'insignifiance qu'elle y a. Ainsi toute vie peut être ressentie comme une extrême indigence et un cruel dénuement alors même que tous ses besoins strictement naturels seraient satisfaits (1). Que nous n'ayons ni douleur ni besoin, que revienne le printemps, que la musique soit émouvante et que les femmes soient belles : la vie comme elle est, la vie toute simple serait douce si nous acceptions de l'accueillir et de nous représenter notre existence par rapport au sys-

(1) C'est pourquoi R. Linton distingue des « besoins psychiques » au même sens où il reconnaît des « besoins primaires », physiologiquement déterminés. D'ailleurs, parmi les quatre besoins psychiques fondamentaux, il compte « le besoin de sécurité » et « le besoin de nouveauté », c'est-à-dire le désir d'immutabilité et le désir d'aventure, ces deux aspirations contradictoires et originaires du désir (cf. R. LINTON, *Le fondement culturel de la personnalité*, trad. A. LYOTARD, Paris, 1959, pp. 13-15).

tème musical des harmonies du monde et non par rapport au système des institutions. De là viendrait à poindre le commencement d'une sagesse : savoir que le bonheur et le sens de toute existence ne dépendent que de nous, puisqu'elle reçoit son sens du système symbolique dans lequel nous la pensons, et que le choix de ce système ne dépend que de nous. C'est ainsi que certains vivent leur existence dans le système symbolique chrétien, ou stoïcien, ou marxiste, ou stendhalien, ou mallarméen, ou proustien... Or nous pouvons choisir le système dans lequel et par lequel nous nous représentons toute existence, mais dans le système nous n'avons pas le choix des significations qu'il impose à nos représentations.

S'ensuit également de la fonction symbolique et hypostasiante du langage que tout homme vit donc poétiquement, puisque toute existence n'est pour lui qu'un ensemble de signes et puisque la métaphore est vécue par lui comme existante. C'est pourquoi tout comportement doit être compris comme un poème. Mais si la psychologie doit par conséquent emprunter les schèmes de sa compréhension à ceux de la littérature, les diverses figures rhétoriques devraient être à leur tour comprises comme diverses figures symboliques du temps.

II

A LA RECHERCHE D'UNE SAGESSE

Nous voici maintenant capables de comprendre le sens métaphysique des divers styles d'existence et d'y reconnaître la fraternité de notre propre condition. Par une infinité de figures, il s'agit d'endurer la temporalité de notre nature. Sous l'ambiguïté des innombrables symboles et métaphores dont la conscience simule et dissimule à la fois l'aventure et l'éternité, il ne s'agit que de vivre la contradiction du temps — qui est cependant la contradiction de vivre. Remarquons d'abord pour exorciser les mythes enthousiastes de tous les idéalismes, que nous ne vivons pas parce que nous avons des raisons de vivre mais que c'est parce que nous vivons que nous cherchons des raisons pour justifier notre vie et la rendre supportable. C'est la vie qui est la raison de nos raisons. Comme Spinoza dénonçait l'inanité d'une méthode prétendant trouver un fondement absolu dans le mode alors que la substance est le fondement absolu de tous les modes (1), de même c'est la substantialité du temps qui nous permet de comprendre les divers styles d'existence comme autant de manières de l'accomplir, bien loin que le temps soit réductible au sens que les diverses existences tentent de lui donner. Il n'y a donc pas d'autre raison de vivre que la vie elle-même ; et vivre c'est désirer. Mais quoi désirer ? Le souverain bien, l'absolu, la parousie de l'éternel, jamais nous ne les posséderons. Pas plus que l'accumulation du fini ne peut procurer l'infini, jamais nul instant ne nous fera parvenir ni au bout du temps ni au-delà du temps. Car lorsqu'on pense, comme tous les dialecticiens, que la série des médiations peut nous conduire à l'immédiation, ou bien on se représente l'être

(1) Cf. *Ethique* II, 10, Scolie.

de l'immédiation comme un sanctuaire jusqu'au saint des saints duquel nous conduit le pèlerinage des médiations — mais le temps ne sert alors qu'à médiatiser l'espace —, ou bien on postule comme Platon que l'être de l'immédiation est absolument transcendant au temps qui est l'être des médiations et qu'il nous faut du temps pour quitter le temps — mais ce que montre aussi Platon c'est que ce qui appartient au temps ne peut jamais appartenir absolument à l'éternel —, ou bien on postule comme Hegel que le moment de l'immédiation est comme l'entéléchie de la substance ayant réalisé toute sa puissance en sorte que plus rien ne soit plus à venir — mais alors le temps est l'instance dans laquelle la substance se médiatise et non pas, comme nous l'avons montré, la substance se médiatisant elle-même. La pure immédiation, qui serait l'épuisement du temps, serait la suppression de toute négativité, mais du même coup l'anéantissement de toute vie et de tout esprit : ce serait plus-que-la-mort. Par conséquent, autant de temps que durera le temps, jamais ne cesseront ni le désir, ni l'inquiétude, ni l'opiniâtre vitalité d'une secrète espérance, ni le ressac amer d'une secrète déception. Comme la téléologie kantienne (1) en retrouvait l'intuition pascalienne (2), l'homme n'est pas fait pour le bonheur. Parce que vivre c'est désirer, tout bonheur nous détourne de vivre : c'est une petite mort. Tout bonheur est un nihilisme. C'est pourquoi, bien que souvent ceux qui ont vécu le foudroiement du bonheur vivent d'en espérer follement une interminable fulguration, il y a aussi une sagesse chez ces amants qui se donnent la mort dans le sentiment d'avoir épuisé tout ce que la vie pouvait promettre, révoquant un avenir qui ne pourrait être que le dessèchement du passé, et mourant ainsi pour honorer la vie (3). En cette audacieuse et prodigue sagesse se manifeste cependant un profond pessimisme : c'est que, si par définition le bonheur est ce qui ne peut pas durer, être heureux c'est s'interrompre de vivre et vivre c'est s'interrompre d'être heureux.

Aussi y a-t-il deux attitudes fondamentales dans l'existence. La première consiste à vouloir à tout prix le bonheur, fût-ce au prix de la vie, et fût-ce par le charme d'une illusion. La

(1) Cf. *Critique du jugement*, § 83 : « Ce que l'homme comprend sous le nom de bonheur... il ne l'atteindrait jamais, car sa nature n'est pas faite pour se borner et se satisfaire dans la possession et la jouissance. »

(2) Cf. *Pensées*, fr. 129 : « Notre nature est dans le mouvement ; le repos entier est la mort. »

(3) Cf. p. ex. A. BRETON, *Nadja*, nouv. éd., Paris, 1963, note de la p. 143.

seconde consiste à vouloir vivre en vérité, à vouloir assumer réalistement notre condition temporelle, à se mobiliser au service de l'avenir, sans illusion et sans alibi, fût-ce au prix du bonheur.

Pour accéder au bonheur et se délivrer du désir, la conscience doit échapper au temps. Elle ne le peut qu'en se convertissant à l'éternité ou en se résumant dans l'instantanéité, c'est-à-dire en se recueillant soit dans l'au-delà du temps, soit dans l'en deçà du temps. A ne faire du temps qu'un sursis de l'éternité, ou un commentaire de l'éternité, ou un apprentissage de l'éternité, nous avons déjà vu s'employer tous les idéalismes, toutes les philosophies et toutes les religions. Par la fonction hypostasiante du langage, la conscience a pu transfigurer le temps en un message de l'éternité, ou même y reconnaître la vie de l'éternelle présence. Longtemps la notion même d'essences régissant les existences a conspiré à convertir la conscience de la temporalité des signes à l'éternité de la signification. Tel est le sens du déterminisme qui réduit la temporalité des phénomènes à l'éternité de la loi. Tel fut longtemps le sens de la vérité dont la recherche exigeait que la conscience se détournât de la temporalité des existences pour se convertir à l'éternité des essences, afin qu'elle sût ensuite reconnaître cette éternité dans le temps, c'est-à-dire le temps comme une image de l'éternité. De même le style invocatoire des prières appelle l'intervention de l'éternel dans le temps et s'en remet du temps à l'éternel. La foi, comme la fidélité, consiste à répudier tout avenir, et à ne faire du temps que la carrière de l'éternel. Pour la foi religieuse comme pour la foi amoureuse tout est déjà arrivé, et ce qui ne finira pas n'a jamais commencé : pas plus qu'un grand amour n'a commencé par être petit, pas plus qu'il n'y a de progrès de la foi, pas plus il n'y a d'avant l'amour ni d'avant la foi que d'avant l'éternel puisqu'il s'y agit d'une nouvelle vie, d'un homme nouveau, c'est-à-dire d'une origine et non d'un commencement. La liturgie et les rites instituent sous divers symboles la perpétuation de ce qui fut à l'origine, c'est-à-dire l'intimité originaire du temps avec l'éternité dont l'histoire n'est plus depuis que l'exode ; elles instituent un temps de la répétition et de l'éternel retour ; chaque jour est célébré par les paroles du premier jour ; chaque messe partage le pain et le vin comme le Christ les avait partagés au jeudi saint ; et chaque dimanche avant Pâques rassemble vers toutes les églises toute une foule porteuse de rameaux de même que les habitants de Jérusalem accueillirent ce jour-là Jésus en agitant des palmes : le temps de la liturgie est celui

du recommencement, où tout ce qui fut est à jamais. Le temps y commémore l'éternité, et l'éternité ne cesse de hanter le temps par ses symboles. Ainsi, de même qu'il en est la nostalgie, le temps est aussi le signe, l'attente, et la promesse de l'éternité.

Mais ce bonheur si souvent décrit de la contemplation et des rites n'est cependant qu'un envoûtement du langage. Aussi, plus simple, plus dru, plus facile et moins problématique est le bonheur de se résumer dans l'immédiate et chaleureuse présence de l'instant. Telle est la rude sagesse de Pindare : τὸ δὲ πρὸ ποδὸς ἄρειον ἀεὶ (σκοπεῖν) χρῆμα πᾶν · δόλιος γὰρ αἰὼν (1). A ne chercher d'autre satisfaction que celle de l'instant, à se laisser fasciner par lui au point de se rendre étranger à tout passé et à tout avenir, à donner à chaque instant un prix infini afin que chaque instant soit digne de notre désir, visent toutes les ivresses, tous les esthétismes et toutes les littératures. Toutefois, alors que les vertus opiacées de la littérature sont tout d'imagination, et tout de contemplation celles de l'esthétisme, l'ivresse est active. Elle est l'enlisement bienheureux de la conscience dans l'acte. Par opposition à la puissance toujours ouverte à l'avenir, l'acte est refermé sur soi. Il est à soi sa suffisance. Aussi l'acte enivrant est bref. Il est simple. Sans tactique, sans calcul, sans projet, il est une réponse si immédiate de la conscience au monde que la conscience et le monde semblent s'être mêlés. Tel est le grand acte de respirer au montagnard qui marche ou au nageur dont chaque instant ouvre et referme sur soi la mer, celui de bondir et celui d'étreindre, celui d'enfermer en soi la chaleur dorée de l'alcool, et celui d'improviser vertigineusement notre trace à simple lecture de la pente qui nous aspire. C'est pourquoi, comme il y a une ivresse des courses montagnardes et de nager, il y a une ivresse du combat, une ivresse sportive et une ivresse d'aimer, une ivresse de boire et une ivresse de skier : bonheurs. L'ivresse est le bonheur d'un temps pulvérisé en instants dont chacun requiert la conscience tout entière. La conscience y vit la présence de chaque instant comme un fascinant face à face. Chaque instant est rempli par la plénitude de chaque acte. Dans l'ivresse, l'instant se dilate vers l'avenir et par l'effet d'astringence de l'action l'avenir se recroqueville sur la bordure de l'instant. L'au-delà est renfermé dans le champ étroit de l'ici. Sans passé ni avenir, l'ivresse est un sensualisme amnésique où, d'instant en instant la conscience

(1) Cf. *Huitième isthmique,* str. 2 (Paris, éd. Budé, 1952, p. 77).

répudie dans l'acte sa négativité, et s'intègre à ce qui est comme l'écume dans la mer.

Ce que l'ivresse est dans l'action l'esthétisme l'est dans la contemplation. Il y a un esthétisme de l'objet qui consiste à éprouver inépuisablement en chaque chose, en chaque instant, la jouissance d'une présence irremplaçablement fraternelle. Telles sont ces noces de l'esprit et du monde dont Camus célébrait à Tipasa la simple, immédiate, immémoriale entente. Telle est cette complicité charnelle qui unit à chaque instant les personnages préférés de Hemingway à la nourriture, à la boisson, à la couleur des villes, aux odeurs des rues, à la démarche des femmes, aussi profondément, aussi gravement que si chaque instant devait être celui de leur mort et que s'ils voulaient d'une seule fois étreindre toute la vie en cet instant. C'est ce qui fait le bonheur grave de cette sensualité, comme des paysages de Bonnard. On y sent que l'attention pathétique, l'observation scrupuleuse, qui dans la moindre chose révèlent le foisonnement d'un monde inépuisable, expriment comme une sagesse désespérée l'opiniâtre volonté de tout retenir de chaque instant, dans le sentiment qu'il nous faut tout thésauriser, étant à tout moment sur le point de tout perdre. Ainsi chaque instant est accueilli avec une sorte de bonheur recueilli. Par cet hédonisme chaque instant est sacré : le paganisme aussi est une religion. Comme l'esthétisme fait de l'éternité un poudroiement d'instants il fait de chaque instant une incarnation de l'éternité.

