

M.-D. PHILIPPE

**QU'EST-CE
QUE LA
METAPHYSIQUE ?**

UNIVERSITE LIBRE DES SCIENCES DE L'HOMME

M.-D. PHILIPPE

QU'EST-CE QUE LA METAPHYSIQUE ?

Université Libre des Sciences de l'Homme
169 rue du Faubourg Saint-Antoine - 75011 PARIS
Tél. : (1) 43.42.42.38

AVERTISSEMENT

Ce texte a été établi à partir de l'enregistrement d'un cycle de conférences données à l'U.L.S.H. par le Père M.-D. PHILIPPE, en 1980-81. L'auteur n'a pas eu la possibilité de les revoir, il ne s'agit donc que de simples notes de cours.

S O M M A I R E

Les idéologies contemporaines : de l'exaltation de l'homme à sa mutilation la plus profonde	p. 9
Comment redécouvrir la personne humaine dans son harmonie la plus profonde	p. 19
Structure de la personne humaine : travail, amitié, contemplation	p. 27
Limites de la personne humaine : l'échec, l'erreur, la trahison et la mort	p. 37
De la personne à l'être : anthropologie métaphysique	p. 47
De l'âme à la substance	p. 57
Les manifestations de la substance : la qualité	p. 65
L'éclatement de la substance : la relation	p. 73
La pesanteur de l'être : matière et quantité	p. 81
De l'être au néant	p. 91

CHAPITRE PREMIER

LES IDEOLOGIES CONTEMPORAINES : DE L'EXALTATION DE L'HOMME A SA MUTILATION LA PLUS PROFONDE

Nous abordons, cette année, un sujet particulièrement difficile. L'an dernier, nous avons parlé de l'amour, sujet, j'allais dire, plus "immédiatement" accessible. Or, on ne peut parler avec profondeur de l'amour que moyennant une recherche métaphysique. Je ne crois pas que nous nous éloignons beaucoup de la question essentielle de notre vie en essayant d'entrer dans une "philosophie première". Il s'agit, en somme, de prolonger notre recherche de l'an passé.

Entrons maintenant dans le programme de cette année : "Qu'est-ce-que la métaphysique?". Vous le savez sans doute, la métaphysique est aujourd'hui un peu comme une vieille dame qu'on aurait mise à l'hospice, rejetée, abandonnée. La philosophie a commencé par la sagesse (je parle de notre philosophie occidentale). En Grèce, les premiers philosophes sont traités comme des sages. Puis, on a trouvé qu'il y avait quelque prétention à s'appeler un "sage". Je crois que c'est lié aussi à la scolarisation de la philosophie, que l'on commençait à enseigner. Quand on enseigne, il est très difficile de dire : "Je suis un sage, écoutez-moi". Le philosophe s'est appelé alors (le mot est de Pythagore) un "ami de la sagesse".

Vie et recherche de la Sagesse

Je crois que nous sommes tous des amis de la sagesse et c'est d'abord ce que nous devons maintenir entre nous. Etre "ami de la sagesse", c'est être ami d'une philosophie qui doit **éclairer notre vie** puisque tel est le but de la sagesse. Ce n'est pas seulement se livrer à des réflexions abstraites, c'est chercher à aboutir plus directement en découvrant la finalité de la vie humaine. Tel est le propre de la sagesse, d'être liée à la "finalité". Etre des amis de la sagesse, c'est être constamment préoccupés de ce qu'est

la finalité de l'homme, ce pour quoi nous existons, ce en vue de quoi nous sommes, ce que signifie la vie humaine. Si nous ne recherchons plus notre finalité, la vie perd très vite tout "sens", et nous nous retrouvons, comme on dit aujourd'hui dans une **"situation limite"**. La métaphysique -la philosophie tout court- est un peu aujourd'hui, je crois, dans une situation limite.

Une situation limite intervient précisément lorsque le **conditionnement** devient tellement pesant, qu'on ne découvre plus la finalité. J'aime, pour l'exprimer, recourir à un petit exemple : la neige. Les premiers flocons de neige ralentissent un peu la circulation. En un sens, qui n'est pas sans doute celui du conducteur, c'est très agréable, tout paraît plus calme, plus paisible. Mais, la neige peut se faire plus dense, la circulation se trouve alors considérablement freinée. Et puis, il y a la tornade de neige, qui vous met devant un choix : vous arrêter ou appuyer avec héroïsme sur l'accélérateur avec tous les risques que cela comporte. Enfin, il y a l'avalanche qui vous arrête net, plus de choix possible. L'avalanche est une situation limite pour la marche, mais elle l'est aussi pour la respiration, pour la vie même.

La situation limite est tout simplement un phénomène de rapidité, purement quantitatif ; l'augmentation de la quantité peut être telle qu'elle atteigne, relativement, un seuil. On se trouve comme devant une barrière. Au lieu de jouer avec un flocon de neige, on est dominé par un mur. Sans doute le mur de neige est-il "autre" que le flocon, mais en cela il ne peut apparaître aucune qualité nouvelle. La différence est purement quantitative. Quoi qu'en disent certains, quoi qu'il en semble, la limite est une situation grave qui peut conduire en l'espèce à la mort.

On pourrait prendre un autre exemple, plus ample et plus profond : l'angoisse. On peut être dans l'angoisse, mais si elle se prolonge trop longtemps, c'est fini. Un philosophe italien a écrit à ce propos, il y a quelques années, un très bel article où il posait cette question : "l'humanité d'aujourd'hui n'est-elle pas en situation limite ?". Réfléchir sur ce qu'est l'humanité d'aujourd'hui est une belle prise de position. La situation limite de l'humanité -c'est-à-dire non pas de tous les hommes sans exception, mais leur condition ordinaire actuelle- c'est l'**accélération** des événements, qui empêche une véritable "assimilation", et ne peut que conduire au rejet d'une recherche plus poussée, qui les dépasse ("métaphysique"), et par conséquent à l'angoisse.

Contre l'angoisse, nous avons besoin d'une réflexion un peu "lointaine". Comprendons bien : lointaine ne veut pas dire "loin du réel", bien au contraire, puisque la métaphysique recherche la sagesse dans la profondeur même de l'expérience humaine. Mais la profondeur va de paire avec l'altitude. En se considérant comme amoureux de la sagesse, le philosophe cherchait à atteindre un sommet : une "philosophie première". On dira plus tard "métaphysique", ce qui veut dire tout simplement "science de l'ultime". C'est ce que nous voulons signifier lorsque nous utilisons le terme peut-être plus parlant de "philosophie première" : "la recherche de ce qu'il y a d'ultime", c'est ce dernier effort de l'intelligence qui veut aller le plus loin possible, et qui dans son terme accède à une "sagesse".

La recherche de la sagesse passe par l'établissement d'une "philosophie première"

C'est ainsi qu'Aristote comprend la sagesse, lui qui fut le premier à montrer ce qu'est une "philosophie première", au sens fort, en montrant qu'y sont ordonnées, comme à un sommet, les différentes parties de la philosophie. Il dit que cette **philosophie première est elle-même sagesse**. Pourquoi ? Parce

que c'est elle qui permet à l'homme d'atteindre ce qu'il y a d'ultime dans sa recherche de la vérité, et de préciser le terme de la vie de l'homme : atteindre la **source** même de tout ce qui est, ce que les traditions religieuses appellent Dieu. Tout l'effort du philosophe est ainsi de rejoindre sa source. Si nous sommes des êtres curieux, tout notre effort est de rejoindre **notre** source, laquelle en cela est au terme, à la fin. Quand nous comprenons que la **source** et le **terme** s'identifient, nous comprenons qu'il faut, dans la mesure du possible, nous ouvrir à notre source comme à une fin dernière.

Voilà la contemplation. Voilà aussi la métaphysique, même si elle n'est pas tout à fait au goût du jour. Je pense ici à Maurice Clavel et à son livre posthume. J'avais presque envie de commencer par là. Il s'agit d'une critique de Kant. Tout le monde a connu Clavel. On l'a aimé, on l'a critiqué... Cela dépend du jour sous lequel on se place. Clavel avait une grande liberté de parole. Profondément croyant, il avait, j'allais dire, une "foi de néophyte", qu'il a gardée. Mais au plan philosophique, il n'a pas bougé. Dans son dernier livre, il déclare : "Je vis Kant, je suis agnostique. La philosophie existe-t-elle ? Je ne sais pas..." Au fond, Kant a maintenu une philosophie parce qu'il le fallait bien. Quand on est professeur de philosophie, on ne va pas se suicider ! Donc, maintenons la philosophie ! je pourrais vous dire que je maintiens la philosophie parce que je suis professeur. Je vous dis, et c'est important, que ce n'est pas du tout à cause de cela, mais parce que je **crois** que la philosophie est de plus en plus nécessaire dans le monde d'aujourd'hui pour respirer librement et n'être pas dans un état de dépendance absolue à l'égard des différentes idéologies. Si l'on n'a pas un certain sens philosophique, on tombe très facilement dans cette dépendance, qui est actuellement une chose terrible. Terrible parce que, pratiquement, on ne peut plus voir l'homme dans sa plénitude. Si l'on reprend le livre de Clavel, je suis tenté de dire : "Arrêtons tout de suite. Il est idiot de faire un cours de métaphysique". Clavel dit : "La métaphysique, c'est terminé, la philosophie aussi". Dans son ouvrage Ce que je crois, il a dit la peine énorme qu'il avait eue à entrer dans la pensée de Kant, les efforts qu'il a fournis pour l'agrégation... Il n'en est jamais sorti. Il est très difficile de pénétrer dans Kant, c'est vrai, surtout pour une intelligence "française". Clavel montre bien toute la difficulté que présente la lecture de Kant, en mettant en évidence toutes les contradictions qu'elle semble entretenir. Il voudrait aller plus loin, plus profondément dans cette perspective, découvrir quelque chose de plus fondamental, que Kant n'aurait pas dit. Un "Ur-Kant", si l'on peut dire, tout en restant dans la même perspective critique. Mais c'est comme une impasse. Voilà la difficulté. Notre intelligence garde une souplesse dans la mesure même où elle atteint la vérité. Vous me direz que c'est une pétition de principe et en un sens vous aurez raison. Mais l'attitude critique en est une autre, et beaucoup plus risquée, car elle stérilise l'intelligence, la rend casante. Ce n'est que dans la mesure où l'intelligence atteint la vérité qu'elle conserve cette souplesse qui lui permet de regarder autre chose qu'elle-même, et d'aller toujours plus loin.

Considérer Kant comme un absolu, c'est avouer que l'on n'a pas tellement regardé le reste de la philosophie. Mais, il y a aussi Aristote. Aristote a souvent mauvaise presse, parce qu'il est lié à tout un contexte dogmatique. Le Moyen-Age a déformé et finalement déprécié sa pensée en se réfugiant trop facilement derrière son autorité. Mais nous devons aller au-delà. Hegel qui séduit beaucoup notre temps, considère Aristote comme très grand. Il dit qu'Aristote "forme", contrairement à Platon. Sans doute le dit-il pour des raisons particulières. Le plus grand mérite d'Aristote selon Hegel, est d'avoir inventé la logique. Si l'on connaît la pensée d'Aristote, il faut bien reconnaître que c'est là une pensée très grossière. Mais, il y a quelque chose de vrai : c'est que la philosophie ne peut se contenter de séduire ; elle doit

former et c'est pour cela qu'il est très important de choisir ses maîtres.

Mais c'est aussi délicat. Car la philosophie ne doit pas être un moule. Ce que forme la philosophie, c'est une autonomie, et une autonomie qui s'acquiert progressivement par l'intelligence. Nous rendre intelligents : voilà le but de la philosophie. Ne lui cherchons pas d'autre intérêt, celui-là est amplement suffisant. Car, aiguïser notre intelligence, c'est se donner les moyens de mieux connaître la réalité, de mieux connaître les autres, de mieux nous connaître. Il est tout de même plus agréable d'être avec des gens qui essaient de réfléchir, qui sont avides de réflexion, plutôt qu'en face de ceux qui croient détenir la vérité ! Car c'est le signe qu'il y a un progrès possible.

Ce progrès c'est d'abord une libération. La philosophie doit nous libérer d'une quantité d'a priori, d'opinions qui n'ont pas été critiqués. La philosophie, en revanche, ne peut se restreindre à la critique. Si l'on fait de la critique un absolu, on stérilise l'intelligence. Or, l'intérêt de cette autonomie que donne l'intelligence, c'est d'être en vue d'autre chose, ce qu'il y a de plus profond et qui est, avec l'intelligence, notre "coeur". Une vraie philosophie ne s'oppose en rien au coeur.

C'est là, voyez-vous, mon regret quand je lis Clavel. Clavel avait beaucoup de coeur, et, en tant que croyant, il comprenait la valeur de l'amour. Mais il laisse l'amour en dehors de la philosophie. Si la philosophie cherche à comprendre ce qu'est l'homme, elle ne peut laisser l'amour hors de son camp. L'amour n'est pas tout sans doute et il a besoin d'un gardien. Mais, c'est précisément pour cela que l'intelligence doit s'en préoccuper. Le gardien de l'amour, c'est l'intelligence. Ce serait une très belle manière de définir l'intelligence : gardienne de l'amour. L'intelligence me préserve de bon nombre de fantasmes, d'images, d'opinions qui peuvent contaminer mon amour. Combien d'amours ont avorté à cause d'une trop grande influence d'opinions qui en moi ou autour de moi s'y opposaient ; parce que je n'ai pas eu assez de force pour dire : "Ces opinions ne sont rien à côté de cette connaissance profonde, affective, aimante que j'ai vis-à-vis de cette personne que l'on critique autour de moi". La philosophie m'empêche d'être trop influencé par les opinions de ceux qui sont autour de moi.

Mais, n'allons pas croire qu'elle nous empêche alors d'écouter les autres ! C'est justement le contraire. L'opinion c'est un jugement. Or, la philosophie m'ouvre aux **expériences** des hommes, pas à leurs jugements. Les jugements, je les écoute, mais je comprends qu'ils sont relatifs et en cela je dois les soumettre à la critique. Tandis que l'expérience des hommes apporte toujours quelque chose. Comme je le disais tout à l'heure, un ami se prolonge dans l'expérience propre grâce à ses amis. Un prolongement du coeur, un "surcoeur". C'est merveilleux. Notre coeur se prolonge dans le "coeur" de notre ami et de fait, ce qu'il ressent nous le ressentons. Voilà l'intérêt de la philosophie. Elle nous donne cette exigence d'ouverture à l'égard de l'"autre", et spécialement à l'égard de l'ami. Si la philosophie s'intéresse à l'homme, elle s'intéresse nécessairement à l'"autre".

On peut dire, comme Rousseau, "Regardez-moi bien, je suis l'Homme". Mais philosophiquement ce serait déplacé. L'expérience la plus quotidienne m'apprend qu'à moi seul, je ne peux représenter l'homme, que j'ai des amis artistes qui sont beaucoup plus artistes que moi, des amis mathématiciens beaucoup plus mathématiciens que moi et ainsi de suite pour toutes les qualités humaines. Mais l'expérience m'apprend aussi que je peux dire : "J'ai un ami qui est philosophe et avec qui je peux parler avec simplicité et amour". C'est dans cette communication que nous comprenons l'intérêt et

le principal de la philosophie : rechercher ce qu'est vraiment l'homme. Ce faisant, écouter l'autre et entrer en "communion". Au fond, on ne fait jamais une philosophie "pour soi". On la fait "pour l'homme". Etre intelligent pour soi, c'est l'être surtout pour l'autre, c'est-à-dire pour aimer plus, pour mieux connaître ceux qui nous entourent, être davantage à leur service. Là est la noblesse de l'intelligence, car c'est là qu'elle se trouve. La noblesse de l'intelligence n'est pas de dominer.

L'intelligence qui domine n'est pas une véritable intelligence. La "perspicacité" (c'est le mot qu'utilise saint Thomas d'Aquin pour caractériser la "fine pointe" de l'intelligence), la véritable perspicacité regarde la personne humaine et me la fait connaître. Ce n'est pas par le raisonnement et la logique que je peux juger de la qualité d'une personne et que je suis réellement intelligent. Je m'en sers, mais je ne peux m'y arrêter. Il faut que j'aie plus loin pour découvrir profondément ce que l'intelligence doit découvrir : l'homme.

Le pseudo humanisme des idéologies

Aujourd'hui, nous constatons le foisonnement des idéologies multiples et je pense ici surtout aux idéologies athées, car leur intention est plus franche. La plupart des idéologies contemporaines cherchent l'exaltation de l'homme. En un sens, elles perpétuent la grande tradition philosophique. Dans la mesure où vous cherchez à comprendre l'homme, vous vous inscrivez dans la tradition philosophique, dans ce qu'elle a de plus réalisable, de plus grand, la recherche de l'homme dans toutes ses dimensions. Mais il y a en même temps un danger terrible, c'est que l'athéisme idéologique se présente comme une "libération". Le mot est à la mode et l'idée a sa valeur. Chercher l'homme, c'est vrai, c'est le libérer, nous l'avons dit. Mais le libérer de quoi ? Les idéologies athées prétendent libérer l'homme. En réalité, elles le mutilent.

Il serait intéressant d'examiner cela de près. Mais nous sommes ici dans un cours d'introduction et on ne peut pas aller trop loin. En revanche, une introduction nous donne une très grande souplesse dans l'approche d'une question aussi vaste. Je me servirai ici de la façon particulière dont la tradition chrétienne comprend la question. Ce n'est pas parce que je suis croyant, mais parce que philosophiquement je me dois au départ d'être attentif aux différentes réponses susceptibles de mieux éveiller mon attention. Parmi ces réponses, il y a en moi celle du chrétien, et particulièrement celle du dominicain. Lors de son passage à Paris, le chef de l'Eglise chrétienne a eu à l'adresse des évêques cette parole très curieuse : "Nous vivons aujourd'hui une tentation qui n'a pas encore existé". A première vue, on objecterait facilement qu'il ne faut rien exagérer, qu'il y a toujours eu des luttes dans l'Eglise et que les luttes d'hier valaient bien celles d'aujourd'hui. Je fus sur le coup tenté de réagir dans ce sens. Jusqu'à maintenant, j'avais toujours dit que les tentations subies par le Christ au désert étaient les plus grandes tentations, celles que les Pères de l'Eglise appellent "la synthèse de toutes les tentations". Or, le Pape n'hésite pas à dire : "Nous vivons une tentation encore plus grande". Si on y réfléchit, on comprend parfaitement. Ce n'est pas par rapport à la tentation d'Eve ou à celle du Christ qu'il faut comprendre, mais par rapport à la toute première tentation : celle des anges, celle de Lucifer (celui-qui-porte-la-lumière). C'est par rapport à la famille divine, et non seulement à l'humanité, qu'il nous faut alors comprendre cette tentation actuelle. Si nous vivons aujourd'hui quelque chose de très particulier, c'est peut-être que nous rejoignons dans un "terme" ce qui fut point de départ.

Le Christ au désert a subi des tentations correspondant aux trois concupiscences. Or, ce qui est à la source de ces trois concupiscences, c'est l'or-

gueil premier, radical, celui de l'Esprit. Nous vivons une tentation qui est comme le fondement de toutes les tentations : celle de croire que l'homme sera parfaitement lui-même qu'en rejetant Dieu. Voilà la toute première tentation : l'exaltation d'une nature angélique qui veut atteindre toute seule un bonheur absolu. L'orgueil de l'Ange peut être immense. Car il est à la mesure de son intelligence, une intelligence pure, intuition directe qui perçoit en toute limpidité. Elle est capable de rivaliser avec une autre limpidité, celle qu'apporte la gratuité de l'amour, en se disant capable d'atteindre selon une lumière pure, la plénitude. Nous vivons, je crois, une tentation de même nature. Je reviens là au point de vue philosophique. L'homme peut se laisser fasciner par son intelligence et croire qu'il peut, par lui-même, se "faire" parfaitement lui-même.

Le symbolisme biblique est sur ce point étonnamment puissant : l'Apocalypse parle du "chiffre de la bête" : 6 6 6. Il ne faut pas comprendre six cent soixante six, mais 6,6,6. Selon l'écriture, le chiffre 7 est le chiffre de l'homme relié à Dieu (symbole de la sagesse dans la tradition grecque). C'est l'homme atteignant sa plénitude par la grâce de Dieu. Il y a dans cette équation de la "bête" une réalité très profonde. Si l'homme veut par lui-même et en lui-même atteindre sa béatitude, il se coupe juste "avant le terme" d'un secours gratuit. Il reconnaît toutes les autres dimensions de sa nature, mais il y en a une qu'il ne reconnaît pas, qu'il ne veut pas reconnaître, c'est la dépendance radicale de tout être par rapport à un être qui serait "premier", qui serait "source" (créateur). C'est le rejet du Créateur, c'est le rejet du Père, au sens le plus fort. C'est l'homme : 6... qui se replie sur lui-même : 6,6... et se trouve lui-même parfait : 6,6,6... Une sorte de dialectique dans laquelle l'homme ne peut plus et ne veut plus trouver que son chiffre.

Je ferme cette parenthèse théologique dont l'intérêt est ici de me mettre en tant que philosophe, dans une attention particulière à toutes les dimensions de l'homme. Celui qui me donne une plus grande lucidité sur l'essence des différentes idéologies que nous subissons. Si j'y suis vraiment attentif, je vois qu'elles procèdent le plus souvent d'un démarche analogue. Elles partent de l'homme, c'est-à-dire de ses idées, ce qu'il produit en tant qu'homme, et restent à ce niveau, dans une immanence absolue, sans voir qu'en rejetant la source, que l'homme pourrait découvrir, qu'il a découverte à certains moments, en rejetant cette source profonde de son être, de son intelligence, de sa capacité d'aimer, elles enferment l'homme en lui-même et le mutilent dans ce qu'il a de plus grand. Cette grandeur c'est précisément cette capacité qu'il a de se dépasser.

Nietzsche ou l'exaltation de la créativité

Prenons quelques exemples pour montrer qu'il ne s'agit pas d'un a priori mais bien d'une réalité très profonde. Prenez l'idéologie d'un Nietzsche. Je la cite en premier parce que c'est celle qui est peut-être la plus proche de notre sensibilité actuelle. Nous sommes tous tentés, séduits, par Nietzsche. Nous avons une sorte de vulnérabilité très spéciale devant cette idéologie, parce qu'elle est **artistique**. Les seules notes qu'écrivait Nietzsche au terme de sa vie étaient "art, art, art". Il était tellement pris par le problème de la création qu'il lui semblait impossible qu'il puisse y avoir un Créateur. Cette possibilité pourtant le hantait. Nietzsche au début était croyant. L'est-il resté jusqu'au bout, malgré tout ? Il est difficile de l'affirmer, si l'on s'en tient à ce qu'il dit. Mais il est manifeste qu'il y a chez lui comme une nostalgie, une aspiration vers quelque chose qui dépasse l'homme... Mais laissons-là sentiments et intentions. C'est ce qui est **dit** qui nous intéresse. Ce qui est sûr, c'est que Nietzsche a vécu un drame très profond, le drame de l'homme

sans Dieu. Peut-être est-ce lui qui l'a vécu avec le plus d'intensité. C'est aussi cela qui en lui attire notre sympathie. Vivre à ce point le drame de l'homme, un drame de l'intelligence et du cœur, c'est grand. Ceux qui viennent ensuite et qui, sans avoir vécu le drame, ramassent les conclusions, sont beaucoup moins grands, c'est évident...

Nietzsche a senti tout le drame de la pensée occidentale moderne. Il vit cette déchirure en lui-même, mais aussi en tant qu'"européen", héritier à la fois de la Grèce et du christianisme. Renier Dieu, c'est pour l'homme européen, que Nietzsche sent en lui, renier sa propre source. D'où cet effort désespéré de Nietzsche pour tenter de renouer, dans une synthèse entre l'esprit critique allemand et l'esprit contemplatif grec, avec les mythes païens, qui reviennent aujourd'hui comme des substituts de la foi.

Ce retour aux mythes est en vérité très ambigu ; il procède d'abord de cette opinion qui a fait une fortune philosophique accréditée, il faut le reconnaître, par certains contemporains : la foi est concurrente de l'intelligence et ennemie de la liberté. Nietzsche a très vivement ressenti l'étroitesse dans laquelle, chez certains, une foi étriquée avait confiné l'homme. Alors, avec d'autres, il rejette la foi comme "aliénation".

Mais, à l'inverse, l'homme tel qu'il est paraît trop étroit pour se contenir lui-même. Il lui faut un autre dépassement qu'il ne doit alors tirer que de lui-même. D'où les mythes païens qui vont s'achever dans un nouveau mythe que l'homme n'aura tiré que de sa propre puissance de dépassement : le surhomme. On voit bien que c'est une fausse logique, un "téléscopage". A l'origine, il y a une passion, c'est-à-dire un désir, une soif de dépasser le déjà vu, d'aller au-delà de ce qui existe, de dominer un milieu imposé pour être parfaitement soi-même. Pour remplacer d'un côté la Nature qui est limite et, de l'autre, Dieu qui est aussi limite, il ne reste que la créativité pure, cette création qui consiste à inventer en niant et en détruisant d'abord tout ce qui s'oppose à une telle "liberté".

C'est séduisant, mais c'est **contradictoire**, et plus exactement, c'est **impossible** car l'homme ne peut se construire en se détruisant d'abord. Dans le désert qu'il peut faire, il est toujours obligé d'adorer une nouvelle idole qui ne sera pas lui, qui sera moins que lui puisqu'il l'aura créée, et qui, par conséquent, rendra illusoire tout dépassement. L'erreur consiste, en fait, à confondre la **détermination** et la **limite**, à croire que ce qui est "avant" moi n'est pas "de" moi, et **nécessairement "contre"** moi. Ce qui est avant moi et n'est pas moi peut être un apport merveilleux, une possibilité d'aller plus loin.

L'**ami** n'est pas moi. Il est avant moi et me permet d'aller plus loin que moi, tout en restant moi. Pourquoi aimons-nous voyager ? Pour voir de nouvelles têtes, de nouveaux paysages. Ai-je, en cela, le sentiment de m'appauvrir ? Et pourtant, tout cela existe avant moi. Si tout ce qui existe avant moi m'est contraire, c'est seulement que j'ai pour a priori que ma réalisation ne peut s'effectuer qu'à partir de ce qui vient de moi. Mais suis-je seulement un être qui produit, qui fabrique, qui crée ? L'homme est capable de reconnaître ce qui est autre et de l'aimer. L'amour nous rend accueillants à l'autre. L'art nous replie sur nous-mêmes. Mais qu'est-ce qui exalte le mieux l'homme ? Sa capacité de créer ou sa capacité d'aimer ? Si l'on identifie l'homme à son activité créatrice, on nie de ce fait toute possibilité d'amour. Car l'amour consiste à **être attiré** et non à s'attirer soi-même par ce que l'on crée. Telle est la confusion et, en même temps, la séduction de Nietzsche, une séduction réelle qu'il faut avoir ressentie si l'on veut vraiment la dépasser...

Sartre ou l'exaltation de la liberté

Prenons un autre cas : Sartre... Sartre est très différent de Nietzsche, je l'ai choisi à dessein. Sartre veut aussi l'exaltation de l'homme, mais d'une façon très particulière qui consiste à faire découvrir "l'acte gratuit" : la liberté.

Il s'agit là d'une liberté pure, absolue, qui présuppose, avant d'être découverte, que l'homme se "néantise" et néantise tout ce qui est autour de lui. Il serait intéressant d'isoler tous les relents théologiques qui sont sous-jacents. Catherine de Sienna disait : "la créature est néant avant d'être" ; mais cette idée du néant repose en réalité sur la foi : Dieu seul est avant toute chose. Avant que je sois, il n'y a donc pas le néant, il y a Dieu. Mais pour mieux manifester ce que je suis et ce qu'est l'acte créateur de Dieu, j'utilise l'image négative du "néant". Dieu crée "ex-nihilo", à partir du néant, à partir de rien. Il est évident que si je supprime Dieu, c'est le néant qui devient premier. Si je laïcise cette vision théologique de la création, le primat du néant devient une condition première de ma liberté, ce à partir de quoi elle se construit.

C'est là une définition univoque de la liberté. De fait, nous définissons le plus souvent la liberté comme ce qui donne le plus d'indépendance. Sans doute, mais il faudrait préciser à l'égard de quoi. La vraie question est de savoir si l'homme ne dépend que de lui-même. Pour savoir ce qu'est la liberté, il faudrait savoir quelles sont les dépendances qui ne sont pas de l'homme, et celles qui lui sont propres. Quand j'observe un règlement (quand j'"obéis"), je peux être beaucoup plus libre que si je cherchais par tous les moyens à le trouver.

Quand j'aime, je deviens dépendant de ce que j'aime, mais est-ce que cela ne me rend pas extraordinairement libre à l'égard de tout ce qui n'est pas cet amour ? La liberté peut se réaliser selon différentes modalités que nous réduisons trop souvent à une seule, celle de l'artiste. L'artiste est libre, d'une liberté beaucoup plus manifeste, visible. Ce qui ne veut pas dire que ce soit la plus profonde. L'artiste est le seul à décider de la "forme" de l'oeuvre et de son existence. Il est libre de "faire ou de ne pas faire". C'est cela qui a séduit Sartre et il ramène à cette liberté du point de vue artistique toute la liberté humaine.

Mais, il faudrait d'abord vérifier que l'artiste est libre de cette liberté absolue. Sartre a bien senti en quoi même la liberté de l'artiste n'était en fait qu'une liberté sous condition. De l'extérieur, l'artiste paraît libre. Mais, en réalité, tous les artistes reconnaissent qu'ils ne créent vraiment que sous la poussée d'une sorte de nécessité intérieure qui est au départ le contraire de la liberté...

Il est encore plus évident que la liberté conçue comme une liberté absolue ne peut que supprimer l'amour. Si l'amour n'est pas la liberté, et si l'amour, pour être pleinement lui-même, demande d'être libre, alors l'amour est plus que la liberté. Car l'amour est liberté dans le dépassement, tandis que la liberté considérée uniquement pour elle-même exclut la dépendance de l'amour. Seul l'amour peut assumer la liberté. Parce que la liberté exclut tout autre finalité qu'elle-même, en faire la cause propre de l'homme et sa valeur suprême, c'est donc en réalité limiter l'homme.

Autres manifestations de la pensée idéologique

Je prendrai un troisième exemple : le **positivisme**. Dans le positivisme, c'est plus particulièrement la connaissance scientifique qui est exaltée. La science doit libérer l'homme. La science pour nous, c'est aujourd'hui principalement la physique. Mais vous savez comment elle est liée aux mathématiques. Du côté mathématique, on trouve chez Brunschvicg un exemple éclatant du positivisme lié à l'hégélianisme. Pour Brunschvicg, l'homme n'est parfaitement lui-même que dans sa limpidité de conscience, c'est-à-dire de connaissance scientifique, c'est-à-dire encore de sa conscience mathématique : "Dieu, c'est l'équation différentielle". Dieu est mis dans la petite cage de verre des mathématiques, qui a la transparence, la limpidité innocentes d'une conscience pure. Brunschvicg considère que c'est cela l'absolu. Mais je peux ramener l'absolu de l'homme à la simple conscience mathématique, ou à la connaissance scientifique. La science est-elle pour l'homme, ou l'homme pour la science ? Il est impossible de ne pas se poser la question.

Il faudrait, avec un peu de temps, prendre un quatrième exemple, le **freudisme**, car c'est là encore une idéologie. Je ne dis pas qu'elle exalte beaucoup l'homme, mais il y a une exaltation du moi qui va dans le même sens, car elle se veut libération, en relativisant tout le reste.

Je n'ai que trop rapidement évoqué les quatre idéologies qui me semblent mutiler l'homme dans ce qu'il a de plus profond. En fait, j'en compte sept. Il est curieux de constater qu'il y a en l'homme sept possibilités d'exaltation de lui-même à partir de lui-même. Outre la créativité, outre la conscience intellectuelle pure ou la conscience psychologique, il y a le travail, la création liée à la matière, dans une "praxis", ce serait là le **marxisme**. Mais il est temps de conclure.

Le drame de ces idéologies, c'est, en réalité, un a priori solipsiste. Evidemment, vous pouvez me dire que c'est au contraire ne voir dans ce solipsisme qu'une mutilation qui est un a priori. Bien sûr. Aussi il faut bien voir que la seule réalité qui puisse être juge, c'est l'amour ; car l'amour n'est pas un a priori. Car l'amour correspond à une expérience très réelle. Non seulement la plus répandue, mais certainement la plus profonde. C'est donc de cette expérience qu'il faut partir. Et toute pensée, aussi séduisante soit-elle, qui n'en tient pas compte ou ne peut pas en tenir compte, ne fait en réalité que "rater" l'homme. Voilà la première mutilation, et en voilà la preuve. Ensuite, je peux comprendre la gravité de cette mutilation en comprenant de quoi elle est mutilation. Car l'amour n'est pas solipsiste, mais par essence "altruiste", c'est-à-dire qu'il nous ordonne à ce qui est "autre", par conséquent à ce qui n'est pas nous. L'être humain ne peut pas être seul : "Vae soli", "Malheur à l'homme seul !", avertit l'Ecclésiaste, le livre philosophique parmi les livres sacrés.

Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul, et ces idéologies réduisent l'homme à une solitude de principe qui l'empêche totalement de rencontrer l'autre, d'une rencontre essentielle qui est l'amour. Nous savons tous que la solitude est peut-être le mal le plus radical pour l'homme, ce dont il souffre le plus, parce que dans la solitude, c'est de l'amour que nous sommes amputés. Le problème n'est plus de savoir si nous avons inventé, ni comment nous avons "tué" Dieu, le problème est de savoir si nous faisons de l'amour d'abord une dépendance, une limite à notre liberté, ou si nous en faisons au contraire la seule activité capable de nous accomplir pleinement. Pleinement, c'est-à-dire à la source, et au terme. C'est pour cela qu'en un sens dernier, se couper de l'Amour en proclamant la solitude de l'homme, c'est refuser la source radicale et le terme ultime auxquels l'homme est relié dans son être : un

autre Être, son Créateur.

Je m'arrête. La prochaine fois, nous essaierons de voir comment redécouvrir la personne humaine dans son harmonie la plus profonde. Et c'est **par l'homme** que nous arrivons progressivement au problème métaphysique. Je crois que c'est pour nous la meilleure voie d'accès.

CHAPITRE II

COMMENT REDECOUVRIR LA PERSONNE HUMAINE DANS SON HARMONIE LA PLUS PROFONDE

Après une première approche philosophique de la personne, je voudrais procéder à une analyse plus radicale, plus métaphysique de celle-ci. Je dis **métaphysique** et non **réflexive** car une pensée purement réflexive ne nous permet pas d'atteindre l'essentiel en l'homme, et donc finit par mutiler celui-ci. Dans un de ses ouvrages, Paul Ricoeur nous montre en quel sens la philosophie doit toujours procéder de façon réflexive. Car, d'après lui, la démarche de Descartes est déterminante pour la pensée philosophique. Ainsi, l'on peut donc affirmer, sans possibilité d'erreur, que **l'exister de l'homme** se manifeste adéquatement dans son **acte de penser**. Il y a coïncidence entre le fait d'exister et l'acte de penser.

Posons-nous la question : ma pensée épuise-t-elle tout mon être ? Puis-je dissocier, par exemple, **penser** et **me nourrir** ? Certes, philosopher est une activité plus noble que le fait de se nourrir (révélant mieux ce qu'il y a de proprement humain en l'homme), mais l'amour n'est-il pas encore une activité plus parfaite ? On assiste ici à un processus de réduction (ou d'extrapolation, comme on voudra) : la pensée caractérise bien l'être personne, mais dans l'un de ses aspects, et non dans sa totalité. C'est d'un tel processus que s'origine toute démarche idéologique. On réduit l'homme à la pensée, pour réduire enfin la pensée à la raison. Cette attitude réductrice caractérise souvent la philosophie contemporaine.

Dans le structuralisme, ne réduit-on pas l'homme au "langage" ? Comprendre l'homme se résoud finalement dans l'étude descriptive des lois présidant à la structuration du ou des langages (car, là encore, on réduit le langage à la langue et il y a multiplicité de langues...). La réflexion de Platon dans le Gorgias est évocatrice à ce sujet : la rhétorique ou l'art de persuader, lorsqu'elle est exercée pour elle-même devient absurde, car il faut définir au préalable la légitimité de ce sur quoi l'on veut persuader.

Quelle est la signification du langage ? Le langage exprime quelque chose qui lui est antérieur : l'acte de la pensée. L'on communique à autrui ce que l'on conçoit au plus intime de soi-même. Depuis Descartes, la philosophie tend à se constituer comme une simple analyse du vécu, du contenu intentionnel de ma conscience : elle n'analyse plus la réalité pour elle-même au-delà de la représentation que je m'en fais. L'attitude foncière du philosophe devient une attitude réflexive. L'on ne saisit plus que ce qui constitue et finalise ma pensée, ce n'est pas premièrement l'activité de mon intelligence (certes, celle-ci est indispensable), mais la réalité qui m'est donnée dans l'expérience et dont l'intelligibilité profonde reste à découvrir. Dans cette perspective purement réflexive, c'est l'idée ou le concept que je regarde, et non plus ce qui est à la source et au terme du concept et qui est extramental. En fait, ce qui me retient, ce que j'analyse, ce n'est plus que la structure de mon mode de penser, de conceptualiser. Une telle attitude finit, au bout du compte, par devenir totalement inféconde, car elle coupe l'intelligence de ce qui la nourrit principalement dans son déploiement : l'inépuisable richesse de ce qui est. On finit par n'être plus qu'en présence des résidus de l'intelligence : l'ordre formel de la logique ainsi que la structure syntaxique vide du langage.

Ayant perdu la finalité profonde de l'intelligence, une telle philosophie n'est plus vraiment capable de saisir ce qu'est l'esprit en l'homme. Or, l'esprit, nous le pensons, est ce qui caractérise proprement l'homme et le différencie de l'animal. Il est donc strictement impossible de penser l'homme en vérité, si l'on ne saisit pas ce qu'est l'esprit.

Nous allons donc essayer de voir comment nous pouvons redécouvrir cette harmonie profonde de l'homme, redécouverte qui suppose que l'on définisse les exigences radicales de notre esprit, c'est-à-dire de l'intelligence au-delà de son mode de procéder (au-delà de la raison), de l'intelligence au-delà de ce qu'elle conçoit (au-delà des idées), de l'intelligence qui découvre **ce qui est autre**, c'est-à-dire ce qui me dépasse et peut m'enrichir. Cette découverte peut s'opérer dans trois domaines :

- 1 - tout d'abord, nous pouvons essayer de redécouvrir l'intelligence dans son jaillissement premier, au-delà du caractère rationnel de son déploiement ;
- 2 - ensuite, nous pouvons redécouvrir l'intelligence, au service d'une affectivité, d'un amour spirituel ;
- 3 - enfin, nous pouvons redécouvrir notre intelligence qui, portée par notre désir spirituel, nous permet d'accéder à la source première dont tout être dépend, source que les traditions religieuses appellent Dieu.

L'élan foncier de l'intelligence : découvrir ce qui est dans sa réalité propre

Nous devons essayer de retrouver l'élan initial de l'intelligence. Le dynamisme foncier de celle-ci est de nous mettre en présence de ce qui existe. Certes, l'intelligence **conçoit** des idées, mais son activité ne se termine pas à une telle production. Au-delà de son concept qu'elle suscite, elle atteint la réalité existentielle dans son être propre, c'est-à-dire dans son **être autre**, au-delà de la représentation que mon intelligence s'en fait. Cet acte est fort simple car spontané, immédiat, quasi instinctif pour l'intelligence, mais dans la mesure où il est un acte éminemment spirituel, son analyse en est fort complexe ; les mots risquent toujours de tronquer ce que nous en saisissons.

L'acte le plus simple de l'intelligence, son premier réflexe, si l'on peut dire, est cet acte par lequel je reconnais que telle ou telle réalité existe,

et que cette réalité existe par elle-même indépendamment du fait que je la reconnaisse. Je reconnais cette réalité dans son existence propre, dans son originalité unique. Toutes les réalités qui existent, du fait même qu'elles existent, ont quelque chose d'unique, et sont donc capables, à ce titre, de retenir mon attention. Chacune étant unique peut m'enrichir d'une façon ou d'une autre. La réalité existentielle ouvre à mon intelligence tournée vers l'extérieur, en quête de découverte, un champ illimité. La réalité en elle-même est singulière, tandis que l'universel, en lui-même, n'a pas d'existence concrète. L'universel n'existe qu'à l'intérieur de l'acte immanent de l'intelligence qui le suscite. Les idées ou les concepts comme tels n'existent que dans ma conscience. Mon intelligence, dans son dynamisme propre, est tout entière tendue vers le réel dans son mode propre d'exister : et ce même dynamisme la pousse à saisir ce réel dans toute sa richesse, sa profondeur.

Ceci nous amène à comprendre pourquoi le **jugement d'existence** est l'acte le plus fondamental de ma vie intellectuelle. La plupart des philosophies dominantes ne prennent plus en compte un tel acte de l'intelligence. Déjà pour Occam, ce n'est plus "ceci est" qui exprime le jugement d'existence, mais le "il y a quelque chose" (datur). La différence ici n'est pas simplement de l'ordre du langage : elle est bien plus significative. Dans l'expression "il y a quelque chose", je veux signifier la simple constatation d'un donné : mon intelligence se contente d'enregistrer un fait brut. Ce dont je me rends compte, c'est que mon intelligence, dans l'acte fondamental par lequel elle connaît ce qui existe, saisit immédiatement cette réalité dans ce qu'elle est, dans ce qui la détermine, dans son identité existentielle. En disant "il y a quelque chose", j'exprime le fait que mon intelligence, spontanément est incapable de saisir ce qui existe dans sa détermination propre : ce qui existe est là, devant moi, mais me reste étranger, insaisissable, opaque, inintelligible.

C'est **une chose en soi**, dira Kant, un donné de ma sensibilité, et qui reste pour mon intelligence avide de compréhension, un pur indéterminé, un X, vide de sens pour mon intelligence humaine, sinon vide de sens de façon absolue. Par contre, en exprimant le jugement d'existence par "ceci est", j'indique que dans son contact originaire avec ce qui existe, mon intelligence a immédiatement prise sur la réalité et que, par son dynamisme propre, elle est capable de découvrir le statut ontologique de chaque existant.

Dans la perspective occamienne et kantienne, l'intelligence demeure incapable de découvrir ce que sont les choses ; elle n'a plus alors qu'une seule issue : construire un système de représentations grâce auquel elle leur confèrera un certain sens, sens non pas originaire, immanent aux choses, mais attribué, institué de l'extérieur par la puissance de la pensée. L'objet primitif qui intéresse le philosophe n'est plus vraiment **ce qui existe** (il reste insaisissable), mais c'est davantage l'acte par lequel l'intelligence construit ses diverses représentations des choses. Ceci permet de comprendre pourquoi, pour Kant, par exemple, l'attitude réflexive ou critique caractérise en propre la pensée philosophique.

L'attitude de l'artisan est d'emblée plus réaliste (naïve diront certains), car il sait que le matériau qu'il se propose de travailler a sa propre structure, qu'il a ses lois et déterminations propres (qui conditionneront son mode de travail), et qu'il serait illusoire de ne pas en tenir compte dans les diverses modifications qu'il veut lui faire subir. Aucun matériau n'est totalement inerte, manipulable ou transformable de façon arbitraire. Dans l'ordre pratique et technique, nous sommes tous réalistes ! On peut imaginer un cuisinier utiliser tel ou tel ingrédient de façon arbitraire sans respecter quelque proportion que ce soit : je doute du résultat ! Cette exigence salutaire de réalisme,

pourquoi ne pas s'y conformer dans l'ordre de la pensée ?

Prenons une expérience simple : celle du réveil matinal. Immédiatement, vous faites le discernement entre votre situation réelle, et celle que vous aviez imaginée dans votre rêve. Quel soulagement, du reste, s'il s'agissait d'un cauchemar ! Spontanément donc, nous faisons la discrimination entre ce qui existe et ce qui n'était que le contenu d'une représentation, d'une construction de notre esprit lié à l'imagination. C'est par l'intermédiaire d'un simple jugement d'existence que mon intelligence me permet d'opérer un tel discernement. La conscience spontanée qui accompagne un tel acte est grande, car il est l'acte fondamental de l'intelligence. Ramener sans cesse nos pensées, nos jugements à un tel acte est le meilleur garant pour nous prémunir des préjugés et des idéologies.

Etre philosophe, au sens réaliste, c'est apprendre à mieux connaître la réalité en elle-même, c'est apprendre à vivre de façon plus lucide, et donc de façon plus responsable. Philosophier, c'est augmenter (et le chemin est illimité) notre capacité d'écoute et d'attention à l'égard des choses. On peut très bien être éveillé, au sens biologique du terme, sans être vraiment capable de vivre en homme réaliste et éviter ainsi tous les pièges des conformismes et des propagandes. L'homme réaliste est un homme de décision : mais encore faut-il savoir ce qu'il faut décider, en vue de quoi il convient d'orienter son action.

Seule une philosophie réaliste peut nous éclairer sur un tel problème. Le philosophe réaliste, c'est celui qui revient sans cesse à l'expérience et donc au jugement d'existence. Or, il n'y a d'expérience, au sens philosophique, que grâce à l'alliance entre l'intelligence et mes sens -et d'une façon fondamentale, le sens du toucher. Nous disons bien "alliance" car dans cet acte originaire par lequel l'homme connaît ce qui est, l'intelligence et les sens n'opèrent pas indépendamment, et encore moins successivement : ils opèrent **simultanément**. Mon esprit, et donc mon intelligence, est un esprit incarné. L'expérience, acte originaire de la connaissance humaine, n'est pas une sensation ou un ensemble de sensations, contrairement à l'analyse d'Occam, reprise par Descartes et Kant.

Pour Descartes, en effet, ce sont mes sens qui, indépendamment de mon intelligence, me font percevoir **ce qui est**. Or, mes sens peuvent me tromper -et donc je ne sais plus si le monde existe... En fait, ce ne sont pas mes sensations qui me mettent principalement en contact avec ce qui existe ; certes, elles y contribuent d'une façon nécessaire, mais toujours sous la mouvance de l'intelligence, qui seule est suffisamment transcendante (en raison de sa nature spirituelle) pour pouvoir saisir la réalité dans son altérité et donc dans son identité propre. Si l'expérience est l'acte conjugué de mon intelligence et de mes sens, le jugement d'existence, formellement, est l'acte propre de l'intelligence : formellement, les sens n'atteignent, dans ce qui existe, que les qualités sensibles. Seule l'intelligence est capable de reconnaître une présence, au-delà des qualités qui révèlent ce dont je reconnais la présence.

Ici, nous touchons ce qu'il y a de plus intime dans l'acte de connaître ainsi que dans la relation que j'entretiens avec **ce qui existe**. Heidegger lui-même, cherchant à redécouvrir le point de vue fondamental de la métaphysique, n'a pas vraiment pris en compte le jugement d'existence. La philosophie occidentale a "oublié l'être", précise-t-il, mais il devrait dire : "Depuis Occam, une telle philosophie a oublié la signification du jugement d'existence". Heidegger reprend à son compte la même expression qu'Occam : "**datur**", ce qui donne en allemand "es ist". La nourriture propre de l'intelligence, ce ne

sont pas ses idées, ses concepts ou ses raisonnements, c'est le sens même que les choses lui livrent et, au-delà, leur propre réalité. L'attitude réflexive consiste à ne prendre en compte que les moyens que l'intelligence se donne pour accéder au réel, sans relativiser ses moyens par rapport au réel lui-même. Pour bien comprendre l'harmonie profonde de la personne humaine, il est essentiel d'affirmer la capacité qu'a notre intelligence de reconnaître l'autre en tant qu'autre. Une intelligence qui ne mobiliserait pas toutes ses énergies pour tendre vers un tel but s'enfermerait progressivement en elle-même et empêcherait toute croissance de la dimension cognitive et contemplative de la personne humaine.

Le désir de l'autre en tant qu'autre, ou la dimension extatique de l'amour spirituel

La vie cognitive n'épuise pas toutes les possibilités de la personne humaine : l'homme est capable de penser, certes, mais il est aussi capable d'aimer. La deuxième dimension de la personne humaine que nous étudierons est celle de l'amour spirituel. En effet, par mon intelligence, je peux reconnaître une réalité, je peux l'analyser pour mieux la connaître... Mais, s'il s'agit d'une personne, il se peut fort bien que la connaissance que j'en ai suscite en moi un certain nombre de réactions qui concernent davantage mon affectivité, ma capacité d'aimer, que mon intelligence.

Cette personne m'attire, elle fait naître en moi un désir, et ce sentiment est partagé. Il y a ici plus qu'une simple reconnaissance : il faudrait parler de rencontre, de communion. Cet amour spirituel naissant n'est jamais d'emblée parfait : il devra grandir sans cesse au cours du vécu partagé. Cette exigence de dépassement dans l'ordre de l'amour suscitera une nouvelle exigence dans l'ordre de la connaissance. Car l'amour passe par la connaissance : celui qui veut toujours aimer davantage cherchera inlassablement à mieux connaître.

Je découvre donc, à partir d'une telle expérience, que l'homme n'est pas seulement fait pour connaître l'autre, mais pour aimer l'autre, l'autre qui m'est à la fois semblable et différent, capable de m'attirer et de m'enrichir. On est une personne humaine seulement dans la mesure où l'on est capable, non seulement de communiquer avec l'autre, mais de réaliser avec lui une oeuvre commune. Et, ce faisant, l'homme peut alors se dépasser, non seulement dans l'ordre de la connaissance, mais aussi dans l'ordre de la vie affective profonde. Dans un tel domaine, a-t-on du reste besoin de recourir à la philosophie ? Faut-il philosopher avant d'aimer ? Disons qu'en posant la question ainsi, on fausse le problème. En développant notre sens critique, la philosophie nous dispose à aimer d'une façon plus authentique. Et inversement, l'emprise de l'idéologie sur l'esprit peut étouffer la croissance de l'amour. Si l'on fait du **freudisme** une idéologie (c'est-à-dire un système prétendant expliquer la totalité de l'homme), on se condamne à introduire dans son vécu une méthode d'analyse qui ruinera la spontanéité et la profondeur de l'amour. Au lieu de regarder l'autre et de me donner spontanément à lui, je ne verrai plus que ses complexes (dont un jour je m'apercevrai qu'ils ne sont que les projections de mes propres complexes).

Nous pouvons nous poser la question toute simple qui suit : l'amour est-il déterminé par la connaissance que j'ai de l'autre ou bien l'amour est-il déterminé par l'autre en tant qu'il est mon bien ? Certes, l'amour présuppose la connaissance, mais il ne s'y réduit point. Je n'aime pas quelqu'un en raison des qualités que j'ai pu lui découvrir (même si cela peut y contribuer). A la différence d'un véritable amour, ne s'agit-il pas plutôt d'une séduction ?

Plutôt que d'apprendre à aimer cette personne dans ce qu'elle était réellement, j'ai cultivé en moi la représentation séduisante que je m'en faisais. Et puis, un jour, la réalité reprend toujours le dessus, mettant à l'épreuve le caractère imaginaire de mes représentations.

L'amour authentique exige un réalisme de plus en plus grand : j'aime une personne parce qu'elle est ce qu'elle est. Ses qualités m'ont aidé à mieux la connaître, c'est évident, mais si je veux vraiment aimer d'une façon profonde, je découvre alors qu'il y a dans une personne humaine quelque chose d'infiniment plus grand que les qualités actuelles de cette personne. La personne en elle-même est un certain absolu : cet absolu se manifeste dans la capacité infinie de connaître et d'aimer. Cette capacité, je la découvre en autrui, comme je peux la découvrir en moi-même. L'attitude idéologique met l'idée en premier lieu : l'amour dépend d'abord de l'idée de la réalité à aimer. A force de ne regarder que les idées, on perd de vue la réalité, et l'amour tend à disparaître. Ici, l'on touche à un point essentiel concernant l'harmonie de la personne humaine : une personne qui n'aime pas ne peut être qu'une personne profondément frustrée. Et, ne développant pas sa capacité d'aimer, elle s'empêche de se réaliser et de se dépasser vraiment : elle se détruit petit à petit et finit par ne regarder qu'elle-même, attitude suicidaire par excellence.

L'homme dans sa capacité de découvrir Dieu

L'esprit humain, avons-nous dit, est capable de découvrir l'autre, il est capable d'aimer l'autre, mais ceci ne suffit pas à révéler toutes ses richesses. Il est capable de découvrir la source de sa propre réalité, ce qui donc le dépasse et le transcende. L'esprit humain est capable de découvrir progressivement qu'il existe nécessairement une réalité qui est antérieure à la personne humaine, source première de tout ce qui existe, source de son propre esprit capable de pensée et d'amour. Cette réalité première, les traditions religieuses l'appellent Dieu.

La démarche qui me permet d'y accéder est relativement simple, même si la formulation en est complexe. Grâce à mon intelligence, je découvre qu'il existe une réalité qui est autre que moi. Lorsque deux réalités coexistent, chacune de ces réalités est limitée ; or, il doit bien exister une réalité illimitée, une source commune de ces deux réalités. On ne peut s'arrêter à la dualité : Platon disait que "la dyade n'est jamais première". Nous ne pouvons pas nous arrêter à la constatation qu'il existe une multiplicité d'êtres qui sont autour de nous, dont nous ne dépendons pas dans notre existence. Nous ne dépendons pas les uns des autres dans notre existence. Mais, puisque ces réalités existent, il faut donc qu'elles aient une source commune, qui rende compte de ce qu'elles ont de commun au-delà de ce qui les différencie.

Nous pouvons appliquer cette démarche dans l'ordre de l'amour. En s'aimant, deux personnes cherchent à réaliser une certaine unité : elles resteront pourtant toujours irréductibles l'une à l'autre. Cet amour que je porte en moi et qui me porte, qui me permet de me dépasser, d'aller au-delà de ce que je suis, cet amour comme tel dépasse mes limites actuelles. Il est comme appel vers quelque chose de plus grand. La réalité que j'aime, si grande soit-elle, se trouve aussi dans les mêmes conditions. Elle a soif d'un amour qui ne connaisse aucune limite. Il y a donc une nostalgie profonde dans l'amour, et cela entraîne une question : n'existe-t-il pas un **amour absolu**, au-delà de tout ce que je constate ? Je fais ces quelques remarques afin de montrer comment l'esprit, dès qu'il s'éveille à l'autre, est nécessairement amené à poser le problème de l'existence d'une réalité première. Toute la

philosophie première dont nous analyserons les différents moments a pour but de nous éveiller à ce problème.

En effet, la philosophie première a pour tâche de nous montrer comment l'esprit, capable de découvrir l'autre et capable d'aimer, ne peut qu'aboutir à la découverte d'une source première de tout ce qui existe, et que l'on appelle Dieu, ou le Créateur de toutes choses. Je vous l'ai déjà dit : le **nom** de Dieu n'a pas une origine philosophique mais religieuse. Le philosophe découvre un **Être absolu**, reconnaît la nécessité de poser une source première dans l'ordre de l'être, dans l'ordre de l'intelligence, dans l'ordre de l'amour. Cela représente déjà un effort considérable de l'esprit humain : découvrir ces trois absolus qui n'en font qu'un. Et l'absolu, conjointement dans l'ordre de l'être, de l'intelligence et de l'amour ne peut être qu'un esprit parfait, celui que les traditions religieuses appellent Dieu. Une fois que je découvre une telle réalité, je découvre ma dépendance radicale à l'égard de celle-ci. Et c'est dans mon esprit que je découvre d'une façon plus particulière mon mode de dépendance à l'égard de cet absolu.

Mon esprit, en effet, ne peut pas provenir de ceux qui sont la source de ma vie biologique : mes parents. Mon esprit provient d'une autre réalité qui dépasse tout ce que représentent les hommes. Cette dépendance à l'égard du Créateur, je ne la vis effectivement et actuellement que dans un acte d'**adoration**. Au plan philosophique, je dois pouvoir parler de cette dimension de la vie humaine qu'est l'adoration ; je dois pouvoir reconnaître que la personne humaine ne découvre sa suprême dignité qu'en reconnaissant sa dépendance radicale à l'égard de l'Être premier, le Créateur de toutes choses. Reconnaisant cette dépendance, l'homme se remet librement entre les mains de la volonté bienveillante de Dieu.

A ce moment-là, l'homme découvre le sens profond de sa dimension religieuse : il est relié à un Être absolu. L'acte d'adoration, en ce sens, constitue dans son être et dans sa vie, l'acte le plus fondamental de toute démarche religieuse. Je me mets totalement entre les mains de Celui dont je proviens, afin de pouvoir découvrir plus en profondeur ma liberté, ma capacité de connaître et ma capacité d'aimer. Vous comprenez bien que c'est à ce moment-là, en définitive, que la personne humaine découvre son harmonie la plus profonde.

Toutes les idéologies athées ne regardent la personne humaine qu'en dehors de cette dépendance, ne voyant en elle qu'une source d'**aliénation** dont l'homme doit se libérer le plus possible. En interprétant les choses ainsi, on ne regarde plus la personne dans sa dimension la plus fondamentale et la plus vitale. On arrête donc la personne humaine dans son propre développement. Et on le fait au nom d'une idéologie, au nom d'une certaine méthode, d'un **a priori**. C'est, au bout du compte, la personne humaine dans son harmonie profonde qui s'en trouve affectée. Ce troisième moment dépend des deux autres, car s'il n'y a pas de découverte de l'autre de façon réaliste, je ne peux jamais découvrir la source première de mon être. Aucune idéologie ne peut découvrir l'existence de cette source, parce que la source première de l'être, de l'intelligence et de l'amour, ne peut pas être une **idée**. Dieu n'est pas une idée. Si sublime que soit la réalité de mes idées, elles ne peuvent en aucune manière épuiser la réalité de Dieu. Dieu n'est pas l'**idée d'infini**, l'**idée de perfection** ou l'**idée de la Beauté en soi**.

Aucune idéologie ne peut donc découvrir actuellement cette source première de mon être, de mon intelligence et de ma vie. Etant dans l'incapacité de découvrir une telle réalité, la personne humaine ne rejoint plus sa source et dès lors elle s'interdit de se construire sur un fondement assuré. En se

construisant sur un mauvais fondement (les idées humaines en elles-mêmes sont du sable mouvant), nécessairement elle ne peut plus réaliser son harmonie profonde. Voyez donc l'étroitesse, le caractère étriqué d'une philosophie qui tend progressivement à ne s'identifier qu'à une simple analyse du langage. Il ne reste plus qu'à proclamer la "mort de l'homme" comme le fait Michel Foucault.

Devant cela, comment puis-je redécouvrir la réalité profonde de la personne humaine à l'aide de l'analyse philosophique ? Et bien, je crois que l'on peut reprendre les trois axes de recherche que j'ai tenté de vous délimiter. Le plus fondamental est comme la respiration de notre intelligence, de l'esprit : le réalisme du jugement d'existence est comme l'oxygène de base de mon esprit.

Je peux alors redécouvrir l'autre oxygène de mon esprit capable d'aimer : il n'y a d'amour authentiquement humain que dans la reconnaissance de l'autre comme un bien susceptible de m'attirer et de m'enrichir.

Enfin, dans un ultime effort, je peux redécouvrir l'Autre, Celui qui est la source de mon être, de mon intelligence et de mon amour. A partir de là, je sais que je peux construire ma personnalité sur le roc, libre à l'égard du conditionnement de mes idées et de ma raison. En découvrant ainsi comment mon intelligence est capable de se mettre en présence de cette source, je prends conscience que je dépends de cette source d'une manière unique, dans un premier amour. Je découvre qui je suis enveloppé de cet amour grâce auquel ma vie personnelle peut prendre sa plénière signification.

Procédant directement de Dieu, en raison de ma nature spirituelle, je suis capable d'assumer ma structure biologique ainsi que ma sensibilité et ainsi leur donner leur achèvement ultime en Dieu. En l'homme-esprit, c'est le Cosmos tout entier qui retourne à sa source première, Dieu. Dès lors, c'est ma destinée de personne humaine que je suis capable de réaliser.

CHAPITRE III

STRUCTURE DE LA PERSONNE HUMAINE : TRAVAIL, AMITIE, CONTEMPLATION

Dans le prolongement des deux précédentes conférences, nous essaierons, en nous situant au point de vue de l'analyse philosophique, d'aller jusqu'à découvrir la dimension ultime de l'homme : sa dimension d'homme religieux, créé par Dieu. N'est-ce pas, en effet, le propre du philosophe que de combattre tous les **a priori**, pour s'efforcer d'accepter toutes les expériences que lui-même connaît, ou qu'il peut connaître par ceux qui sont proches de lui ?

Voyez à cet égard l'attitude de Bergson, qui était exemplaire. Bergson cherchait à découvrir la dimension religieuse de l'homme, et chacun sait qu'il l'a effectivement découverte. Mais, j'ajouterai qu'avant même d'avoir cette conviction personnelle, Bergson respectait l'homme qui se présentait sous la figure du mystique, du saint, tout comme dans l'Antiquité on respectait le héros. Respecter le héros est une attitude philosophique. L'attitude non philosophique consisterait, au contraire, à ne regarder que soi. Sans doute, le philosophe n'est-il pas toujours un héros, mais il doit respecter les héros, c'est-à-dire les hommes qui ont le courage d'offrir leur vie pour une cause qui les dépasse. Et cela doit susciter une interrogation philosophique : comment se fait-il que certains hommes se montrent capables de se dépasser en offrant leur vie pour quelque chose qu'eux-mêmes ne comprennent pas toujours ? Je crois que c'est dans un des passages les plus importants de son oeuvre philosophique (voir à ce sujet son ouvrage intitulé : Les deux sources de la morale et de la religion) que Bergson nous montre ce que sont les saints, les mystiques, les contemplatifs : des hommes qui ont un pouvoir d'activité d'autant plus grand qu'ils agissent non pas pour leur propre intérêt, mais pour une chose qui les dépasse, qui est plus grande qu'eux. Bergson nous montre ainsi que, dans une réflexion philosophique qui ignore les **a priori**, nous devons considérer que, parmi les hommes que nous avons connus, ou que nous connaissons par l'intermédiaire de l'histoire -puisque

l'histoire nous donne ce privilège d'être en contact avec ceux qui ont vécu avant nous- il y a ceux qui ont une dimension supérieure : ces géants dans l'ordre de l'humanité, ces surhommes, si vous voulez, qui ont cette capacité de se dépasser.

Face à l'athéisme, je crois que c'est ce que nous devons essayer de découvrir, parce que l'athéisme veut libérer l'homme, sans que l'homme ne se dépasse : l'homme reste alors dans l'immanence de sa vie humaine. Face à l'athéisme, il faut donc mettre en évidence ces hommes qui ont eu le courage d'offrir leur vie pour quelque chose qui est plus grand qu'eux. Ceux qui, en raison d'une idéologie, refusent ce dépassement, devraient être plus attentifs à l'homme. Et quand le philosophe ne comprend pas un homme, il doit s'y intéresser d'autant plus, parce qu'il y a là quelque chose d'énigmatique, qui suscite l'admiration et l'interrogation, et doit inciter le philosophe à aller plus loin dans sa recherche.

Ainsi y aurait-il, par exemple, toute une anthropologie philosophique à élaborer, au plan proprement philosophique, à partir des grands Prophètes de l'Ancien Testament. Pourquoi les philosophes respecteraient-ils Socrate qui a reçu un message, en se désintéressant des Prophètes de l'Ancien Testament qui, eux aussi, ont reçu un message ? Voyez tous les **a priori** que nous avons, alors que nous devrions être attentifs à tous les hommes et surtout à ces hommes qui nous sont montrés comme ayant reçu un message qui les dépasse. Cela pose bien au philosophe un problème : comment se fait-il que ces hommes ont été mus de cette manière, et ont réalisé des choses si étonnantes ? Et, au terme, le philosophe devrait aller jusqu'à regarder le mystère du Christ, comme il regarde le mystère de Gandhi ou le mystère de Socrate. En tant que philosophe, il a le devoir de tout regarder. Il me semble, en effet, très important d'agrandir notre anthropologie philosophique à la dimension réelle de l'homme, alors que trop souvent nous avons une idéologie qui réduit l'homme à notre dimension. Le propre du philosophe, c'est d'essayer de comprendre qu'il y a eu des hommes qui nous ont tous dépassés, et si l'on étudie la philosophie de Rousseau, on peut aussi regarder le Christ qui a terminé sa vie par la Croix, ou Socrate qui a terminé la sienne en buvant la ciguë. C'est tout cela que j'avais essayé de vous faire comprendre la dernière fois, et je voulais y revenir, parce que je crois très important pour nous de réfléchir sur la totalité des hommes. Nous avons besoin d'exemples que nous admirons, mais qui nous permettent aussi de mieux comprendre les richesses quasi infinies qui habitent le coeur de l'homme.

Ce soir, je voudrais vous faire un cours de synthèse, pour vous faire comprendre que la philosophie doit nous aider à saisir toutes les dimensions de l'homme. Découvrir la structure profonde d'une anthropologie philosophique, c'est très à l'ordre du jour, et je crois que c'est très important. Je partirai donc des grandes expériences humaines qui commandent toute la recherche philosophique et dont chacune nous conduit à découvrir une des dimensions de l'homme. Je crois que l'homme, au plan philosophique, a sept grandes dimensions. Je voudrais donc vous exposer, d'une manière très synthétique, une anthropologie philosophique qui, à partir de l'analyse de nos expériences, devrait nous permettre de saisir les sept grandes dimensions de l'homme.