Mais il y a un autre esthétisme, non de l'objet mais du sujet. Il consiste, dans le désespoir universel de ne rien pouvoir sauver de la dégradation et des abolitions du temps (1), à défier l'amère inanité de l'existence par l'admirable et futile panache de la nôtre. Tel est le dandysme. Sans passé ni avenir, le dandy vit nécessairement chaque instant comme s'il était à la fois le premier et le dernier, à la fois le commencement radical et l'irrémissible ultimité. Chaque instant est pour lui éternel. En chaque instant il s'agit donc pour lui de se sauver ou de se perdre, éternellement. A la temporalité persévérante, laborieuse et décevante de la continuité dynamique, le dandy oppose la temporalité pulvérisée, géniale, épuisante et ruineuse d'une création

(1) Cf. BAUDELAIRE, *Fusées* : « Je suis comme un homme lassé dont l'œil ne voit en arrière, dans les années profondes, que désabusement et amertume, et devant lui qu'un orage où rien de neuf n'est contenu » (*Œuvres complètes*, p. 1205). C'est d'ailleurs parce que le dandy ne reçoit nulle obligation du passé et n'éprouve nulle espérance de l'avenir que BARBEY D'AUREVILLY y voit « le produit d'une société qui s'ennuie » (*Du dandysme et de George Brummell*, in *Œuvres complètes*, Paris, éd. Pléiade, 1966, p. 694).

jamais continuée. Chaque instant est pour lui le courage du *fiat*. A chaque instant tout commence absolument pour la première fois et dans une sorte de vanité infinie absolument s'abolit. Nul héritage ni tradition : génie. Nulle postérité : vanité. Ce vain génie est donc paradoxalement à la fois inopérant et créateur : c'est un génie d'acteur. Révoquant le temps qui nous révoque, le dandy s'enferme dans l'instant. A l'infinité du temps qui pèse sur chaque instant il oppose le prix infini, la grâce infinie, la suffisance infinie, l'indépendance (1) infinie de chaque instant. Chaque instant est pour lui son royaume. Il y règne absolument sur lui-même. C'est pourquoi Barbey d'Aurevilly définit avec profondeur le dandysme comme un stoïcisme de boudoir (2). En effet, chaque instant est sa souveraineté. D'où l'absolue indifférence (3), l'absolue insensibilité (4), l'absolue inutilité (5) : cette sagesse d'apathie et de réclusion. Mais alors que le stoïcisme retrouve dans l'intériorité de la pensée notre universelle et enthousiaste solidarité avec l'univers entier, le dandysme ne trouve dans son retranchement que son infrangible solitude et son irrémédiable étrangeté avec l'univers entier. Pour anéantir toute négativité, le dandysme a révoqué toute altérité et toute altération. Répudiant toute altérité, il ne pose pour personne autre que pour soi (6). Il est à soi son œuvre, son monde et son idéal. Il s'agit de faire de soi à chaque instant une œuvre d'art (7). D'où cette « auto-idolâtrie » (8), ce « culte de soi-même » (9) auquel se reconnaissait et s'obligeait Baudelaire. Toute altération et par conséquent toute temporalité répudiées, l'acte du dandy possédant sa suffisance dans l'instant doit obtenir son effet aussitôt qu'il paraît (10). « Foudroyant prestige » (11), ce ne peut être qu'un geste, un mot, un trait, résumant en intensité ce que la précarité du temps disperse

(1) Cf. BARBEY D'AUREVILLY : « Ce qui fait le Dandy, c'est l'indépendance » (*ibid.*, p. 689).
(2) *Ibid.*, p. 703 (note).
(3) *Ibid.*, p. 692. Cf. BAUDELAIRE, *Fusées*, p. 1205 : « Il se dit, en contemplant la fumée de son cigare : Que m'importe... »
(4) Cf. *Fusées*, p. 1196.
(5) Cf. BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, p. 1209 : « Etre un homme utile m'a toujours paru quelque chose de bien hideux. »
(6) *Ibid.* : « Il doit vivre et dormir devant un miroir » (p. 1208).
(7) Cf. BARBEY D'AUREVILLY, *George Brummell* : « Il était un grand artiste à sa manière ; seulement son art n'était pas spécial, ne s'exerçait pas dans un temps donné. C'était sa vie même... Il plaisait avec sa personne comme d'autres plaisent avec leurs œuvres » (p. 693).
(8) Cf. *Fusées*, p. 1196.
(9) *Ibid.*, p. 1197.
(10) Cf. *George Brummell*, p. 687.
(11) *Ibid.*

dans la durée (1). Tout d'imprévu (2) et de soudaineté, dans l'inimitable et l'intransmissible (3), le dandysme est tout dans la manière, la pose, la démarche, l'allure : le style.

Par une sorte de défi vengeur, le dandysme consiste à vivre chaque instant comme s'il était unique : sans secours, sans retouche, sans subvention, dans la solitude de sa perfection. Contre l'infinie temporalité, vivre chaque instant comme si le temps n'était rien : tel est le dandysme, dont Baudelaire dit avec raison qu'il « doit aspirer à être sublime sans interruption » (4). Et en effet, le dandysme peut bien être considéré comme manifestation du sublime dynamique kantien, puisque le recueillement du dandysme dans l'instant consiste à éprouver que, contre la temporalité infinie de la nature, la conscience est surnaturellement et non moins infiniment capable d'instituer en une dignité éternelle la fugitive finitude de chaque instant. C'est pourquoi, négateur du temps et par conséquent du naturel, de l'espérance, de l'ambition et de l'inquiétude, le dandysme « porte en lui quelque chose de supérieur au monde visible » (5) : une esthétique du nihilisme et un désintéressement absolu. C'est aussi pourquoi, dans ce suprême orgueil et ce suprême renoncement, le dandysme joue. Tragiquement, puisque son jeu est sa vie même et que ce qu'il joue c'est sa vie. De quoi témoignent la vie même de Brummell (6), et la grâce exemplaire de ces scintillants éphémères qui ne s'éveillent qu'à cinq heures de l'après-midi, dans la lumière et la rumeur des arènes espagnoles, où ils viennent témoigner solitaires de ce que la vie n'est faite que d'instants, et qu'il n'importe de nul instant qu'il soit le dernier pourvu qu'il soit admirable.

Tandis que l'ivresse nous enlise dans l'instantanéité fascinante de l'acte, tandis que l'esthétisme et le dandysme pulvérisent le temps et font de chaque instant une présence absolue, l'existence littéraire consiste à dissimuler la réalité du temps sous la temporalité d'une rétrospection imaginaire. Tel est l'envoûtement romanesque de la lecture que nous avons analysé, cet opium. La conscience y vit par personnage interposé une exis-

(1) *Ibid.*, pp. 696-697 : « Il est de la nature des plus belles roses qui passent vite... Dieu a souvent remplacé la durée par l'intensité de la vie, afin que le généreux amour des choses périssables ne se perdît pas dans nos cœurs. »
(2) *Ibid.*, p. 675.
(3) *Ibid.*, p. 677.
(4) Cf. *Mon cœur mis à nu*, p. 1208.
(5) Cf. *George Brummell*, p. 692.
(6) *Ibid.*, p. 704.

tence tout encombrée d'aventures et où cependant rien ne peut jamais advenir. Le temps passe à repasser dans la vie des personnages. C'est le temps du merveilleux, qui est aussi celui de la répétition. Au sens où il n'est pas de chagrin qu'une heure de lecture n'ait chassé, il n'y a pas de temporalité dont une heure de lecture ne nous ait retranchés. Dans la lecture, nous vivons comme les anges : d'une existence incorporelle, d'un destin irréel, dans une temporalité intemporelle. C'est ainsi aussi qu'on vit dans la musique, notre vie s'y passant à rêver une temporalité imaginaire sur le tempo des partitions déjà écrites. Nous y avons nos aventures dans le passé.

Plus généralement que littéraire, une figure envoûtante de l'instant est celle de ce sensualisme esthétique qui nous fait vivre dans *le ravissement*. Le grain de cette pierre, la courbe de cette hanche, cette arabesque, cette petite phrase, nous manifestent une telle suffisance, une si vivante plénitude que nous sentons qu'il y a là tout un monde dont toute une vie ne finirait pas d'épuiser la verve allègre et le secret. Aussi ne nous en détachons-nous pas, soustraits en quelque sorte à notre propre devenir par la fascination de cette beauté dont chaque instant nous captive. C'est en ce sens aussi que Nietzsche concevait l'art à la fois comme un bonheur et comme une amnésie.

Autre abjuration du temps : l'art suprême de perdre son temps à retrouver le temps perdu. Car le bonheur ne vient pour Proust qu'à l'heure tardive où, dans sa chambre de liège, tout entouré par le silence et la nuit, sous l'illumination, les correspondances, les échos et la poésie du souvenir, il revit au passé composé une autre vie et cependant la même qu'il vécut au présent. C'est bien la même vie puisque nous y retrouvons les visages, les paysages, les attentes de notre enfance et de notre jeunesse. Mais c'est une autre vie puisque nous savons désormais ce que dissimulait alors l'avenir maintenant advenu (1) ; puisque nous connaissons désormais ce que cachaient les murs de Tansonville, le mystère de chaque personnage, ce que réservait la vie, et que le côté de Méséglise rejoint le côté de Guermantes. Le *charme* du temps retrouvé consiste donc précisément en ce que nous n'y trouvons plus le temps (2). Ce que nous vécûmes

(1) Cf. G. POULET, *Mesure de l'instant*, Paris, 1968, pp. 332-335.

(2) Que le propre du temps retrouvé soit précisément que le temps y soit perdu et que nous en soyons délivrés, puisque ce qui était à venir est advenu, que nous pouvons organiser entre eux les différents moments du temps comme les différentes régions d'un espace que nous connaissons, et que nous y éprouvons la sempiternelle présence de ce qui semblait n'être

dans l'improvisation, l'obscurité, la fébrilité, l'incohérence et l'inquiétude prend désormais l'aspect composé, ordonné, agencé, intelligible d'une sagesse et d'une œuvre d'art. C'est que nous retrouvons le passé du fond de l'avenir, renversant ainsi les perspectives qui étaient les siennes, et considérant comme une œuvre close et désormais soustraite au temps ce qui fut vécu comme une attente indéfiniment ouverte à l'aventure et par l'avenir indéfiniment compromise. Le temps retrouvé consiste donc à considérer ce qui fut notre vie du même regard dont nous considérons l'intemporalité des œuvres parachevées et dont nous oublions quelle aventureuse et laborieuse temporalité dissimule leur finalité sans fin. Le *charme* du souvenir consiste donc non à retrouver ce que nous avons vécu mais à le trouver hors toute aventure et hors toute temporalité, dans la pleine positivité et la fruition de chaque instant irremplaçable. Ainsi comprenons-nous combien nous fûmes heureux sans le savoir. Mais nous ne savions pas alors quel avenir inquiétait le présent : nous ne fûmes pas heureux (1). Comme à la fin de *L'éducation sentimentale*, de notre jeunesse perdue c'est maintenant que nous avons les meilleurs moments : croyant les avoir eus.

Le bonheur du temps retrouvé n'est donc en fait que le bonheur du temps perdu. D'une part il est le bonheur de contempler l'intemporel. D'autre part il est le bonheur de substituer le temps passé au temps qui passe, l'événement à l'aventure, la possession à l'attente, la contemplation à l'action, le *déjà* au *pas encore*, les résurgences de l'être aux insurrections de la négativité. C'est pourquoi le temps ne peut être retrouvé qu'en

plus, c'est ce que PROUST lui-même nous invite à comprendre. Le bonheur du temps retrouvé, explique-t-il en effet, vient de ce qu'il nous fait éprouver « un sentiment suffisant en dehors de toute durée » (cf. *Jean Santeuil*, t. II, Paris, 1952, p. 232). Il nous introduit à ce que notre vie eut « d'extra-temporel... c'est-à-dire en dehors du temps » (cf. *Le temps retrouvé*, t. III, p. 871). « Elle s'est dégagée du temps », écrit-il dans *Jean Santeuil* (p. 233). Par la mémoire involontaire, « une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous, pour la sentir, l'homme affranchi de l'ordre du temps » (cf. *Le temps retrouvé*, p. 873). Elle nous procure ainsi « un état où nous avons comme objet une essence éternelle » en sorte que l'imagination poétique est en nous « l'organe qui sert l'éternel » (cf. *Jean Santeuil*, p. 233). C'est pourquoi le temps retrouvé nous restitue notre vie, mais « libérée de toute contingence », dans son « essence extra-temporelle » (cf. interview parue dans *Le Temps*, 13 novembre 1913, p. 4 ; in *Choix de lettres de M. Proust* par Ph. KOLB, Paris, 1965, p. 288), « comme si notre vraie nature était hors du temps, faite pour goûter l'éternel et mécontente du présent, attristée du passé » (cf. *Jean Santeuil*, p. 233). Cette absence de temps dans le temps retrouvé a d'ailleurs été signalée au passage par J. F. REVEL, dans ses essais *Sur Proust*, Paris, 1960 (cf. p. 44).

(1) Cf. l'admirable propos de Dino BUZZATI, in *En ce moment précis* (trad. J. REMILLET), Paris, 1965, pp. 99-101.

refusant le temps qui vient et en se retenant en quelque sorte de vivre : l'apparence du temps retrouvé est une petite mort. A moins d'ailleurs que par un livre une autre vie ne commence, le temps d'un livre est toujours du temps perdu.

Il n'y a donc de bonheur que délivré du temps. Il n'y a donc de bonheur que hors du réel et de la vie. Il n'y a de bonheur que dans une vie métaphysiquement dévoyée. C'est cette dénaturation que Nietzsche dénonçait comme une transmutation des valeurs ; et de même que le refus de la puissance n'était qu'une manifestation pernicieuse de la volonté de puissance, de même ce renversement de la vie est inhérent à la temporalité même de la vie. Parce que le temps est à la fois la vaillance de la négativité aventureuse mais aussi la négativité démissionnaire de sa propre négativité, toute temporalité est à la fois géniale et nihiliste. Tout bonheur est un nihilisme.

Certes, nul n'attend rien de nous : ni Dieu, ni juge, ni prophétie. C'est nous qui ne cessons d'attendre, dans l'impatience, l'inquiétude, le travail, et déjà sur le point de quelque lassitude.

Le commencement d'une sagesse serait donc, pour nous aussi, de mettre fin à l'attente, de nous persuader comme Epicure et comme Nietzsche qu'il n'y a rien de plus à venir que ce qui est advenu, de ne plus scruter à en perdre les yeux les horizons bleutés de Breughel et les lointains en fête du Lorrain, de nous enfermer dans la plénitude des natures mortes de Chardin, ou dans la chaleureuse intimité des intérieurs flamands, de regarder tel soir qui n'en finit pas de tomber sur les fêtes vénitiennes de Canaletto ou de nous convertir à l'immobile renoncement des paysages sages de Corot. Nous pourrions nous enfermer dans notre amour et y inventer inépuisablement, adorablement chaque instant. Nous pourrions interminablement avoir en chaque livre une nouvelle vie, une autre vie, de belles vies : il y a plus de livres dans le monde que notre vie n'en peut user. Nous pourrions vivre heureux dans la fascination, dans l'adoration et dans le rêve. Après tout, une illusion de bonheur est quand même le bonheur d'une illusion : importe-t-il d'avoir perdu sa vie pourvu qu'on y ait trouvé le bonheur ?

Mais si nous ne consentons pas à cette eudémoniste insignifiance de l'existence, il faut nous garder des séductions du bonheur, et refuser ce charme contemplatif du temps mortifié. La substance est le temps ; le temps a un sens ; le sens de notre existence doit donc être de vivre conformément au sens du temps. Ce sens, notre analyse l'a établi en se fondant sur la succession

des traces qu'a laissées l'épopée du devenir et qu'a restituées notre archéologie du temps. La vocation du temps est claire : qu'il y ait indéfiniment de plus en plus de novation, que plus d'énergie soit indéfiniment libérée, qu'il y ait de plus en plus de création, et par conséquent de plus en plus d'inspiration, de plus en plus d'imagination, de plus en plus de transcendance, de plus en plus de liberté. Apparaît donc d'ores et déjà le paradoxe de cette vocation : c'est qu'assumer la temporalité de notre condition ne consiste à accomplir le désir qu'en suscitant davantage de désirs et de plus lointains, en sorte que l'existence serait d'autant plus satisfaisante qu'elle serait plus désirante et plus insatisfaite. Dès lors, afin que notre vie soit sensée en se rendant conforme à sa destination ontologique, notre devoir serait tout clair. 1) La première justification de l'existence est la production. Telle est la signification métaphysique de la société industrielle, qui a pour fonction de produire des machines de plus en plus automatisées, c'est-à-dire de produire de plus en plus de produits de plus en plus capables de produire. 2) La deuxième justification de la société industrielle est de rendre de plus en plus dynamique ce qui dans la nature somnolait dans l'indolence de l'inertie. En ce sens s'accélèrent les rythmes dont la nature se change. Ce qui semblait être l'instance de la conservation devient de plus en plus le chantier de l'avenir. 3) Ainsi se justifie l'éthique dépensière de la société industrielle, où le neuf devient très tôt du vieux et où le vieux doit faire place à du neuf. 4) Ainsi se justifie l'inquiétude croissante qui est le dynamisme même de cette frénésie productrice et que réciproquement ce dynamisme suscite. 5) Il ne peut cependant y avoir de plus en plus de création qu'autant que de plus en plus d'hommes deviennent créateurs. Mais ce but postule une double condition : d'une part, qu'il y ait entre les hommes de plus en plus d'unanimité dans les buts et dans l'action, par conséquent de plus en plus d'identité, et d'autre part que chacun d'eux soit de plus en plus capable d'invention singulière, et par conséquent qu'il y ait de plus en plus de différence. Ces deux impératifs entraînent tous ceux qu'ils impliquent. 6) Ainsi, pour qu'il y ait entre les hommes de plus en plus de collaboration, de compréhension, de communauté et d'identité, il faut que de plus en plus d'hommes pensent de plus en plus de la même façon. Or pour avoir la même volonté et la même pensée il faut qu'ils aient de plus en plus la même expérience, d'où s'ensuivent les mêmes traditions, la même culture et la même connaissance. C'est donc en plus d'un sens qu'il s'agit d'instituer un collectivisme, tous les hommes ensemble

n'ayant la même volonté que s'ils ont le même intérêt. 7) Mais il s'agit tout autant de faire en sorte que de plus en plus d'hommes accèdent de plus en plus à la singularité de leur génie, et manifestent de plus en plus d'imagination créatrice. Ainsi, comme c'est la fonction des monades chez Leibniz (1) et celle de l'œuvre d'art chez Proust (2), le monde sera autant de fois multiplié qu'il y en aura de visions originales et d'autant de fois enrichi qu'il y en aura de transfigurations singulières. 8) Enfin, comme ces « fulgurations continuelles » dont l'univers leibnizien se multiplie « de moment en moment » (3), d'autant plus de science s'ensuivront d'autant plus d'inventions, d'autant plus de génie s'ensuivront d'autant plus d'inspirations, d'autant plus d'inventions et d'inspirations s'ensuivront d'autant plus de productions, d'autant plus de novation, d'autant plus de joie et d'autant plus de liberté.

Les fins que nous devons poursuivre et accomplir afin que notre existence en soit justifiée sont donc toutes claires. Partout où elle chancelle nous avons à ranimer la foi dans l'avenir, et partout où elle vacille nous avons à susciter la volonté d'entreprendre. Outre l'espérance et le courage, qui seraient donc les premières vertus, il y aurait donc une deuxième vertu qui consisterait à les éveiller et à les maintenir. Tels furent ces maîtres dont tout l'orgueil fut de le rendre communicable, et dont le génie fut d'en donner aux autres. Tout ce qui désespère et tout ce qui décourage serait donc métaphysiquement insensé, et par conséquent immoral. Mais non moins insensées et non moins immorales seraient donc aussi l'indulgence à la paresse et la complaisance à toutes les modes, c'est-à-dire à toutes les facilités. Car toute mode n'est qu'une routine de l'éphémère. C'est pourquoi toute action devrait être jugée sur sa puissance d'aventure, sur le pouvoir qu'elle a d'ouvrir le présent à l'avenir, c'est-à-dire sur son pouvoir créateur et la capacité qu'elle a d'avoir une postérité. De même, toute politique devrait être jugée sur le dynamisme de ses structures économiques et sur le régime de sa justice distributive, en sorte que le développement de la production rende les hommes de moins en moins obnubilés par le besoin et de moins en moins fascinés par leur intérêt immédiat, en sorte que le développement de l'automation les libère de plus en plus du travail machinal où le temps est assujetti à

(1) Cf. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (GERHARDT, VI, p. 538) ; *Principe de la nature et de la grâce*, § 12 ; *Monadologie*, § 57.
(2) Cf. Le temps retrouvé (*Recherche* III, pp. 895-896).
(3) Cf. *Monadologie*, § 47.

n'être indéfiniment que le recommencement du même instant, en sorte que du développement de la division et de la spécialisation du travail s'ensuivent de plus en plus de solidarité fondée sur de plus en plus de dépendance réciproque et de plus en plus de particularité fondée sur de plus en plus de responsabilité. Mais toute politique devra également être jugée sur la capacité qu'elle a de transfigurer le présent par le pressentiment de l'avenir, en sorte qu'à la prose de l'égoïsme et de la quotidienneté se substitue le lyrisme de la communion et de l'aventure. Toute révolution sera lyrique, ou ne sera pas révolutionnaire. Mais comme il s'agit ici de vivre conformément à la réalité ontologique du temps, il ne s'agit pas du tout de rêver l'aventure mais de l'accomplir, pas du tout de rassembler autour de soi les signes de l'éternel mais de mobiliser efficacement les médiations utiles de la futurition. Hors l'action, tout ne serait ainsi qu'illusion. Il s'agit seulement de vivre dans le réalisme conquérant de l'action, non dans l'idéalisme de la contemplation toujours plus ou moins objectivement complice de toutes les aliénations. Cela est clair. Mais comment faire ? En effet, la nature du temps ne semble pas si simple qu'elle puisse être si simple à accomplir.

Ce que nous enjoint, à la limite, le réalisme du temps, c'est l'héroïsme et le génie. Consistant à dire l'inédit, à proférer l'inouï, à penser ce qui n'avait jamais été pensé, à produire ce qui n'avait jamais été produit, le génie est la futurition même. C'est en lui que s'accomplit la vocation indéfiniment novatrice du temps. Par lui vient à l'être ce dont rien dans le passé n'avait donné le soupçon, mais dont rétrospectivement tout dans le passé ne semble avoir été désormais que l'attente. De même que dans l'évolution chaque espèce nouvelle est une imprévisible nouveauté au point qu'elle semble manifester la nature discontinue du temps, quoique rétrospectivement les espèces antérieures en apparaissent comme la préparation et en révèlent les signes précurseurs manifestant la continuité du temps, de même chaque génie apparaît comme le soudain surgissement de ce qui n'a pas de passé, bien que rétrospectivement chaque nouvelle école soit préparée par celles qui l'avaient précédée et dont elle croyait n'avoir rien retenu, ayant seulement porté à une plus vive lumière et sur un plus vaste théâtre des intuitions et des sentiments auparavant épars et dissimulés. En ce sens, le surréalisme continue Rimbaud, qui continue Hugo, qui continue Chateaubriand, qui continue Rousseau... Car on ne choisit pas plus ses ancêtres que sa postérité. Bref, nous compre-

nons que, continuant subrepticement la tradition qui le porte, ouvrant dans le présent la carrière de l'avenir, le génie est l'exultation du temps. Mais c'est l'héroïsme qui réalise dans la douleur et dans l'effort la liberté dont le génie avait fait concevoir une nouvelle exigence. L'héroïsme est en effet le sacrifice du présent à l'avenir. C'est que pour lui le sacré est ce qui est à-venir, car infini est l'avenir et le sacré est infini, et parce que seul l'avenir peut accomplir les attentes du passé. Si, paradoxalement, on parle d'un héroïsme du désespoir, c'est parce que le présent serait désespérant s'il ne devait être régénéré par la gloire de l'avenir à laquelle sa seule signification possible serait d'avoir contribué. Sous ce point de vue, tout héroïsme s'en remet de son destin à l'avenir, et sacrifie son existence à l'essence que l'avenir en manifestera. Tout héroïsme espère donc une vie d'outre-tombe qui méritera que celle-ci lui ait été sacrifiée.