Première expérience : l'expérience du travail

La première expérience, celle d'où nous devons partir, quelle est-elle ? Je crois que c'est l'expérience du travail, mais je ne le dis absolument pas en raison du marxisme.

Ne cherchons pas à partir de l'expérience qui est première génétiquement, car, fatalement, nous ignorons ce qu'elle est. S'agit-il de l'expérience de l'amour à l'égard de notre mère ? Ou de l'amour à l'égard de notre père ? Il semble impossible d'en décider : ces premières expériences sont trop cachées, trop enfouies, et nous ne pouvons pas fonder notre réflexion philosophique sur des souvenirs et des réminiscences que nous reconstruisons. La philosophie réaliste, quant à elle, s'impose de partir de nos expériences actuelles, parmi lesquelles il en est une qui domine pleinement et totalement toutes les autres : c'est l'expérience du travail. Je crois, en effet, que de toutes les expériences humaines, l'expérience du travail est la plus commune, de sorte qu'un homme qui prétendrait n'avoir eu aucune expérience du travail dans sa vie devrait, pour ainsi dire, être laissé de côté ; ce n'est sûrement pas à partir de lui que l'on pourrait construire la philosophie.

L'expérience du travail, celle dont nous avons le plus conscience, nous fait découvrir toute une dimension de l'homme : l'homme en tant qu'il est capable de transformer la matière, l'univers, en se servant pour cela d'outils. Et l'outil, selon la définition que nous donne Aristote, c'est le prolongement de la main. Mais, si Aristote vivait aujourd'hui, sans doute dirait-il qu'il y a deux espèces d'outils : l'outil qui prolonge la main, mais aussi l'ordinateur. Car, l'ordinateur n'est plus seulement l'outil qui prolonge la main : il est l'outil qui prolonge notre capacité de raisonner, en donnant à notre raisonnement une extraordinaire rapidité. L'outil est donc toujours au service du travailleur, et le travailleur est celui qui se montre capable de construire l'outil, et de s'en servir. Observez la manière dont un singe se sert de l'outil et vous comprendrez immédiatement la différence qui sépare l'homme de l'animal. Faites l'expérience : donnez au singe un outil, et vous verrez ce qu'il en fera. Sans doute s'en amusera-t-il.

Le travail humain est donc d'abord constructeur d'outils, depuis le silex qui est sans doute le premier outil, le premier prolongement de la main. Et l'outil, ainsi que la méthode, est là pour donner à l'homme le moyen de travailler d'une manière de plus en plus efficace, car l'efficacité est une qualité caractéristique du travail.

Nous voyons donc que par le travail, l'homme -l'**homo faber**- se montre capable de transformer l'univers, pour se prolonger en lui, et pour le dominer. Et nous savons à quoi cela aboutit aujourd'hui : il suffit de songer à la conquête du temps et de l'espace. N'oublions pas que nous sommes foncièrement conditionnés par l'espace et par le temps ; mais, précisément, par le travail nous sommes aussi capables de dépasser ce conditionnement.

Deuxième expérience : l'amour d'amitié

Au-delà de l'expérience du travail, il y a une autre expérience humaine qui en est radicalement différente : l'expérience de l'amour d'amitié, par laquelle je me découvre capable de rencontrer un autre, de l'aimer et de réaliser avec lui une oeuvre commune.

Le travail me donne le sens de la matière -en prenant le terme "matière" en son sens le plus général : ce qui est capable d'être transformé. C'est, du reste, la définition de la matière que l'on trouve dans la philosophie marxiste qui, sur ce point, exprime incontestablement une part de vérité. L'homme, par son travail, transforme et domine la matière, et, par le fait même, s'ennoblit et se découvre lui-même. Il découvre toutes les capacités de la matière, et se découvre lui-même comme capable de dominer la matière, de sorte qu'un véritable ouvrier aime ses outils, parce qu'il sait que parses

outils, il peut donner à son travail une plus grande efficacité.

L'expérience de l'amour d'amitié conduit non plus à une découverte de la matière, en tant qu'elle est capable d'être transformée, mais à la découverte de l'autre que l'on respecte. Sans doute peut-on dire que l'on respecte la matière, dans la mesure où l'on veut la transformer. Mais, il faut en convenir, il y a là une forme très particulière de respect, puisqu'il demeure que l'on veut faire de la matière une oeuvre que l'on pourra utiliser, et qui nous glorifiera. Il y a donc un respect beaucoup plus grand : le respect de l'autre, considéré comme un certain absolu. C'est par l'amitié que nous découvrons cette capacité de rencontrer l'autre en le respectant, que recèle le coeur de l'homme. Et c'est là tout le grand mystère de l'amour ; plus précisément, le mystère de la communication qui se produit dans l'amour. Car, c'est en nous donnant à l'autre et en le recevant que nous le découvrons, de sorte qu'il y a dans tout amour comme un double mouvement constant : se donner à l'autre et le recevoir, et même, recevoir l'autre en tant qu'il se donne.

C'est donc bien l'expérience de l'amour d'amitié qui nous permet de découvrir qu'il y a en l'homme cette dimension qui le rend capable d'entrer en communion avec un autre, et qui fait de lui l'*homo amicus* : l'homme ami, capable de se prolonger dans l'autre. Voyez toute la différence avec l'expérience du travail : l'homme travailleur se prolonge dans la matière par l'outil, en vue d'une plus grande efficacité, tandis que l'homme ami se prolonge dans le coeur de son ami. Ce n'est plus l'outil, ni la matière qu'il découvre, c'est le coeur de son ami. Et, à ce moment-là, il découvre toute la profondeur du coeur de l'homme ; il découvre qu'il y a en l'homme quelque chose d'infiniment plus grand que l'efficacité : une capacité de don. Il découvre, si vous préférez, qu'il y a en lui quelque chose de purement spirituel. C'est, en effet, dans l'amour d'amitié -c'est-à-dire dans un amour qui unit deux êtres- que l'on peut découvrir profondément ce qu'est l'esprit. Le travail, même intellectuel, ne nous fait pas encore découvrir profondément ce qu'est l'esprit. Il arrive, en effet, curieusement, que l'on découvre des hommes qui sont d'infatigables travailleurs intellectuels, et qui ne sont pas des spirituels. C'est donc que le travail ne spiritualise pas. Il donne à l'homme une dignité, qui provient de la domination de la matière, mais il ne le spiritualise pas nécessairement, tout simplement parce que la domination de la matière n'est pas l'activité propre de l'esprit. L'activité propre de l'esprit se découvre à l'intérieur d'un don spirituel à l'égard d'un autre. C'est donc par l'amour d'amitié, beaucoup plus encore que par la recherche intellectuelle, que nous pouvons découvrir ce qu'il y a en nous de plus spirituel, parce que la recherche intellectuelle demeure encore un travail, et par conséquent, même si elle s'effectue dans le domaine des sciences, ou dans celui de la philosophie, elle ne finalise pas l'homme. Celui qui s'adonne à une recherche intellectuelle reste un travailleur : un travailleur intellectuel qui, du reste, n'est pas reconnu sociologiquement, car, sociologiquement, les hommes considèrent que le travail est inséparable d'un résultat provenant d'une transformation de la matière. Ce qui prouve que l'humanité n'a pas encore suffisamment pris conscience de ce qu'elle est ; sinon, elle reconnaîtrait que le travail intellectuel est bien un travail.

Mais, au-delà de l'homme travailleur, il y a l'ami, et l'ami nous fait découvrir ce qu'est l'homme beaucoup plus profondément que le travail, qu'il soit manuel ou intellectuel. En effet, par l'amitié, je découvre qu'il y a dans le coeur de l'homme une capacité de dépassement. Le travail me donne incontestablement le sens de la domination de la matière, ce qui n'est pas encore se dépasser : c'est s'étendre sur un ensemble de réalités qui me sont inférieures. Tandis que dans l'amour d'amitié, je me découvre en profondeur, dans ma capacité de dépassement. Aussi, pourrait-on, de cette façon, saisir

la différence entre l'extension de l'esprit et sa compréhension. L'extension de l'esprit se fait par le travail, puisque par le travail l'esprit s'étend sur la matière. La compréhension de l'esprit, quant à elle, se réalise grâce à l'amour d'amitié qui me rend capable de me dépasser en aimant celui qui m'aime.

N'oublions pas, en effet, que l'amour spirituel n'est parfaitement lui-même que dans la réciprocité. C'est peut-être pour cela qu'en Dieu il y a un mystère de fécondité : le mystère de la Trinité -ce qui, il est vrai, n'est plus de l'ordre de la philosophie, mais de l'ordre de la théologie, encore que certains philosophes aient pressenti cela. Ainsi, les néo-platoniciens affirment-ils qu'il y a en Dieu une certaine fécondité : cela n'a rien d'une preuve du mystère de la Trinité, mais c'est quand même une certaine approche philosophique, qui manifeste par-là même que l'amour n'est pleinement lui-même que dans la réciprocité. Autrement dit, dans l'amour d'amitié, il faut à la fois aimer et être aimé, de sorte que quand on est aimé, on aime encore plus. Et quand on est aimé et qu'on aime encore plus, l'autre nous aime encore plus. Il y a ainsi une montée infinie de l'amour : dans l'amour, il n'y a pas de limite, de sorte que cette expérience nous fait découvrir que l'esprit a une infinie capacité de don.

Le travail, par contre, ne me donne jamais cette expérience. Je vois bien que dans le travail je peux toujours recommencer, que je peux toujours aller plus loin dans la domination de la matière, grâce au progrès de la technique ; mais, je constate aussi qu'il y a dans cet ordre d'activité des limites en raison du conditionnement de la matière. Dans l'expérience de l'amitié, au contraire, je ne suis plus conditionné par la matière : je découvre alors que l'esprit a une infinie capacité de se donner, et c'est de cette façon que l'amour, beaucoup plus que l'intelligence, révèle à l'homme sa dimension spirituelle, qui fait de lui une personne. C'est donc grâce à l'amour d'amitié que se fait la découverte de la personne, capable de don et de dépassement.

Ne retrouvons-nous pas ainsi ce que nous disions en commençant au sujet du héros ? Car c'est bien l'amour qui rend possible tout dépassement et qui permet à l'homme d'accepter toutes les souffrances, et de se redresser après certaines faiblesses et certains échecs. Il n'y a que l'amour qui puisse permettre cela : cette force merveilleuse qui habite l'homme, cet abîme, qui est une capacité de ne jamais s'arrêter à une quelconque auto-satisfaction. Quoi de plus contraire à l'amour, en effet, que l'auto-satisfaction ? Car le don que réalise l'amour nous permet de nous dépasser pour ne plus regarder que l'autre. L'amour creuse en l'homme une capacité toujours nouvelle d'aimer: plus j'aime et plus je suis capable d'aimer, et plus je découvre ce qu'est vraiment l'esprit par lequel j'entre en relation avec un autre.

Troisième expérience : la coopération

En tant qu'il domine la matière, l'homme est **homo faber**. En tant qu'il a en lui une capacité infinie d'aimer, il peut devenir l'**homo amicus**, celui qui est capable de se lier à un autre et de le recevoir. Outre ces deux expériences fondamentales, il y a encore l'expérience de la coopération, qui est particulièrement importante aujourd'hui où l'on ne sait plus très bien ce qu'est la politique. Car on ne peut retrouver le sens vrai et authentique de la politique qu'à partir de l'expérience de la coopération. N'est-ce pas, en effet, à partir du moment où nous nous montrons capables de réaliser avec un autre une oeuvre commune que nous découvrons ce qu'est le bien commun ? Le bien commun, c'est celui que nous réalisons dès que nous appartenons à une communauté humaine -que ce soit la famille ou une commu-

nauté de travailleurs, de chercheurs... Dès que nous appartenons à une communauté, nous pouvons comprendre ce qu'est le bien commun, celui que nous ne réalisons pas seuls, mais avec d'autres, dans une expérience de coopération. C'est donc l'expérience de la coopération qui nous permet de comprendre la dimension politique de l'homme, au sens fort du terme. Vivre dans une communauté, en étant véritablement intégré à elle, c'est être responsable de cette communauté, pour l'édifier. Sinon, nous lui restons étrangers, et nous nous contentons de la critiquer, en ne la regardant que de l'extérieur. Par conséquent, la perte du sens politique vient de ce que l'on ne s'engage plus dans le sens de la recherche du bien commun, puisque l'on ne cherche plus à le réaliser ensemble.

Le sens politique ne peut naître qu'à partir de l'expérience de la coopération. Nous comprenons alors la complexité de la dimension politique de l'homme, qui suppose la dimension éthique, ainsi que la recherche de l'efficacité, dont nous disions précédemment qu'elle est une caractéristique propre du travail. L'**homo politicus** est donc celui qui est capable d'avoir confiance dans les autres -et c'est là la dimension éthique- mais aussi de réaliser quelque chose avec les autres -et c'est là le point de vue de l'efficacité. Autrement dit, il n'y a pas encore de vie politique si l'on s'en tient au seul point de vue moral ; le politique proprement dit ne naît que lorsque le point de vue moral se lie au **facere**, à la réalisation d'une oeuvre commune, qui implique une certaine efficacité. Toute politique suppose une efficacité, et, pourtant, la pure efficacité n'est pas le but propre de la vie politique.

Le travail est sans doute tout-à-fait nécessaire, pour que se réalise en chacun de nous un certain équilibre. Mais, il ne faut pas que la vie humaine se laisse entièrement absorber par le travail. Il faut encore aimer, rencontrer des amis, vivre d'un véritable amour d'amitié : et c'est là une expérience qui dépasse et assume l'efficacité, en lui donnant une nouvelle dimension. Puis, il faut encore être capable de coopérer, non seulement avec des amis, mais avec d'autres que nous estimons et en qui nous avons confiance. Pour que l'expérience de la coopération se réalise, il ne faut pas nécessairement l'amitié au sens fort du terme, mais il faut aussi la confiance. Alors, le travail s'effectue non plus seulement avec l'aide de l'outil, qui prolonge la main, ou de l'ordinateur, qui prolonge nos raisonnements, mais avec d'autres en qui nous avons confiance, et qui nous font confiance, de sorte que, grâce à l'organisation de ce travail commun, nous formons déjà avec eux une communauté, aussi restreinte soit-elle.

Quatrième expérience : la passivité du corps. Enracinement de l'homme dans l'univers physique

A partir de la matière que l'homme transforme par son travail, nous devons comprendre que l'homme, par son corps, est lui-même matière, et donc partie de l'univers physique. D'où la nécessité de faire une philosophie du corps. Jusque-là, nous avons vu que l'homme, par son travail, domine la matière. Mais, dès lors que l'homme a un corps, dès lors qu'il porte en lui une dimension matérielle et qu'il est par-là même partie de l'univers, il comprend de ce fait qu'il peut être dominé. C'est peut-être une triste expérience, mais cela n'en est pas moins une expérience fondamentale. Et nous sentons cela très fort dès que nous sommes fatigués du corps, nous pensons pouvoir toujours dominer la situation dans laquelle nous nous trouvons. Mais, dès que nous expérimentons la fatigue, nous nous savons dominés. Voyez par exemple, l'influence du milieu atmosphérique dans lequel nous nous trouvons, et la différence qui se produit selon qu'il fait très chaud ou très froid. Il faut le reconnaître, et pour cela avoir le réalisme du corps qui doit nous

aider à comprendre que nous sommes étroitement liés, par notre corps, à l'univers matériel. Les Anciens affirmaient que pendant le sommeil, l'homme se remet à l'univers, et que, de cette façon, il se refait. Il y a là quelque chose de très vrai.

Dans notre activité, nous ne prêtons pas suffisamment attention au fait que nous sommes partie de l'univers, de sorte que nous en arrivons à croire, à un moment donné, que nous pouvons tout dominer. Alors, sans doute, il y a l'amour qui nous fait expérimenter une dépendance à l'égard d'un autre être. Mais, ce n'est pas encore la dépendance à l'égard de l'univers : c'est une dépendance à l'égard d'une autre personne humaine avec laquelle nous coopérons. Il y a donc là encore une activité. Le corps au contraire, est source de passivité, au moment où il le faut : telle est la dimension du corps qui nous donne cette capacité d'être mû, d'être transformé. Je voyais tout à l'heure quelqu'un qui, pratiquant la danse, me disait : "c'est extraordinaire de voir à quel point la danse peut transformer notre corps".

Notre corps pâtit aussi par le travail, surtout lorsque les instruments que nous utilisons deviennent lourds et pesants. Cela est vrai des instruments matériels, mais aussi des instruments plus spirituels, si l'on peut dire, tels que l'ordinateur. Il y a là d'ailleurs un phénomène caractéristique de notre civilisation : l'homme devient la victime des instruments extraordinairement perfectionnés qu'il a lui-même réalisés. L'homme, aujourd'hui, se montre capable de construire des instruments qui sont destructeurs de tout son milieu vital. Alors, l'homme pâtit non seulement sous l'influence de l'univers physique, par l'intermédiaire de son corps, mais aussi sous l'influence de l'univers culturel dans lequel il vit, ce qui fait que la passivité atteint l'homme jusque dans son psychisme. Et nous savons que cela peut aller jusqu'à engendrer toutes sortes de dépressions et d'angoisses.

Cinquième expérience : l'expérience des opérations vitales. L'autonomie du vivant

J'ai un corps, par où je suis partie de l'univers physique, mais je suis aussi un vivant. Et, si le corps est source de passivité, le vivant se caractérise par la capacité qu'il a de se mouvoir par lui-même. Prenez un exemple très simple : tomber en descendant un escalier, c'est faire l'expérience de la passivité du corps ; monter l'escalier, c'est faire l'expérience d'une opération vitale, par laquelle, comme dans toute opération vitale, on se meut par soi-même. Par son corps, l'homme est partie de l'univers ; par sa vie, il est un tout. A quoi il faut ajouter l'organisation du vivant : n'est-il pas, pour reprendre l'expression d'un biologiste, une "cathédrale de molécules" ? Le propre du vivant, c'est donc son autonomie et son organisation. Et, plus le vivant est lui-même, plus il est capable d'organiser, autour de lui, le milieu dans lequel il vit. Il y a, si vous voulez, une sorte d'égoïsme caractéristique du vivant : le vivant accapare tout ce qu'il peut, et l'entraîne dans son propre rythme de vie. Et n'oublions pas que l'homme est le vivant supérieur. Même si l'on veut le dégrader, il reste le vivant supérieur. Il est vraiment le vivant le plus évolué, le plus organisé, celui qui a la plus grande autonomie, qui assimile le plus les réalités qui lui sont extérieures, en se montrant capable de les transformer. L'homme est vraiment le roi des animaux, en ayant tout à la fois une parenté profonde avec eux, et une dignité qui lui confère une dimension supérieure. Et pourtant, nous aurons la fois prochaine à comprendre qu'il a des limites.

Sixième expérience : la contemplation. Ultime découverte de l'esprit

Je disais tout à l'heure que la première découverte de l'esprit se fait par l'expérience de l'amitié. Il nous faut maintenant comprendre que l'ultime découverte de l'esprit se fait par l'expérience de la contemplation. Et c'est cette ultime découverte de l'esprit qui exige que nous allions jusqu'à la philosophie première, la métaphysique. Découvrir la réalité dans sa dernière dimension, c'est découvrir l'esprit. Et, je préfère dire "esprit" plutôt qu'"intelligence", parce que si je disais "intelligence", je présume que vous comprendriez "raison" ou "entendement". Or, lorsque je parle ici de l'esprit, je veux signifier la capacité que nous avons de contempler. Et, c'est bien cette capacité de contempler, ou plus exactement, l'acte même de contemplation qui nous fait découvrir la profondeur même de notre esprit, la profondeur de la personne humaine. La personne humaine est une personne capable d'aimer et de contempler.

Alors, l'esprit, dépassant la matière et émergeant de la vie, nous permet de comprendre qu'il y a en l'homme une souveraine liberté. Déjà, dans l'expérience de l'amitié, nous découvrons la liberté : je suis libre de choisir les amis que je veux aimer. Mais, nous la découvrons aussi à travers l'expérience de la contemplation : je suis libre d'ordonner ma vie à la contemplation, et de découvrir ainsi ce qu'il y a en moi de plus spirituel, cette capacité que j'ai de contempler la réalité que je vois et, surtout, celle que je découvre à la source de toute chose -l'être premier et Absolu, que l'on appelle Dieu, et qui est Créateur.

C'est donc une découverte profonde de l'esprit qui, seule, peut nous faire découvrir la liberté. Et je crois que ce sont principalement deux expériences qui nous font découvrir la liberté : l'amitié et la contemplation. Ainsi, la personne humaine, après avoir pris conscience de toutes les possibilités et capacités qu'elle porte en elle -passivité du corps, capacité de transformer la matière, capacité d'aimer et de coopérer avec les autres- peut-elle ordonner librement ces différentes orientations de sa vie. Et, je crois que cela n'est vraiment possible que lorsque l'homme comprend qu'il a en lui une capacité de contemplation. Je parle ici de la contemplation philosophique : celle par laquelle, grâce à la métaphysique, la personne humaine peut accéder à la sagesse, qui n'existe que lorsque l'homme découvre qu'il est dépendant d'un Être premier et que cette dépendance, loin d'être une aliénation de son être, en réalise l'épanouissement plénier. Un être humain, qui, dans sa personne, s'ordonne à l'Être souverain, qui est Dieu et Créateur, découvre la dimension ultime de la personne humaine. Par la contemplation, l'homme n'est plus seulement ordonné à un autre homme -l'ami- mais il est ordonné au Créateur. Par la contemplation, je découvre que je suis capable, d'une certaine manière, d'orienter mon regard vers le Créateur.

Septième expérience : l'adoration. Le lien de l'adoration et de la contemplation

Pour qu'il y ait une contemplation philosophique de l'Être premier Créateur, il est nécessaire qu'il y ait adoration. Et il faudrait analyser et comprendre ces deux manières dont l'homme se dépasse d'une façon absolue. L'homme se dépasse déjà dans l'expérience de l'amitié, ainsi que dans le travail. Mais, c'est dans cette attitude affective de l'adoration qu'il se dépasse pleinement et totalement. L'adoration est un acte volontaire et libre de la personne humaine. C'est librement que l'homme reconnaît sa dépendance à l'égard du Créateur, et qu'il se tourne vers Lui en Lui offrant sa vie. Alors, l'adoration peut s'achever en contemplation. L'adoration est une attitude de la volonté qui reconnaît sa dépendance à l'égard du Créateur. Par la contem-

plation, je comprends que le Créateur m'aime et vient au-devant de moi. Il n'est pas seulement Celui qui me donne tout, à commencer par l'existence : Il est encore Celui qui m'appelle. La contemplation me permet de comprendre cela.

Et comprenons bien qu'il s'agit de la contemplation philosophique, car si la philosophie ne va pas jusque-là, elle n'acquiert pas toute sa signification. Le philosophe doit être l'ami de la sagesse, et s'il ne va pas jusqu'à la contemplation, il n'est plus l'ami de la sagesse. Qu'il s'appelle idéologue, s'il le veut, mais qu'il ne se prétende plus l'ami de la sagesse. Or, la sagesse consiste à remonter jusqu'à la source : c'est de cette façon qu'elle est contemplative, et que l'ami de la sagesse est celui qui se met à la recherche de la contemplation. Mais, cette contemplation n'est possible que s'il y a un appel de Dieu, un appel du Créateur. Le Créateur est Celui qui garde sa créature au plus intime de Lui-même. S'Il est Créateur, Il ne l'abandonne pas Il la garde dans Son amour. Et, si cette créature est une créature spirituelle -ce qui implique le don de l'esprit- Il l'appelle à s'orienter vers Lui, et à se tenir dans une attitude d'attente. Le contemplatif, c'est celui qui attend et qui veille, c'est celui qui comprend que ce qu'il y a de plus grand en lui, c'est d'être, autant qu'il peut, présent à Celui qui est toujours présent.

Telles sont les sept grandes dimensions de l'homme qu'une anthropologie philosophique doit s'efforcer de découvrir. J'ai pris l'ordre dans lequel je crois que nous devons les découvrir progressivement, en partant de celles qui nous sont le plus proches. Mais, vous comprenez bien que ces sept dimensions de la personne humaine sont profondément unifiées dans notre vie humaine. C'est nous-mêmes qui avons conscience de notre travail, de notre capacité d'aimer, de notre capacité de coopérer avec les autres, de notre capacité de pâtir de notre corps, de notre autonomie de vivant, et finalement, de notre personne humaine spirituelle, capable de prendre en charge toute cette complexité, toute cette richesse. Il est certain que chacun de nous doit réaliser, dans toute sa complexité, un ordre qui lui soit personnel. Mais, c'est en dernier lieu que nous devons encore découvrir l'attitude contemplative qui exige l'adoration.

Une véritable anthropologie, qui respecte l'intégrité de la personne humaine, doit découvrir ces sept grandes dimensions de l'homme, et il faudrait développer l'analyse de chacune d'elles. Vous pourriez peut-être m'objecter, pour terminer : "Mais vous avez omis d'envisager la famille". Je vous répondrais alors qu'il n'en est rien : le fondement de la famille, ce n'est rien d'autre, en effet, que cette coopération fondamentale qui unit l'homme et la femme, et qui implique la fécondité.

CHAPITRE IV

LIMITES DE LA PERSONNE HUMAINE : L'ECHEC, L'ERREUR, LA TRAHISON ET LA MORT

La dernière fois, nous avons essayé de comprendre, dans la perspective d'une anthropologie philosophique, tout ce qui fait la grandeur de la personne humaine : les sept dimensions essentielles et principales de son être, qui lui confèrent une sorte de structure hiérarchisée, sans méconnaître, pour autant, que la personne humaine se fait et se construit perpétuellement. Je voudrais aborder avec vous, ce soir, un problème particulièrement important et grave : non plus la grandeur de la personne humaine, mais ses limites, ses "fêlures", comme dirait Kierkegaard. Et, je choisis d'examiner celles qui me semblent être les principales.

Première limite de la personne humaine : l'échec

La limite que nous pouvons le mieux déceler, c'est sans doute l'échec, et c'est pourquoi je commence par là, sans suivre l'ordre qui avait été annoncé. L'échec, c'est, je crois, la fêlure la plus sensible, la plus immédiate. Mais, c'est pourtant la moins profonde, dans la mesure où l'échec nous permet parfois de rebondir. L'échec correspond à l'expérience du travail ; il est relatif à notre capacité de transformation de l'univers. Le travail nous l'avons vu, implique l'efficacité, puisqu'il est ordonné à un résultat : la réalisation d'une oeuvre. Et cette oeuvre doit normalement nous glorifier. Vous connaissez la définition que Malraux donne de l'oeuvre : c'est "l'anti-destin". Et il est très vrai que l'oeuvre a en elle quelque chose qui nous permet de dépasser le temps, du moins lorsque c'est une oeuvre qui a une certaine dimension, une certaine grandeur. Et nous sommes toujours persuadés que l'oeuvre que nous réalisons ne sera découverte que par la génération suivante : notre génération ne peut pas comprendre ce que nous faisons...

Lorsque nous réalisons une oeuvre, nous sommes toujours un peu prophètes :

c'est impossible autrement, sinon nous ne le ferions pas. On ne réalise une oeuvre que dans la mesure où l'on sait qu'il y a eu quelque chose qui n'a pas encore été fait, et que l'on doit réaliser. Je prends ici l'oeuvre artistique -l'oeuvre au sens fort. Nous savons très bien que cette oeuvre qui devrait nous glorifier, qui devrait nous permettre de dépasser cette limite terrible qu'est le temps, qui nous inscrit dans tel lieu, dans tel moment de l'évolution de la culture humaine, peut très bien ne pas connaître sa gloire. Les hommes peuvent ne pas la comprendre.

Et puis, non seulement les hommes peuvent ne pas la comprendre, mais il se peut aussi que l'oeuvre que nous cherchons à réaliser n'aboutisse pas, car il y a dans tout travail humain une coopération avec quelque chose qui ne dépend pas de nous. Dans notre travail, nous ne sommes pas créateurs. Et j'allais dire que, même pour Dieu, il peut y avoir un échec du côté de l'oeuvre qu'Il a réalisée avec le plus d'amour : les créatures spirituelles qui pouvaient s'opposer à Lui. C'est ce qui peut se produire lorsqu'on réalise une oeuvre dans l'ordre de l'éducation ou de l'enseignement. On peut enseigner, éduquer avec le plus d'amour possible, et il peut y avoir une opposition, une révolte qui brise le coeur de celui qui s'est pleinement donné à cette oeuvre d'enseignement et d'éducation. Lorsque nous voyons des enfants qui s'opposent violemment à leurs parents, et qui disent ouvertement d'eux qu'ils ne les ont pas compris, en se mettant dans une attitude de révolte, nous comprenons qu'il y a quand même là, du point de vue de l'oeuvre d'éducation, un terrible échec. Pour celui qui s'est entièrement donné à essayer de communiquer la vérité, voir que cela aboutit à un résultat radicalement opposé à celui qu'il recherchait, c'est un échec terrible. Et nous avons tous éprouvé cela : dès que nous réalisons une oeuvre, ce risque existe.

Même pour Dieu, cet échec existe, bien que ce soit pour des raisons différentes. Mais il existe quand même. Car il faut bien comprendre que lorsque Dieu a créé son oeuvre la plus parfaite, il lui a communiqué l'esprit, c'est-à-dire la capacité de chercher la vérité et d'aimer. Et, dès lors que cette créature spirituelle avait en elle la liberté, elle pouvait s'opposer à Dieu. Je crois que Dieu nous donne cet exemple pour que nous comprenions mieux que, quand il s'agit d'oeuvres spirituelles, il nous faut toujours coopérer avec quelqu'un d'autre. Dieu Créateur a voulu que dans sa création il puisse y avoir comme un échec, une révolte, et cela doit nous aider à comprendre la signification des erreurs et des échecs possibles dans l'oeuvre que nous réalisons.

Quand il s'agit de l'oeuvre matérielle d'un sculpteur ou d'un ingénieur, il peut y avoir échec, parce que la matière a toujours quelque chose d'obscur en elle, qui nous échappe. Les plus grands savants de notre époque, vous le savez bien, surtout lorsqu'il s'agit de la physique ou de l'astronomie, s'aperçoivent qu'il y a des données qui nous échappent, qui ne sont pas réductibles à notre connaissance. Celui qui doit réaliser une oeuvre en se servant de la matière sait très bien qu'il y a toujours dans celle-ci quelque chose qui lui échappe. Aussi, expérimente-t-il là la limite de son travail, de sa capacité et de sa puissance : il n'est pas le Créateur, et ne travaille pas à partir de rien. Il est donc obligé de coopérer avec une réalité qui lui est antérieure, et qu'il ne peut jamais connaître parfaitement.

Prenons l'exemple du médecin : il peut exercer son métier avec une très grande intelligence et beaucoup d'amour, mais il y a toujours quelque chose qui lui échappe dans l'organisme qu'il cherche à soigner. Il y a donc une limite qui rend possible l'échec. Prenons encore un autre exemple : l'oeuvre de l'éducation et de l'enseignement, dont nous avons parlé : dans ce domaine, il ne s'agit plus de la matière, mais de la liberté de l'esprit. Un véritable

éducateur doit respecter les intelligences devant lesquelles il se trouve. Celui qui enseigne doit respecter la liberté de ceux qu'il enseigne. Il y a donc là, à nouveau, une limite, et il peut donc y avoir échec.

Telle est, je crois, la première limite de la personne humaine : celle qui est la plus manifeste, et que nous sommes tous obligés de reconnaître. Dès lors que nous travaillons -qu'ils s'agisse d'un travail manuel, ou d'un art qui implique une coopération avec le vivant, ou avec un être spirituel- il y a toujours un élément qui nous échappe et qui peut nous résister. Même si nous réalisons une oeuvre avec un très grand amour et une très grande intelligence, en mettant en exercice toutes nos capacités, nous nous heurtons toujours à la possibilité d'un échec.

Deuxième limite de la personne humaine : l'erreur

La deuxième limite de la personne humaine nous place au point de vue de l'erreur, c'est-à-dire du côté de l'intelligence.

L'homme est capable de rechercher la vérité, et cela fait partie de sa grandeur. La recherche éperdue de la vérité constitue une des dimensions de la personne humaine. Ainsi, voyez, dans tous les domaines scientifiques, le nombre de ceux qui s'adonnent à toutes sortes de recherches, pour essayer de découvrir tout ce que recèlent en eux l'homme et l'univers. De toute évidence, la recherche de la vérité captive l'homme. Et cela est encore plus vrai de la recherche de la vérité philosophique, puisqu'il s'agit là d'un domaine dans lequel la vérité philosophique a quelque chose d'absolu, dans la mesure où elle concerne ce qu'il y a de plus profond dans l'homme. Rechercher toutes les dimensions de l'homme, toutes ses capacités, c'est quelque chose d'absolument captivant. Si l'on est chrétien, on sait que l'homme est le chef-d'oeuvre de Dieu, et que, par conséquent, la recherche de la vérité qui le concerne doit aller très loin. Si on ne l'est pas, l'homme apparaît comme une énigme étonnante, dont on essaie de saisir les différents aspects. Au plan philosophique, comme au plan scientifique, on ne peut donc pas nier que la recherche de la vérité représente une des dimensions de la personne humaine.