Or, tels que nous les avons définis sous le point de vue d'un réalisme du temps, ni le génie ni l'héroïsme ne sont objets de prévision, de délibération, ni de décret. En effet, d'être ou de n'être pas l'initiateur d'une longue postérité, d'être l'ultime écho d'une tradition qui s'épuise ou d'être la première voix d'une tradition qui commence, tant de patience que nous ayons, cela ne dépend pas de nous. Si constamment soucieux que, par ailleurs, nous puissions être de mener nos actions en visant uniquement les fins que le temps nous assigne, de nos actions et de nos œuvres nous ignorons cependant toujours ce qu'il en adviendra. Nous ne pouvons savoir que ce qu'elles poursuivaient. Ce qu'elles auront en effet obtenu, et dont elles auront été objectivement les causes, nous ne le saurons jamais. En effet, tant il est vrai que le sens de chaque chose est ce qu'elle deviendra, et que de même le sens de notre existence et de notre action est ce qui en adviendra, le sens de notre existence est toujours indéterminé et par conséquent, du point de vue de l'histoire, toujours problématique. Car, d'une part, l'avenir n'en aura jamais fini de devenir, en sorte qu'il ne cessera de donner au passé une nouvelle postérité, c'est-à-dire une nouvelle signification et un nouveau destin. A cet égard l'avenir n'en finit pas d'improviser le passé. C'est pourquoi à mesure que passe le temps et que s'accomplit l'histoire, le même événement ne cesse de changer de signification à mesure qu'il change d'avenir, et de là vient qu'il y a une histoire de l'histoire. D'autre part, en étant confié à l'avenir, le sens de notre existence est confié à notre postérité, qui n'a pas plus souci du destin que nous lui

avons confié que nous n'eûmes de celui qui nous avait été remis. Objectivement, le sens de notre existence est donc ce que d'autres en feront. Nous ne pouvons qu'en présumer. Il ne nous appartient pas. Ainsi le réalisme du temps et la volonté de fonder la signification de notre existence sur son efficacité historique ne débouchent en fait que sur une nouvelle forme d'aliénation. Enfin, quand il s'agit de l'histoire, l'avenir dément ordinairement les prévisions qu'on en faisait et les projets qu'on en concevait. En le désavouant ainsi rétrospectivement, l'avenir se joue du présent. Ainsi, remarque Chateaubriand, « les Constituants qui s'opposèrent à la déchéance crurent sauver la couronne, et ils la perdirent ; ceux qui croyaient la perdre en demandant la déchéance, l'auraient sauvée. Presque toujours, en politique, le résultat est contraire à la prévision » (1). Ainsi, observe-t-il encore, « Bonaparte aurait été bien étonné si, du milieu de ses conquêtes, il eût pu voir qu'il s'emparait de Venise pour l'Autriche, des Légations pour Rome, de Naples pour les Bourbons, de Gênes pour le Piémont, de l'Espagne pour l'Angleterre, de la Westphalie pour la Prusse, de la Pologne pour la Russie... » (2). Si on voulait continuer de dresser le tableau apocalyptique de cette ironie de l'histoire, il faudrait par exemple montrer de même l'Allemagne, l'Angleterre et la France qui dominaient le monde s'acharner durant quatre ans à s'entre-détruire pour que parussent sur la scène du monde les Etats-Unis d'Amérique et qu'ils y fissent le premier personnage ; montrer à leur tour ceux-ci soutenir contre l'Allemagne un combat gigantesque pour que la Russie soviétique devînt une puissance de qui toute décision vînt à dépendre ; à son tour montrer la Russie susciter, animer et soutenir les mouvements révolutionnaires étrangers afin qu'en parvenant au succès sa propre politique en fût mise en échec. L'histoire se joue de ceux qui la font, et plus encore de ceux qui veulent y conjoindre leur destin. Car l'histoire se moque de ceux qui veulent la séduire et comptent s'en faire investir : elle fait de grands hommes avec n'importe qui et de grands événements avec n'importe quoi, et ne prévient jamais.

Fondées sur l'expérience, ces remarques ne font cependant que manifester de nouveau la nature du temps, telle que nos analyses l'ont élucidée. En effet, pour que nous puissions maîtriser la temporalité de notre destin, et décider de ce que nous

(1) Cf. *Mémoires d'outre-tombe*, liv. IX, chap. 3 (t. I, p. 294).
(2) *Ibid.*, liv. XIX, chap. 12 (t. I, p. 705).

devons faire en considération de ce qui en résultera, il faudrait que le présent eût la possibilité de prévoir l'avenir. Or l'avenir ne serait rigoureusement prévisible dans le présent qu'à condition que le temps fût celui du *déterminisme*, dans lequel la connaissance du passé nous enseigne ce que sera l'avenir. Tel est d'ailleurs le fondement de la prudence qui, étant la sagesse de l'expérience, postule que les leçons du passé servent pour l'avenir, et par conséquent que malgré les modifications accidentelles qui l'en distinguent, l'avenir est une répétition du passé. Le déterminisme implique donc une ontologie de la tradition, selon laquelle tout l'avenir ne ferait qu'hériter du passé, en sorte qu'une analyse exhaustive de la situation présente et des événements qui y ont concouru permettrait de déterminer rigoureusement quels événements doivent nécessairement concourir à la production de ce que nous attendons de l'avenir. Ainsi, la mémoire serait la faculté de l'avenir. Or, il n'est pas faux que, pour une grande part de notre existence, nous vivons selon cette sagesse écolière, écoutant les Anciens, nous instruisant dans les livres, interrogeant l'histoire et projetant l'avenir selon l'expérience que nous avons du passé. D'ailleurs, apprendre ne servirait à rien si ce n'était à l'avenir, et tout apprentissage met l'avenir à l'école du passé. Il manifeste en cela la continuité du temps, la conservation du passé dans l'avenir, et la détermination de l'avenir par le passé. Tel est aussi le fondement du déterminisme scientifique dont les lois sont induites d'observations répétées, dont les hypothèses sont vérifiées par des expériences qui tentent d'en isoler les éléments afin de les mieux observer, et sont suggérées par le système de la science déjà constituée, c'est-à-dire par la continuité de l'expérience humaine totalisant dans un système à chaque moment de l'histoire le savoir qu'elle a distribué tout au long du temps. Toute légalité scientifique est donc relative à notre expérience, et par conséquent à une réalité passée et toujours en mouvement. C'est d'ailleurs pourquoi, comme il y a une histoire de la science, il y a une histoire de la légalité scientifique. Le déterminisme ne fait donc qu'instituer la légalité du passé. Car à mesure que de nouvelles expériences fondent de nouvelles lois, sur ce nouveau savoir se fondent de nouvelles expériences et de nouvelles techniques qui modifient le réel, changent la relation de la conscience avec le monde, d'où s'ensuivent une nouvelle expérience, de nouvelles observations, de nouvelles lois, et ainsi indéfiniment. Le déterminisme exprime donc la domination par la conscience de la temporalité des choses en réduisant

la temporalité des phénomènes à l'intemporalité d'une loi qui la régit. C'est en ce sens, avions-nous montré, que tout déterminisme est un idéalisme, et que le temps du déterminisme, comme le temps platonicien, est une image mobile de l'éternité. Cependant, si le déterminisme exprime les règles de toute manifestation, il ne peut toutefois relever et révéler les règles que de ce qui s'est manifesté, traitant ainsi toute l'expérience passée comme un texte dont il élucide la syntaxe. Il ne peut donc nullement exprimer l'essence de la manifestation, c'est-à-dire l'inquiétude par laquelle l'intérieur ne cesse d'avoir à s'extérioriser, en sorte que le grand livre du monde n'a jamais fini d'être écrit, et qu'à mesure que son texte s'allonge, il manifeste une autre syntaxe, d'autres structures, d'autres lois qu'il n'avait auparavant paru : un autre déterminisme. Or cette inquiétude n'est autre chose que la puissance du désir et le travail du temps. Elle est donc dans l'être l'exercice de la négativité, le dynamisme du néant. Cela est précisément ce qui peut nous faire comprendre la validité et la précarité du déterminisme.

En tant que le temps est nécessairement *conservation*, tout le passé s'accumule avec le présent pour faire l'avenir, et en ce sens autant l'avenir est constitué par le passé autant ce qui était vrai du passé reste vrai de l'avenir. C'est le temps continu de la répétition, de la tradition et de l'*habitude*. Le déterminisme peut donc efficacement diriger l'action en tant que cette action ne vise dans l'avenir que ce qui s'y perpétuera et s'y répétera du passé, c'est-à-dire en tant qu'il s'agit d'habituer notre action aux habitudes de la nature. Mais le temps est aussi nécessairement progrès et *aventure*. Il est alors le travail de la négativité, le dynamisme du conflit, de l'opposition et des ruptures. Il est la puissance d'innover et de changer. C'est le temps discontinu de la *volonté*. Or c'est ce temps que le déterminisme ne peut pas investir. Car si opiniâtrement, si finement, si exhaustivement que l'être et le réel soient observés, aucune observation ne pourra y percevoir le néant et l'irréel qui est en eux (1). Or c'est cette hantise de l'irréel dans le réel, cette puissance du négatif dans l'être, cette mobilisation du présent par l'avenir, qui constituent la volonté et l'essence futuritive du temps. On peut observer mes habitudes, et ainsi déterminer ce que je ferai dans une situation donnée. Ainsi se conjoignent écono-

(1) C'est bien pourquoi l'ontologie leibnizienne, qui est une ontologie du déterminisme, nous détourne d'espérer induire ce que sera l'avenir des observations si répétées soient-elles que nous tirons du passé (cf. *Théodicée*, § 65).

mistes, statisticiens, psychologues, et sociologues. Mais jamais nul ne peut observer ma volonté, ni par conséquent déterminer ce que je ferai dans une situation donnée. Le néant est inobservable, inassignable et indéterminable. Du même coup sont également indéterminables le travail du néant dans l'être, la puissance de changement qu'il y suscite, les bouleversements qu'il y provoque, les nouveaux phénomènes qui l'expriment. c'est-à-dire ce qui dans l'avenir est à-venir : l'aventure. Aussi les rapports du déterminisme et de l'indéterminisme, du présent et de l'avenir, peuvent être élucidés par ceux de l'habitude et de la volonté.

D'une part, si nous distinguons l'habitude de l'accoutumance comme une disposition conquise par l'effort d'une disposition acquise sans effort, l'habitude est produite par la volonté. Or la volonté est une tension vers ce que nous ne possédons pas, qui pour nous n'est pas réel et ne peut être qu'à venir. Elle est donc une tension du réel vers l'irréel, de l'être vers le néant, et du présent vers l'avenir. Cette volonté s'exerce donc dans le temps, et c'est dans le temps que ce qui était d'abord volontaire requiert de moins en moins d'effort, de moins en moins de volonté, et devient de plus en plus habituel. Le temps a donc transformé notre volonté en avoir (habitus, ἕξις). Ce que nous voulions conquérir est maintenant notre possession. Alors l'irréel est devenu réel ; le néant est devenu l'être ; ce vers quoi la conscience tendait est devenu un automatisme inconscient ; ce qui était la vitalité dynamique de l'effort et de la novation est la matérialité de la répétition et de la conservation ; ce qui était l'indéterminable travail de la négativité est la permanence déterminable d'un être. Or de même que la cause et l'effet appartiennent nécessairement à la même substance dont ils ne sont que des moments, de même le passage de la volonté à l'habitude manifeste que l'irréel et le réel, le néant et l'être, la discontinuité de l'effort et la continuité de l'automatisme, la novation et la conservation, l'esprit et la matière, l'indéterminable et le déterminé, sont des moments différents d'une seule et même substance, qui est le temps.

Mais d'autre part, si l'habitude ne conservait pas ce que conquiert la volonté, la volonté ne pourrait rien conquérir ni encore moins progresser. Le temps en serait toujours au premier instant, et même pourrait-on dire, il n'y aurait pas de temps. C'est pourquoi, plus nous conquérons d'habitudes, plus notre volonté en est libérée pour des buts plus lointains, plus novateurs et plus difficiles. Ainsi l'habitude est la condition de la

volonté, au même sens où le réel est la condition du possible, où la matière est la condition des transformations de la vie, où l'être est la condition de la négativité, et où la conservation du passé est la condition des novations de l'avenir. A cet égard, de même que nos habitudes déterminent *mais négativement* ce que nous pouvons vouloir, de même les déterminismes de la matière conditionnent *mais négativement* le travail de la vie, de même le réel détermine *mais négativement* le champ du possible. Soit qu'elles y fassent obstacle, soit qu'elles y fassent défaut, certaines habitudes interdisent à notre volonté certaines réalisations ; elles déterminent donc ce que notre volonté ne pourra pas réaliser mais non pas ce qu'elle réalisera. De même les déterminismes de la matière déterminent les conditions d'apparition et de manifestation de la vie, non dans ce qu'elles seront mais en ce qu'elles ne pourront pas être. C'est bien pourquoi, quoique tous les déterminismes de la matière fussent vrais de la vie en tant que la vie est matérielle, aucune loi physique ne permettait de prévoir l'apparition de la vie ; et quoique tous les déterminismes de la vie fussent vrais de l'esprit en tant que tout esprit est vivant, aucune loi biologique ne permettait de prévoir l'avènement de l'esprit. Par conséquent, le déterminisme ne permet de prévoir que ce qui est déjà réalisé. Ce qui est à venir ne sera déterminable qu'une fois réalisé, quand ce qui était l'innovation conquérante de la volonté deviendra la conservation et l'automatisme d'une habitude. Le déterminisme est un archaïsme de la vérité. Car même si l'on considère, avec les théories de la génétique contemporaine, que l'avenir de la vie est déterminé par la présence, dans la matière, d'une information ou d'un codage, cependant, de même qu'une syntaxe détermine *mais négativement* ce qui peut être dit sans déterminer ce qu'on dira, de même cette information détermine *mais négativement* ce que pourra être la vie sans pouvoir déterminer jamais ce qu'elle sera. Pour le savoir, et le déterminer, il faut attendre. La prospective déterministe n'est en fait qu'une rétrospective de la causalité, au sens où c'est après que l'effet soit produit et quand l'habitude est prise que la cause en est alors connue pour l'avenir comme déterminante.