Mais comment ne pas voir que dans toutes ces recherches, il y a toujours une possibilité d'erreur ? Personne ne saurait prétendre qu'il est exempt d'erreur au point de vue de ses recherches humaines. Et, il suffit parfois d'un rien pour qu'une recherche n'aboutisse pas. Voyez tous ceux qui sont engagés dans une recherche scientifique : il en est qui ont cherché indéfiniment, pendant toute leur vie, sans jamais rien découvrir. Et il y a là quelque chose de terrible, parce que le désir de découvrir la vérité est quand même très fort en l'homme. Merleau-Ponty prétendait que seul le philosophe peut chercher pour chercher. Je ne crois pourtant pas que la recherche puisse se suffire à elle-même : on ne peut pas s'en satisfaire, parce que la recherche est ordonnée à la découverte de la vérité -du moins à ce qui semble être la vérité et, même, à quelque chose que personne n'a encore découvert, ni dit.

Toute recherche est suspendue à une hypothèse qui la soutient. L'hypothèse, c'est un peu comme ce qui permet à un arc d'être tendu. Nous savons aussi que l'hypothèse est à la recherche scientifique ce que l'interrogation est à la recherche philosophique. Or, celui qui n'interroge plus n'avance plus. Au point de vue philosophique, c'est l'interrogation qui maintient perpétuellement notre intelligence ouverte vers quelque chose de nouveau. Tant que j'interroge, je suis en état d'écoute et d'attention. Quand je n'interroge plus,

je n'écoute plus. Faites cette expérience : quand vous interrogez, vous écoutez ceux qui peuvent vous apporter quelque chose, et vous êtes en état de recherche. Tandis que si vous êtes absolument certain de posséder la vérité et que vous pensez ne plus avoir besoin d'aller plus loin, vous ne pouvez plus écouter, et vous n'êtes plus en état de recherche. Telle est sans doute l'erreur fondamentale, l'erreur la plus terrible : celle qui nous fait croire que nous possédons d'une manière définitive la vérité. Nous oublions alors que notre désir de découvrir la vérité devrait nous mettre dans un état permanent de recherche.

On peut sans doute connaître certaines vérités, pour les avoir reçues et découvertes. Mais une vérité connue appelle aussitôt une autre vérité : et il y a là le principe d'un mouvement perpétuel de l'esprit. Cela est vrai dans tous les domaines, y compris dans celui de la vie chrétienne, car l'Esprit-Saint veut nous conduire à la Vérité tout entière (cf. Évangile selon Saint Jean, ch. 16, V. 13). Et, si l'Esprit-Saint veut nous conduire à la Vérité tout entière, c'est précisément parce que la vérité que nous connaissons exige que nous allions toujours plus loin. Et cela parce que nous savons très bien que, quand nous détenons une vérité, elle est nécessairement partielle, du fait même que nous la possédons. La Vérité absolue, quant à elle, est au-delà de nous. Nous tendons vers elle. Nous l'avons peut-être touchée, nous l'avons peut-être rencontrée, mais nous ne la possédons pas. C'est donc que nous la cherchons, et que l'état de recherche, tendue vers la découverte de la vérité -et non pas la recherche qui s'exerce pour elle-même- caractérise bien la grandeur de la vie de l'intelligence humaine. Que celle-ci ne puisse pas se satisfaire de telle ou telle vérité qu'elle possède, cela manifeste bien qu'il y a en elle un appétit qui la pousse à aller toujours plus loin, pour découvrir quelque chose de plus profond.

Mais, précisément, dans cet état de recherche, il y a toujours une possibilité d'erreur. Ce qui ne signifie pas d'ailleurs, prenons-y garde, que nous n'avons pas de certitude quant à certaines vérités. Si nous sommes toujours menacés par l'erreur, c'est qu'au lieu de considérer une vérité dans sa pleine lumière, nous la considérons dans une perspective limitée, et nous n'en saisissons ainsi qu'une faible partie. Nous n'avons pas su prendre l'orientation qu'il fallait pour la découvrir dans toute sa plénitude. Surgit alors l'erreur qui provient de cette possibilité que nous avons de ne pas emprunter la voie qui aurait pu nous conduire à la plénitude de la vérité, ou qui, du moins, nous y aurait fait tendre.

D'où provient donc cette possibilité d'erreur ? L'échec, je vous le disais tout à l'heure, provient de la matière sur laquelle nous travaillons, et de toutes sortes de données qui nous échappent, parce qu'elles ne dépendent pas de nous. L'erreur, elle aussi, a une origine précise : l'accompagnement, dans toute notre vie intellectuelle, de l'activité de l'imagination. Il est un fait que l'imaginaire enveloppe toutes nos recherches intellectuelles. Si spirituelles qu'elles soient, nos connaissances intellectuelles sont toujours conditionnées par l'imagination. Je dirais même que plus elles sont spirituelles, plus le danger de la séduction qu'exerce sur nous l'imagination est grand.

Saint Thomas n'hésite pas à affirmer que les plus grandes expériences mystiques impliquent toujours l'exercice de l'imagination. L'image est donc toujours présente, et risque sans cesse de nous séduire par sa présence même, du fait qu'elle reste quelque chose de sensible, et nous est ainsi tout-à-fait connaturelle. Il faut pourtant aimer l'imagination et les images qu'elle suscite en nous, en se gardant bien de la mépriser ou de la haïr, ce serait pire que tout parce que, finalement, son exercice ne s'en développerait que plus intensément. "Qui veut faire l'ange, fait la bête" : celui qui voudrait nier son

imagination, prétendant n'en avoir nul besoin, pour devenir un être purement spirituel, risquerait fort, en voulant faire l'ange, de faire la bête. Sa recherche intellectuelle ne serait plus humaine, puisqu'elle ne se conformerait plus aux exigences propres de l'esprit humain, toujours conditionné, qu'on le veuille ou non, par l'imagination.

L'erreur provient donc d'une confusion entre le point de vue propre de l'intelligence, qui doit tendre vers la saisie de la vérité, et celui de l'imagination. Il est vrai qu'il est souvent très difficile de discerner le domaine de l'imaginaire et celui de l'intelligence. Car, nous portons tous en nous un milieu imaginaire qui peut être, pour certains, particulièrement riche. Mais, n'oublions pourtant pas que même l'artiste, dont nous disons souvent qu'il vit dans l'imaginaire, dépasse, en réalité, cet imaginaire. Disons plutôt qu'il s'en sert pour réaliser son oeuvre : et c'est précisément dans la mesure où il l'utilise qu'il le dépasse. Rester captif de l'imaginaire que l'on porte en soi, c'est faire preuve d'un singulier affaiblissement de l'esprit : je crois que toutes les maladies psychiques proviennent d'une incapacité, dans laquelle on se trouve plongé, de faire correctement le discernement entre l'imaginaire et l'intelligence. N'oublions pas que c'est l'intelligence qui nous donne notre autonomie, et que c'est, par conséquent, la recherche de la vérité qui nous libère. L'imaginaire, au contraire, risque toujours de nous plonger dans une sorte de rêve éveillé qui est bien souvent un cauchemar. Nous restons alors dans un brouillard, dont il faut commencer par sortir, pour s'apercevoir que c'est du brouillard. Gardons à l'esprit la très belle image de la caverne de Platon, qui nous montre que l'intelligence est faite pour voir et contempler la lumière du soleil. L'erreur consiste, au contraire, à rester prisonnier de l'obscurité et du brouillard, c'est-à-dire, finalement, de l'imaginaire. Nous comprenons alors que pour connaître l'imaginaire, il faut se montrer capable d'en sortir pour le dépasser.

Distinguons alors la vie humaine proprement dite et son conditionnement. Vivre dans l'imaginaire, c'est, en fait, le conditionnement de la vie humaine. Mais celle-ci dépasse l'imaginaire. L'artiste, le savant, le philosophe dépassent l'imaginaire. Et je dirais même, tout simplement, que l'homme qui veut diriger sa vie doit dépasser l'imaginaire. Mais nous savons aussi que nous vivons dans un monde qui nous maintient dans un milieu imaginaire, et qui parfois nous y plonge. Et cela peut aller jusqu'à nous mettre dans des situations-limites. L'imaginaire, ne l'oublions pas, risque toujours de nous paralyser, nous empêchant d'avancer et de monter plus haut. Telle est bien la capacité d'erreur qui est en nous : en nous laissant prendre par l'imaginaire, nous pouvons en perdre jusqu'au désir d'en sortir. Nous avons alors l'impression qu'une chappe de plomb pèse sur nous et nous empêche d'avancer plus avant.

Troisième limite de la personne humaine : la trahison

Envisageons maintenant une troisième limite de la personne humaine : la **trahison**, et essayons de comprendre qu'elle va plus loin encore que les deux premières.

Nous avons vu, la dernière fois, que l'une des dimensions essentielles de la personne humaine se situe du côté de l'amour d'amitié, par lequel la personne humaine peut atteindre sa fin la plus proche. Par cette expérience de l'amour d'amitié, nous pouvons comprendre qu'il y a auprès de nous une autre personne humaine qui est notre bien, et qui est capable de donner un sens à toute notre vie, en permettant à toute notre volonté et à tout notre coeur spirituel de s'épanouir. Cet éveil si profond de notre être le plus intime que représente l'amour d'amitié prend toutes nos capacités d'ai-

mer, et nous permet de rencontrer l'autre, l'ami, en faisant que l'autre lui-même, à ce moment-là, nous rencontre lui aussi. L'amour d'amitié implique la rencontre de deux regards. Je choisis, puisque je l'ai choisi avant même qu'il m'aime. Mais, je suis heureux qu'il m'aime et me choisisse, parce qu'à ce moment-là l'amour que j'ai pour lui redouble d'intensité, pour atteindre toute sa plénitude et toute sa force. Telle est, je crois, la première éclosion, vraiment profonde, de la personne humaine. Le travail qui s'achève dans la réalisation d'une oeuvre, la recherche scientifique sont déjà des activités humaines très nobles ; mais elles n'engendrent pas encore l'épanouissement plénier du coeur humain. L'épanouissement plénier du coeur humain ne peut se réaliser que dans l'amour d'amitié et dans la contemplation de Dieu.

Il faut encore comprendre que l'amour humain est quelque chose de si grand qu'il n'a aucune limite. Sans doute l'amour sensible et passionnel connaît-il des limites. Par contre, dans sa profondeur, l'amour spirituel n'a aucune limite : c'est pour cela que l'expérience de l'amour d'amitié peut perpétuellement s'approfondir. Je n'aurai jamais fini de découvrir et d'aimer celui que j'aime pour l'avoir choisi comme ami. Au niveau de l'amour sensible, on constate, il est vrai, quelque chose de très différent : l'amour de la distraction. Il est très curieux d'observer que tous ceux qui aiment d'un amour exclusivement sensible et passionnel recherchent toujours le changement. Et on en comprend facilement la raison : au bout d'un certain temps, la sensibilité se trouve un peu diminuée. Alors, si elle n'est pas dépassée par l'amour spirituel on se met à vouloir le changement. Voyez à ce sujet la thèse de l'amour libre. La nouveauté présente précisément l'immense avantage de nous faire échapper à la fatigue de l'habitude. C'est donc quelque chose qui nous flatte. "Les voyages enrichissent la jeunesse", disons-nous souvent : on voit très bien ce que cela veut dire, et on peut aisément le transposer dans l'ordre de l'amour sensible et passionnel.

Il n'y a, à vrai dire, que l'amour spirituel qui puisse nous faire dépasser ce point de vue de la diversité et du changement, pour nous permettre d'atteindre quelque chose de beaucoup plus profond : le coeur intime de la personne humaine, son âme spirituelle qui fait la profondeur de son être humain. Et la profondeur de l'être humain a quelque chose d'infini, de sorte que je ne pourrai jamais dire de l'amour d'amitié dont je fais l'expérience : maintenant, c'est suffisant. Il y a dans le coeur de l'ami un abîme qui m'attire, et que j'essaie de découvrir de plus en plus, sans y mettre aucune limite. C'est tout autre chose que la recherche intellectuelle de la vérité, car c'est une recherche en profondeur par laquelle j'essaie de capter le coeur de l'autre, mais aussi de me laisser prendre, de me laisser attirer par un bien qui est personnel et spirituel, et qui, par lui-même, n'a aucune limite.

Et pourtant, dans l'amour, il peut y avoir des brisures, des fêlures extrêmement bien cachées. C'est ce que j'appelle la trahison. Il y a en nous, il faut bien le voir, une capacité d'infidélité, dans l'amour d'amitié qui subsiste même lorsque nous avons fait les plus grandes promesses possibles. Il est bien évident que l'amour que nous découvrons au début a toujours quelque chose d'unique. Pour chaque être humain, l'amour a quelque chose d'unique et dépasse, par conséquent, tout ce que l'on n'a jamais vu. Quand nous voyons deux êtres qui s'aiment profondément, nous les voyons de l'extérieur, même si ce sont pour nous des amis. Tandis que si nous découvrons au-dedans de nous-mêmes cette capacité d'aimer tout en étant aimés, dans un perpétuel dépassement, alors nous avons l'impression que notre amour est unique. Il nous saisit d'une manière unique, et quand nous faisons cette expérience, les plus grandes promesses suivent immédiatement. Nous sommes certains d'aimer d'une manière unique, sans aucune faiblesse. Et puis, il y a les lendemains parfois moins heureux : nous découvrons aussi en nous

une capacité d'infidélité et de trahison. Subitement, l'amour n'est plus le même, et nous disons aussitôt que c'est l'autre qui a changé. Alors, nous le chargeons de notre propre infidélité, peut-être d'ailleurs, avec la plus grande sincérité, car le domaine affectif implique toujours une certaine opacité. Personne d'entre nous ne saurait dire qu'il est, dans son affectivité, d'une absolue lucidité. Sans doute, plus l'amour est spirituel, plus la lucidité est grande. Mais, par ailleurs, tout amour entraîne avec lui la passion, la sensibilité, et même l'instinct. Et voilà pourquoi l'amour, aussi spirituel qu'il soit, porte toujours en lui une certaine opacité. Il est impossible qu'il en soit autrement, sinon l'amour serait platonique, et ce ne serait pas, finalement, un véritable amour : ce serait plutôt un pur idéal, qui ne nous ferait pas rencontrer une personne humaine.

C'est précisément parce qu'il y a dans tout amour une certaine opacité qu'il y a une possibilité de trahison et d'infidélité. Si fort que soit l'amour, avec toutes les promesses qu'il suscite, il y a toujours quelque chose en nous qui l'alourdit, et qui l'empêche d'avoir sa parfaite lucidité. Au moment où nous choisissons d'aimer une personne, l'amour nous semble fort, limpide et simple, et c'est en fonction de cela qu'il nous arrache toutes sortes de promesses. Mais, en réalité, l'amour n'est jamais simple, parce que c'est toute la personne humaine, dans sa très grande complexité, qui aime. Nous aimons avec tout ce que nous sommes, et nous ne sommes pas des êtres simples, mais des êtres complexes. Nous pouvons sans doute ordonner les différents niveaux de vie qui sont en nous, nous pouvons faire en sorte que, progressivement, tout ce que nous portons en nous soit assumé, orienté vers un but, vers un bien que nous avons choisi, une personne humaine que nous aimons. Mais notre amour reste toujours complexe. Et c'est ce qui explique que lorsqu'il n'a plus la même intensité d'amour, la même brûlure intérieure du coeur, la complexité de notre amour redevient très forte.

Je prends un exemple, pour que vous compreniez mieux l'importance de tout cela. Un sportif en pleine santé, un skieur par exemple, ne pense pas à la complexité de ce qu'il est : il se laisse emporter dans son élan, de sorte que c'est l'unité de son être qui domine -une unité extraordinaire. Mais, dès qu'il est fatigué, il s'aperçoit immédiatement de la complexité de son être. Et c'est ce qui se passe dès qu'un être vieillit : il a mal à un oeil, à une jambe, à un bras, à l'estomac... et tout cela, c'est la complexité de notre organisme. Dans l'expérience de l'amour, c'est encore plus fort. Quand nous aimons en acte, tout notre être est unifié par l'amour, et c'est prodigieux. Mais cet amour qui unifie tout notre être et toute notre personnalité peut s'épanouir de diverses manières. A l'intérieur même de l'amour, il y a une diversité parce que l'amour implique toujours un certain conditionnement. L'amour n'est pas simple : il est complexe. Et quand l'intensité de l'amour n'est pas vécue avec la même force, l'amour passionnel et imaginaire peut l'emporter sur l'amour spirituel. Toutes les infidélités, toutes les trahisons viennent de là. L'amour spirituel n'étant plus vécu avec la même intensité, l'amour passionnel et imaginaire -n'oublions pas, en effet, que l'amour passionnel se nourrit d'images- fait que nous sommes attirés par autre chose. La conscience de l'unité de notre amour commence alors à s'estomper, et c'est la conscience de la diversité qui l'emporte : nous nous laissons distraire, et cette distraction peut être volontaire. C'est cela l'infidélité : consentir à s'arrêter volontairement dans la croissance de l'amour spirituel.

Aujourd'hui, on parle de sincérité, en prétendant qu'elle consisterait à laisser des amours multiples et divers s'emparer de notre coeur, sans qu'il y ait la moindre exigence de fidélité. Ou alors on dira qu'il faut être fidèle à la vie, c'est-à-dire laisser libre cours à toutes les passions nouvelles qui

peuvent surgir en nous. C'est oublier qu'il y a en nous une capacité de trahison que nous devons saisir, pour être attentifs à ce qu'il y a de plus grand en nous : l'amour spirituel qui doit grandir toujours et s'approfondir. Et c'est dès que l'amour cesse de grandir qu'il risque d'y avoir de nouvelles poussées de sève, provenant de l'imagination.

Dans toute expérience d'amour, je peux trahir et être trahi. Quand il se donne, mon coeur devient vulnérable. Plus j'aime profondément, plus je suis vulnérable, et plus se creuse en moi la capacité de subir l'infidélité et la trahison de l'autre. Plus j'aime et plus je deviens sensible à tous les écarts de celui que j'aime, à tous ses manques d'attention. Quand au contraire on aime avec peu d'intensité, on reste à côté de quelqu'un qui n'est qu'un étranger. Il y a juxtaposition de deux êtres, et rien de plus. Tandis que lorsqu'existe un véritable amour, alors seulement s'opère une fusion des coeurs, une unité totale entre deux êtres, qui nous rend très vulnérable vis-à-vis de l'autre. Et c'est même là, sans doute, le signe le plus éclatant de l'amour, du point de vue de la conscience que nous pouvons en avoir. On s'aperçoit ainsi, dès que l'on est séparé de celui qu'on aime, que quelque chose nous manque très profondément. Et tout ce qui touche l'ami nous atteint immédiatement.

La vulnérabilité du coeur ne fait que s'approfondir avec la croissance de l'amour. Plus nous aimons, plus nous sommes vulnérables, et plus la trahison et l'infidélité de l'autre nous blessent. Mais nous pouvons continuer de l'aimer malgré ses trahisons, et au-delà de ses infidélités. Le véritable amour persiste, même si l'autre est infidèle, et c'est pour cela qu'il peut nous blesser si fort. C'est ce qui se passe souvent dans l'amour d'amitié : l'un trahit, et l'autre reste fidèle. L'un est infidèle, et l'autre continue d'aimer. Cela fait partie des limites de la personne humaine, alors que l'amour devrait durer toujours, puisqu'il est au-delà de tous les conditionnements humains. Quand nous aimons, l'amour devrait nous faire atteindre quelque chose d'éternel.

Quatrième limite de la personne humaine : la mort

Quand nous aimons quelqu'un, nous voudrions que cette personne ne meure jamais. Nous voudrions que cet amour la rende immortelle et éternelle. C'est le voeu de tout amour. Vous n'allez pas dire à quelqu'un : "Je t'aime beaucoup, mais tu peux mourir demain, je n'en continuerai pas moins à vivre". Quand on aime quelqu'un, on ne peut pas vouloir la mort. Il est curieux de constater que la mort de celui qu'on aime est beaucoup plus éprouvante que sa propre mort. C'est que l'expérience que nous avons de la mort est toujours médiatisée par la vie : personne d'entre nous n'a l'expérience directe de la mort.

Je sais que certains rapportent, à ce sujet, des expériences assez étonnantes, prétendant qu'ils sont revenus sur terre, après avoir vu une grande lumière. Il est particulièrement difficile de saisir à quoi cela correspond au juste, mais il serait intéressant de pouvoir analyser ce type d'expérience. Ce sont, en fait, des expériences qui peuvent, dans certaines situations exceptionnelles, nous placer à la limite de la vie et de la mort. Mais ce n'est pas encore l'expérience de la mort. Si l'Evangile était un livre philosophique, Lazare aurait, sans doute, raconté son expérience. Mais l'Evangile n'est pas un livre philosophique ; c'est un livre qui nous révèle autre chose, et qui nous fait comprendre la signification profonde de la vie humaine, relativement à l'amour divin.

Mais si nous n'avons pas l'expérience directe de la mort, nous en avons

presque tous une expérience médiatisée, par la mort d'un ami, d'un père, d'une mère, d'un frère, d'un époux ou d'une épouse, d'un enfant. Et la mort médiatisée est parfois plus lourde à porter que sa propre mort, parce que c'est une expérience que nous devons garder dans notre coeur. Notre propre mort, nous ne pouvons pas l'imaginer, et nous ne savons pas même quand elle arrivera. Nous sommes certains de mourir un jour, mais nous ne savons pas quand cela se produira : cela fait partie, vous le savez, des vérités profondes de l'existence humaine. Par contre, la mort médiatisée de l'ami, nous la portons dans notre propre existence, et c'est, je crois, la limite la plus fondamentale de la personne humaine. Ce n'est peut-être pas la plus terrible : la blessure que nous cause une trahison peut être plus grande encore. Et pourtant, lorsqu'il y a trahison, on espère toujours un retour à un amour vraiment réciproque. Tandis que du côté de la mort, nous sentons très profondément qu'il n'y a pas de retour possible. Et c'est, sans doute, ce qui donne à la mort son caractère si terrible.

Nous pouvons même dire qu'il y a dans la mort une sorte d'absolu : c'est l'absolu du côté de la vie sensible. C'est ce que les philosophes existentialistes ont tellement mis en lumière : la seule expérience absolue que nous puissions faire, c'est la mort. Et il y a quelque chose de vrai, car l'absolu est bien ce au-delà de quoi on ne peut pas aller.

L'expérience de la mort médiatisée par la mort de l'ami est donc la rupture, la brisure d'une relation qui nous unissait à la personne que nous aimions, qui était comme le prolongement de notre propre vie, avec qui nous avons une vie commune et, plus profondément encore, une unité totale de coeur et d'intelligence. Tant que quelqu'un agonise, il reste présent. Il peut n'être plus présent que physiquement, biologiquement, mais il reste quand même présent. Or, il y a un moment où il n'est plus présent : une rupture s'opère, qui nous place face à l'inconnu. Si nous sommes croyants, il y a l'espérance qui, par l'amour, nous rend victorieux de la mort. Mais, pour celui qui ne croit pas, pour le petit philosophe qui ne va pas au-delà de sa philosophie, et qui nous habite tous un peu, la mort, c'est l'inconnu absolu. Sans doute certains philosophes ont-ils soutenu avec raison, je crois, l'immortalité de l'âme humaine.

Philosophiquement parlant, nous pouvons affirmer qu'il y a quelque chose en l'homme qui ne s'achève pas avec la mort. Mais, qu'est-ce au juste que ce "quelque chose" ? Qu'est-ce que l'âme humaine spirituelle, une fois qu'elle est séparée du corps ? Nous n'en avons aucune expérience. Jamais nous n'avons eu l'expérience d'une relation vécue avec quelqu'un qui n'est plus de ce monde. La mort est donc bien une brisure, une rupture dans la continuité de la vie humaine, une expérience qui fait passer l'homme du domaine de la vie humaine dans un autre domaine, qui n'est plus de l'ordre de l'humain. Les Anciens parlaient du royaume des ombres, des Enfers, qu'ils imaginaient comme un monde mystérieux, et qu'ils situaient au centre de la Terre. Monde mystérieux dont ils savaient que nous n'avons aucune expérience, tout en ayant le désir d'atteindre les âmes de ceux qui nous ont quittés. Nous voyons cela dans toutes les traditions religieuses. Il en est même question dans l'Ancien Testament, avec la défense qui nous est faite de chercher à satisfaire un tel désir, ce qui serait manquer de conscience à l'égard de la miséricorde de Dieu. Sans doute Dieu peut-il nous donner certaines expériences qui nous permettent de communiquer avec ceux qui nous ont quittés : mais il s'agit d'expériences très difficiles à interpréter et qui, à la différence des autres expériences humaines, ne peuvent pas se transmettre.

D'un point de vue philosophique, nous n'avons donc aucune expérience de l'au-delà, aucune expérience de ce que peut être l'âme séparée. La mort

est vraiment une brisure absolue, et c'est bien l'impression que nous en avons lorsque nous assistons à la mort d'un ami. Tant pour le coeur de l'homme que pour son intelligence, il y a quelque chose d'absolument insupportable dans la mort, puisque par elle ce qui existait n'existe plus, et que nous ne pouvons rien en connaître. Nous sommes là en présence de la limite la plus radicale de la personne humaine, car c'est une brisure substantielle.

Telles sont, je crois, les quatre grandes limites de la présence humaine, et nous pourrions essayer de les ordonner. La mort est une brisure substantielle, tandis que la trahison est une brisure plus intérieure qui atteint notre coeur spirituel. C'est sans doute celle qui nous blesse le plus, puisqu'elle touche l'amour personnel. L'erreur et l'échec sont peut-être des limites plus relatives. Il y a donc deux limites qui blessent plus profondément l'homme: l'une qui est toute spirituelle, et l'autre qui touche notre vie substantielle, et ébranle tout notre être.

Nous essaierons de comprendre, la fois prochaine, comment la personne humaine est capable de dépasser toutes ces limites, sans se contenter de les regarder d'une manière purement négative.

CHAPITRE V

DE LA PERSONNE A L'ETRE : ANTHROPOLOGIE METAPHYSIQUE

Nous nous préoccupons ce soir du passage de l'anthropologie à la métaphysique. Nous verrons alors que tout ce que nous avons pu dire de la personne humaine, en réalité ne suffit pas.

Mais entrer en métaphysique a quelque chose d'acrobatique. C'est une montée verticale, très difficile donc, mais absolument nécessaire -et particulièrement aujourd'hui. Pour beaucoup, en effet, et j'ai eu maintes fois l'occasion de le souligner, la métaphysique n'a pas de sens -n'a plus de sens. L'horizon de notre connaissance, c'est aujourd'hui les sciences humaines.

Or, cet horizon est extrêmement limité, bien plus limité que celui auquel aspire notre être. S'adonner aux sciences humaines, c'est très bien. S'y cantonner, c'est grave. Car c'est nous replier sur nous-mêmes, sans espoir de dépassement. Cela correspond à une véritable asphyxie philosophique, à un suicide spirituel, si l'on préfère. Et le suicide spirituel, s'il est moins spectaculaire, est beaucoup plus grave qu'un suicide biologique, déjà en lui-même suffisamment tragique. Dans le suicide de l'esprit, c'est l'intelligence et le coeur, dans leur détermination même qui sont atteints. C'est dramatique. Si nous faisons tout pour empêcher le suicide d'autrui, combien devons-nous déployer d'énergie pour celui de l'esprit, car ce n'est plus tel être humain, mais toute l'humanité qui s'y trouve engagée, dans un oubli de la véritable profondeur de l'homme. Le Pape Jean-Paul II a rappelé dernièrement la nécessité de faire une philosophie qui soit véritablement de l'homme, en rappelant qu'elle passe par un accès à la transcendance, par une conscience religieuse qui soit pleinement libre.

Les différentes "portes" de la métaphysique : l'amour, la mort, l'être

Au fond, on pourrait entrer en métaphysique uniquement par la porte de la **liberté**. Ce serait peut-être même la grande porte, comme la statue de la liberté qui symbolise l'accès au Nouveau Monde.

Le problème de la liberté est déjà un problème métaphysique, parce que cette conscience que nous avons d'être libre exige qu'on aille toujours plus loin. La liberté n'est pas un accessoire extérieur dont il me suffirait de repérer la place et la fonction, donc les limites. La liberté est une réalité qui se "creuse", si j'ose dire, et qui s'acquiert dans la profondeur intérieure -pas la liberté extérieure, savoir ce que nous pouvons dire, lire, qui n'est qu'une liberté très limitée- mais la liberté qui s'acquiert intérieurement dans la profondeur même de l'amour, celle qui croît dans la mesure même où l'amour va plus loin. La liberté et l'amour vont ensemble. Voilà ce que nous essaierons de montrer en ouvrant avec l'amour, c'est-à-dire la vraie liberté, la première porte d'accès à la métaphysique.

Il y a une seconde porte : la mort. La liberté, la mort, ce sont pour nous les deux grandes voies "existentielles" vers la métaphysique. Mais il y en a une troisième, l'intelligence de l'**être**.

Il faudrait ici lire, mais je ne le ferai pas, le poème de Parménide, pour voir comment notre pensée occidentale, à l'origine, est entrée dans le problème métaphysique. Il est très beau. C'est un poème d'inspiration religieuse, qui nous montre comment il faut dépasser les portes de la **dikè**, donc de la justice pour quitter le domaine des "hommes à double tête", c'est-à-dire des hommes qui suivent les opinions des autres, des girouettes. Avant les élections, après les élections. C'est très joli de dire cela. Vous voyez, il n'y a pas que les Français, il y avait aussi les Grecs qui étaient des hommes à double tête avant d'entrer dans la métaphysique.

Entrer en métaphysique, c'est vouloir découvrir en profondeur la destinée de l'esprit. Et c'est pourquoi la métaphysique seule nous permet de comprendre ce qu'est la personne humaine. Jusque-là nous avons examiné les "opérations" humaines dans leurs différentes dimensions, mais nous n'avons pas regardé la personne humaine dans son autonomie. Etre autonome, c'est choisir sa fin. Et l'homme est le seul animal capable de ce choix. L'éléphant ne choisit pas sa fin. Il a sur l'homme un avantage, c'est qu'il est sûr d'aller dans le sens de sa destinée d'éléphant ; en cela rien ne l'arrête. Tandis que l'homme peut ne pas aller dans le sens de sa destinée d'homme. Saint Thomas, à la suite d'Aristote, disait que la plupart des hommes n'atteignent pas leur fin proprement humaine, parce qu'ils s'arrêtent devant certains obstacles. Ces obstacles sont tous les "murs" de notre conditionnement matériel, psychologique, passionnel. Nous ne sommes pas différents aujourd'hui. Et saint Thomas redirait la même chose, sans doute avec un superlatif. Ne recherchons-nous pas aujourd'hui toujours plus l'argent, la gloire, la sécurité... ? Recherchons-nous, vraiment, le véritable amour, l'amour d'amitié, notre véritable opération, la "contemplation" ?

Nous pouvons ce que ne peut pas l'animal : nous détourner de notre fin, lorsque l'obstacle nous arrête, et donc nous priver de découvrir l'esprit dans toute son acuité. Parménide nous montre comment la plupart du temps nous restons au niveau de la **dikè**, de la justice, et une justice que l'on respecte la plupart du temps par peur de la sanction. La grande "découverte" de Parménide, c'est que la vérité la plus profonde, l'être des choses, ne peut être seulement humaine. C'est la "déesse" qui révèle à Parménide ce qu'est l'être : l'être "est" et ne peut pas ne pas être... Cela peut nous paraître un peu

lointain. En fait c'est ce qui nous est le plus proche. Comme l'atteste le courant le plus vivant de la philosophie contemporaine.

Heidegger, le grand philosophe allemand, considère qu'il faut revenir à Parménide pour redécouvrir notre esprit dans sa source. Notre intelligence, nous aurons l'occasion de le redire, ne peut être pleinement en acte que si elle est "déterminée". C'est-à-dire en tant qu'elle existe. Saint Thomas ne cesse de répéter cette petite phrase (qu'il tient d'Avicenne et qu'Avicenne tenait lui-même d'Aristote) : "La première chose que découvre l'intelligence c'est ce-qui-est". "Primo cadit in intellectu ens". C'est encore plus fort en latin : c'est-ce-qui est qui "tombe" avant toute autre chose dans l'intelligence. Et à l'inverse, ce-qui-est, c'est ce qui se donne d'abord à l'intelligence. Ce-qui-est est donc ce qui détermine l'intelligence comme intelligence. C'est l'être qui donne la mesure véritable de l'intelligence, comme la pierre qu'on fait tomber dans un puits pour en estimer la profondeur. Il faut écouter en nous ce petit choc de l'être qui nous révèle le fond de notre intelligence : ce-qui-est, **en tant que cela existe**, et non pas telle façon de tomber, ou telle façon d'entendre le bruit, mais le choc lui-même ; non pas telle ou telle détermination de l'être, non pas d'abord l'homme, mais ce "contact" absolument premier de ce qui existe avec mon intelligence. Voilà ce qui seul permet à l'intelligence de se découvrir pleinement. Pourquoi ? Parce que notre intelligence est trop "en puissance". Si elle était une intelligence parfaitement "en acte", elle pourrait se découvrir elle-même à partir d'elle-même. Mais du fait qu'elle est d'abord en puissance, elle a besoin d'être "contactée", révélée à elle-même par le choc ce-qui-est.

Faire passer notre intelligence de la puissance à l'acte, voilà qui est vraiment devenir "intelligent" ; ce qui le permet, ce n'est pas l'acquisition de connaissances nouvelles, de techniques raffinées (cela ne se mesure pas) mais le regard métaphysique sur l'être faisant tout apparaître dans une nouvelle lumière. Sans cela, l'intelligence reste dans la pénombre et s'assoupit. En Occident, il y a une petite mouche qui nous a piqués et donné à l'intelligence sa maladie du sommeil : la raison. Là-dessus nous sommes très forts. Nous savons raisonner brillamment, subtilement, indéfiniment, mais nous ne sommes pas profondément intelligents. Car l'intelligence n'est pas la raison. Elle est plus loin que la raison qui seulement mesure, compare, enchaîne et conclut. Voilà en quoi notre intelligence est, dans son origine même, métaphysique. On le voit bien quand, ayant mordu un petit peu la métaphysique, on ne peut en réalité s'arrêter. Il est tout à fait étonnant de constater cette force vitale qui augmente toujours plus.

Sans doute, il y a le "coeur" qui dépasse tout. Mais c'est seulement à la raison que le coeur peut s'opposer, pas à l'intelligence. Car il ne va pas sans elle. L'intelligence est la lumière du coeur, ce qui garantit la profondeur et la pureté de l'amour.

L'amour : sa profondeur et ses limites

C'est précisément ce qu'il faut montrer maintenant : comment l'amour, l'amour d'amitié, nous oblige, si nous voulons aller jusqu'au bout à poser le problème métaphysique.

L'amour d'amitié, ce lien si fort qui unit une personne à une autre, réalise une unité de vie dans l'ordre de l'amour. Sans doute est-il rare que l'amour atteigne ce sommet. Il s'arrête le plus souvent à certains "motifs" humains, car il faut aimer l'autre pour lui-même, c'est-à-dire atteindre dans l'autre ce qu'il y a d'absolu.

Cet absolu nous ne le voyons pas toujours, et c'est souvent l'ami lui-même qui nous le révèle. Parce que pour l'ami nous sommes plus que la conscience que nous avons de nous-mêmes et qui risque toujours de nous emprisonner. C'est du reste très curieux. L'ami nous voit au-delà de la conscience que nous avons de nos grandeurs ou de nos faiblesses. Il nous aime pour nous-mêmes et, à ce moment-là, nous révèle ce que nous sommes. Nous avons tous ressenti cet étonnement devant l'attraction que l'on suscite chez certaines personnes. On ne comprend pas toujours pourquoi, on s'en sent indigne. On se dit : "S'il savait qui je suis, toutes les misères dans lesquelles je suis...". Mais à moins d'être dévoré d'orgueil (il faut bien admettre que nous le sommes tous plus ou moins) même si nous ne nous croyons pas "aimables", nous le sommes. C'est alors que l'on se découvre comme le bien qui suscite l'amour, quelque chose qui est un certain absolu. Aimer l'autre pour lui-même, être aimé pour moi-même, c'est alors dans la réciprocité, être libre de se choisir mutuellement comme amis. C'est très grand ce choix mutuel, car, regardant ce qui est au-delà du temps, il porte l'amour lui-même au-delà du temps. Dans tout amour il y a, plus ou moins clairement, cette intemporalité. On ne dit jamais à quelqu'un : "Je t'ai aimé tant d'heures...". Ce serait complètement idiot ; l'amour nous le sentons bien, nous fait toucher quelque chose d'éternel. Nous touchons un certain absolu qui est au-delà du devenir.

Voilà pourquoi il est plus difficile de parvenir à la métaphysique par l'expérience du travail. Le travail reste dans le mouvement, dans le changement, donc dans le temps. Ce n'est pas une limite absolue, bien sûr. Car, par la transformation de la matière, c'est-à-dire de la "forme", nous rejoindrons nécessairement un au-delà de la matière, donc la métaphysique. Mais le chemin est moins direct. Le point de vue de l'amour est plus facile, car l'amour est une expérience plus totale, plus universelle, plus immédiate. Lorsqu'on aime, on ressent tout de suite le besoin d'absolu. Si vous aimez, votre amour est victorieux du temps, de la maladie, de la mort. Quand vous aimez quelqu'un vous ne pouvez pas penser que ce quelqu'un mourra. C'est impossible. Vous savez pourtant que cette personne peut mourir et ce n'est pas parce que vous l'aimez que vous l'empêcherez de mourir. Vous le voudriez bien, je crois que c'est là qu'on aimerait bien être comme Dieu. Dieu est amour, ce n'est pas étonnant. Comment se fait-il que mon amour ne puisse pas être victorieux de la mort ?

Voyez comment l'amour trouve son échec dans la mort. C'est là que se pose le problème métaphysique. Comment mon amour n'est-il pas victorieux de la mort, alors qu'il est si fort, si puissant, alors qu'il voudrait, puisqu'il atteint l'autre dans ce qu'il a de plus profond, que l'autre demeure toujours. Il voudrait cette victoire, il est voué à la défaite. Et vous n'allez pas dire : "C'est parce que je ne l'ai pas assez aimé qu'il est mort". Quelquefois on le dira lorsque l'autre disparaît d'une façon qu'on aurait pu davantage maîtriser : le suicide. On se dit : "Si je l'avais aimé plus...". Cela peut être vrai, dans un certain sens, mais ce n'est pas vrai métaphysiquement. On peut aimer avec une intensité exceptionnelle, cela n'y changera rien. Cet amour qui veut brûler le temps, qui en est victorieux, ne peut pas triompher de la mort. Pourquoi ? Voilà ce qui m'oblige à entrer en métaphysique.

La métaphysique me fait tout de suite constater une chose : mon amour n'est pas mon être. Si mon amour était mon être, alors mon amour pourrait tout. Mais il y aura toujours dans mon être quelque chose qui échappera à mon amour, que mon amour ne pourra absorber. De même, mon amour n'a pas de pouvoir total sur l'être de l'autre. L'amour peut beaucoup, et c'est lui sans doute qui peut le plus : je peux obtenir de l'ami des décisions, des choix qu'il ne ferait jamais autrement. J'ai vu, il y a peu de temps, un jeune homme que je sais très intelligent, et comme souvent les gens très

intelligents, je sais tout le mal qu'il a à résister aux tentations du dilettantisme. Mais il aime, est aimé et il s'est décidé à travailler. Cela arrive souvent, l'amour a un pouvoir étonnant, surtout sur ceux qui sont encore jeunes. En les aimant vraiment, on peut faire faire des actes qui sans cela seraient héroïques, impensables. L'amour victorieux de la paresse, ce n'est déjà pas si mal. Celui qui a du mal à se lever le matin, s'il aime, donnez-lui des rendez-vous très tôt, il deviendra matinal... Il y a dans l'amour une puissance extraordinaire. Mais il y a une chose que l'amour ne peut pas faire, c'est changer l'être de l'autre dans ce qu'il a de plus radical. C'est pour cela que l'autre peut mourir. Il reste un être capable de mourir ; alors que si l'amour pouvait toucher son être, il le rendrait immédiatement immortel. Il faudrait ici évoquer tous les mythes de l'antiquité qui expriment ce désir d'immortalité, comme une nostalgie d'éternité. Mais ce n'est là qu'une nostalgie et non la réalité. La réalité, c'est que notre amour n'est pas notre être. Alors les philosophes précisent : notre amour demeure dans l'intentionnalité.

L'intentionnalité est une notion difficile à comprendre, mais c'est une notion capitale car elle nous fait saisir la différence entre notre existence dans ce qu'elle a de plus profond, notre réalité substantielle et notre manière d'être, c'est-à-dire nos opérations vitales. Nos opérations vitales impliquent toujours un mouvement, un devenir. Or, en tant que j'existe comme vivant, mon être implique ce devenir de mes opérations vitales. Il y a donc en moi un être qui, en tant qu'il "est", se situe hors du devenir, du temps, mais aussi une manière d'être qui implique immédiatement un devenir, donc une limite.

Mon être, en tant qu'être, peut être considéré en dehors du devenir. Mais il ne peut s'exprimer qu'à travers ce devenir qui est celui de la vie. Mon être tend toujours à "être", mais à travers un devenir, selon une "intention" d'être au-delà du temps, mais qui reste dans le temps. Voilà, pour la résumer à gros traits, ce qu'est l'intentionnalité. Et c'est le choc de l'amour et de la mort qui l'illustre le mieux. L'amour est par essence intention d'éternité, mais qui reste dans l'ordre du devenir, puisqu'il unit des êtres en devenir. En tant qu'il manifeste mon être, qui "est" au-delà du temps, l'amour tend vers un au-delà du temps. En tant qu'il est limité à ma manière d'être, comme vivant, il est inéluctablement limité par la mort. On peut donc dire que l'amour nous éternise mais "intentionnellement" seulement et non pas substantiellement.

L'amour est donc victorieux intentionnellement, mais cela n'empêche pas la mort d'exister. Je ne peux donc pas rester uniquement en face de l'amour. Il faut maintenant que je regarde la mort pour elle-même. C'est la seconde voie d'accès. L'amour m'indique un désir d'immortalité, mais il toujours tenu en échec. Il faut donc regarder l'échec en lui-même et se demander s'il est une limite absolue pour l'être. Si l'amour ne peut supprimer la mort, c'est qu'il y a quelque chose en l'homme qui n'est pas défini par l'amour, un quelque chose de plus radical qui est au-delà, en dehors de l'amour. Poser le problème de la mort, c'est donc poser plus directement la question de l'être.

L'échec de la mort : le problème de son dépassement

Contrairement à l'amour nous n'avons de la mort qu'une expérience approchée, et jamais directe. Mais la mort peut être très "présente", quand je vois mon ami mourir ou quand je comprends que je suis proche de la mort (et l'on est au fond toujours très proche de la mort). Je sens qu'il y a là

quelque chose qui ne dépend pas de moi, qui me dépasse complètement, un fait universel mais qui me concerne singulièrement. Que l'on songe à toutes les poésies, toutes les danses, tous les symbolismes dont la mort est l'objet ; les danses macabres au XVI^e siècle, par exemple, veulent montrer que la mort se joue de tout conditionnement. Que l'on soit riche, pauvre, beau ou laid, jeune ou vieux, la mort emporte tout le monde. Ce qui définit peut-être le mieux la mort, c'est son caractère implacable. Il est insupportable de savoir que l'on meurt de toute façon. Je pose ici le problème à un niveau purement philosophique, car trop souvent, on télescope la question de la mort avec celle de l'âme. Or, cela n'a rien à voir.

N'allons pas dire trop vite par exemple : "Moi, je suis chrétien, la mort, cela ne me fait rien". Car être chrétien ne "remplace" pas. La Foi ne supprime pas l'intelligence, l'Espérance ne supprime pas la volonté humaine, la Charité ne supprime pas non plus l'amour humain, et la vie chrétienne ne supprime pas la mort. D'un point de vue humain, la mort reste toujours difficile à appréhender. On peut évidemment se gonfler momentanément d'un héroïsme extraordinaire. Le grand problème revient toujours : après la mort, est-ce qu'il existe quelque chose ? Quand un chien très fidèle meurt, on peut se demander s'il y a quelque chose qui demeure. Quand un ami meurt, on se demande s'il y a quelque chose qui continue.

Selon les traditions religieuses, selon la tradition chrétienne, notre âme est immortelle, la mort n'est qu'un changement, un passage. Je ne peux évidemment me passer d'en tenir compte, surtout si je suis chrétien, et même si je suis seulement philosophe, même si je suis marxiste. J'évoque le marxisme, parce que les traditions religieuses y sont très importantes, comme l'atteste un musée à Moscou. Car selon l'idéologie, la dialectique matérialiste achève toutes les traditions religieuses, les accomplit en les résorbant. Alors, si je suis marxiste, il y a cette question supplémentaire : l'idéologie marxiste achève-t-elle vraiment toutes les traditions religieuses ? Si je suis simplement philosophe, la question sera plus simple : l'immortalité de l'âme, dont parlent les traditions religieuses, est-elle un mythe ou une réalité ?

Je n'ai pas le droit d'é luder la question, la vie elle-même m'y forcera. Est-ce que tout se termine avec la mort, est-ce qu'après la mort quelque chose commence ? Certains philosophes sont presque partis de là. Platon, vous le savez, fait de la mort la délivrance du philosophe (cf. Phédon). A partir de la mort, le philosophe peut commencer à contempler.

Mais en réalité, il faudrait discuter. Personne ne peut dire : "j'ai la solution tout de suite". Je me rappelle avoir eu, pendant plusieurs heures une discussion avec des psychanalystes sur la question de l'âme et de son immortalité. Au bout de trois heures de discussion, un de mes amis -un homme merveilleux mais pas philosophe du tout- intervint et me dit devant tout le monde : "mais pourquoi tant discuter puisque le catéchisme nous dit que l'âme est immortelle !". Je lui répondis alors que c'était très bien pour le chrétien qu'il était, mais que pour tous ceux qui ne savent plus le catéchisme, pour tous ceux qui n'ont pas la foi et qui partent de la science, il est quand même très important de savoir si l'âme est immortelle ou non. Et cela change tout de pouvoir, à partir de la vie, découvrir s'il y a quelque chose qui demeure après la mort, si la vie est limitée au champ du temporel, si l'éternité est ou non un vain mot, bref s'il y a une "autre vie", même si je ne sais pas ce qu'elle peut être, puisque je n'en ai pas l'expérience.

Mais le point de vue religieux est tout autre. Si l'Évangile avait été un livre de philosophie, je suis persuadé que Lazare aurait parlé. Mais Lazare

ne dit rien. C'est un très bon critère. L'Évangile n'a pas pour but de nous faire "savoir" mais de nous faire aimer le Christ. Transposez : si Lazare ressuscitait aujourd'hui, il passerait certainement à la télévision, on l'interrogerait, et il répondrait : "tant que vous n'avez pas l'expérience, je ne vous dis rien". Non, il nous faut d'abord nous interroger. Se poser la question de l'immortalité de l'âme, c'est poser la question de l'esprit. Existe-t-il en moi une âme spirituelle, une âme qui puisse subsister au-delà de la mort ?

La question est donc de savoir quelle est mon âme, non pas seulement comme principe de vie, mais aussi comme principe d'être. C'est ce que nous verrons plus loin.

Vous voyez ici de quelle manière on entre en métaphysique : par la mort en tant que "rupture substantielle de vie". Car, si quelque chose existe au-delà de cette rupture substantielle de vie, c'est qu'il faut découvrir quelque chose que l'on doit regarder d'un autre point de vue que celui de la vie : le point de vue de l'être. L'amour, la mort, considérés radicalement dans ma personne et dans celle de l'ami, m'obligent d'emblée à me demander s'il existe en nous (je ne dis pas "il vit") quelque chose capable de "demeurer".

La question de l'être : l'être en tant qu'être, objet propre de la métaphysique

La dernière porte, au-delà de l'amour, au-delà de la vie et de la mort, est celle de l'"existence". Vous allez tout de suite saisir. Tout mon être est engagé dans des expériences multiples : le travail, la coopération, l'amitié, le mouvement des choses qui sont mues, ou qui se meuvent par elles-mêmes, le vivant. Mais toutes ces expériences impliquent quelque chose de fondamental que je peux regarder directement : le fait que, dans ces expériences j'existe. Quand je travaille, sans doute je ne me pose pas la question. Cependant, je peux suspendre mon travail et à travers celui-ci, je me perçois en train d'exister : "moi, travailleur, j'existe". C'est le philosophe en vous qui pose la question, car à certains moments, il faut être philosophe. Ce constat d'existence, est un acte absolument premier, même le philosophe à ce moment-là ne travaille pas. "Cogito ergo sum", vous pouvez aussi dire : "je travaille, j'existe, je travaille donc je suis", c'est tout aussi évident. La même expérience peut se faire à travers l'amour : "j'aime, j'existe, j'existe moi qui t'aime, tu existes". Alors vous dépassez l'expérience de l'amour, et c'est là que vous vous placez à un point de vue philosophique. Vous vous mettez, j'allais presque dire, en dehors. Je ne dis pas que vous vous regardez aimant, ce serait très mauvais, mais vous pouvez toujours constater que vous existez à l'intérieur même de l'amour et votre existence n'est pas votre amour. C'est ce que je vous disais précédemment.

Autrement dit, toutes nos expériences impliquent un jugement d'existence : je suis, j'existe. Et il en va de même pour toutes les réalités qui nous entourent. Ce verre, placé devant moi sur la table, n'est peut-être qu'une projection imaginaire, si j'ai très envie de boire un verre d'eau. Mais si je le touche, il existe, "ceci est". Les hallucinations du toucher sont beaucoup plus difficiles. C'est dans ce jugement d'existence que je distingue vraiment des expériences au sens fort, des expériences "secondes". Le rêve, par exemple, est une expérience seconde. Quand vous avez eu un cauchemar, vous vous dites lors de votre réveil : "Heureusement, ce n'était qu'un rêve". La réalité est là. Se réveiller c'est passer de ce moment particulier du rêve, où il n'y a pas de jugement d'existence, où il n'y a pas de différence entre la réalité et ma conscience du rêve qui assume le jugement d'existence. Être éveillé, c'est discerner ce qui existe hors de moi, de la conscience que j'en ai. Il y a donc, au-delà de toutes nos expériences, un acte fondamental de la cons-

cience, qui est un jugement d'existence : ceci est.

Mais il se pose ici un nouveau problème : qu'est-ce-que l'être ? Voyons bien ce passage : l'être apparaît dans l'interrogation. Ni vous, ni moi n'avons jamais touché l'être ; ne cherchons donc pas à le toucher. Lors d'un cours de métaphysique où je parlais de l'être, je vis un étudiant considérer pensivement une feuille de papier. Je lui dit alors : "Si vous voulez savoir ce qu'est l'être, ne le cherchez pas dans la feuille de papier, vous ne le trouverez jamais". L'Être apparaît dans l'interrogation, non dans l'expérience. Dans l'expérience, vous touchez telle ou telle réalité qui existe : je travaille, j'aime, j'existe, tu existes.

Il se produit alors dans l'intelligence un "étonnement" très mystérieux devant la diversité des réalités qui existent, devant l'universalité de l'existence. L'oecuménisme le plus parfait, c'est le jugement d'existence. On trouve d'ailleurs ce premier oecuménisme dans l'Écriture : le puits de Jacob. Jacob a bu, ses fils ont bu, ainsi que tout son bétail. Toutes les réalités, dans l'ordre de l'existence se ramènent à une même source. Je dirais d'une façon un peu romantique que tout baigne dans l'océan de l'existence.

Mais le plus étonnant, c'est que l'existence réunit à la fois ce qu'il y a de plus universel et de plus singulier. Toutes les réalités existent, il n'y a rien de plus répandu. Et pourtant, quand je pense à moi, que je dis : "J'existe", je découvre qu'il n'y a rien de plus singulier. D'un côté, j'existe parmi d'autres existences, de l'autre, mon existence est ce qu'il y a de plus original, de plus radical, car si je n'existais pas, plus rien n'existerait non plus pour moi. C'est à partir de mon existence que je peux affirmer l'existence de toutes les autres réalités et toutes les autres modalités de mon existence. Il y a là quelque chose de très étonnant. Quand je dis : "telle réalité existe, ce petit animal existe, cette bouteille existe..." et quand je dis : "j'existe", je suis en présence de la plus grande extension. Car rien n'est plus en extension que le fait d'exister. Tout ce que je vois, tout ce que je sens existe à sa manière ; même mes rêves, même l'intentionnalité existent, selon des modalités différentes. Mais je suis aussi en présence de la compréhension la plus profonde : j'existe dans ce que m'est le plus intime, dans ce que je touche le plus profondément en moi. Le plus étonnant, c'est donc que l'existence réalise en même temps la plus grande extension et la plus grande compréhension.

Cet étonnement provoque alors la question : qu'est-ce que c'est "être", qu'est-ce que cette réalité que mon intelligence peut toucher en toutes choses, et en moi-même ? C'est cette question qui nous fait entrer véritablement dans ce domaine particulier que l'on nomme la métaphysique.

Quand je me pose la question : "qu'est-ce que l'être ?", je comprends comment toute vision de l'homme, toute anthropologie, toutes les noblesses que nous attestent les différentes opérations de l'homme -qu'il s'agisse du travail, de l'amitié, de la coopération, de la contemplation- comment tout cela est enveloppé de l'être. En effet, toutes ces opérations vitales ne s'effectuent que parce qu'il y a quelque chose de plus fondamental que l'opération comme telle : l'être. Il faut saisir ce que représente cette interrogation. Il est essentiel de comprendre, en effet, qu'on ne peut pas se contenter d'une simple anthropologie. Au nom de l'anthropologie, je dois dépasser l'anthropologie.

La métaphysique est la nécessité d'un dépassement qui m'est signifié de toutes parts. Au nom de la recherche de l'homme, je dois aller au-delà de l'homme ; au nom de l'amitié, je dois aller au-delà de l'amour ; au nom de

la mort, je dois aller au-delà de la vie pour découvrir l'immortalité. Et c'est dès l'expérience que ce dépassement m'est imposé. Si je veux comprendre en profondeur mes différentes expériences, je suis obligé de dépasser le caractère de telle ou telle expérience pour saisir qu'il y a quelque chose de plus fondamental, à savoir que ces expériences me mettent en présence de mon "exister". Alors qu'est-ce qu'exister, qu'est-ce qu'être, telle est l'interrogation la plus fondamentale, parce qu'elle regarde la chose la plus simple : le jugement d'existence" : ceci est. Il est très curieux de constater que ce jugement si important, est aussi le jugement le plus simple.

Ceci, que ce soit moi, toi, n'importe quel animal ou n'importe quelle chose, ceci "est". C'est là sans doute que réside toute la densité du verbe être. Je sais bien que dans certaines langues, le verbe être a quelque peine à émerger, parce que les verbes expriment l'action et que le verbe être est au-delà de l'action. Mais il existe dans certaines langues, notamment dans les langues indo-européennes. Le verbe être exprime un "état" : je suis, j'existe ; c'est quelque chose de particulier. Le verbe être est, je crois, le verbe le plus simple. Au-delà de l'action, j'exprime qu'une réalité a son autonomie, elle est. Quand je dis "ceci est", je peux mettre l'accent, et c'est ce qu'il est important de saisir, sur le "ceci" ou sur le "est".

Grammaticalement, "est" est relatif à "ceci". Intellectuellement, "ceci" peut dépendre de "est", selon la profondeur du regard que l'on porte sur ce couple. La grammaire n'est pas la philosophie. C'est là que l'on voit que le langage ne suffit pas à me faire entrer dans les profondeurs de l'intelligence. Une philosophie du langage ne pourra pas entrer en métaphysique, parce qu'à s'en tenir au langage, "est" reste relatif à "ceci".

La philosophie analytique d'aujourd'hui dit : "ceci est" égale "ceci". C'est une erreur, car il n'est pas tout à fait la même chose de dire "ceci" et "ceci existe". "Ceci" est la définition, mais n'existe pas nécessairement. "Ceci" -le chêne, l'hippopotame, la table...- n'est pas ce qui m'intéresse contrairement au "est". Et, c'est dans la mesure où mon intelligence met tout l'accent sur le "est" que mon intelligence s'étonne. Elle ne s'étonne pas longtemps devant le "ceci". Mais il est évident qu'elle peut se demander ce qu'est le "ceci". Ainsi, un enfant qui voit pour la première fois une locomotive, demande : "Qu'est-ce que c'est ?". Il s'interroge sur la locomotive, et non sur son existence . Il faut être un peu plus évolué pour se poser la question : comment se fait-il que la locomotive existe ? Existe-t-elle par elle-même ou bien a-t-elle été fabriquée, etc. ? "J'existe", c'est mettre l'accent sur le "est" qui place l'intelligence dans une véritable interrogation : qu'est-ce que l'être ?

Je ferai une dernière remarque sur la façon dont Occam (ce frère franciscain anglais du XIV^e siècle, dont je vous ai déjà parlé) traduit le jugement d'existence. Je le dis pour mieux montrer comment on croit aujourd'hui inventer les choses qui sont en réalité très anciennes. Occam traduit le jugement d'existence par "**datur**" : "il y a", "c'est donné". C'est de fait très différent, car le donné n'est pas du tout la même chose que l'existence. Le donné est toujours un "ceci" que le "il y a" soutient, mais n'éclaire pas. Le donné est du côté du "ceci" et non du "est". Le donné est toujours **telle** réalité qui me masque son être dans un "il y a" impénétrable. C'est donc dans l'opacité du "il y a" qu'est née la philosophie analytique. Le fait d'"être là" comme seulement "donné" me renvoie nécessairement au "ceci" pour expliquer l'être, que je ne regarde plus pour lui-même. Tandis que si je maintiens "ceci est", en mettant l'accent sur le "est" de "ceci", mon intelligence peut pénétrer dans cette réalité en tant qu'elle existe, la toucher en tant qu'elle existe.

Je conclurai sur la remarque suivante : constater "ceci est" et poser la question "qu'est-ce que l'être ?", c'est ouvrir une porte. Le regard analytique, qui fait de l'être un simple "datur" ("il y a"), au contraire verrouille la porte. Il n'y a plus d'accès à l'être, mais un repli sur les différentes déterminations du réel, le "ceci", à partir de quoi on voudra seulement comprendre son être. On ferme la porte de la métaphysique, on se rabat sur la logique (ce qu'énonce l'intelligence) et l'on s'interdit par là toute véritable profondeur.

CHAPITRE VI

DE L'AME A LA SUBSTANCE

Je vais aborder ce soir un sujet particulièrement difficile. Et, afin que les choses soient bien claires, je me permettrai de résumer brièvement les conclusions de notre dernière conférence.

Nous avons vu comment l'anthropologie exigeait de poser le problème de l'Etre. Or, nous ne pouvons pas en rester au niveau anthropologique. Notre recherche doit porter sur ce qu'il y a de plus radical dans la réalité : l'être. La dernière fois, nous avons vu comment, à partir du jugement d'existence, (ceci est) se posait la question originaire de la métaphysique : **qu'est-ce que l'être ?** Que l'on dise "ceci est" ou "je suis", si l'on est davantage sensibilisé par la démarche de Descartes, peu importe, une telle question s'impose à l'esprit humain ; il y a là quelque chose d'assez étonnant qui suscite l'interrogation la plus profonde de mon intelligence. Je reconnais que cet arbre existe, que cette table existe, que telle ou telle personne existe, que moi-même j'existe, etc... Toutes ces réalités existent et, en ce sens, elles ont toutes quelque chose de commun. Pourtant, chacune dans son expérience propre est unique, irréductible.

On peut, dans certaines circonstances, avoir une conscience très aiguë du caractère primordial d'une telle interrogation. En raison justement de sa radicalité, elle reste souvent cachée en nous, et puis elle peut surgir brusquement dans notre conscience. Le fait de notre propre existence nous est tellement habituel que souvent il ne nous vient pas du tout à l'esprit de nous interroger sur le sens d'une telle réalité : qu'est-ce que cela veut dire lorsque j'affirme "je suis, j'existe" ? Un tel fait, du reste, nous est tellement coutumier que nous nous passons d'y faire référence, de l'exprimer à travers le langage. Nous existons, cela va de soi et ne suscite couramment aucun étonnement.

Le propre du philosophe est de prendre en compte certaines vérités fondamentales de notre vie intellectuelle, afin d'en saisir toute la richesse de sens. Il ne s'agit pas de remettre en cause de telles évidences. Que j'existe, que tu existes, ne peut être en aucune manière remis en cause. Mais il s'agit de mettre en lumière ce que recèlent de telles évidences, qui sont davantage des **certitudes** que des évidences, car c'est leur inévidence immédiate qui fait que je peux m'interroger sur le sens de celles-ci. Dès lors, au fur et à mesure de mon enquête, l'affirmation "je suis, j'existe", revêtira une richesse de sens de plus en plus grande, sans que celle-ci ne perde son caractère apparemment banal.

Voyons ici comment se pose l'interrogation fondatrice de la métaphysique. Je reconnais que "j'existe", que "tu existes", que "ceci existe", etc... Ainsi, nous communions tous dans l'être : il n'y a pas d'oecuménisme plus fondamental. Et pourtant, pour chacun d'entre nous, notre mode d'existence est unique : deux réalités ne sont jamais totalement interchangeables. Une fois que l'on a pris conscience avec netteté, à la fois de cette communion profonde dans l'exister et de cette originalité irréductible de chaque réalité dans l'ordre de l'exister, un certain étonnement nous pousse à interroger : qu'est-ce que c'est qu'exister ? Qu'est-ce que l'être ? La métaphysique ou la philosophie première naît d'une telle interrogation qui prend elle-même naissance dans le jugement d'existence. Or, chaque fois que notre intelligence interroge, elle exige une réponse.

Quand je regarde l'exister de telle ou telle réalité, ou de ma propre réalité, je n'exclus pas l'exister des autres réalités. Comme nous l'avons vu, certes mon exister est unique, mais regardant mon exister je peux découvrir ce que c'est qu'exister pour les autres. Il est impossible de ne pas affirmer conjointement "j'existe" et "ceci existe" ; en cela, nous nous inscrivons en faux contre la démarche de Descartes qui pense pouvoir découvrir l'existence de son propre moi indépendamment de l'existence de tout ce qui existe. Dans l'être, je communique avec toutes les réalités, ce qui n'est pas le cas de la vie : car il y a des réalités qui n'ont pas la vie. Et, paradoxalement, plus je mets en lumière ce que j'ai de commun avec les autres réalités, plus je suis à même de mettre en lumière ce qui me caractérise proprement.

L'affirmation "ceci est" et l'interrogation "qu'est-ce que l'être ?"

Pour entrer en philosophie première, il faut prendre conscience de ce qu'il y a d'unique dans cette affirmation "ceci est" ou "j'existe". L'intelligence touche l'être, et elle est seule à pouvoir le faire, dans les diverses réalités que j'expérimente. Au-delà du travail, de l'amour, je découvre que cette réalité qui travaille, cette personne qui aime, existe. Cet "exister" propre et unique, c'est l'intelligence qui le touche à travers l'expérience la plus simple ; ce ne sont pas mes sens. Mes sens ne touchent pas l'exister, ils n'atteignent que les qualités sensibles des êtres. Au-delà de ces qualités, il y a quelque chose de plus radical qui est l'exister. C'est cet exister qui frappe mon intelligence et qui la pousse à interroger.

Il faudrait réfléchir sur ce qu'est l'**interrogation**. Nous interrogeons lorsque nous connaissons quelque chose et qu'en même temps subsiste une certaine obscurité, une certaine ignorance. L'interrogation naît, si l'on peut dire, d'un clair-obscur. Il y a simultanément connaissance (relative) en inconnaissance. Quand nous connaissons parfaitement (ou quand nous croyons connaître parfaitement), nous n'interrogeons plus. Vous connaissez cette parole de Merleau-Ponty : "l'idéaliste n'interroge plus". En fait, seul le réaliste interroge toujours car il sait que la réalité qui lui est présente se trouve au-delà de

la connaissance qu'il en a. C'est pour cela que le réaliste interroge toujours et qu'il ne cesse de conduire plus loin son interrogation, sa visée ultime étant d'accéder à ce qu'il y a de plus profond dans la réalité. L'interrogation est à la pensée philosophique ce que l'hypothèse est à la démarche scientifique. Pour pouvoir progresser, la recherche scientifique doit construire des hypothèses qui sont comme de nouvelles interrogations. Interroger, c'est vouloir mieux saisir la réalité expérimentée. Platon nous dit que l'attitude de celui qui interroge est comme celle du chien de chasse qui traque sa proie : il est en arrêt, prêt à bondir pour s'en saisir. Il en devine la présence sans vraiment la reconnaître. Il y a connaissance et ignorance. L'interrogation présuppose toujours une certaine connaissance, mais celle-ci demeure imparfaite et ne peut satisfaire mon intelligence, alors j'interroge.