Par conséquent, quelque humilité, quelque ténacité, et quelque patience que nous ayons, nous ne pouvons jamais déterminer de l'avenir que ce qui s'y perpétuera du passé, c'est-à-dire dans l'avenir ce qui n'est pas spécifiquement à-venir. En ce sens, notre prudence ne peut être que négative. Ainsi venons-nous à comprendre pourquoi nous ne pouvons d'aucune

façon espérer maîtriser la temporalité de notre destin. La signification objective de notre existence, la postérité qu'auront nos œuvres et l'efficacité qu'auront nos actions, ne sont rien qui nous appartienne. Aussi y a-t-il plus qu'une illusion et presque une imposture dans la présomption de décider de la valeur d'une action selon la signification objective qu'elle reçoit de l'histoire. Car cette objectivité, si compromise et si pleine d'avatars, n'est même présomptivement le secret de personne. Objectivement, réalistement, l'histoire nous filoute de notre destin. L'avenir reste donc irréductiblement une aventure. Aux grandes révolutions du printemps qui recouvrent régulièrement les branches anciennes sous la fragile exubérance des feuilles nouvelles, nous ne savons ni combien de graines périrent qui ne germèrent pas, ni combien de fleurs ne porteront pas leur fruit. Si nous le savions, nous apprendrions à accueillir la laborieuse aventure de notre vie comme la joie tragique d'un printemps.

III

POUR UNE SAGESSE SANS ESPOIR

L'ironie dont l'histoire aussi bien défigure ou transfigure nos entreprises, la vanité d'espérer maîtriser des actions que le temps inspire autant qu'il en dispose, doivent donc nous détourner de vouloir conduire notre existence en vue de sa postérité et de mesurer ce que nous devons faire sur ce qui en résultera. Parce que l'avenir est aventure, un destin qui n'attendrait sa signification que de l'avenir serait un destin aventuré. Parce que l'avenir n'en finit jamais de venir, une action dont la justification serait d'être relative à l'avenir serait donc relative à l'infiniment relatif : sa signification étant indéfiniment ajournée resterait donc indéfiniment injustifiée. Mais, comme nous serons objectivement ce que l'avenir fera de nous sans qu'il ait jamais dépendu de nous de le prévoir, de cette aliénation objective que nous impose le temps doit venir envers le temps un surcroît de liberté subjective.

En effet, puisqu'il est vain de décider nos actions par considération du sens qu'elles recevront rétrospectivement de l'avenir, nous voici libérés d'attendre indéfiniment leur signification d'un avenir indéfiniment provisoire et indéfiniment compromis. Rendus ainsi indifférents à l'avenir, ce n'est donc que du présent qu'il nous faut alors attendre le sens et la justification de chacune de nos actions. Notre existence est ainsi libérée de toute fallacieuse prospective, de tout souci pragmatiste, de toute considération tactique, et par conséquent de tout l'attirail opportuniste : de la simulation et de la dissimulation, de la ruse, du mensonge, de la flatterie, de la brigue et de l'intrigue. En nous obligeant à manifester toujours et à chaque instant ce qui pour nous mérite d'être le sens de l'existence, notre refus d'engager ce sens dans l'histoire et d'en attendre la manifestation de l'avenir nous oblige donc à la simplicité, à la sincérité, et à l'innocence. Dès lors, puisque nous n'attendons rien que du

présent, de chaque instant nous attendons tout. Le présent n'est plus vécu dans l'humilité de la médiation, et par relation à l'avenir. Il est alors assumé dans l'orgueil de l'immédiation, devant être à soi-même sa propre suffisance et par conséquent sa propre fin. On comprend alors comment cette morale dédaigneuse du succès est aussi la morale la plus exigente. Si elle refuse comme l'opportunisme de trahir à chaque instant la fin qu'elle poursuit par les moyens qui y prétendent, c'est que la fin doit être pour elle immédiatement manifestée. N'étant relatif à rien, chaque instant est donc pour elle absolu. Ce qu'un illusoire réalisme attendait en vain de l'infinité de l'avenir, elle l'attend de chaque instant. C'est pourquoi elle vit la finitude de chaque instant comme s'il avait une valeur infinie, c'est-à-dire dans la ferveur et la passion. Paradoxalement, c'est donc du dédain opposé à la vie que viendra la plénitude de vivre. Nous aurons été délivrés du désespoir en étant délivrés d'espérer. Vivre sera d'autant plus passionnant que nous n'en attendons rien. De cette indifférence à l'avenir, et de cette réunion dans l'instant de ce qui était naguère dispersé par le temps, s'ensuit une nouvelle dignité de l'existence, capable de se manifester en diverses façons, sans qu'aucune soit d'ailleurs exclusive de l'autre.

1) De même qu'une partie isolée est tout autre chose que cette partie dans un tout, de même l'instant considéré indépendamment de l'avenir est tout autre chose que cet instant considéré dans sa relation avec le temps. Autant il est vrai, comme le montre par exemple l'analyse pascalienne du divertissement, que l'instant nous distrait du temps, autant il est vrai, comme le montre par exemple l'analyse stendhalienne de l'ambition (1), que le temps nous distrait de l'instant. Au lieu d'espérer la soudaine présence de l'infini hors de l'irrémittente finitude du temps, ou d'espérer conquérir l'infinité de l'avenir par l'inquiète médiation de la finitude du présent, il nous faut apprendre à déchiffrer, accueillir et reconnaître l'exubérance infinie, la richesse infinie dont foisonne la finitude de chaque instant. Il nous faut apprendre à reconnaître dans chaque instant ce que nous détournaient d'y apercevoir l'attente, l'impatience et même l'espérance : ce qui en chaque instant mériterait d'être éternel, et qui est le bonheur (2). A la beauté de l'instant qui

(1) Cf. p. ex. la très pénétrante analyse que G. POULET fait de l'ambition de Julien Sorel dans *La mesure de l'instant*, chap. X, pp. 227-232.

(2) Cf. p. ex. J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries du promeneur solitaire*, 5e promenade (éd. Pléiade, pp. 1045-1047).

passe succède la beauté de l'instant qui vient ; ce n'est jamais le même instant, jamais tout à fait la même beauté, et c'est toujours aussi beau : le temps est l'art de l'éternel.

2) De ce face à face avec l'instant, de cette indifférence à durer, s'ensuit la nécessité de rendre chaque instant novateur, puisqu'il ne peut être le résultat d'aucune préparation ni la préparation d'aucun résultat : c'est-à-dire le génie de l'improvisation.

3) Bien loin que de là s'ensuive aucune futilité c'est au contraire le sérieux qui nous en est imposé. En effet, puisque nous ne pouvons nous en remettre en rien du présent à l'avenir, nous n'avons à compter ni sur la chance, ni sur des temps meilleurs. De même, rien ne doit être entrepris qui ne soit digne d'être éternel ; en sorte que rien ne doit être commencé qui ne soit digne d'être indéfiniment continué et perpétué.

4) S'ensuit nécessairement la générosité. Car d'une part, au même sens où la définissait Descartes, nous n'attendons rien que de nous mais nous en attendons tout ; et puisque nous ne nous fions à l'avenir ni pour subvenir au présent, ni pour le réparer, un instant perdu ne peut pas être retrouvé, en sorte que nous n'avons jamais d'instant à perdre. Mais d'autre part, n'ayant nulle ambition ni nulle impatience de l'avenir, nous n'avons aucune raison de nous refuser au présent pour nous réserver à l'avenir, en sorte que nous sommes toujours prêts à donner notre temps. Nous ne sommes pas avares de nous-mêmes.

5) De ce dédain de l'avenir s'ensuit nécessairement que, notre action ne pouvant être inspirée ni justifiée par la positivité de son résultat, c'est-à-dire par sa matérialité, elle ne tire sa valeur que de sa *forme*. De là viennent un surcroît de dignité de l'impératif catégorique et une réhabilitation de la belle âme. De là vient qu'il n'y a jamais à délibérer sur ce que nous devons faire, puisque nous n'avons à considérer que la forme de notre action, c'est-à-dire à témoigner de ce que rien n'est digne de l'inspirer que ce qui serait digne d'inspirer toute action (1). Pas plus qu'à l'abbé Chélan de devenir évêque, réussir n'est pas notre affaire. C'est pourquoi notre action doit être menée sans crainte, sans regret, sans hésitation, et sans faiblesse, étant menée sans espoir. Car sans doute l'avenir trahira ce que

(1) Tel est le sens de ce mot de Gandhi que rapporte MALRAUX : « Le résultat n'a pas d'intérêt, c'est le combat qui en a... », cf. *Anti-mémoires*, p. 354.

notre action en eût cependant mérité ; mais l'important est que jamais nous ne nous soyons trahis. Dans un monde nécessairement décevant la seule chose nécessaire est de ne pas se décevoir.

Cet unique souci de la forme de notre action fait aussi que rien ne mérite d'exister que par *le style* qui le fait exister. Tel est le dandysme. Telle est aussi l'exemplaire sagesse de ces artisans mauresques qui passent leur vie à tracer dans le calcaire de Grenade ces admirables arabesques dont tout l'Alhambra murmure, mais comme s'ils calligraphiaient dans le désert, puisque moins de vingt ans suffisent à gommer la trace de leur geste, et que ce vieux palais n'est fait que de jeunes pierres. Telle est la leçon de ces sculpteurs des cathédrales, échangeant leur vie contre leurs œuvres, et qui allaient placer leurs statues sur les plus hautes flèches, où nul ne les verrait si ce n'est Dieu, manifestant ainsi qu'en l'absence de Dieu nulle existence n'a de sens qu'à vivre comme s'il y en avait un. Telle est la hautaine constance de Chateaubriand à ne pas trahir dans le malheur ce qu'il eût désavoué dans la fortune. Ainsi, comme Descartes enseignant que la béatitude peut être obtenue de l'infini refus opposé à l'infini qui nous est refusé, comme Kant nommant sublime le sentiment de ce que l'infinie puissance de la nature en nous ne pourrait pas fléchir, de même la justification de notre existence ne peut être tirée que de l'infinie dignité que la finitude du présent oppose à l'infinité de l'avenir : d'un invincible défi.

BIBLIOGRAPHIE

Textes philosophiques

ALAIN, *Eléments de philosophie*, Paris, 1941.
— *Propos*, éd. de la Pléiade.
— *Les arts et les dieux*, éd. de la Pléiade.
— *Les passions et la sagesse*, éd. de la Pléiade.
ALQUIÉ (F.), *Le désir d'éternité*, Paris, 1947.
— *La nostalgie de l'être*, Paris, 1950.
ARISTOTE, *Métaphysique*, texte grec de *The Loeb classical Library*, Londres et Cambridge, Massachusetts, 1958.
— *Ethique à Nicomaque*, texte grec de *The Loeb classical Library*, Londres et Cambridge, Massachusetts, 1956.
— *Physique*, 2 vol., Paris, éd. Budé, 1952 et 1956.
— *Traité de l'âme*, texte grec de *The Loeb classical Library*, Londres et Cambridge, Massachusetts, 1957.
— *Traité de la génération et de la corruption*, trad. J. TRICOT, Paris, 1951.
— *Histoire des animaux*, trad. J. TRICOT, Paris, 1957.
— *Poétique*, Paris, éd. Budé, 1965.
BERGSON (H.), *Œuvres*, éd. du Centenaire, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
— *Ecrits et paroles*, t. I, Paris, 1957 ; t. II, Paris, 1958.
BRUN (J.), *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, 1961.
CICÉRON, *De natura deorum*, éd. Budé.
CONDILLAC, Traité des sensations, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, 1803.
COURNOT (A.), *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, 1923.
DESCARTES, *Œuvres*, éd. Adam & Tannery, nouv. présentation.
ELIADE (M.), *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949.
EPICTÈTE, *Entretiens*.
EPICURE, *Doctrine et maximes*, éd. Solovine.
FINK (E.), *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. HILDENBRAND et A. LINDENBURG, Paris, 1966.
HEGEL (G. W. F.), *Esthétique*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, Paris, 1944.
— *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. GIBELIN, 3e éd., Paris, 1963.