Que représente exactement une telle interrogation "qu'est-ce que l'être ?", il est difficile de le dire précisément. Comment comprendre le passage de "ceci est" à "qu'est-ce que l'être", passage du présent à l'infinitif substantivé ? Par le biais de l'interrogation, j'opère une formalisation, une abstraction. Dans tout processus d'abstraction, je laisse de côté certains aspects de ce que j'ai saisi au préalable et je concentre mon attention sur ce qui m'intéresse principalement : ce qui m'est donné dans l'expérience. Je ne retiens comme objet, comme thème d'analyse que ce qui motive davantage mon intelligence ; il y a donc un processus de "thématisation". Ainsi dans "ceci est", ce n'est pas le "ceci" qui intéresse mon intelligence (en quête de sagesse métaphysique), c'est-à-dire telle ou telle forme particulière que l'être peut revêtir dans notre monde. La philosophie, par ailleurs, et surtout la science, se chargent de rendre compte du "ceci" (de l'"étant", dirait Heidegger). Ce sur quoi mon intelligence désire s'arrêter ici c'est le "est" : ce processus de thématization se manifeste, grammaticalement parlant, dans la substitution de l'infinitif substantivé au présent. "Qu'est-ce que "est" ?" devient "qu'est-ce que l'être ?".

De fait, au point de vue grammatical, le verbe a le pouvoir de devenir comme un nom. En fait, "est" n'est rien en dehors de son lien à "ceci", et pourtant, il ne se réduit pas entièrement à "ceci" (telle réalité) puisqu'il peut être lié à **cela** (telle autre réalité) ; c'est ce qui rend légitime le fait que je puisse le regarder pour lui-même. Que signifie **est** (ou être) pour une réalité (quelle qu'elle soit) ? L'intelligence procède toujours selon un mode abstrait pour connaître la réalité. Mais on ne doit pas s'arrêter à l'abstraction, on doit toujours aller au-delà, revenir à la réalité concrète. L'intelligence ne peut pas demeurer dans l'interrogation : celle-ci n'est qu'un médium. Et l'on ne peut pas se contenter de répondre avec des mots car ceux-ci nous renvoient toujours à la réalité. Le métaphysicien doit retrouver le sens de l'interrogation et le réalisme de l'enfant.

Mais une question se pose ici : **être** et **est** ont-ils la même signification ? Question capitale, car cela devra nous permettre de différencier le réalisme de l'idéalisme. Nous pouvons prendre l'exemple tout simple du passage du concret à l'abstrait, du **blanc** à **blancheur**, ou l'exemple pris par saint Thomas : de **currens** à **currere**. Le premier désigne Pierre qui est en train de courir dans telles circonstances concrètes ; le deuxième désigne le fait de courir (quelles que soient les circonstances). Quand on dit **ceci est** (telle ou telle réalité que l'on touche, que l'on voit) on sait de quoi l'on parle précisément. Quant à l'**être**, comme tel, il ne semble désigner rien de concret : n'y a-t-il là qu'un concept ou un mot ? De même vous savez de quoi vous parlez quand vous faites allusion au blanc du mur que vous voyez. Tandis que la **blancheur** n'est apparemment qu'une idée, une **abstraction**. Le langage nous sollicite ainsi sans arrêt ; constamment, nous passons du concret à l'abstrait. Le danger est de ne rechercher l'abstrait que pour lui-même, quitte

à ne plus regarder la réalité elle-même. Cependant, l'abstraction peut permettre à l'intelligence de mieux saisir son objet, de mieux découvrir, au-delà de sa manifestation immédiate, ce que la réalité renferme de plus précieux.

Toute interrogation nous pousse à aller plus loin dans la découverte du réel. Et l'interrogation "qu'est-ce que l'être" est l'interrogation la plus radicale. Ce qui fait qu'une telle interrogation a bien un fondement dans la réalité avec laquelle j'entre en relation dans l'expérience ; elle n'est pas une pure projection de mon esprit. Le passage du concret à l'abstrait peut me faire croire qu'une nouvelle signification est apparue. Si l'on prend l'exemple tout simple de blanc/blancheur, il serait absurde de dire que **blanc** tire sa signification de **blancheur** (c'est-à-dire blanc au carré) car il faudrait remonter à l'infini. Blancheur tire tout son sens, sa raison d'être, du blanc que j'expérimente (par exemple : ce mur blanc).

C'est la même chose pour **être**. Quand j'expérimente n'importe quelle réalité, l'être m'est donné, mon intelligence est en relation avec l'être. Dans la saisie de ma propre existence (je suis), la signification de l'être m'est donnée. Dans la saisie de telle ou telle réalité existante (ceci est), la signification de l'être m'est donnée. Cependant, cette première saisie de l'être reste très confuse car la signification de l'être est sans limite : toute réalité est l'être, et aucune réalité ne coïncide avec l'être. La seule limite à l'être semble être le **non-être**. Mais, même là encore, qu'en est-il vraiment ? Pour Heidegger, il y a antériorité du non-être ou du néant sur l'être. Heidegger oublie le primat du jugement d'existence. Dès lors, c'est de l'opération de l'intelligence humaine que l'être tire sa signification.

Je me situe au point de vue de Dieu, car seul Dieu peut vraiment donner un sens à l'être. Quant à moi, je ne peux que mendier la signification de l'être. Toute l'histoire de la philosophie moderne, en se polarisant sur la fonction interprétative de l'intelligence, tend à donner au néant une certaine priorité sur l'être. Si j'analyse le jugement d'existence, je comprends que ce que je connais est au-delà de ma propre connaissance. Et dans l'interrogation, mon intelligence cherche à sortir d'elle-même, va à la rencontre de ce-qui-est pour en découvrir le sens propre. Toute réalité existante me donne une certaine signification de l'être. Quand j'interroge "Qu'est-ce que l'être ?", je libère la signification de l'être limitée initialement à "ceci" ou à "cela" ; je libère cette signification de l'être afin qu'elle puisse s'exprimer dans toute son extension et toute sa profondeur.

Cela peut même me conduire jusqu'à la découverte de Dieu. Cette interrogation poussée jusqu'à son terme me conduira jusqu'à l'affirmation de l'existence d'un Être premier. Sans l'interrogation "qu'est-ce que l'être ?", rien ne peut me permettre de remonter jusqu'à l'être de Dieu. Ce n'est pas à partir de l'interrogation "qu'est-ce que l'homme ?" que je pourrai découvrir l'existence de l'Être premier. L'homme, si je le regarde dans sa propre détermination, reste clos sur lui-même ; mais si je le considère **en tant qu'il est**, c'est autre chose. C'est toujours à l'interrogation de l'être que nous devons revenir pour comprendre ce qu'il y a de tout à fait original dans la philosophie première. Mais, une fois que j'interroge, il me faut revenir à la réalité : je reviens à la réalité dans la lumière de mon interrogation. Ainsi, je regarde la réalité (que j'interroge) d'une nouvelle manière. Dans le **ceci est**, c'est le **est**, l'être que je regarde, c'est l'**être** du ceci.

L'induction de l'âme comme principe et cause de ce qui a la vie

Cette interrogation va me conduire alors à découvrir, par un procédé inductif, ce qu'il y a de **premier** dans la réalité existante. Pour mieux comprendre un tel procédé, nous pouvons partir de l'homme, l'homme en tant qu'être. C'est vrai, il est plus facile de partir de l'homme que du vivant, du caillou, ou même de l'artéfact, car l'homme est la réalité où l'être est le plus complexe et le plus achevé. C'est dans la personne humaine que je découvre le mieux ce qu'est l'être. C'est bien évident. Mais attention, cela ne veut pas dire que tout ce qui est infra-humain est du non-être, encore moins que l'être et l'homme coïncident. C'est en partant de l'homme que je peux mieux découvrir ce qu'il y a de premier dans l'être : son noyau primitif ; en langage philosophique, on dira **son principe propre, sa cause**, ce qui structure de façon radicale.

Je peux donc regarder mon propre être, mon moi en tant que réalité existante, et je peux alors interroger : "Qu'est-ce qui fait que je suis ce que je suis et ce de façon radicale ?". Mon être coïncide-t-il avec ma structure biologique, mon être corporel, ou bien y a-t-il quelque chose en moi de plus caché, de plus intérieur qui soit un au-delà de cette structure biologique ? Si j'ai développé en moi une certaine vie intérieure, je vois tout de suite que ma vie, mon être, ne se réduit pas aux réactions biologiques de mon corps. Nous pouvons essayer de comprendre ce que signifie cette intériorité que j'expérimente spontanément. La pensée comme telle, l'amour comme tel, sont au-delà des gestes qui les extériorisent. Ce qu'il y a de plus profond, d'ailleurs, dans notre vie intérieure, est inexprimable. Ce qu'il y a donc de plus intime en moi ne se réduit pas à ma structure physiologique.

C'est à partir d'une telle expérience que prend tout son sens ce que les traditions religieuses appelaient l'âme spirituelle. En effet, toutes les traditions religieuses parlent de la présence en l'homme d'une âme spirituelle. Le mot **âme**, originellement, n'est pas un terme philosophique. Dans le langage des mythes, il désignait cette vie intérieure en l'homme, source d'immortalité. Notre âme spirituelle s'exprime dans la pensée et l'amour, et par conséquent, dans la parole et le geste. Tout homme peut faire l'expérience de cette intériorité, dans la mesure où tout homme peut penser et aimer. Dans une perspective philosophique, quelle signification prend le mot âme ? Nous nous trouvons devant une démarche inductive, c'est-à-dire un processus qui permet à l'intelligence de découvrir un principe ou une cause. Il ne suffit pas de constater la présence de cette vie intérieure : il faut essayer d'en remonter à la source, à la cause. Nous appellerons **âme** une telle cause. Cette saisie de l'âme n'est plus simplement cette connaissance immédiate que je puis avoir de mon intériorité : elle suppose une tout autre perspicacité de l'esprit. L'âme est définie alors comme **principe et cause de vie** en moi et de toutes les opérations vitales, y compris la vie spirituelle, à travers lesquelles elle exerce sa causalité.

Comment l'intelligence opère-t-elle une telle induction ? Nous pouvons donner ici quelques indications. Partons de l'expérience comme cela s'impose dans toute démarche inductive. Quotidiennement, il nous arrive à chacun de faire une multitude d'expériences fort diverses. La première, chronologiquement, est celle du réveil matinal : on passe, plus ou moins progressivement, de l'état de sommeil à l'état de veille. A ce moment-là, vous avez une conscience très forte de votre identité et de la continuité de celle-ci. Il ne viendrait à l'esprit de personne de penser qu'au moment de son réveil matinal, qu'à son insu, une nouvelle personnalité se serait substituée à celle qu'il avait la veille. Immédiatement, je fais le lien entre le présent, les tâches futures et mon vécu passé. Cette permanence du moi est le fait d'une expé-

rience sans cesse renouvelée. Et puis, tout au long de votre journée, les expériences ne vont cesser de vous diversifier : vous allez vous nourrir, vous allez travailler, vous déplacer, penser, aimer, vous détendre, que sais-je ? Il est difficile pour un observateur attentif d'embrasser la complexité d'une vie humaine, ne serait-ce que pendant une seule journée. Et pourtant, malgré l'extrême diversité des opérations, des comportements évoqués, malgré l'originalité, chaque fois renouvelée, des circonstances concrètes dans lesquels elles se déroulent, la réalité qui en est le sujet garde toujours la même identité. Il s'agit bien à chaque fois de la même personne.

Nous nous trouvons donc devant un double fait si j'ose dire : devant une diversité extrême (celle des comportements) et en même temps devant une **unité** radicale, celle du sujet conscient de ses actes et de la permanence de son identité. Certes, nous changeons, nous évoluons, mais nous restons toujours nous-mêmes. Le procédé inductif s'articule à partir de cette double reconnaissance : l'un et le multiple. Mais il est nécessaire pour dépasser celle-ci et ne pas en rester à un niveau descriptif, d'interroger : qu'est-ce qui fait (ou pourquoi est-il possible) qu'au-delà de la diversité de mes comportements, ma vie garde une unité profonde ? Le terme du processus inductif coïncide avec la reconnaissance, et donc l'affirmation de l'existence de l'âme comme principe qui est la source radicale de chacune de nos opérations vitales. Et mon âme est non seulement source d'opérations spirituelles (c'est pourquoi l'on parlera d'**âme spirituelle**) mais aussi de toutes les opérations vitales pour lesquelles elle est étroitement liée à notre structure biologique (notre corps). Du reste, cette liaison avec le corps est tellement intime, naturellement indissociable, que même les opérations spécifiquement spirituelles demeurent toujours conditionnées par celui-ci. L'âme ne peut exercer sa causalité indépendamment du corps.

Nous avons donc vu que dans un processus inductif, deux éléments interviennent, l'unité et la diversité ; mais il faudrait préciser que le fil conducteur de toute induction (et qui se manifeste dans l'interrogation que l'intelligence pose à partir de cette double constatation), c'est le pressentiment spontané que dans toute diversité il y a un **ordre**, il y a une organisation, et que la clé de celle-ci ne peut se trouver que dans le **principe**, source de l'unité, qui intègre une telle diversité. Bien sûr, nous ne saisissons pas directement ce principe par notre sensibilité : nous ne pouvons pas l'observer, le décrire ou le mesurer. Nous ne pouvons en observer que les effets. Un principe ou une cause (au sens philosophique) est impensable dans une démarche scientifique. C'est ce qui explique que le concept d'âme demeure toujours obscur ou scientifique. Mais il nous faut aller plus loin dans notre analyse.

L'âme, qui est source d'opérations spirituelles (l'inspiration artistique, la pensée, l'amour), même si elle exerce sa causalité à l'"intérieur" d'une structure biologique, garde, en raison de son statut ontologique, vis-à-vis de celle-ci, une certaine indépendance. Si l'âme spirituelle n'enveloppait pas notre corps, si elle ne travaillait pas au plus intime de notre corps, ce dernier ne pourrait être en aucun cas à la source des opérations évoquées plus haut et qui caractérisent l'humain comme tel. Non pas que notre âme soit **séparable** de notre corps, mais il y a dans une cause spirituelle toutes les potentialités d'une cause matérielle plus des potentialités propres. Notre âme comme telle est autant spirituelle que biologique, si je puis dire, cependant elle est premièrement spirituelle, dans la mesure où elle est capable de susciter des comportements qu'un simple corps biologique (l'animal ou la plante) ne pourrait engendrer. Ceci peut nous donner une certaine lumière sur la mort : il se produit, à ce moment-là, une rupture à l'intérieur même de la causalité de l'âme. L'âme ne peut plus susciter la vie d'un corps, d'une structure matérielle. L'âme subsiste sans doute, mais sur quel mode ? Cela nous échappe totalement.

L'induction de la substance comme principe et cause de ce qui est en tant qu'il est

Je ne saisis jamais l'âme (au sens défini ci-dessus) directement, indépendamment : même la dimension spirituelle de mon âme reste toujours solidaire de sa dimension biologique. Je ne suis pas une âme séparée. Ce que j'expérimente directement, c'est un être vivant et l'unité de l'être vivant est une unité substantielle. Je ne peux pas séparer mon âme, comme principe de vie, et mon corps qui est vivant. Il y a donc quelque chose de plus radical que mon âme. Attention, comprenons cela. Il y a quelque chose de plus radical que je dois saisir dans mon âme. Mon âme n'est pas seulement principe de vie, source des opérations vitales, elle aussi est **principe d'être** : elle est ce qui, au plus intime de mon être, organise, structure, donne sa propre identité à mon être. C'est la même âme, mais que je peux saisir à deux niveaux différents. Je peux la saisir en tant qu'elle est source d'unité de toutes mes opérations vitales et je peux la saisir en tant qu'elle est source de mon unité substantielle. Je ne pose pas un troisième principe au-delà de l'âme et du corps. C'est l'âme même qui est capable de réaliser cela. Pourquoi ? Parce que pour moi **être** c'est **vivre** (même si en soi cela est séparable). Quand la mort frappe une personne, elle ne vit plus, et le cadavre n'est plus le même être. Ce n'est pas seulement la vie qui a disparu, mais c'est tout son être qui a été atteint. Au-delà de la vie, des opérations vitales, de l'intériorité, il y a la réalité ontologique du vivant et son unité substantielle.

Nous avons surtout parlé de l'intériorité, mais nous pouvons être attentifs à l'extériorité qui fait tout autant partie de nous-mêmes. Mon visage, c'est moi, ma sensibilité, c'est moi, tout comme ma vie intérieure. Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui soit à la source de ces deux aspects de mon être unique. Je ne dois pas rester dans la dualité intérieur/extérieur. Ce qu'il y a de plus fondamental, c'est ce que je saisis dans un jugement d'existence : ce **vivant existe**, ceci existe. Au-delà de la vie, il y a l'être (même substantiellement dans un vivant **vie** et **être** coïncident). Le principe qui, en toute réalité concrète, fait l'unité fondamentale et confère l'identité, c'est la **substance**. Dans une réalité vivante, substance et âme coïncident, à condition que je saisisse l'âme à travers la démarche que nous avons développée plus haut.

Le mot latin "**substantia**", qui traduit le grec "**ousia**", est quelque peu ambigu : "substance" veut dire, en effet, "ce qui se tient en dessous". Ce qui fait que l'on a souvent réduit la substance au **sujet**. La substance au sens fort (telle qu'Aristote l'a découverte) désigne un **principe d'être**. Le mot grec "**ousia**" est plus révélateur, car il est directement lié à "to on" l'un et l'autre étant des formes dérivées d'un même verbe "**eînai**" (le verbe être). La substance est donc profondément solidaire de l'être. L'âme-substance, si l'on peut dire, est source d'être, source des déterminations fondamentales constitutives de notre être. Je saisis alors ce qu'il y a de plus fondamental dans mon âme et donc dans mon être (au-delà même de mon intériorité et de mon extériorité) : ce qui est à la source de toutes mes richesses, de tous mes désirs, de ma dignité de personne et de mon autonomie. La saisie de la substance prolonge celle de l'âme ; elle relève d'une analyse qui se situe au niveau de l'être et non plus seulement au niveau de la vie. Mais, en nous, l'âme et la substance ne font pas nombre.

Il faut savoir que le mot "**ousia**" a été introduit dans l'histoire de la philosophie par Platon. Platon nous dit même que "**ousia**" vient de "**Estia**", la déesse qui demeure. Etymologie sans doute plus poétique que scientifique, mais cela est évocateur. Au-delà de tout ce qui change, de toute diversité, il y a quelque chose qui demeure en nous, quelque chose de divin qui est

comme le noyau de notre être personnel, source de notre vie dans toutes ses manifestations, de notre être dans toute sa complexité et sa densité.

CHAPITRE VII

LES MANIFESTATIONS DE LA SUBSTANCE : LA QUALITE

Nous avons, jusqu'à présent, montré que notre âme est substance, en ce sens que ce qui est pour nous principe de vie, tant au niveau spirituel qu'au niveau sensible et végétatif -puisque nous savons que tout en ayant une seule vie, nous avons en nous trois degrés de vie- est aussi principe d'être. Nous sommes ainsi passés de la vie à l'être. J'ai choisi de suivre cette voie, parce que je crois qu'il est pour nous plus facile de redécouvrir la substance à partir de l'âme. Mais nous pourrions très bien suivre le chemin inverse. Et c'est d'ailleurs plutôt le chemin inverse que suit Aristote dans ses analyses métaphysiques, en envisageant d'abord la substance, pour retourner ensuite à l'âme et à l'analyse philosophique de la vie.

Précisons que, si nous nous situons à un point de vue philosophique, la substance, "principe selon la forme de ce-qui-est", ne doit pas être comprise selon ce que nous dit l'étymologie latine du terme. En effet, l'étymologie latine du terme substance -**substare** : se tenir dessous- nous renvoie au grec "**upostasis**" (hypostase). Ce passage du grec "**ousia**" au latin "**substantia**" est très étrange, et chacun sait tous les bouleversements de pensée qui en ont résulté au plan théologique. Il en va toujours ainsi lorsque l'on passe d'un génie à un autre génie, et malheureusement, cela conduit généralement à un appauvrissement de signification. Il est rare qu'une traduction fasse progresser la pensée. Le mot grec "**ousia**", qu'un philosophe comme Heidegger n'hésite pas aujourd'hui à reprendre, est lié à l'être (**to on, to einai**), tandis que le latin "**substantia**" est lié à un aspect fonctionnel de l'"ousia" : le sujet. Et cela risque de nous conduire à de graves erreurs, car la substance n'est pas premièrement sujet. Aristote, à propos de cette question importante, nous explique que, si la substance était premièrement sujet, elle se réduirait à la matière et donc, à l'indétermination (cf. Métaphysique, Livre Z, chap. 3). Le sujet, en effet, doit être compris comme ce qui appelle une détermination, comme ce qui doit recevoir d'autres déterminations. L'"ousia", par

contre, est la source de toutes les déterminations. C'est en quelque sorte le noyau central et premier qui nous permet de comprendre comment toutes les déterminations ont une même source.

Quand vous pensez à ce que vous êtes, dans la complexité même de votre être, vous voyez une quantité de déterminations. C'est ce que l'on a appelé, depuis Aristote, les catégories, qui sont toutes les déterminations que l'on peut dire d'un être : c'est un homme, il a telle ou telle qualité, tel poids, tel volume, telle manière de se tenir, et ainsi de suite. Et, depuis Aristote, nous savons que toutes les déterminations d'un être peuvent se ramener aux dix catégories, c'est-à-dire, si vous voulez aux dix manières principales d'envisager toutes ces déterminations. La substance, quant à elle, n'est rien d'autre que la source, le principe de toutes ces déterminations. Elle n'est pas ce qui les supporte (le sujet), mais elle en est l'origine et la source. La meilleure façon de dire ce qu'elle est, c'est donc, finalement, de dire qu'elle est le principe selon la forme de ce-qui-est. Et, pour en finir avec les ambiguïtés de l'étymologie latine, il serait préférable de garder le mot grec "ousia", en lui adjoignant le mot substance, puisque c'est celui que nous a légué la tradition.

Nous allons, ce soir, essayer de comprendre comment la qualité est la gloire de la substance. Nous envisagerons successivement la qualité, la relation et la quantité, car je crois que ce sont, au niveau métaphysique, les trois grandes déterminations de l'être, auxquelles il nous faut toujours revenir. Nous essaierons de comprendre comment chacune de ces déterminations se trouve liée à la substance. La qualité est la gloire de la substance, car c'est par les qualités que je peux saisir la richesse de cette source de toutes les déterminations qu'est la substance. Quand je découvre, dans un être, dans une personne humaine, ses qualités, je puis, par là, saisir la profondeur de son âme, la profondeur de sa substance. Aussi serait-il intéressant de faire, en quelque sorte, l'inventaire de toutes les qualités ; c'est en effet de cette façon que l'on comprendrait pleinement comment la qualité manifeste la substance, car c'est en la manifestant qu'elle en est la gloire. Nous nous contenterons d'examiner quelques grandes qualités, et nous commencerons par les qualités qui sont d'ordre spirituel, puisque la personne humaine ayant une âme spirituelle, sa substance est elle-même spirituelle. N'oublions jamais que nous ne pouvons pas ramener la substance à la matière. La matière n'est pas, à proprement parler, un principe : elle est toujours quelque chose de second, puisqu'elle est en puissance. Elle est toujours relative à quelque chose d'autre, et c'est pour cela que nous ne la connaissons jamais directement.

L'amour d'amitié, première qualité spirituelle

Il est d'innombrables qualités spirituelles. Quand vous connaissez quelqu'un que vous aimez beaucoup, vous découvrirez progressivement ses qualités affectives. Vous découvrirez, par exemple, sa grandeur de cœur, sa magnanimité qui le rend capable de donner avec une gratuité étonnante. L'amour est une manifestation de la substance, puisque notre âme spirituelle est faite pour aimer, et que c'est de cette façon qu'elle atteint son épanouissement plénier et total. Ainsi, ma substance, dans ce qu'elle a de plus profond, s'épanouit dans cette volonté d'aimer, dans l'amour spirituel qui en procède, et plus précisément encore, dans le choix libre qui se trouve au centre de l'amour d'amitié, et par lequel j'aime une autre personne pour elle-même, en sachant qu'elle aussi m'aime. C'est ce choix qui manifeste les profondeurs de mon âme spirituelle. Nous comprenons alors que la substance, tout en étant principe d'autonomie, est en même temps principe de dépassement. Autrement, elle ne serait pas substance. C'est donc dire que l'être n'est aucunement

l'égoïsme de l'être-en-soi, contrairement à ce qu'affirme Sartre. L'être-en-soi, nous le verrons, est beaucoup plus que la matière. Tandis que l'être, envisagé dans toute sa profondeur, est être-pour-l'autre, puisqu'il aspire à se dépasser en rejoignant l'autre. Et il y a là quelque chose de très étonnant : comment se fait-il qu'il y ait en moi cet appétit spirituel qui me fait tendre vers le dépassement de moi-même et l'extase ?

La qualité des qualités, la qualité la plus parfaite, c'est donc l'amour d'amitié. Je ne peux pas atteindre une qualité plus parfaite, puisque l'amour d'amitié représente l'amour dans ce qu'il a de plus ultime et de plus parfait, de plus fort et de plus limpide ; amour qui se noue dans un choix mutuel, et qui nous fait aimer l'autre pour lui-même dans une totale gratuité. C'est donc là la qualité qui exprime le mieux ce qu'est la substance. La substance est source d'amour.

Aussi, n'opposons surtout pas l'être et l'amour : ce serait très mal comprendre ce qu'est l'être. Et ne disons pas qu'il y aurait deux métaphysiques : une métaphysique de l'être et une métaphysique de l'amour. Il n'y a qu'une seule métaphysique, la métaphysique de l'être qui nous conduit à découvrir que la substance est source d'amour.

L'amour est vraiment la gloire de mon être. Et pourtant l'amour n'est pas ma substance. Il n'est jamais ce qu'il y a de plus fondamental en moi. L'amour, comme disent les philosophes, a un mode intentionnel. L'amour provient de moi, mais il me dépasse. Il faut accepter d'être dépassé par l'amour. En aimant, je suis dépassé, puisqu'en rejoignant l'autre, je ne suis plus refermé sur moi-même. L'autre m'attire, puisqu'il est mon bien, et fait que je deviens tout entier élan vers lui. Alors ma substance, qui est mon âme spirituelle, se prolonge en amour et me fait atteindre ce qui, pour moi, est ultime : ma fin, ma perfection. J'atteins celle-ci en me quittant selon ce mode imparfait que l'on appelle l'intentionnalité. Et c'est la raison pour laquelle il est impossible de faire une métaphysique de l'amour sans faire une métaphysique de la substance, c'est-à-dire sans considérer ce qui est à la racine de toutes nos opérations : l'âme spirituelle. L'amour est une qualité, et c'est une opération qui me finalise. Mais cet amour qui me prolonge et me permet d'être parfaitement moi-même, n'a pourtant pas la profondeur et la stabilité de ma substance. L'être s'épanouit par l'amour ; mais l'amour est une modalité de l'être, non modalité première. Et il y a même là une donnée de l'expérience humaine qui peut sembler terrible : j'existe et je vis avant d'aimer. Ce qui signifie que mon amour ne sera jamais adéquat à mon être et à ma vie. C'est une vérité qu'il est sans doute difficile d'accepter, mais que l'on est bien obligé de reconnaître, si l'on veut garder un profond réalisme. Il est vrai que mon amour s'achève en une personne, en un être spirituel, qui porte en lui un certain absolu. Mais par l'amour, je n'atteins pas cette personne selon un mode substantiel. Il y a, d'ailleurs, une manière de saisir facilement la différence qui sépare le mode intentionnel de l'amour du mode substantiel qu'il n'a jamais : si mon amour était substantiel, je pourrais garder l'être et la vie de mon ami. Or, en l'aimant, en le choisissant comme ami, je ne peux pas aller jusqu'à garder son être et sa vie, puisqu'il peut mourir. L'amour voudrait que l'ami ne meure pas, du fait qu'il a une dimension qui le situe au-delà du temps. Et pourtant, je ne puis pas être le gardien de l'être et de la vie de celui que j'ai choisi comme ami. Je peux l'aimer en me donnant totalement à lui, son être et sa vie ne m'en échappent pas moins. L'amour n'est donc pas substantiel, puisqu'il n'est pas la source de l'être et de la vie de l'être aimé. Il n'est qu'intentionnel, il dépend entièrement de l'autre.

Seconde qualité spirituelle : l'intelligence contemplative

La seconde qualité spirituelle que nous devons envisager, c'est l'intelligence. C'est une qualité étonnante, plus brillante même que l'amour. L'intelligence, en effet, aime à se manifester. Symboliquement, nous pourrions dire que l'intelligence est de l'argent brillant, tandis que l'amour est de l'or caché. L'amour a un poids qui me valorise, mais qui reste toujours un peu caché. Dans l'amour, il y a une sorte de pudeur. L'amour ne se manifeste jamais entièrement. S'il se manifestait totalement, il ne serait plus l'amour. L'intelligence, quant à elle, peut se manifester totalement : inséparable de la manifestation, elle est lumière.

Si nous voulons atteindre l'intelligence dans ce qu'elle a de plus absolu, nous devons aller jusqu'à la sagesse. La sagesse, en effet, est une qualité qui vient immédiatement après l'amour, parce qu'elle procède de l'intelligence qui se met totalement au service de l'amour. D'où la différence qui la sépare de la science. La science, elle aussi, manifeste l'intelligence, mais elle ne va pas jusqu'au bout des exigences de l'intelligence. La science physique, la science mathématique, les sciences humaines n'épuisent jamais toutes les capacités de l'intelligence. Seule la sagesse peut les épuiser, mais il n'est pas facile de comprendre ce qu'est la sagesse, sans doute parce qu'il est rare de rencontrer des sages. On rencontre beaucoup plus souvent des savants, ainsi que des amis de la sagesse, c'est-à-dire des philosophes. Ceux-là désirent la sagesse, tendent vers elle, mais ne sont pas encore des sages. Et, il est vrai, qui d'entre nous oserait dire qu'il est sage ? C'est pourquoi il est toujours très impressionnant de rencontrer de vrais sages.

La sagesse n'est rien d'autre que l'intelligence contemplative. Ce n'est pas du tout l'intelligence qui raisonne. La logique, qui nous apprend à raisonner, est la virtuosité et l'habileté de l'intelligence, et c'est sans doute pour cette raison que la logique est souvent très séduisante. Mais la raison logique n'a pas encore toute la pénétration de l'intelligence. Elle peut nous permettre de l'emporter sur les autres dans les dialogues et les discussions, en nous donnant les moyens de débusquer immédiatement les raisonnements qui sont faux, ou qui ne sont pas absolument parfaits -mais peut-être est-il heureux que tous nos raisonnements ne soient pas absolument parfaits, et qu'il faille aussi se fier un peu à l'intuition de ceux qui nous écoutent. Quoi qu'il en soit, par-delà la logique, l'intelligence n'est parfaitement elle-même que lorsqu'elle est contemplative, c'est celle qui, liée à l'amour, permet à celui-ci d'être de plus en plus spirituel. Alors, par l'amour, elle peut s'achever dans un regard silencieux. Une intelligence contemplative n'est plus une intelligence qui se manifeste : c'est une intelligence qui demeure dans le secret et le silence. Le sage est, précisément, celui qui sait que la parole, les raisonnements et tout ce que nous pouvons analyser doivent être dépassés par quelque chose de plus grand. Tel est le point de vue de la sagesse et de la contemplation.

Comprenons cependant que, même par son silence, la contemplation du sage manifeste ce que sont la substance et l'âme spirituelle. Mon âme spirituelle est capable d'atteindre ce qu'il y a de plus profond et de plus ultime dans le réel, et de le contempler. La substance est donc ouverte à la contemplation, et c'est de cette façon qu'elle atteint sa fin plénière. Mais ma substance n'est pas la contemplation, et là encore, nous comprenons que, comme l'amour, cette qualité spirituelle qu'est la contemplation se trouve affectée d'une limite radicale. Sans doute la contemplation touche-t-elle une Réalité absolue, une Personne : Dieu. Mais en définitive, je ne peux rencontrer Dieu, par la contemplation philosophique, qu'à travers son oeuvre, c'est-à-dire à travers les effets qu'il réalise. Philosophiquement, il nous est impossible

de Le contempler directement : Il est trop lumineux, trop éclatant pour notre intelligence. Nous ne pouvons Le contempler qu'à travers ce qu'Il fait et réalise, c'est-à-dire à travers l'ordre de l'univers, et l'ordre qui existe au plus intime de nous-mêmes. Alors la contemplation de Dieu, du Créateur et de l'Acte pur nous montre comment notre substance est source de lumière.

L'amour et la contemplation sont donc les deux grandes manifestations de l'âme spirituelle. Je ne suis parfaitement moi-même, dans ma propre substance, que lorsque j'aime et que je contemple. La substance, source cachée de lumière et d'amour, contient virtuellement toutes les richesses de l'amour et de la contemplation ; virtuellement, et cependant réellement, tout comme la semence contient virtuellement le vivant, avec tout son développement ultérieur.