HEGEL (G. W. F.), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. HYPPOLITE, 2 vol., Paris, 1939-1941.
— *Philosophie du droit*, trad. A. KAAN, Paris, 1940.
— *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. GIBELIN, Paris, 1952.
— *Propédeutique philosophique*, trad. M. de GANDILLAC, Paris, 1963.
— *Science de la logique*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 2 vol., Paris, 1949.
HEIDEGGER (M.), *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. H. CORBIN, Paris, 1951.
— *L'être et le temps*, trad. R. BOEHM et A. de WAELHENS, Paris, 1964.
HUME (D.), *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. LEROY, Paris, 1947.
— *Traité de la nature humaine*, trad. A. LEROY, 2 vol., Paris, 1946.
HUSSERL (E.), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. DUSSORT, Paris, 1964.
— *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. BACHELARD, Paris, 1957.
— *Recherches logiques*, trad. H. ELIE, 4 vol., Paris, 1959-1963.
KANT (E.), *Critique de la raison pure*, trad. A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, Paris, 1950.
— *Critique de la raison pratique*, trad. F. PICAVET, Paris, 1949.
— *Critique du jugement*, trad. J. GIBELIN, Paris, 1951.
— *Dissertation de 1770*, trad. P. MOUY, Paris, 1951.
— *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. P. FESTUGIÈRE, Paris, 1931.
KIERKEGAARD (S.), *Traité du désespoir*, trad. K. FERLOV et J.-J. GATEAU, Paris, 1949.
LACHELIER (J.), *Du fondement de l'induction*, 1871.
— *Œuvres*, 2 vol., Paris, 1933.
LAGNEAU (J.), *Célèbres leçons et fragments*, Paris, 1950.
LEIBNIZ (G. W.), *Die philosophischen Schriften*, Hildesheim, éd. C. I. Gerhardt, 7 vol., 1960-1961.
— *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris, éd. A. Robinet, 1957.
LOCKE (J.), *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. COSTE, 4 vol., 5e éd., Paris, an VII.
LUCRÈCE, *De natura rerum*.
MAINE DE BIRAN, *Œuvres choisies*, Paris, éd. Aubier, 1942.
— *Nouveaux essais d'anthropologie*, t. XIV de l'éd. des *Œuvres complètes* par A. TISSERAND, Paris, 1949.
MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Paris, éd. G. Rodis-Lewis, 3 vol., 1962.
— *Traité de l'amour de Dieu* ; *Lettres et réponse au R.P. Lamy* (t. XIV des *Œuvres complètes*, Paris, 1963).
MARX (K.), *Le Capital*, trad. J. ROY, Paris, éd. Sociales, 1950.
— *Manuscrits de 1844*, trad. E. BOTTIGELLI, Paris, éd. Sociales, 1962.
MERLEAU-PONTY (M.), *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.
— *Signes*, Paris, 1960.

MONTAIGNE, *Essais*.
NIETZSCHE (F.), *L'origine de la tragédie*, trad. J. MARNOLD et J. MORLAND, Paris, 1947.
— *Considérations inactuelles*, trad. H. ALBERT, Paris, 1907.
— *Aurore*, trad. H. ALBERT, Paris, 1943.
— *Le gai savoir*, trad. P. KLOSSOWSKI, Paris, 1956.
— *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. H. ALBERT, Paris, 1944.
— *Par-delà le bien et le mal*, trad. H. ALBERT, Paris, 1963.
— *La généalogie de la morale*, trad. H. ALBERT, Paris, 1964.
— *Le crépuscule des idoles*, trad. H. ALBERT, Paris, 1952.
— *La volonté de puissance*, trad. H. ALBERT, Paris, 1923.
— *Œuvres posthumes*, trad. H. J. BOLLE, Paris, 1934.
PASCAL (B.), *Œuvres*, éd. de la Pléiade.
— *Pensées et opuscules*, Paris, éd. Brunschvicg.
PLATON, *Œuvres*, texte grec, Paris, éd. Budé, 22 vol.
PLOTIN, *Ennéades*, texte grec, éd. Budé.
PRÉSOCRATIQUES, *Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zurich, éd. Diels, 1966, 2 vol.
RAVAISSON (F.), *De l'habitude*, nouv. éd., Paris, 1957.
RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, Paris, 1949.
— *De l'interprétation*, Paris, 1965.
ROUSSEAU (J.-J.), *Confessions. Les rêveries du promeneur solitaire*, éd. de la Pléiade.
— *La Nouvelle Héloïse*, éd. de la Pléiade.
— *Du contrat social. Ecrits politiques*, éd. de la Pléiade.
SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Paris, éd. Budé, 1961, 2 vol.
SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica* ; *de Deo*.
SARTRE (J.-P.), *L'être et le néant*, Paris, 1943.
— *Situations*, II, Paris, 1948.
SCHOPENHAUER (A.), *Le monde comme volonté et représentation*, trad. A. BURDEAU, 3 vol., Paris, 1888-1890.
SPINOZA, *Œuvres complètes*, éd. de la Pléiade.
— *Ethique*, texte latin *Classiques Garnier*, Paris.
VOLTAIRE, *Mélanges*, éd. de la Pléiade.
WEIL (S.), *La condition ouvrière*, nouv. éd., Paris, 1951.

Etudes critiques et commentaires

ALQUIÉ (F.), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950.
— *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1956.
AUBENQUE (P.), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 (2e éd., 1967).
BARTHÉLEMY-MADAULE (M.), *Bergson et Theilhard de Chardin*, Paris, 1963.
BELAVAL (Y.), *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960.

BROCHARD (V.), *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, nouv. éd., Paris, 1969.
BRUNSCHVICG (L.), *L'expérience humaine et la causalité physique*, 3e éd., Paris, 1949.
COSTABEL (P.), *Leibniz et la dynamique*, Paris, 1960.
DELEUZE (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, 1962.
DELHOMME (J.), Durée et vie dans la philosophie de Bergson, in *Etudes bergsoniennes*, II, pp. 129-191, Paris, 1949.
— *Vie et conscience de la vie*, Paris, 1954.
GOLDSCHMIDT (V.), *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947.
GRIMALDI (N.), Le platonisme, ontologie de l'échec, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1968, n° 3, pp. 261-279.
— Le shamanisme socratique, réflexion sur le langage dans la philosophie de Platon, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1968, n° 4, pp. 401-429.
— La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1969, n° 1, pp. 21-54.
GUÉROULT (M.), *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, 1934.
— *Spinoza*, I, Paris, 1968.
JANKÉLÉVITCH (V.), *Henri Bergson*, Paris, 1959.
KOYRÉ (A.), *Etudes galiléennes*, nouv. éd., Paris, 1966.
LAPORTE (J.), *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945.
LAVIGNE (J.), *L'inquiétude humaine*, Paris, 1953.
MILLET (L.), *Pour connaître la pensée de Rousseau*, Paris, 1966.
POLIN (R.), Henri Bergson et le mal, in *Etudes bergsoniennes*, III, Paris, 1952, pp. 9-40.
ROBINET (A.), *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris, 1957.
— Du rôle accordé à l'expérience dans la physique de Malebranche, in *L'aventure de l'esprit* (Mélanges Alexandre Koyré), Paris, 1964, t. II.
WAHL (J.), *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, 2e éd., Paris, 1953.
— *Traité de métaphysique*, Paris, 1957.
ZAC (S.), *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963.

Textes et études littéraires

BALZAC (H. de), *La Comédie humaine*, 10 vol., Paris, éd. de la Pléiade.
BARBEY D'AUREVILLY (J.), *Œuvres romanesques complètes*, 2 vol., Paris, éd. de la Pléiade.
BAUDELAIRE (Ch.), *Œuvres complètes*, Paris, éd. de la Pléiade.
BEAUVOIR (S. de), *La force de l'âge*, Paris, 1960.
Biblia vulgata.
BRETON (A.), *Les manifestes du surréalisme*, Paris, 1955.
— *Nadja*, nouv. éd., Paris, 1963.
BUZZATI (D.), *En ce moment précis*, trad. J. REMILLET, Paris, 1965.
— *Un amour*, trad. M. BREITMAN, Paris, 1964.

CENDRARS (B.), *Emmène-moi au bout du monde, Œuvres complètes*, t. VII, Paris, 1964.
— *Panorama de la pègre, Œuvres complètes*, t. IV, Paris, 1962.
CHAR (R.), *Fureur et mystère*, Paris, 1962.
CHATEAUBRIAND (F.-R. de), *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, éd. de la Pléiade.
CLAUDEL (P.), *L'œil écoute*, Paris, 1946.
— *Théâtre*, 2 vol., Paris, éd. de la Pléiade.
CORNEILLE (P.), *L'illusion comique*, Théâtre classique français, Paris, 1964.
DOSTOIEVSKI, *L'adolescent. Le joueur*, éd. de la Pléiade.
— *Crime et châtiment*, éd. de la Pléiade.
— *Les frères Karamazov*, éd. de la Pléiade.
FITZGERALD (F. Scott), *Un diamant gros comme le Ritz*, trad. M. P. CASTELNAU et B. WILLERVAL, Paris, 1963.
— *L'envers du paradis*, trad. S. MAYOUX, Paris, 1964.
— *Les heureux et les damnés*, trad. L. SERVICEN, Paris, 1964.
— *La fêlure*, trad. S. MAYOUX et D. AURY, Paris, 1963.
— *Tendre est la nuit*, trad. M. CHEVALLEY, Paris, 1961.
FLAUBERT (G.), *Œuvres*, 2 vol., éd. de la Pléiade.
GIDE (A.), *Romans*, éd. de la Pléiade.
GIRAUDOUX (J.), *Théâtre*, 4 vol., Paris, 1958-1959.
HEMINGWAY (E.), *Paris est une fête*, trad. M. SAPORTA, Paris, 1964.
— *Pour qui sonne le glas*, trad. D. VAN MOPPÈS, Paris, 1961.
HÉRODOTE, *Histoires*.
HOMÈRE, *L'Odyssée*.
HUGO (V.), *Œuvres poétiques complètes*, réunies par F. BOUVET, Paris, 1961.
KLOSSOWSKI (P.), *Un si funeste désir*, Paris, 1963.
MALLARMÉ (S.), *Œuvres complètes*, éd. de la Pléiade.
MALRAUX (A.), *Antimémoires*, Paris, 1967.
MAURIAC (F.), *Le nœud de vipères*, Paris, 1932.
NERVAL (G. de), *Œuvres*, éd. de la Pléiade.
PÉGUY (Ch.), *Clio*, in *Œuvres en prose, 1909-1914*, Paris, éd. de la Pléiade.
PINDARE, *Isthmiques et fragments*, texte grec, Paris, éd. Budé, 1952.
POULET (G.), *La distance intérieure (Etudes sur le temps humain)*, Paris, 1952.
— *Mesure de l'instant*, Paris, 1968.
PROUST (M.), *A la recherche du temps perdu*, 3 vol., éd. de la Pléiade.
— *Jean Santeuil*, Paris, 1952.
— *Les plaisirs et les jours*, Paris, 1924.
— *Choix de lettres*, par Ph. KOLB, Paris, 1965.
REVEL (J.-F.), *Sur Proust*, Paris, 1960.
RIVAROL, coll. « Les plus belles pages », Paris, 1963.
ROLLAND (R.), *Jean-Christophe*, éd. définitive, Paris, 1961.
SAINT-SIMON (duc de), *Mémoires*, 20 vol., Paris, 1965-1967.
Sainte THÉRÈSE DE JÉSUS, *Obras completas*, Madrid, éd. Aguilar, 1963.

SARTRE (J.-P.), *La nausée*, Paris, 1938.
— *L'âge de raison*, Paris, 1945.
— *Le sursis*, Paris, 1945.
SHAKESPEARE, *Œuvres complètes*, texte anglais de « The Cambridge University Press », éd. par P. LEYRIS et H. EVANS, 12 vol., Paris, 1954.
STENDHAL, *Romans*, éd. de la Pléiade.
— *De l'amour*.
TALLEYRAND (Ch.-M. de), *Mémoires*, 4 vol., nouv. éd., Paris, 1967.
Ancien et Nouveau testaments, trad. de l'Ecole biblique de Jérusalem, Paris, éd. du Cerf, 1955.
TROYAT (H.), *Tolstoï*, Paris, 1965.
VALÉRY (P.), *Œuvres*, 2 vol., Paris, éd. de la Pléiade.
VIGNY (A. de), *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, éd. de la Pléiade.

Textes scientifiques

Etudes d'histoire et de philosophie des sciences de logique et d'épistémologie

ARAMBOURG (C.), *La genèse de l'humanité*, Paris, 1943.
BACHELARD (G.), *L'intuition de l'instant*, nouv. éd., Paris, 1966.
— *La philosophie du non*, Paris, 1949,
BRUN (J.), *La main et l'esprit*, Paris, 1963.
CANGUILHEM (G.), *Connaissance de la vie*, 2e éd., Paris, 1965.
— *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, 1968.
CAULLERY (M.), Les sciences biologiques, in *Histoire de la science*, éd. de la Pléiade, Paris, 1957.
CHAUCHARD (P.), *Des animaux à l'homme*, Paris, 1961.
— *Le cerveau et la conscience*, Paris, 1960.
CHAUVIN (R.), *Les sociétés animales*, Paris, 1963.
CUÉNOT (L.), *Invention et finalité en biologie*, Paris, 1941.
— *Teilhard de Chardin*, Paris, 1963.
DAUMAS (M.), *Histoire de la science*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1957.
DELATTRE (A.), *Du crâne animal au crâne humain*, Paris, 1951.
DELMAS (J. et A.), *Voies et centres nerveux*, Paris, 1962.
FOUCAULT (M.), *Les mots et les choses*, Paris, 1966.
GOBLOT (E.), *Traité de logique*, Paris, 1952.
GRAHMANN (R.), *La préhistoire de l'humanité*, trad. L. LAMORLETTE, Paris, 1955.
HOWELLS (W.), *Préhistoire et histoire naturelle de l'homme*, trad. M. CHEVALIER, Paris, 1953.
LAFITTE (J.), *Réflexions sur la science des machines*, Paris, 1932.
LEROI-GOURHAN (A.), *Le geste et la parole ; technique et langage*, Paris, 1964.
— *L'homme et la matière*, Paris, 1943.
— *Milieu et techniques*, Paris, 1945.