Une qualité d'ordre matériel et sensible : l'expression de la physionomie

Regardons maintenant d'autres qualités qui, d'une certaine manière, sont plus faciles à connaître. J'ai pourtant préféré commencer par ces qualités spirituelles que sont l'amour et la contemplation, parce qu'il est plus important de comprendre que notre substance, qui est notre âme spirituelle, est source d'amour et de lumière.

Considérons la qualité la plus tangible, et que nous connaissons bien, celle que l'on nomme en latin la **figura** -c'est-à-dire la figure au sens de l'expression. Vous en connaissez toute la complexité ; la beauté d'un visage, par exemple, dépend d'une quantité d'éléments. Voyez, parmi bien d'autres éléments, la puissance d'un regard, qui peut être extraordinaire de fascination.

La physionomie d'un être est une chose assez étonnante. Elle n'est pas du tout la même quand il dort, quand il est en pleine euphorie, quand il travaille ou quand il gémit, parce qu'il souffre. Il est des êtres qui ne sont beaux que quand ils gémissent. Leur beauté est alors extraordinaire, tandis que quand ils sont dans la joie, il semble que quelque chose se perde. C'est sans doute douloureux, mais c'est ainsi. La physionomie d'un être s'exprime à travers des qualités sensibles, à travers l'obscurité et la lumière et il faut tout un art, vous le savez bien, pour la mettre en pleine lumière. Et, n'oublions pas l'art de la caricature, qui excelle à manifester le côté ridicule que chacun porte en soi ; art redoutable, car, avec un peu d'habileté, on peut, comme on le veut, défigurer complètement un être, tout comme on peut mettre en valeur tel ou tel aspect.

La figure, l'expression d'un être est vraiment quelque chose de très mystérieux. Ce n'est pas seulement le visage, c'est aussi la manière de se tenir. Je me souviens de ce que me disait un Père Dominicain, qui était Maître des novices : "Quand des jeunes venaient se présenter à moi, je les laissais parler, puis je les invitais à ma table ; il me suffisait alors de les observer pour savoir immédiatement s'ils avaient ou non la vocation". Il est vrai qu'il est des situations où la physionomie d'un être le trahit. Mais ce n'est pas entièrement vrai, et il est très dangereux d'agir ainsi. Pourtant, il est indéniable que la physionomie d'un être est une qualité qui, elle aussi, exprime sa substance. Notre substance s'exprime à travers le corps, qui lui-même s'exprime à travers nos gestes et nos mouvements. Ne reconnaît-on pas aussitôt un être à sa démarche ? C'est peut-être, d'ailleurs, au moment où le conventionnel s'efface pour laisser s'exprimer le naturel que l'on peut saisir la véritable physionomie d'un être. On peut aussi penser au sourire, chose parmi les plus étonnantes, qui fait aussi partie de la physionomie. Mais, à la différence du rire, celui-ci ne se falsifie pas. En effet, si l'on

peut modifier son rire, ou même son regard, il est beaucoup plus difficile de transformer son sourire. On apprend à marcher, à parler, on n'apprend pas à sourire. Enfin n'oublions pas les gestes. La marche est déjà faite de gestes, mais il faut encore et surtout être attentif aux gestes de la main. La main d'un travailleur manuel en dit long sur lui. Et que dire de la main d'un être fatigué, qui reste sans vigueur quand on la serre ?

Tout cela nous montre donc que notre substance s'exprime à travers le corps. Le corps est habité par l'âme spirituelle, il en est le temple. C'est parce que le corps est porté par l'âme qu'il l'exprime à travers le sourire, les gestes, la démarche, le regard. Il y a là des manifestations de ce que nous sommes au plus profond de nous-mêmes. Les artistes, nous le savons, y sont particulièrement sensibles. Ils voudraient que l'expression corporelle aille plus loin dans ce sens. Léonard de Vinci disait à ce propos : "A quarante-cinq ans, un homme a le visage de son âme spirituelle". Aussi, peut-on déceler ce qu'il est à travers son visage. Je ne pense pas, cependant, que l'on puisse aller si loin, car notre âme est directement créée par Dieu, tandis que notre corps est dépendant de tout un atavisme. Que nous le voulions ou non, notre corps ressemble à celui de nos parents et grands-parents. Notre âme est unique, tandis que notre atavisme n'est pas unique puisque, par définition, il est commun à toute une série de personnes. Il y a donc en nous, et jusque dans notre physionomie, un mélange de ce qui nous est propre et d'un atavisme que nous partageons avec d'autres êtres. Mais il reste vrai que notre âme spirituelle, qui est unique -même si, en tant qu'elle est âme humaine, elle nous rend aussi semblable à ceux qui sont proches de nous- s'exprime à travers la physionomie de notre corps. Il est extraordinaire de le constater jusque sur le cadavre d'un être sur lequel les derniers moments de la lutte demeurent inscrits ; ce sont comme les derniers vestiges de l'âme spirituelle. Quand vous regardez quelqu'un immédiatement après sa mort, vous pouvez alors remarquer ce qui demeure de la lutte qu'il a menée contre la mort, de même que tout ce qui subsiste de sa paix intérieure, de sa grandeur d'âme.

Il est donc très important de saisir que la physionomie est, au niveau matériel et sensible, l'expression de ce qu'il y a de plus intérieur en nous. A ce point de vue, notre corps est vraiment la gloire de notre âme, même s'il ne peut pas l'être entièrement sur cette terre, car il reste très lourd à porter. Il subsiste toujours comme une pesanteur de la matière. Par contre, d'un point de vue théologique, nous pouvons dire que notre corps glorifié sera pleinement la gloire visible de notre substance, de notre âme spirituelle.

Autres qualités : les capacités de développement et de progrès

Regardons encore d'autres qualités, soit toutes les capacités que nous portons en nous, capacités de dominer notre corps, capacités de réalisations aussi. Ces qualités se manifestent sans doute beaucoup moins. Elles se voient moins, et, pour cette raison, je les envisage seulement en dernier lieu. Quand nous connaissons bien quelqu'un, nous découvrons ses capacités, et elles nous font comprendre qu'il y a dans l'âme et dans la substance, une profondeur qui n'est jamais totalement actée. C'est donc qu'il y a toujours en nous une capacité d'aller plus loin, une capacité de progrès.

Au niveau de notre physionomie sensible, il est évident que, d'une certaine manière, il n'y a pas de progrès ; il y a plutôt des états différents. On peut aimer davantage le visage d'un enfant, le visage d'un adulte ou celui d'un vieillard. Par contre, dans nos capacités spirituelles, tant au point de vue de l'amour que de la prudence, de nos réalisations artistiques que de nos

connaissances intellectuelles, il y a en nous une capacité qui peut toujours progresser. Cette capacité, une fois que nous l'avons saisie, nous fait apparaître quelque chose de la substance. Il y a là comme une source intarissable puisque notre substance, notre âme substantielle ne vieillit pas. L'amour et la contemplation attestent qu'il y a en nous une possibilité d'atteindre quelque chose d'absolu. Mais il faut encore découvrir en nous la capacité que nous avons de progresser, de nous développer et de nous agrandir. Tout cela est contenu dans cette source cachée qu'est la substance.

Lorsque nous saisissons, au plan métaphysique, la substance comme principe, nous sommes toujours tentés de saisir le principe d'un point de vue logique, comme l'affirmation de quelque chose au-delà de quoi on ne peut plus aller. Nous n'avons alors de la substance qu'une connaissance logique. La métaphysique ne doit pas s'arrêter à cette conception logique de la substance, car alors elle ne saisirait pas vraiment ce qu'est un principe dans l'ordre de l'être. Un principe dans l'ordre de l'être a, si l'on peut dire, une densité unique. Tandis qu'au niveau logique, l'être n'a plus du tout de densité, car la logique n'atteint finalement que des êtres de raison. Voilà pourquoi il faut, pour comprendre que la substance est une source qui a une intensité d'être unique, saisir tout l'épanouissement, toutes les manifestations de ce principe, tant du côté de notre être spirituel, que du côté matériel, puisque notre substance est indissociablement liée à notre corps. Notre âme informe notre corps, et par conséquent, nous ne pouvons pas séparer notre substance de notre corps. Mais c'est bien l'âme qui est source de notre corps, et non pas l'inverse. L'âme est donc quelque chose de premier : c'est une source jaillissante de vie. C'est pourquoi, pour comprendre la substance dans toute sa densité de principe et de source, il faut regarder comment elle s'épanouit et se manifeste. Il faut, pour cela, aller sans cesse des qualités à la substance, et de la substance aux qualités. Les qualités, en effet, parce qu'elles manifestent la substance, nous conduisent à elle, et nous font comprendre ce qu'il y a de spirituel en elle. Mais il faut encore saisir précisément ce qu'est la substance, pour bien comprendre la profondeur des qualités que s'y enracinent et qui en sont inséparables. Si elles s'en séparaient, elles ne pourraient plus exister.

A travers tout son développement, manifesté par les qualités, notre âme n'en est pas moins, à l'instant présent, substantiellement la même qu'au moment où Dieu l'a créée. Dieu, du reste, la crée actuellement, par-delà le temps. Si l'âme spirituelle est bien créée par Dieu à l'instant même de la conception, elle est déjà présente, bien que d'une manière cachée, dès les premiers moments de la formation biologique de l'être. Elle s'épanouit ensuite à travers toute la croissance, puis elle porte le déclin biologique de l'être. Mais puisqu'elle est directement et actuellement créée par Dieu, elle est immédiatement dépendante de Lui, et elle n'a pas d'âge. Elle est, au contraire, ce qui met unité et continuité à travers tout le développement biologique.

Il est donc très important de saisir comment les qualités se développent progressivement et même indéfiniment ; c'est de cette manière qu'il y a en nous une capacité de toujours progresser dans l'ordre de la recherche et de l'amour. Cette capacité, par conséquent, permet à notre corps, même lorsqu'il vieillit, de toujours pouvoir exprimer ce qu'il y a de plus grand et de plus profond dans notre âme spirituelle. A travers toute la diversité de notre être, il y a une unité profonde qui est celle de notre substance, de notre âme spirituelle.

CHAPITRE VIII

L'ECLATEMENT DE LA SUBSTANCE : LA RELATION

Ce soir, nous allons essayer de réfléchir sur la relation, pour comprendre quel est son rapport à la substance. Si la réduction de la substance à la qualité conduit à certaines philosophies de type esthétique, telles celles de Platon ou de Heidegger, je crois que la réduction de la substance à la relation conduit à des philosophies idéalistes. Peut-être cela nous fera-t-il mieux comprendre la naissance des idéologies.

La relation est une détermination très particulière, très difficile à saisir. Aristote affirme que c'est l'être le plus "débile", le plus faible. Essayons de comprendre pourquoi, en partant d'un exemple très simple : si je pèse le même poids qu'une autre personne, nous sommes en relation l'un avec l'autre. Si cette personne meurt, je suis désormais seul à peser le poids en question. La relation d'égalité qui nous unissait a disparu. Voici un autre exemple : je suis en relation avec une personne parce que nous avons la même sensibilité. Si cette personne vient à disparaître, je suis désormais seul à être de cette sensibilité. La relation a disparu, et pourtant, je n'ai pas changé. Il y a là quelque chose de très étrange, qui nous fait comprendre pourquoi la relation est particulièrement difficile à saisir : elle n'existe qu'en fonction de l'autre. Et c'est sans doute la raison pour laquelle on serait vite tenté de dire que c'est uniquement l'intelligence qui établit des relations, qu'elles soient de similitude, d'égalité, d'opposition... La relation ne serait donc pas une réalité, une détermination particulière de l'être. Je crois qu'il est très important, au point de départ d'une réflexion sur la relation, de commencer par apercevoir ce caractère très ténu de la relation qui rend précisément une telle réflexion particulièrement difficile à mener.

Les Relations de raison - l'Universel

Il est un fait que parmi toutes les déterminations, la relation est la seule que l'intelligence soit capable de créer par elle-même. On parle alors de relations de raison. La relation de raison la plus commune, la plus fondamentale, c'est l'universel. Nous savons, en effet, que lorsque l'intelligence connaît une réalité d'une certaine manière, elle la transforme en lui donnant un mode d'être particulier : l'universalité. C'est l'intelligence qui crée l'universel. Celui-ci est donc un être de raison, une relation de raison. Sans vous faire un cours sur l'universel -ce qui pourtant serait bien important si l'on voulait élaborer une réflexion complète sur la relation- je dois préciser que si l'intelligence est capable de créer des relations de raison en forgeant l'universel, il faut soigneusement les distinguer des relations réelles. Les relations de raison sont de vraies relations, mais elles n'ont pas de réalité en dehors de la connaissance. Et c'est l'universel qui est, sans doute, la relation de raison la plus simple à comprendre. Quand, par exemple, vous prenez le concept de l'homme, vous pensez une certaine détermination, une certaine nature qui se retrouve dans tous les hommes. C'est la raison pour laquelle saint Thomas dit de l'universel qu'il est "unum de multis ad multa". C'est une très belle expression, pleine de sens : l'universel, c'est l'un qui provient de la multitude, qui est présent dans la multitude, et qui est ordonné. C'est l'un qui rassemble le multiple.

Plotin, philosophe de l'Antiquité grecque, tenait déjà le problème de l'un et du multiple pour le grand problème de la philosophie : comment de l'Un qui est si grand, qui dépasse tout, peut sortir le multiple ? N'est-ce pas là une terrible déchéance ? C'est du reste tout le problème de la création. Dieu est unique : comment de la parfaite unicité de Dieu, la multiplicité des êtres peut-elle naître ? Nous sommes, quant à nous, dans la multiplicité des êtres. Personne d'entre nous n'oserait dire qu'il est unique. Il semble donc qu'il y ait une sorte d'opposition entre l'unicité de Dieu et la multiplicité des êtres.

Or, l'intelligence est capable d'unir la multiplicité à l'unité, de ramener le multiple à l'un, en créant des relations de raison. N'oublions pas, en effet, que l'unité à laquelle l'intelligence ramène le multiple n'existe pas dans la réalité : elle n'est que dans l'intelligence.

Tout cela nous fait facilement comprendre comment nous pouvons opposer les philosophies de la substance et les philosophies de la relation. La philosophie d'Aristote par exemple est, à ce que l'on dit ordinairement, une philosophie de la substance ; il y a là quelque chose de très vrai, que l'on ne peut nier, même si, par ailleurs, il serait faux de dire qu'Aristote réduit tout à la substance pour ne faire plus de sa philosophie qu'une "ousiologie". La philosophie de Hegel, par contre, est une philosophie de la relation, puisque c'est une philosophie dialectique. Quand l'intelligence saisit ce qu'est la substance, elle se trouve en face d'un principe qu'elle ne crée pas, mais qu'elle découvre. Par contre, l'intelligence est capable de créer des relations. Cela a été dit bien avant Hegel. Mais le défaut de la philosophie de Hegel, c'est de ne plus distinguer les relations de raison et les relations réelles. C'est un grave défaut. Ce que nous allons essayer de comprendre, c'est qu'une philosophie de la relation exclut la substance. Pour cela, il faut saisir que la relation est comme un éclatement de la substance, qu'elle n'existe qu'en fonction de la substance. La philosophie de Hegel, par contre, parce qu'elle est une philosophie dialectique qui ne distingue plus du tout relation de raison et relation réelle et qui prétend que l'intelligence, seule maîtresse d'elle-même, peut assumer tout le réel, en arrive à rejeter la substance.

L'autonomie de la personne et la relation - l'amour

Efforçons-nous de comprendre comment une métaphysique de la substance doit avoir un sens très aigu de la relation, et situons-nous d'abord dans l'ordre pratique, ordre plus facile à saisir. Aujourd'hui, on confond souvent une personne avec les multiples relations qu'elle a, comme si ces relations pouvaient la définir. Sans doute, d'un point de vue mondain, les relations sont-elles particulièrement importantes, avec toute l'influence qu'elles peuvent exercer. Mais les relations sont parfois dangereuses, parce que quand une personne se définit par ses relations, au bout d'un certain temps, il ne reste plus rien de la personne. Les relations demeurent, mais la personne disparaît. Et pourtant, il est vrai aussi que la relation peut jouer un rôle positif, beaucoup plus essentiel. Je n'ai qu'un exemple à prendre pour que vous le saisissiez : l'amitié est une relation très profonde, puisque par elle la personne est capable de se tourner vers l'autre. Par l'amour, la personne qui se tourne vers l'autre est dans un état "extatique". Aimer, c'est être tout entier relatif à l'autre, et c'est, par conséquent, ne plus se regarder. Au plan psychologique, nous avons tous une autonomie fondamentale qui nous fait nous regarder nous-mêmes. Et il est vrai que, d'un point de vue métaphysique, la substance est cette autonomie fondamentale dans l'ordre de l'être par laquelle nous nous suffisons à nous-mêmes. L'amour est justement l'inverse. Est-ce à dire que si la personne humaine se définit essentiellement par son autonomie substantielle, l'amour devient impossible à vivre ?

Etre une personne, c'est avoir une autonomie fondamentale, grâce à laquelle nous pouvons ne pas dépendre de toutes les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons. Sans autonomie, la personnalité change perpétuellement, et finalement il n'y a plus de personnalité du tout ; il ne reste que les relations. La personne humaine, par conséquent, implique une autonomie première et fondamentale dans l'ordre de l'être. Mais il faut bien comprendre que cette autonomie dans l'ordre de l'être ne s'oppose aucunement à la communication, à l'amour, au don. En fait, plus nous sommes autonomes, plus nous sommes capables d'être relatifs à ceux qui sont proches de nous. En réalité, il faut une très grande autonomie pour être capables d'aimer et, bien souvent, c'est parce que nous n'avons pas suffisamment d'autonomie que nous ne sommes pas capables d'aimer. Nous sommes alors hésitants, par peur de nous perdre et de ne plus être nous-mêmes ; nous revenons sans cesse sur nous-mêmes. Par contre, si nous avons une grande autonomie, nous avons par là même une grande capacité de nous tourner totalement vers l'autre. Vous voyez donc que déjà, au point de vue pratique -puisque c'est la première approche à laquelle je procède- nous pouvons comprendre que l'autonomie fondamentale d'une personne ne s'oppose absolument pas au fait d'être entièrement tourné vers l'autre. C'est que l'autonomie n'est pas l'égoïsme : l'égoïsme n'est qu'une caricature de la véritable autonomie. L'égoïste est celui qui se retourne perpétuellement sur lui-même, ne cesse de se regarder dans un miroir. Mais se regarder dans un miroir, ce n'est pas du tout être autonome, c'est être inquiet sur soi-même, inquiet de son ombre, et c'est craindre le visage des autres de peur qu'ils ne nous démasquent. N'ayant alors plus aucune autonomie, il devient incapable de se tourner vers l'autre pour l'aider.

L'amour nous fait ainsi comprendre l'éclatement de la substance. On pourrait alors être tenté d'opposer la métaphysique de l'être, qui serait la métaphysique de l'autonomie, et la métaphysique de l'éclatement. En réalité, une telle opposition ne pourrait se justifier qu'au point de vue psychologique : d'un côté, il y aurait notre autonomie profonde, et de l'autre le dépassement de nous-mêmes qui s'opère dans l'amour. Mais si nous dépassons le point

de vue psychologique pour atteindre le point de vue métaphysique, alors nous comprenons que notre autonomie provenant de notre substance -qui est aussi notre âme spirituelle- ne s'oppose en rien au fait d'être relatif à d'autres êtres. Je suis capable d'exercer des relations réelles avec ceux qui sont autour de moi, et cette capacité que j'ai d'être tourné vers l'autre, de lui être relatif, ne s'oppose pas du tout à mon autonomie. Sans doute y a-t-il un certain équilibre, une certaine harmonie à réaliser, mais il ne s'agit aucunement d'une opposition.

Toute personne humaine s'enracine très profondément dans une autonomie substantielle, et nous savons que c'est pour cette raison que chacun est absolument unique. Il y a quelque chose d'unique dans notre être, dans notre détermination, dans notre individualité et notre personne, et c'est cela notre substance. En même temps, nous savons très bien que nous sommes en relation avec ceux qui sont autour de nous, et que ces relations sont très diverses : ce sont des relations de similitude, par lesquelles nous recherchons ceux qui ont la même intelligence et la même sensibilité de cœur que nous. Ce sont aussi des relations de complémentarité, par lesquelles nous recherchons ceux qui ont une intelligence différente de la nôtre et qui nous aident à mieux comprendre ce que nous ne comprenons pas nous-mêmes. Spontanément, nous établissons autour de nous un tissu de relations. N'est-ce pas, finalement, le propre du vivant que de créer autour de lui un tissu de relations ?

Comprenons bien à quel point les relations que nous pouvons réaliser sont multiples. Il y a, je le disais en commençant, des relations d'égalité et d'inégalité. Ce sont, si je puis dire, les plus grossières, puisqu'elles sont de l'ordre de la quantité. C'est ainsi qu'il y a des familles intellectuelles qui font se retrouver des êtres lorsqu'ils découvrent qu'ils ont la même forme d'intelligence. Comment ne pas voir, en effet, qu'il y a des formes d'intelligence très variées ? Ainsi, lorsqu'un professeur découvre qu'il a dans sa classe un génie, c'est peut-être tout simplement parce qu'il a découvert un élève qui a la même forme d'intelligence que lui, tandis que lorsqu'il détecte un imbécile, il ne s'agit peut-être que d'un élève pourvu d'une autre forme d'intelligence. Il y a aussi la relation de celui qui coopère avec un autre, qu'elle soit relation de maître à esclave -et nous savons le rôle qu'elle a joué dans la philosophie occidentale, de Platon à Hegel et Marx, en passant par Aristote- ou relation de professeur à élèves. Mais, au-delà de la diversité des relations, pouvons-nous essayer de saisir ce qu'est une relation ?

Fondement et être de la relation

Préciser ce qu'est la relation est particulièrement difficile, en raison de son caractère très ténu que je soulignais en commençant. C'est pourquoi nous pouvons d'abord examiner la relation par rapport à son fondement. Deux êtres qui ont la même quantité sont en relation d'égalité, deux êtres qui ont des qualités semblables sont en relation de similitude. Et il y a encore les relations selon l'action et la passion, les relations de celui qui mesure à celui qui est mesuré. Il y a aussi des relations réciproques et des relations qui ne le sont pas. Mais toutes les relations, quelles qu'elles soient, s'appuient toujours sur un fondement de l'ordre de l'action et de la passion.

La relation en elle-même, diffère de son fondement. Par elle, deux termes sont corrélatifs, c'est-à-dire entièrement tournés l'un vers l'autre. C'est en ce sens que la relation en elle-même est source de face à face, qui implique comme un éclatement de la substance et un dépassement de l'autonomie que celle-ci donne à l'être. La substance possède en elle la possibilité d'être par elle-même, c'est l'être-par-soi, tandis que le relatif est l'être par-un-

autre. La substance et le relatif semblent donc radicalement opposés.

Le relatif est tout entier dépendant de l'autre, tout entier "tourné vers". C'est pourquoi il est très difficile de saisir ce que représente exactement ce dépassement de la solitude de la substance. La substance, en effet, a toujours, si l'on peut dire, quelque chose de "monastique". Elle donne à un être son unicité et son autonomie. La relation, au contraire, nous rend extrêmement sensibles à tout le milieu dans lequel nous vivons. C'est elle qui nous fait éprouver toutes sortes de sympathies et d'antipathies à l'égard des êtres qui nous entourent. Il y a là tout un jeu de relations, qui joue un rôle très important dans notre vie. N'est-ce pas le milieu dans lequel un être se trouve qui lui permet d'éclorre, de grandir et de croître ? A vrai dire, il y a dans l'ordre de l'être deux aspects complémentaires : la solitude -qui s'enracine dans notre autonomie substantielle- et la relation. Celle-ci nous rend attentifs à l'autre, tant par l'intelligence que par l'amour, car connaissance et amour établissent des relations.

Reconnaissons pourtant que nous tournons autour de la question que nous nous sommes posée, sans être encore parvenus à y répondre. Qu'est-ce donc que la relation, considérée en elle-même ? Saint Thomas, qui s'est efforcé d'y répondre avec précision, utilise pour cela une double expression, en disant que toute relation implique un *ad* (vers) et un *in* (dans). Le *in* exprime le nécessaire enracinement de la relation : elle est un être si ténu qu'elle a besoin d'un fondement, comme l'arbre, petit ou grand, a besoin de ses racines. Mais la relation en elle-même est un *ad* : par la relation, un être est entièrement tourné vers un autre. Et peut-être ne pouvons-nous rien dire de plus.

La relation n'existe que par la substance. Du point de vue de l'être, elle est toujours enracinée dans la substance. Et en même temps, elle est pour la substance, puisqu'elle lui permet d'atteindre son plein épanouissement. La substance nous donne à la fois notre autonomie fondamentale et toutes nos déterminations, tandis que la relation donne à notre être tout son développement, son épanouissement, lui permettant ainsi d'être pleinement lui-même.

Relation et Finalité

Profondément, c'est par la relation qu'un être peut se dépasser et atteindre sa fin. L'homme, ne l'oublions pas, ne peut atteindre sa fin que par des opérations vitales d'intelligence et d'amour qui le rendent relatif à un autre être humain, ou à cette autre personne qu'est Dieu. Nous n'atteignons notre fin que si nous entrons en relation d'amitié avec celui que nous choisissons comme ami, ou avec Dieu par la contemplation. L'exercice de la relation nous est donc quelque chose d'essentiel. Même le moine solitaire doit accepter d'être dépassé par sa contemplation, et par conséquent, de sortir de sa solitude pour être en relation avec Dieu. A ce moment-là, Dieu le confirme dans sa solitude et son autonomie. Quant aux relations que nous avons avec d'autres êtres humains, elles nous permettent de nous développer dans l'ordre de toutes nos activités et de nos qualités pour réaliser quelque chose de très grand.

Vous voyez là aussi le danger des relations : si nous oublions de vivre selon notre autonomie substantielle, nous risquons de devenir rapidement des êtres superficiels. Voilà bien le dilettantisme qui dilue notre être dans un pur jeu de relations. Il faudrait faire régulièrement, si l'on peut dire, un examen de conscience philosophique, pour essayer de discerner, dans notre vie, la part de l'autonomie et la part des relations. Le jour où la relation l'emporte sur l'autonomie, nous risquons fort de nous perdre dans la superfi-

cialité et de ne plus être nous-mêmes.

Sans doute substance et relations sont-elles complémentaires. Mais il n'en demeure pas moins qu'il y a un ordre à respecter entre ces deux aspects de l'être. La substance est première et la relation seconde, même si c'est celle-ci qui nous permet d'atteindre notre finalité et notre perfectionnement ultime. Ce qui est premier en nous, c'est toujours notre autonomie substantielle, et pourtant, nous vivons dans un monde où les relations se sont considérablement multipliées. Il est sûr que, quand on vit dans un coin perdu d'Afrique équatoriale, on a bien peu de relations. Par contre, vivre dans une ville risque de transformer notre être en un tissu de relations. C'est par cette expression, "tissu de relations", que, le premier, Merleau-Ponty définissait l'être. Par la suite, il a compris que cette définition risquait de faire perdre à l'être sa profondeur et sa densité. Il s'est mis alors à parler de l'"être sauvage" ; peut-être était-ce, précisément, pour essayer de nous redonner le sens de notre autonomie substantielle.

Il faudrait, en quelque sorte, faire des retraites métaphysiques pour, de temps en temps, quitter l'exercice de toutes nos relations et nous retrouver nous-mêmes dans ce que nous sommes au plus intime de notre être, comme à l'égard de Celui qui est à la source de notre être, et que, métaphysiquement, nous ne pouvons jamais quitter. C'est à cette condition seulement que nous pourrions retrouver le poids et la profondeur de notre être.

Précisons enfin que, si la qualité est la fille de la substance, la relation en est plutôt la petite-fille, car elle présuppose toujours la quantité ou la qualité. Elle n'est jamais première car elle ne s'enracine jamais directement dans la substance. Et pourtant, peut-être nous fait-elle comprendre ce qu'est la substance, mieux encore que la qualité, dans la mesure où elle a en elle quelque chose d'infini. La relation, en effet, n'est jamais limitée puisqu'un être humain peut avoir des relations infinies. C'est là un danger en même temps qu'une grandeur ; tant du côté de l'intelligence que de celui de l'amour, il n'y a aucune limite, et c'est par cet aspect d'elle-même que la relation manifeste l'infinie richesse de la substance. N'oublions pas que la substance est toujours cachée, tandis qu'il est très facile de saisir les relations. La substance est un principe et, pour saisir cette source jaillissante, il faut précisément en regarder tout le jaillissement. Alors, la richesse de la source commence à apparaître. Telles sont bien les relations : un jaillissement de la substance, qui manifeste, par conséquent, toute la richesse et la plénitude de l'âme spirituelle et ne s'épanouit qu'à travers elles.

Jugement de sagesse sur la relation

je voudrais, pour terminer, examiner un dernier point particulièrement important, en posant la question suivante : comment se fait-il que l'être de l'homme - puisque le philosophe et le métaphysicien regardent avant tout l'homme - comporte ces deux aspects de substance et de relation ? On les oppose facilement, alors qu'il faut, au contraire, les maintenir l'un et l'autre en respectant l'ordre. La substance est première et elle s'épanouit dans la relation. Pourquoi ces deux aspects ? Pour essayer de mieux le comprendre, il nous reste à tenter de porter sur l'homme un regard de sagesse, ultime effort du philosophe qui, après avoir découvert l'Être premier que nous appelons Dieu, considère toutes les autres réalités à la manière de cet Être absolument simple.

Le philosophe, en effet, découvre que l'Être premier ne peut être qu'absolument simple, c'est-à-dire sans aucune relation. Dieu, parce qu'Il est simple,

n'a aucune relation. Sans doute Lui ajoutons-nous quantité de relations, mais c'est au point de vue propre de notre intelligence humaine, limitée, que nous le faisons. En Lui-même, Dieu est un être simple, sans relations, un Être substantiel qui n'est qu'Amour. Il crée toutes les relations, Il les fonde, mais Lui-même est simple et Il nous attire dans sa simplicité. C'est seulement au point de vue de la foi que nous savons qu'il y a en Dieu une fécondité divine que nous exprimons par une relation d'origine. Mais c'est là le point de vue propre du théologien qui se sert de la relation pour exprimer quelque chose de ce grand mystère de la fécondité divine. Le métaphysicien, quant à lui, ne peut pas pénétrer dans la vie intime de Dieu, il reste au seuil et peut, tout au plus, découvrir qu'il existe un Être premier, absolument simple, qui n'est que Substance et Amour. Si cet Être premier est Créateur, Il nous a créés par pur amour, sans que cette création n'ait rien ajouté à son Être qui reste infiniment simple. La créature est relative à Dieu Créateur, mais Dieu Créateur n'est pas relatif à sa créature. Reconnaissons qu'il y a là quelque chose de tout à fait extraordinaire. Nous l'apercevons lorsque, après avoir réfléchi sur l'importance de la relation au niveau de l'être de l'homme, nous nous mettons en présence, au plan philosophique, de l'Être premier que nous appelons Dieu, selon toutes les traditions religieuses et selon notre foi. Dieu est un Être absolument simple, parfaitement un et substantiel. Il fonde toutes les relations, mais nous ne pouvons lui en ajouter aucune.

Nous pouvons alors comprendre que, si autonomie substantielle et relation coexistent dans notre être créé, c'est précisément parce que nous ne sommes pas l'Être premier. Si nous étions l'Être premier, nous pourrions n'avoir que l'autonomie et la simplicité. Car la simplicité est l'apanage de Celui qui est premier. Celui qui est second a une structure propre, et il est relatif à l'Être premier. Sans doute a-t-il une certaine autonomie, mais il est dépendant de l'Être premier.

Même au seul plan de la philosophie, nous pouvons affirmer que l'homme est le chef-d'oeuvre de Dieu. Dans ce chef-d'oeuvre de Dieu, nous voyons une âme spirituelle fondamentale, d'une profondeur unique -j'allais dire un abîme d'autonomie. Mais en même temps, il y a en chacun de nous un éclatement de la substance, un dépassement de l'autonomie et de la solitude qui nous relie, en tout premier lieu, à Celui qui est notre Créateur. Dans notre être, nous sommes totalement dépendants de l'Être premier qui est Créateur. La créature se définit donc par la relation qui la rend dépendante, dans son acte d'être, de Dieu. C'est en prenant conscience de cette dépendance radicale qui nous rend relatifs à Dieu, que nous sommes capables, non seulement de la reconnaître, mais aussi de l'aimer. C'est finalement par là que nous découvrons la plénitude de notre autonomie.