MATISSE (G.), *Le rameau vivant du monde*, Paris, 1949.
PIAGET (J.), *Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 vol., Paris, 1950.
— *La formation du symbole chez l'enfant*, 3e éd., Neuchâtel, 1964.
PIVETEAU (J.), *Traité de Paléontologie*, t. VII : *Les Primates et l'Homme*, Paris, 1957.
ROSTAND (J.), *Esquisse d'une histoire de la biologie*, Paris, 1945.
ROUGIER (L.), *Traité de la connaissance*, Paris, 1955.
SIMONDON (G.), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, 1958.
SIMPSON (G. G.), *Rythme et modalités de l'évolution*, trad. P. de SAINT-SEINE, Paris, 1950.
TEILHARD DE CHARDIN (P.), *Le phénomène humain*, Paris, 1955.
— *L'apparition de l'homme*, Paris, 1956.
— *La vision du passé*, Paris, 1957.
— *L'avenir de l'homme*, Paris, 1959.
TETRY (A.), *Les outils chez les êtres vivants*, Paris, 1948.
VANDEL (A.), *L'homme et l'évolution*, 11e éd., Paris, 1958.

Psychologie. Sociologie

ANDREWS (T. G.), *Méthodes de la psychologie*, 2 vol., trad. P. FRAISSE, Paris, 1952.
BERNHEIM (H.), *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, Paris, 1888.
BURLOUD (A.), *De la psychologie à la philosophie*, Paris, 1950.
BUYTENDIJK (F. J. J.), *Traité de psychologie animale*, Paris, 1952.
CALAME-GRIAULE (G.), *Ethnologie et langage*, Paris, 1965.
CHATEAU (J.), *Le jeu de l'enfant après trois ans, sa nature, sa discipline*, Paris, 1964.
— *Le réel et l'imaginaire dans le jeu de l'enfant*, Paris, 1963.
DUFRENNE (M.), *La personnalité de base*, Paris, 1953.
ELLIS (W. D.), *A source book of Gestalt Psychology*, Londres, 1938.
EY (H.), *La conscience*, Paris, 1963.
FAVEZ-BOUTONIER (J.), *L'angoisse*, 3e éd., Paris, 1963.
FLORES (C.), La mémoire, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *Traité de psychologie expérimentale*, t. IV, pp. 180-291, Paris, 1964.
FRAISSE (P.) et PIAGET (J.), *Traité de psychologie expérimentale*, 9 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
FREUD (S.), *Cinq psychanalyses*, trad. Marie BONAPARTE et R. LOEWENSTEIN, Paris, 1954.
— *Abrégé de psychanalyse*, trad. A. BERMANN, Paris, 1955.
— *Essais de psychanalyse*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, nouv. éd. par A. HESNARD, Paris, 1966.
GOLDSTEIN (K.), *La structure de l'organisme*, trad. Dr E. BURCKHARDT et J. KUNTZ, Paris, 1951.
GRECO (P.), Apprentissage et structures intellectuelles, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *Traité de psychologie expérimentale*, t. VII, pp. 157-205, Paris, 1963.

GUILLAUME (P.), *La psychologie de la forme*, Paris, 1937.
HAYES (C.), *The Ape in our House*, New York, 1951.
LACAN (J.), *Ecrits*, Paris, 1966.
LATIL (P. de), *La pensée artificielle*, Paris, 1953.
LE NY (J. F.), Les réactions conditionnelles, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *Traité de psychologie expérimentale*, t. IV, chap. XI, pp. 1-39.
LÉVI-STRAUSS (C.), *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.
— *Tristes tropiques*, Paris, 1955.
— *La pensée sauvage*, Paris, 1962.
LINTON (R.), *Le fondement culturel de la personnalité*, trad. A. LYOTARD, Paris, 1959.
MARCUSE (H.), *Eros et civilisation*, trad. J. G. NÉNY et B. FRAENKEL, Paris, 1963.
MAUSS (M.), *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950.
MERLEAU-PONTY (M.), *La structure du comportement*, Paris, 1942.
MONTPELLIER (G. de) *Conduites intelligentes et psychisme chez l'animal et chez l'homme*, Louvain et Paris, 1946.
— L'apprentissage, in *Traité de psychologie expérimentale* de P. FRAISSE et J. PIAGET, t. IV, chap. XII, pp. 43-108.
OLÉRON (P.), Les activités intellectuelles, *in* P. FRAISSE et J. PIAGET, *Traité de psychologie expérimentale*, t. VII, chap. XXII, pp. 1-58, Paris, 1963.
PAVLOV (I.), *Réflexes conditionnels et inhibitions*, Bibliothèque Médiations, Genève, 1963.
PIAGET (J.), *La formation du symbole chez l'enfant*, 3e éd., Neuchâtel, 1964.
PIÉRON (H.), *De l'actinie à l'homme*, 2 vol., Paris, 1958 et 1959.
PRADINES (M.), *Traité de psychologie générale*, 2 vol., Paris, 1956.
RUSSELL (Dr E. S.), *Le comportement des animaux*, trad. Dr F. GIDON, Paris, 1949.
RUYER (R.), *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, 1964.
SIRE (M.), *La vie sociale des animaux*, Paris, 1960.
SORRE (M.), *Géographie psychologique*, Paris, 1954.
SPENGLER (O.), *L'homme et la technique*, trad. A. PETROWSKY, Paris, 1958.
TILQUIN (A.), *Le behaviorisme*, Paris, 1950.
TINBERGEN (N.), *L'étude de l'instinct*, trad. B. de ZÉLICOURT et F. BOURLIÈRE, Paris, 1953.
VIAUD (G.), *Les instincts*, Paris, 1959.
— *Les tropismes*, Paris, 1951.

Etudes sur le langage

BENVENISTE (E.), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966.
— Le langage et l'expérience humaine, in *Diogène*, no 51, « Problèmes du langage », Paris, 1965.

BRESSON (F.), La signification, in *Problèmes de psycho-linguistique*, Paris, 1963.
GRAMMONT (M.), *Traité de phonétique*, Paris, 1933.
HJEMSLEV (L.), *Le langage*, trad. M. OLSEN, Paris, 1966.
JAKOBSON (R.), *Essais de linguistique générale*, trad. N. RUWET, Paris, 1963.
PARAIN (B.), *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, 1942.
SAUSSURE (F. de), *Cours de linguistique générale*, Paris, 1964.

Esthétique

BOURNIQUEL (C.), *Chopin*, Paris, 1957.
CAILLOIS (R.), *Esthétique généralisée*, Paris, 1962.
CURZON (H. de), *Lettres de W. A. Mozart*, Paris, 1928.
DELACROIX (Eug.), *Journal*, 3 vol., nouv. éd., Paris, 1960.
— *Lettres intimes*, Paris, 1954.
DENIS (Maurice), *Du symbolisme au classicisme*, textes rassemblés par P. BERÈS et A. CHASTEL, Paris, 1964.
HUYGHE (R.), *L'art et l'âme*, Paris, 1960.
JANKÉLÉVITCH (V.), *La musique et l'ineffable*, Paris, 1961.
— *Ravel*, Paris, 1956.
— *La rhapsodie*, Paris, 1955.
MALRAUX (A.), *Les voix du silence*, Paris, 1951.
— *Préface* à l'exposition de Fautrier à la Galerie Drouin, Paris, 1963.
PAULHAN (J.), *L'art informel*, Paris, 1962.
POUSSIN (N.), *Lettres et propos sur l'art*, textes réunis par A. BLUNT, Paris, 1964.
RUSKIN (J.), *La bible d'Amiens*, trad. M. PROUST, Paris, 1947.
STAROBINSKY (J.), *L'invention de la liberté*, Genève, 1964.
VAN GOGH (V.), *Correspondance complète*, 3 vol., Paris, 1960.
VINCI (Léonard de), *La peinture*, textes réunis par A. CHASTEL, Paris, 1964.

INDEX

absolu, 18, 36, 37, 40, 43, 45, 259, 263-264, 282-283, 310, 319, 333, 335-336, 354-355, 461-462, 472, 488.
abstraction, 39-40, 212-213, 221-225, 230.
adaptation, 148, 192-202.
aliénation, 9-14, 48-49, 51, 235, 385, 410, 431-435, 439, 481, 487.
âme, 53, 55-64, 73, 86, 120, 131, 237, 276-281.
amour, 57, 267-268, 280, 343-345, 356-363, 383, 443.
anticipation, 192, 194-197, 367, 374, 422.
argent, 391-393.
ARISTOTE, 22-23, 121, 245, 250, 281-284.
art, 258-268, 271, 291-296, 401-405, 472, 474, 475.
attente, 7-8, 16, 98-99, 102, 120, 160, 208-211, 247, 250, 285-286, 308, 362, 365, 459-460, 476, 488.
attention, 209, 225.
avarice, 354-355.
aventure, 18, 102, 187, 247, 265-266, 269, 285, 288, 311, 345, 353, 359, 369, 372, 373, 412, 417, 440, 441, 444, 450, 451-452, 460, 474, 479, 483, 487.

BERGSON, 76, 123, 129-136, 138-148, 421.
besoin, 180-185.
bonheur, 10, 21, 67, 98-99, 203, 250, 259, 262, 264, 267-269, 281, 284, 289, 291, 292, 294, 295, 308, 310, 313, 317, 333, 334, 336-337, 342-343, 349-350, 351-352, 418, 437, 445, 458-459, 461, 466, 468-476, 488.
causalité, 28, 111-114, 158, 161, 229, 480, 484-485.
charme, 262, 287, 292, 410, 435, 444, 447, 474-475.
commencement, 10, 20, 116, 150, 359, 362, 368-369, 418, 440, 444, 460, 461, 469, 472, 489.
conditionnement, 192, 196, 197-202, 417.
conscience, 11, 43, 51-53, 73, 82-86, 94-102, 126, 154-156, 163, 171-172, 180, 317-318, 325, 345, 350, 410-411, 452, 462.

dandysme, 471-473, 490.
déception, 7-8, 12, 13, 23, 26, 73, 74, 250, 266, 280, 321, 324, 360, 368-369, 404, 437, 442, 456, 460, 464, 490.
définition, 118-119.
dérivation, 18, 23, 44-45, 103-104, 119.
DESCARTES, 25, 27-34, 47, 58-69, 107, 296-300, 303-304, 321, 323-328, 342, 387.
désir, 7-8, 22-23, 50, 52, 79-83, 86, 96-102, 121, 123-124, 137-138, 143-144, 151, 153-154, 158-160, 180, 183-184, 191, 195, 203-207, 209-210, 219, 226-228, 231, 249-251, 254-257, 260, 265-268, 270, 278-281, 284, 285-288, 290, 297-300, 308, 310-311, 315-317, 320, 326-329, 361-362, 378-379, 456, 461, 462, 464, 466, 469, 477.
déterminisme, 11, 113, 304-308, 422, 482-485.
dialectique, 81, 280, 290, 467-468.
Dieu, 28-29, 33, 39, 47, 67, 76, 133, 137, 264, 282-283, 294, 299-301, 304-305, 312-313, 323-338, 383.

différence, 10, 12-13, 80, 143, 149, 173, 178-179, 184, 203, 221-222, 224-225, 321.
dualisme, 12, 53-54, 65-69, 129-131.

effort, 97.
enfance, 85, 214.
envoûtement, 404, 410, 423, 425, 426-429, 433, 434, 441-442, 443-444, 445, 447, 448, 452, 473.
EPICURE, 285-287.
esprit, 55-59, 115-117, 128, 130-134, 142, 144-153, 171, 236-237, 456, 485.
éternité, 17, 48, 50, 57-58, 150, 238-239, 256-257, 263-265, 270, 274-275, 281-284, 292-298, 300-308, 310-311, 315-316, 327, 358, 413-414, 424, 459, 469-470, 488-489.
être, 37, 40-41, 45, 51, 66, 73-81, 88, 119, 151, 160, 187, 227, 230, 329.
évocation, 186, 189-192, 202, 401, 406, 417-423, 437, 449.
évolution, 84, 108, 111-117, 122-124, 127, 134, 165-171, 176, 188, 207, 214, 226.
expérience, 20, 22, 40-43, 46, 47, 51, 77, 106-107, 109-110, 113, 431, 433, 481-483.

fête, 38, 41-42, 108-110.
fidélité, 14, 246-247, 440-441, 446, 469.
finalité, 17, 18, 19, 158, 165, 168, 191, 194-195, 314-315, 419-420, 422, 480.
finitude, 8, 9, 248-249, 263, 267, 280, 289, 297, 300, 314, 316, 324-325, 329, 335, 412, 442, 450, 463, 488.
flirt, 370-375.
FREUD, 456-457.

génie, 471, 478, 479-480, 489.

habitude, 132, 134, 149-151, 206, 458, 483-485.
hallucination, 75-76, 78, 190.
HÉRACLITE, 20, 295.
héroïsme, 480.
histoire, 20, 48-49, 106, 113-114, 120, 150, 311-312, 380-381, 420-421, 434-435, 438-439, 459, 480-481, 487.
honneurs, 351-354.
honte, 10, 89-94.
hypostase, 65, 85, 223, 225, 226, 229, 290, 326, 329, 337, 344, 345, 350, 353, 356, 364, 366, 376, 394, 397, 400, 408-410, 414, 423, 433, 442, 444, 448, 452, 459.

idéalisme, 74, 108, 113, 274, 307, 329, 350, 355, 387, 394, 410, 483.
identité, 16, 17, 21, 46, 47, 96, 149, 292, 314, 316, 319-321, 349, 461.
imagination, 13, 52, 75, 78, 79, 80, 82, 157-159, 161, 182, 187, 190, 191, 195, 204, 207, 208-209, 213, 227, 229, 230, 265, 345, 350, 353, 365, 367, 383, 391, 402, 406, 408, 409, 449, 458-459, 463.
incantation, 424, 430, 437, 445.
infini, 28, 248, 249, 280, 287, 295, 298, 311, 315-317, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 333, 451, 456.
inquiétude, 8, 22, 97, 120, 140, 143, 147, 157, 164, 184, 186, 192, 193, 207, 209, 236, 249, 250, 251, 286, 456, 459, 463, 477, 483,
instant, 8, 16, 20, 81, 152, 209-210, 235, 237-238, 245, 262-263, 265, 285-295, 347, 358, 362, 417-418, 465, 470-473, 487-489.
instinct, 188-191, 421.
intelligence, 205, 211, 212, 421.
interprétation, 273, 295-296, 332, 387, 388, 397, 399, 404, 408, 412, 413, 439, 449, 450.
invention, 140, 158, 159, 205, 211, 421, 432.
ivresse, 92, 291, 292, 442, 470-471.

jeu, 160, 162, 213, 214-220, 226, 228, 294, 363, 364-370, 372, 373, 374, 387, 473.
joie, 250, 294, 458.

KANT, 34-35, 47, 107, 110, 112, 241, 242, 243, 309-311.

langage, 11, 289, 375, 376-452, 465.
LEIBNIZ, 107, 145, 241, 242, 243, 244, 304-307, 309.
liberté, 9, 16-20, 87-88, 312, 378, 458, 461-464, 477-478, 487.
logique, 29-32, 34, 35-37, 43-44, 46, 118, 120, 140, 430.

magie, 229, 356, 425, 426-429, 430-440 (shamanisme), 435, 439, 443, 447, 449, 452.
maladie, 10, 11.
matière, 56-57, 59, 64, 115, 116, 129-138, 139, 140, 141-144, 147, 148-153, 162, 236, 251-253, 282, 298, 328, 387, 391, 400, 409, 413, 431, 455-456, 485.
médiation, 41, 45, 49, 92, 120, 151, 171, 211, 332, 408.
mémoire, 75, 83, 150, 200, 201, 246-248, 253-254, 272, 417-418, 421, 439, 460, 482.
métaphore, 331, 332, 345, 350, 351, 354, 355, 357-358, 360-361, 367, 368, 372-373, 374, 383, 402.
méthode, 29-33, 117-121.
miracle, 330-331, 446-447.
mort, 7, 10, 13-15, 17-18, 22, 137, 138, 203, 248, 255, 256, 267-268, 269, 279, 286, 290, 318, 337, 338, 456, 457, 461-462.
musique, 261.
mythe, 55-56, 258, 260, 276, 312, 331, 363-364, 376, 400, 430, 436.

nature, 11, 12, 23, 51, 52, 55, 65, 74-81, 83-85, 97-98, 102, 116-117, 120, 121, 123-124, 128, 139, 144, 154-156, 163, 165, 171, 235, 237.
néant, 23, 74, 103, 139, 140, 187, 202, 209, 219-220, 227, 230, 278, 350, 364, 484.
négativité, 9, 22, 50, 51, 52, 65-66, 68-69, 73, 74, 79, 81-83, 134, 135, 136, 139-144, 154-155, 157, 165, 178-179, 187, 193, 208, 222-223, 232, 237, 248, 257, 326, 455-456, 463.
NIETZSCHE, 287-296.

objectivation, 80, 220-231.
ontologie, 24-25, 44-45.
optimisme, 78, 464.
ordre, 11, 12, 96, 139, 430, 431, 440.
outil, 163, 165.

paléontologie, 103-104, 113, 115-128.
parole, 105, 417-452.
passion, 343, 347-375, 427-428, 442, 488.
perception, 78, 79, 80, 182, 190, 195-196, 213, 222-223, 350, 394.
perfection, 17, 264, 283, 291, 294, 295, 313-318, 319, 333, 334, 335, 336, 343, 344.
pessimisme, 78, 288, 464, 488.
philosophie, 7, 8, 16, 20, 21, 37, 51, 54, 104-108, 258, 271-275, 435, 439-440.
PLATON, 24, 25-27, 46, 55-58, 65-69, 276-281, 289, 342, 350, 423, 435-438.
poésie, 258, 261, 295, 351, 388, 391, 395, 402, 406, 445-452, 466.
possible, 9, 123, 139, 148, 159, 161-162, 391, 461.
prophétie, 18, 264, 308-313, 420-421.
PROUST, 98-99, 101, 404, 474-475.
psychanalyse, 433-435, 456-457.
publicité, 389-391.

raison, 16-17, 18, 23-24, 38, 43, 288, 289, 310.
rationalité, 12, 16, 18, 43, 431, 432.
ravissement, 91, 291, 292, 359, 418, 442, 474.
réalité, 37-45, 106, 118, 227-228, 242, 243, 246-247, 248-249, 251, 253, 257, 293, 350, 352, 354, 363, 379, 408-409, 410, 420, 423, 424, 429, 445, 447.
réflexe, 193-194, 197-202.
regard, 86-95, 398.

rêve, 76, 78-79, 291, 354, 356, 409-410.
ROUSSEAU, 100, 101, 120, 322.

SARTRE, 75, 87-94, 96.
science, 35, 36-37, 103-108, 290, 482.
séduction, 57, 443-444.
signal, 189-191, 196, 201.
signe-signification, 106, 109-110, 213, 226, 332, 345, 350, 375, 383, 386, 387, 392, 393, 404, 406, 407, 417, 424, 427, 430-434, 437, 465.
souveraineté, 318-323.
SPINOZA, 47, 145, 298, 300-304, 321.
symbole, 190, 192, 227, 229, 230, 258, 260, 272, 273, 332, 345, 349, 351, 353, 355, 363, 366, 383, 386, 403.

technique, 49, 125-126, 157-172.
temps, 7, 8, 9, 11, 18-20, 22, 28, 32-33, 52, 66, 81-83, 100, 112-113, 116, 143-144, 150-151, 152, 154, 160, 161, 163-164, 179, 199-200, 232, 236-257, 261, 265, 268-270, 272, 274-275, 281, 282, 286, 289, 292, 293, 295, 296, 299, 307, 309, 312-313, 314-315, 337, 359, 361, 363, 367-368, 370, 383, 413, 419-422, 440, 441-443, 450, 452, 455-456, 464, 473-477, 479, 483, 484, 489.
tendance, 118-121, 122-123, 138, 144, 148, 152, 154, 167, 175, 185-188, 191, 195.
tentation, 459-461.
tragique, 15, 89, 248, 288, 291, 292-293.
travail, 9, 59, 65, 119, 120, 143, 150, 163-165, 172, 277, 458, 463, 484.

vérité, 26, 46-48, 49-50, 53, 109-110, 273-274, 321, 469, 485.
vie, 114, 115, 116, 120, 129, 132-133, 135, 136-137, 140, 141-144, 162, 166-169, 236, 252, 362, 387, 456.
volonté, 67-68, 143, 149-151, 297, 321, 323-325, 483-485.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

A LA RECHERCHE D'UNE ONTOLOGIE

I. — **Le projet philosophique** 7

La déception originaire 7
Aliénation et liberté 9
Philosophie et liberté 15

II. — **La démarche philosophique** 21

La recherche d'un sens 21
Question de méthode 24
Logique et ontologie 36
Le statut de la vérité 46

III. — **La question philosophique** 51

Le problème de la négativité 51
Monisme ou dualisme 54

DEUXIÈME PARTIE

L'ESPRIT ET LA NATURE :
ONTOLOGIE DU DÉSIR

I. — **La conscience comme désir** 73

L'être et le néant 74
Négativité et temporalité 81
Immanence et transcendance 83
La conscience de soi 86

II. — **Ontologie et paléontologie : la nature comme désir** 103

A) Question de droit 104
Science et philosophie 105
Science et conscience 108
Histoire et vérité 110

B) Question de fait 115
Le fait de l'évolution 115
Analyse de la méthode paléontologique 117
Analyse de la doctrine paléontologique 122
Analyse de l'interprétation bergsonienne 129
Une ontologie du désir 136
La négativité comme attribut de l'être 138
L'esprit et la nature 144
Matérialité et spiritualité de la substance 151
La nature comme désir 153

III. — **La condition démiurgique de la conscience** 157

La transcendance technicienne 157
L'activité technique 160
Le travail 163
La technique comme continuation de la vie 165

IV. — **De la vie à l'esprit** 173

Légitimation du langage de quantité appliqué à la conscience 174
La continuité du psychisme : le progrès indéfini de l'irréel dans le réel 180
L'épreuve du besoin 180
Le dynamisme des tendances 185
L'instinct 188
Le conditionnement 192
L'invention et l'intelligence 202

TROISIÈME PARTIE

ONTOLOGIE DU TEMPS

I. — **D'une ontologie du désir à une ontologie du temps** 235

II. — **Les symboles esthétiques du désir et du temps** 258

III. — **La « philosophia perennis »** 271

La psychologie platonicienne du désir, et le temps comme désir d'éternité 276
L'esthétisme et le sacre de l'instant 285
Le cogito comme désir et l'ontologie de l'intemporalité. 296
Le temps commentant l'éternité : le déterminisme 304
Le temps conquérant l'éternité : le temps prophétique. 308
Les concepts-limites :
La perfection 313
La souveraineté 318
Dieu 323

QUATRIÈME PARTIE

LES RUSES DE LA TEMPORALITÉ

I. — **La psychologie des hypostases et l'amphibologie du symbolisme** 341

II. — **La vie métaphorique** 347

III. — **Le langage et la temporalité** 376

A) Pensée et langage 376
Le langage comme réalisation de la pensée ... 376
La liberté de la pensée dans le langage 379
La nature hypostasiante du langage 382

B) La transmutation de toute expérience en langage.. 384
Le langage du monde 384
Le langage de la publicité 389
Le langage de l'argent 391
Le langage des choses 394
Le langage des gestes 397
Le langage de l'art 400
L'essence du langage et le fondement de l'idéalisme 405

C) La résolution du temps par la parole 414
Evocation et invocation 417
La parole magique et la révolution copernicienne 426
La fonction thérapeutique et sotériologique de la parole 430
Le temps foudroyé par la parole 440
Le temps ailé de la parole 441
La parole poétique ou la vie éternelle 445

CINQUIÈME PARTIE

LE TEMPS ET LA SAGESSE

I. — **La condition métaphysique de l'homme** 455

II. — **A la recherche d'une sagesse** 467

III. — **Pour une sagesse sans espoir** 487

BIBLIOGRAPHIE 491

INDEX 501

1971. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 31 460 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 22 356

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Derniers volumes parus

ALQUIÉ (F.)	**La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes** (2e éd.)	26 F
AMADO LÉVY-VALENSI (E.)	**La communication**	13 –
BRUNSCHVICG (L.)	**Spinoza et ses contemporains** (5e éd.)	35 –
DELEUZE (G.)	**Différence et répétition**	35 –
—	**Nietzsche et la philosophie** (3e éd.)	18 –
DIEL (P.)	**Psychologie de la motivation** (3e éd.)	24 –
GARAUDY (R.)	**Perspectives de l'homme** (4e éd. augmentée)	25 –
—	**Dieu est mort** (2e éd. revue)	30 –
GOLDSCHMIDT (V.)	**Les dialogues de Platon** (3e éd.)	40 –
GRIMALDI (N.)	**Le désir et le temps**	55 –
HENRIOT (J.)	**Existence et obligation**	30 –
HERBRAND (J.)	**Ecrits logiques,** *présentés par MM. Jean Van Heijenoort, Claude Chevalley et Albert Lautmann*	24 –
INHELDER (B.) et PIAGET (J.)	**De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent** (2e éd.)	25 –
KOYRÉ (A.)	**Etudes d'histoire de la pensée scientifique**	30 –
LÉVY-BRUHL (L.)	**La morale et la science des mœurs** (16e éd.)	28 –
MONNEROT (J.)	**Les lois du tragique**	16 –
NASSAR (N.)	**La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn**	24 –
PARAIN-VIAL (J.)	**La nature du fait dans les sciences humaines**	16 –
PIAGET (J.)	**Le jugement moral chez l'enfant** (3e éd.)	26 –
ROSSET (C.)	**Logique du pire**	18 –
SCHLANGER (J. E.)	**Schelling et la réalité finie**	12 –
SCHOPENHAUER	**De la volonté dans la nature**	22 –
SHALOM (A.)	**R. G. Collingwood, philosophe et historien**	30 –

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

55 F

OU MGO 3