CHAPITRE IX

LA PESANTEUR DE L'ÊTRE : MATIÈRE ET QUANTITÉ

Ce soir, nous tenterons d'apercevoir le lien entre l'être, tel que nous le pensons au plan métaphysique, la matière et la quantité dans lesquelles il est engagé. C'est difficile, précisément parce que nous n'expérimentons jamais l'être en dehors de ce "conditionnement". L'être, nous ne le saisissons d'abord que dans les réalités physiques qui nous environnent, des réalités toujours mobiles, y compris nous-mêmes... Mais il est possible de dépasser ce devenir en touchant, dans la profondeur de ce-qui-est, l'existence elle-même : "ceci est", "j'existe", une réalité que notre intelligence est capable d'atteindre "sous" le mouvement, par cet acte radical que nous avons appelé le "jugement d'existence".

L'être en mouvement et l'être "en tant qu'être"

Comprenons bien qu'il ne s'agit pas là d'une séparation, mais d'un discernement. On ne peut matériellement séparer l'être du mouvement, cela n'aurait pas de sens. Mais il est capital de distinguer l'être "en tant qu'être", de l'être en mouvement, du devenir. C'est une distinction que les Grecs ont faite très lentement et qui s'est longtemps maintenue dans la philosophie jusqu'à Hegel. Dans la philosophie hégélienne -qui date de la fin du XVIII^e siècle mais qui reste extrêmement actuelle-, il n'y a pas de distinction entre l'être et le devenir. L'être est comme non pas dépassé, mais enfoui, enseveli dans le devenir, et du même coup la métaphysique, la pensée de l'être est enterrée dans la philosophie du devenir. Ainsi, pour beaucoup, la métaphysique n'a plus droit de cité. Elle a existé, elle a joué son rôle historiquement, mais elle ne peut plus revivre. C'est tout à fait logique lorsqu'on ne fait plus la distinction entre l'être et le devenir.

Donc, c'est bien au moment où l'on opère cette distinction qu'apparaît

la pensée d'une philosophie première, la pensée métaphysique. Historiquement, il serait presque possible de dater l'apparition de la métaphysique. Vous savez comment Parménide, dans son merveilleux poème, nous met en présence d'un absolu, l'absolu de "ce qui est", qui n'est plus le devenir du monde physique (cf. cinquième chapitre). Parménide nous montre comment, pour atteindre cet absolu, l'intelligence doit être dégagée du devenir. C'est une déesse qui révèle à Parménide qu'Il est. Il y a là sans doute quelque chose de religieux, et sans faire de syncrétisme, on peut relever des parallélismes intéressants.

Dans la grande Révélation judaïque, judéo-chrétienne, Dieu se révèle à Moïse par ces mots : "Je suis". Il dit "Je suis" et non pas "Il est", parce qu'Il est Dieu Lui-même. Tandis que dans le poème de Parménide, il s'agit d'un philosophe-poète qui découvre l'être, grâce à une envoyée des dieux, dont elle atteste la bienveillance à l'égard des hommes. Il faut que le Ciel "donne la main", si je puis dire, à l'homme, pour qu'il découvre, lui qui reste engagé dans ce devenir, que l'être est au-delà du devenir. Mais pour le Grec, Dieu n'agit jamais par lui-même, il utilise des intermédiaires, des "démons", qui sont -c'est le sens propre- des messagers. La déesse ne peut donc dire à Parménide que : "Il est", car elle n'est pas Dieu et Dieu seul peut dire "Je suis".

Il ne serait pas philosophique de dire que la religion est ce qui finalement nous sort du devenir. Mais cela veut dire que l'intelligence humaine dépasse difficilement le devenir sans le secours de quelque chose d'extérieur. Philosophiquement cela signifie qu'il nous faut porter sur la réalité un nouveau regard, un regard "extérieur" au devenir, qui mette en lumière ce que le devenir voile toujours. C'est là tout le problème que les philosophies dialectiques (c'est-à-dire qui ramènent la réalité à l'opposition des contraires) ne parviennent pas à résoudre vraiment, parce qu'elles refusent cette extériorité relative de la pensée sur l'être. Hegel et Heidegger veulent comprendre l'être dans le devenir. Mais le devenir étant ce qui change, donc ce qui n'est pas permanent, l'être s'y oppose toujours, puisqu'il est, lui, ce qui demeure. On reste donc dans une contradiction indépassable, c'est-à-dire que la seule métaphysique possible est une métaphysique qui, dans la contradiction, se ramène au mouvement de la pensée humaine. La pensée de l'homme passe avant l'être et s'enferme alors dans un autre devenir, beaucoup plus difficile à dépasser, le devenir propre de l'intelligence.

De prime abord, cela paraît beaucoup plus "spirituel" que la philosophie d'un Aristote qui veut regarder en premier lieu le monde physique, sensible et, à travers celui-ci, la réalité profonde de ce qui est, de l'être, alors que les philosophies du devenir, que l'on appelle d'ailleurs "philosophies de l'esprit", commencent en réalité par l'intelligence. Ainsi, ne pas vouloir regarder au-delà du devenir fait qu'en réalité on s'en sépare complètement, puisque l'on va se replier sur le devenir qui nous est le plus immédiatement accessible, celui de l'esprit. Au contraire, une philosophie qui reconnaît que l'intelligence peut regarder l'être au-delà du devenir, permet de conserver un très grand réalisme, et elle n'a pas besoin de rejeter le devenir. A l'inverse, les philosophies de l'esprit rejettent tout être qui serait reconnu comme existant hors du devenir de l'esprit.

La philosophie de Hegel est très séduisante parce qu'il semble toujours beaucoup plus spirituel de commencer par l'esprit, plutôt que de commencer tout simplement par un regard ingénu sur les réalités les plus proches, c'est-à-dire les réalités sensibles, matérielles. En commençant par lui-même, l'esprit va très vite se croire supérieur à l'être sensible qu'il est capable de mesurer et donc de relativiser. Le devenir de l'esprit va alors s'imposer comme pro-

grès, et dans ce progrès se résorber peu à peu, permettant à l'esprit de s'affirmer dans toute sa force et d'atteindre par lui-même son propre absolu. Il y a dans la dialectique de Hegel, dans ce devenir de l'esprit, affirmé comme étant la philosophie elle-même, une très profonde nostalgie de l'intelligence. Je crois qu'il faut le comprendre ainsi. C'est une nostalgie très profonde de l'esprit qui veut être la référence universelle, l'absolu. C'est considérer que c'est à partir de sa propre connaissance qu'on arrivera à connaître toutes les autres réalités. Ce que dit Hegel dans son Esthétique, est une des choses qui m'ont le plus frappé : si nous admirons le chant du rossignol, c'est parce que nous avons déjà découvert un autre air de musique. Je ne peux saisir la réalité que parce qu'elle est déjà dans mon esprit, sous une forme "idéale". Je ne peux donc découvrir la beauté et la réalité de la nature que par ma propre idée. Je ne découvre pas directement la réalité physique qui m'est donnée. C'est mon intelligence qui, réfléchissant sur elle-même, sur son avoir, découvre la réalité extérieure. Il s'agit là d'une exaltation de l'esprit qui, devenant la mesure radicale de toutes choses, se replie sur lui-même et finit par se contempler lui-même comme son propre absolu, se fait Dieu... Il y a chez Hegel cette profonde nostalgie d'une ressemblance divine, être Dieu, c'est-à-dire "connaître le bien et le mal", découvrir l'absolu à travers sa propre connaissance... Mais on voit bien qu'il ne peut plus s'agir d'un véritable absolu, si ce n'est d'un absolu qui demeure dans les limites de la pensée. L'absolu ne peut être que dans l'ordre de l'être.

Je crois qu'il est très important de se le rappeler car la pensée de Hegel a exercé et exerce encore une influence immense. Il est devenu d'une façon plus ou moins avouée, l'autorité, le pouvoir philosophique (et même souvent théologique !) d'aujourd'hui, comme Aristote a été longtemps l'autorité canonique.

Ainsi, vouloir maintenir une philosophie réaliste de l'être, c'est être un peu David devant Goliath. La méthode dialectique a une telle puissance, qu'il faut aujourd'hui accepter d'être dans la situation de David, sans prendre des armes semblables à celles de Goliath -car alors on est pris au piège de la dialectique-, mais en prenant la fronde, c'est-à-dire cette arme extrêmement simple qu'est la confiance dans la nature profonde de notre intelligence, intelligence engagée dans la sensibilité et faite pour saisir le réel à travers et par nos sensations. Aristote avait beaucoup insisté sur ce point par rapport à Platon, et c'est ce que saint Thomas a repris : tout ce qui pénètre dans notre intelligence a d'abord été saisi par les sens. Nous passons progressivement du sensible à l'intelligible. Ce passage n'est pas toujours facile à repérer, mais nous devons maintenir ce qu'il y a entre l'esprit et le corps. De fait, notre intelligence doit "mendier" son bien à travers nos sens. Être intelligent, c'est d'abord respecter le réalisme de notre corps, c'est respecter ce que représente le contact très simple que nos cinq sens nous procurent avec d'autres réalités sensibles, avec cet univers physique que nous "portons" en nous par notre corps. C'est donc comprendre que nos sensations ne sont ni le tombeau, ni la prison de notre intelligence, mais qu'elles en sont, en réalité, l'éveil, l'ouverture et donc le moyen de sa liberté.

Nous n'avons pas à avoir peur de ce monde physique en perpétuel changement car nous pouvons en retour découvrir, à travers lui, ce qu'est la réalité qui nous entoure du point de vue de son être. C'est notre monde physique que nous découvrons et, au-delà, ce qui est en tant qu'être. En effet, ce ne sont pas nos sens qui touchent l'être des réalités sensibles. Que nos sens ne touchent que le sensible, que notre imagination ne touche que ce qui est de l'ordre de l'imagination sont des lapalissades. Seule l'intelligence se servant de l'imagination et des sens atteint, au-delà de l'image, au-delà des sensations, ce-qui-est, et elle l'affirme dans un jugement radical : "Ceci

est". Il faut toujours se rappeler ce fondement qu'est pour l'intelligence le jugement d'existence. C'est une chose très simple mais capitale, car c'est l'acte de naissance de l'esprit à sa vie la plus profonde, au contact de l'être et non plus seulement du sensible et de l'imaginable.

L'intelligence découvre alors l'être selon ses différents degrés de profondeur avec tout d'abord la substance, puis les qualités, enfin pour l'homme, l'esprit et les relations spirituelles qui unissent un être humain à un autre être spirituel. Mais alors se pose la question de la matière : puisqu'elle existe, qu'est-ce que la matière nous dit de l'être ? Est-elle un principe propre de l'être saisi dans son devenir physique ? C'est une question à la fois très importante, et difficile.

Je récapitule donc pour plus de clarté. Quand elle a saisi la substance comme principe selon la forme de ce qui est, quand elle a saisi cette source de toutes déterminations, l'intelligence revient à la réalité physique, c'est-à-dire d'abord à nous-mêmes, à notre propre corps, à ce corps que nous sommes ou à celui qui est proche de nous, puisque nous saisissons notre voisin d'abord à travers son corps, à travers son regard, sa main... Et nous nous demandons : cet être qui est là, cette substance que nous avons saisie comme principe de ce qui est, quelle est sa relation avec sa matière ?

Découverte de la matière au sens philosophique

Avant d'essayer de répondre à cette question, il est nécessaire de donner quelques précisions sur le concept de matière lui-même. Qu'est-ce que la matière au plan philosophique ?

La matière est avant tout le lieu de toutes les confusions. Si vous ouvrez un dictionnaire de philosophie, vous verrez que depuis Platon et Aristote, le mot s'est doté de significations extrêmement diverses. Aujourd'hui, le sens le plus commun est celui que parraine la science : la matière serait à la fois ce "fond" et cette "origine" de toutes choses dont le savant cherche la structure et l'exacte définition. A partir de là on rencontre de multiples interprétations. Mais ce n'est pas là qu'il faut rechercher ce qu'est la matière pour la raison très simple que le concept de matière n'est pas d'abord un concept scientifique. C'est un concept philosophique, dont la science s'est emparée. On doit donc d'abord maintenir sur la matière un point de vue philosophique, puisque ce sont les philosophes qui, les premiers, en ont précisé le mot. Ainsi, d'un point de vue réaliste, qu'est-ce que la matière ?

Rappelons-nous toujours que la matière a été saisie, en premier lieu, dans la philosophie réaliste, à partir de l'oeuvre d'art. N'oublions pas non plus qu'en grec, et notre philosophie occidentale a son berceau en Grèce, matière se dit "ulê", ce qui signifie d'abord le bois. La matière c'est le bois, le matériau de l'artisan qui transforme une matière en un objet d'art. La matière, c'est d'abord au niveau artistique ce qui est capable d'être transformé. Voilà la première signification de la matière considérée en elle-même. La matière ne peut être considérée comme une réalité indispensable qu'en tant qu'elle est regardée comme attendant une "forme" qu'elle peut ou va recevoir. Mais il s'agit là du regard de celui qui transforme, l'artiste. C'est donc très simple. Pensez à une personne que vous aimez, considérez-la comme une matière à transformer, et au bout d'un certain temps, vous ne la regarderez plus comme quelqu'un que vous aimez mais comme une bonne pâte que vous voulez modeler. C'est un risque dans l'amitié, vouloir que son ami coïncide avec l'idéal qu'on s'est forgé et essayer à tout prix de le transformer. Alors on ne regarde plus l'ami pour lui-même, on oublie qu'on est passé de l'amitié

à l'art. Vouloir transformer son ami, c'est lui peindre des yeux qu'il n'aura jamais, lui prêter des gestes qui ne seront jamais "de lui". Le risque d'esthétisme est très dangereux, surtout lorsqu'il prétend se référer à un modèle objectif. C'est fréquent chez certains psychologues ou psychanalystes. Quand vous leur présentez des amis, une fois que ceux-ci sont partis et que vous êtes seul avec eux, ils ont toujours la tentation de dire : "Vos amis sont très bien, mais... ils auraient besoin d'une petite analyse pour être encore mieux. Vous n'avez pas vu ces fêlures, ces dangers...". Vous voyez tout de suite le regard de l'artiste. Mais la personne humaine n'est pas une matière que je dois transformer. Qu'il y ait, de temps en temps, le petit coup de ciseau de l'homme de l'art pour aider la nature, c'est très bien, cela aide, si l'on considère la santé, c'est-à-dire si l'on regarde une matière vivante. Car il y a un donné à respecter qui suit un plan spontané. Quand ce plan se réalise mal, alors ici et là, la "matière" apparaît et s'offre à quelques rectifications. C'est pour cela que la médecine est aussi un "art".

Ce qui identifie le mieux la matière, c'est donc sa capacité à être transformée. Mais il ne s'agit là que d'une connaissance pratique. Or, je peux aller plus loin et chercher de la matière une connaissance spéculative. Je rentre alors nécessairement dans une philosophie de la nature. Car avant d'être une matière inerte à travailler, le bois est une matière vivante, c'est l'arbre, c'est la forêt, c'est tout autre chose. Le bois vivant, est beaucoup plus difficile à transformer. Car là, la matière est liée immédiatement à des formes, à un mouvement qui sont donnés. C'est la nature, c'est-à-dire le monde physique qui m'oblige à un nouveau regard. Qu'est-ce alors que la matière dans la nature ?

la Matière dans la nature

Avant de sculpter une statue, je peux aimer regarder ce marbre, ce granit là où on va l'extraire, dans la nature même, avant qu'il soit transformé. Il ne s'agit plus du tout, alors, d'une matière à transformer mais d'une réalité sensible que je regarde, que je palpe pour essayer de la connaître, telle qu'elle est. Je m'engage, alors, dans une connaissance philosophique du monde physique, de "ce qui est mû", un monde que je vois autour de moi. Connaître le granit, le sable, connaître la mer, les vents, etc., c'est connaître tout un univers qui est déjà là avec son propre mouvement. La distinction entre le donné naturel et ce que l'homme a transformé est banale, mais elle est de plus en plus difficile à faire. Aujourd'hui, l'homme a tant transformé que la nature devient une valeur. Une nature intacte et limpide se paye cher de nos jours. Or, c'est à partir de ce donné que procède la philosophie.

Qu'est-ce alors que la nature ? La nature c'est d'abord le mouvement, un mouvement qui peut être beaucoup moins perceptible, beaucoup plus lent que celui des transformations qu'opère l'homme. Si vous avez connu une petite ville, au pied d'une montagne et que vous y revenez au bout de dix ans, la ville aura changé, peut-être même sera-t-elle méconnaissable, mais la montagne, quant à elle, n'aura pas beaucoup bougé. En réalité, son mouvement est beaucoup plus lent. Elle est en mouvement, et elle est stable. Il en est ainsi de tous les êtres de la nature, chez qui il y a un mouvement perpétuel et une identité qui se conserve dans ce mouvement. L'océan est toujours en mouvement et pourtant il est toujours le même. Il y a là quelque chose de très particulier. La nature est à la fois une détermination fondamentale, la "forme" d'un être, et une indétermination radicale, puisqu'elle est en mouvement. Or, cette indétermination peut être très importante, puisque l'on voit des êtres, qui ont une nature, se transformer complètement en une autre nature. Il existe chez les êtres vivants un mouvement de géné-

ration qui assure à la fois une continuité vitale, et le renouvellement de tous les êtres. Et chaque être nouveau a sa physionomie, son individualité propre. Cela n'est possible sans doute que parce qu'il y a une cause de détermination qui assure la reproduction d'un "modèle" : c'est la nature-forme.

Mais chaque être ne peut naître et s'individualiser par rapport au modèle que parce qu'une indétermination fondamentale, qui rend l'individualité possible, est associée à cette cause. Cette indétermination fondamentale, c'est précisément la matière. Je peux dire alors, que la nature que je saisis à travers les êtres en mouvement, implique toujours ces deux aspects : la détermination de la nature-forme et l'indétermination radicale de la nature-matière. Ces deux causes ne vont jamais l'une sans l'autre. Toutes les réalités physiques vivantes, y compris moi-même qu'il m'est donné de percevoir, impliquent cette double dimension, à savoir un principe de détermination et un principe d'indétermination qui permet à la détermination de "prendre corps", mais qui implique en même temps une mobilité et un devenir perpétuels. Voilà, au plan de la nature, ce qu'est la matière, non pas celle qu'il suffirait de regarder en elle-même, mais la "nature-matière" qu'on ne peut pas séparer de la "nature-forme", puisqu'elle l'accompagne toujours.

En ce sens, on peut très bien affirmer que la "matière" en soi n'est qu'une idée. Car elle n'existe jamais sans une forme, de même que la forme dans l'univers physique n'existe jamais sans une matière. Il y a entre la matière et la forme une collaboration essentielle, qui permet de les distinguer, mais jamais, par le fait même, de les séparer. Il est alors facile de voir que ce qui explique notre univers physique, ce n'est ni la forme à elle seule, ni la matière à elle seule, mais l'union profonde entre les deux qui est la cause même de mouvement. En effet, s'il n'existait que la "matière", rien ne serait, car rien n'existe sans la détermination d'une forme, même élémentaire. Et s'il n'existait que la "forme", rien ne serait vraiment non plus, il n'y aurait que des choses universelles idéales, figées pour toujours, ce qui n'est pas même concevable lorsqu'on parle de la nature. Au contraire, la nature est toujours en mouvement, et l'on peut maintenant comprendre pourquoi : il y a mouvement, parce que la forme n'épuise jamais l'indétermination qui s'offre à elle. Si la forme pouvait épuiser les possibilités de détermination que lui donne la matière, il n'y aurait plus de mouvement. Il y aurait un ordre monolithique, déterminé absolument, de sorte qu'il n'y aurait plus de changement possible, et cette réalité serait alors en dehors de ce que nous appelons le monde physique. On peut donc dire que ce qui fait la grande unité de notre monde physique, monde en mouvement, c'est justement cette indétermination radicale dans laquelle toutes les réalités peuvent s'altérer, se modifier, se transformer. On voit en quel sens on peut dire que la nature, d'une certaine façon, c'est la matière.

Il nous faut maintenant retrouver notre question initiale, qui ne porte plus sur la nature mais sur l'être : la matière peut-elle être ou non un principe propre de l'être ?

Parmi les philosophes, il y en a deux grands qui ont affirmé que la matière est un principe propre de l'être : Averroes et Lénine. Ils soutiennent l'un et l'autre que la matière est constitutive de l'être, de sorte qu'il ne peut exister de réalité que matérielle. L'esprit n'est alors qu'une matière un peu plus évoluée, une sorte de composé sublimé, mais son principe reste matériel. Les stoïciens déjà avaient affirmé quelque chose d'assez semblable en disant que toutes les réalités sont corporelles. Cependant, ils maintenaient l'existence de réalités corporelles spirituelles. Toutefois, même ces réalités restaient liées à la matière. On comprend très bien comment on peut arriver à cette position. Cela procède d'abord d'un souci de rester très proche du tangible

et de ce qu'on peut en saisir le plus directement : le mesurable. L'ennui, c'est que si notre connaissance est une connaissance qui reste liée à la mesure, la seule chose que nous puissions mesurer, c'est la réalité quantifiée qui reste liée à la matière et qui seule existe. Si, au contraire, mon intelligence parvient à saisir, grâce au jugement d'existence, que ce-qui-est n'est pas la même chose que le mouvement de ce-qui-est, elle parviendra à de tout autres conclusions.

Car il n'est pas la même chose de dire "ceci est" et de dire "ceci est, en étant mû", "ceci est, en se mouvant soi-même", "ceci est dans un changement". Il est différent de constater l'existence d'une chose et la façon dont elle existe. Sans doute la distinction n'est-elle pas toujours très facile, mais nous pouvons alors revenir à l'expérience que nous avons de nous-mêmes. En nous-mêmes, nous savons distinguer ce qui change de ce qui demeure. Mes cellules se renouvellent, ma "matière" change, ma forme demeure. Mes opinions politiques ont pu évoluer, mais l'être profond de mon âme spirituelle demeure puisque c'est toujours "moi" qui demeure à travers ces divers changements. Notre substance est toujours la même. Si mon moi demeure, c'est qu'il y a en moi quelque chose qui demeure, c'est la répercussion dans mon psychisme de ma substance, de mon être propre.

La matière et l'être

Quand je saisis que la substance est le "principe selon la forme" de "ce qui est", alors je comprends du même coup que l'être, considéré en lui-même, est au-delà de la matière et n'implique pas la matière. Ce qui ne veut pas dire que la substance, considérée cette fois comme principe propre de tel être existant, puisse exister indépendamment de la matière, puisque toutes les réalités que je constate impliquent dans leur existence, dans leur manière d'exister, la matière. Et c'est là le problème, car je risque toujours de retomber dans une confusion entre être et manière d'être. Mais mon intelligence est capable de dépasser le mouvement, de dépasser la distinction nature-forme et nature-matière, et d'atteindre plus profondément la substance, la cause propre de mon être qui est parfaitement déterminée et principe de toutes déterminations. Alors je comprends que l'être en ce qu'il a de premier, au-delà de toutes ses déterminations secondes, est au-delà de la matière.

Mais encore une fois, ma matière existe, il existe la matière de telle ou telle réalité, il existe une relation entre toutes ces matières qui est l'indétermination même qu'entretient et que permet pour chaque être le principe matériel, et qui se concrétise à un niveau horizontal par des échanges, une évolution, des changements. Cette présence universelle de la matière risque toujours de me masquer l'être dans sa profondeur. Il est donc toujours très important de voir que l'être en sa source, dans sa détermination qu'est la "substance", n'est pas absolument lié à la matière. C'est difficile car il faut toujours veiller, à cet égard, à rester dans l'axe de "ce qui est".

Peut-être est-ce en vous arrêtant, avec un peu d'attention, sur votre "âme spirituelle", que vous le saisirez le plus facilement. J'ai dit que votre âme spirituelle était votre substance. En saisissant comment votre substance est une âme spirituelle qui est source de votre intelligence, de votre capacité d'aimer et de votre volonté, vous pouvez saisir comment, en même temps, elle informe la matière. La matière qui est en vous (votre corps) est vivifiée par votre âme ; votre corps est transformé par votre âme. C'est grâce à votre âme que votre corps a une physionomie particulière. L'âme émerge, dit saint Thomas ; l'âme spirituelle a une émergence qui la place d'emblée

au-delà de la matière, et c'est pour cela qu'elle peut être source de l'intelligence et de la volonté. Dans son exercice, l'intelligence est toujours liée au monde sensible, à l'imagination, mais dans son acte propre, c'est-à-dire dans le contenu intelligible qu'elle se donne, elle saisit quelque chose qui n'est pas lié à la matière. Je ne dis pas qui émerge de la matière, mais qui est distinct de la matière et qui est l'être considéré comme tel.

Déjà en ce qu'elle saisit la réalité d'un point de vue universel, l'intelligence est au-delà de la matière. Quand je connais une chose et que je l'abstrais d'une quantité de détails, ma connaissance a un mode universel. Les définitions du chat, du chien, ont un mode universel. Il rentre dans ces définitions une matière, puisqu'il faut avoir une matière pour être chien ou chat, mais non pas telle matière individuelle. Ce mode universel est déjà au-delà de l'individuation de la matière, il est quelque chose d'autre, le signe que mon intelligence saisit dans la réalité quelque chose qui n'est plus la matière.

Dans tout cela, on voit maintenant que si la connaissance métaphysique dépasse la matière, elle ne s'y oppose pas. Au contraire, elle l'explique. En effet, la connaissance métaphysique, après avoir saisi comment mon âme spirituelle, la substance de mon être, est au-delà de mon corps et de la matière, me fait comprendre comment cet être, cette substance, cette âme, existe en assumant la matière, en la transformant, en lui donnant une détermination, une physionomie particulière, en la valorisant.

La matière n'est donc pas principe de ce qui est. Elle donne seulement à la réalité une manière particulière d'être, qui est le devenir, le changement, le mouvement. Par la matière, l'être devient un être mobile, un être capable d'être transformé, un être changeant. Par la matière, l'être reçoit une pesanteur particulière qui opère son individualisation.

La Quantité

Or, pour que chaque être reçoive par la matière une pesanteur propre, il faut qu'il y ait dans la matière quelque chose qui varie, qui permette d'arrêter, de "fixer" dans la matière l'individualité propre de chacun. Cette variable, c'est la quantité. La quantité n'est pas la matière, au sens strict. Car la matière est le fondement qui se comprend par rapport à la forme qui la détermine. Mais la quantité est ce qui vient s'ajouter à la matière, comme un accident qui lui donne sa sensibilité. La quantité est ce qui permet de mesurer la matière, lui donne son "poids" dans l'être. Cela nous fait comprendre comment la fonction de la quantité c'est de "délimiter" la matière en chaque être, pour lui assurer une certaine consistance. Et délimiter c'est aussi limiter et nous ressentons ces limites : la matière est limitée en moi par telle quantité. Et je voudrais bien savoir pourquoi j'ai telle quantité et pas une autre : pourquoi ai-je tel poids, telle taille, tel visage, alors que cela aurait pu être autrement ? Mais il faut bien voir qu'en cela la quantité est en réalité le lieu de rencontre de toutes les "matières individuelles" puisque c'est la quantité limitée que mon intelligence traduit en "commensurabilité" qui permet un contact avec les autres. Si je mesure, c'est toujours en comparant. Sans doute, comme dans toute relation, il y a le revers de la médaille car la relation par la quantité peut me mettre en opposition. Quand il y a dans la foule quelqu'un qui est beaucoup plus grand que vous, vous dites : "comme j'aimerais que sa quantité soit plus petite, j'aimerais mieux qu'il soit un peu plus petit, parce que comme cela je pourrais voir, et puis je pourrais le dominer".

Vous voyez bien que la quantité c'est l'opacité de l'être, je ne vois pas

à travers, c'est bien dommage. Cette opacité c'est le lien entre la matière et la quantité. Cela n'enlève pas sans doute son intelligibilité au monde physique, mais cela nous force à aller plus loin dans l'analyse. L'opacité que provoque la quantité fait que la matière peut devenir comme un abîme. Mais il faut savoir prendre ses risques. C'est très curieux, il faut s'avouer ce lien de l'être avec la matière et la quantité. Mais ce lien est essentiel à toutes les réalités physiques. L'oublier est le danger et la grandeur de l'analyse métaphysique. Car en saisissant l'être au-delà de la matière, je risque toujours d'en oublier la pesanteur, et de "planer" comme on dit. Vous connaissez l'opinion courante : "le métaphysicien est dans les nuées, il décolle, il plane et ne redescend jamais". Non, il n'est pas dans les nuages, s'il est un vrai métaphysicien, s'il reste en contact avec la réalité d'où il est parti et s'il revient toujours à la dimension humaine.

Il est vrai que le métaphysicien saisit dans l'être quelque chose qui est au-delà du monde physique. Il saisit ce qui est au point de vue de l'être. Il saisit la substance, et le monde physique c'est le monde des nuages. Il saisit cet au-delà, mais il sait aussi très bien que cet au-delà n'est pas séparé de la matière. Il distingue pour unir et mieux comprendre comment l'être qu'il saisit se réalise à travers le monde physique. Et quand il regarde l'homme, il voit que ce qu'il saisit au plus intime de son être, c'est son âme spirituelle. Il voit qu'en lui, il y a quelque chose de son être substantiel qui n'est pas entièrement absorbé, "aliéné" par la matière et la quantité. Le corps n'aliène rien de l'âme, bien qu'il soit de temps en temps la pesanteur de l'esprit, notre gêne. A cause de notre corps, nous connaissons la fatigue, la lassitude, la maladie, la mort. Par notre âme, nous sommes au-delà et pourtant notre âme ne voyage pas en dehors de notre corps. Elle peut le faire par l'imagination, par le rêve, mais elle reste fixée à notre corps. Mais par l'intelligence et le cœur, notre âme peut atteindre quelque chose qui est au-delà. C'est très difficile à exprimer, parce qu'on risque toujours de tomber dans le dualisme. Il faut toujours maintenir, avec réalisme, l'unité profonde de l'âme et du corps. Sans tomber dans les écueils de l'idéalisme ou du matérialisme. Vous voyez, il s'agit de discerner un ordre, en maintenant notre regard sur une réalité substantielle, tout à fait première, qui est liée à notre corps sans lui être essentielle, puisque c'est elle qui l'"informe" et le détermine. Une réalité qui est notre être et cependant n'est absolument pas conditionnée par la matière. Parce que cette réalité, c'est l'esprit. Il est difficile de saisir qu'il y a l'esprit, et l'esprit ne peut se saisir que par l'être et c'est pour cela que la métaphysique est vitale. Le vieil Aristote disait qu'il faisait de la métaphysique, qu'il appelait "philosophie première", pour saisir ce qu'est l'esprit et ce qu'est Dieu, non pas pour connaître le monde matériel, qui se comprend dans une philosophie de la nature.

Je pense que vous comprendrez mieux si je conclus en vous disant que cette distinction entre "matière" et "forme", que l'on dit d'ordinaire la distinction capitale opérée par Aristote et saint Thomas, la distinction entre nature-forme et nature-matière, est propre à l'être qui est mû et reste propre à une connaissance du monde physique.

Mais dès que notre intelligence va plus en profondeur, à travers les réalités en mouvement, elle saisit alors la "substance" (l'"ousia" des Grecs) comme principe selon la forme de ce qui est, comme source de toute détermination, et elle distingue ce principe de la qualité, de la relation, de la quantité. Voilà la distinction capitale en métaphysique.

A la philosophie de l'être en devenir appartient la distinction matière et forme. A la philosophie de l'être en tant qu'être, la philosophie première qui seule nous fait découvrir la réalité de l'esprit, convient une distinction plus profonde dont le principe est la substance.

CHAPITRE X

DE L'ETRE AU NEANT

Nous en arrivons, ce soir, à la dernière conférence de ce cycle sur la métaphysique, et nous terminons par le problème de l'être et du néant. Je commencerai par me situer dans la perspective de l'histoire de la philosophie, en vous rappelant quelques éléments de réflexion, que vous n'avez peut-être pas suffisamment à l'esprit. Nous essaierons ensuite d'entrer dans le vif du sujet, en affrontant le problème pour lui-même, pour tenter, par là-même, de mieux comprendre comment le néant a pu prendre l'importance que nous lui connaissons dans la philosophie contemporaine. N'oublions pas que toute notre philosophie occidentale est née en Grèce, pour se poursuivre ensuite avec les Pères de l'Eglise et les théologiens.

Le problème du néant dans la philosophie grecque

A l'origine de la philosophie grecque, nous trouvons Hésiode qui a écrit une Théogonie. Or, dès le point de départ de sa Théogonie, Hésiode pose trois principes : l'Abîme (**Chaos**), la Terre et l'Amour. Le **Chaos** est très difficile à traduire. Je pense, pour ma part, que c'est encore le terme "Abîme" qui est le plus approprié. L'Abîme, c'est ce qui est la non-détermination, et qui, en même temps, nous attire. Il y a, dans l'Abîme, une sorte de force d'attraction qui est étrange. L'opposé de l'Abîme, nous dit Hésiode, c'est la Terre. La Terre "aux larges flancs", précise-t-il, c'est-à-dire ce qui donne à la fois la détermination et la sécurité. Ensuite seulement, il y a **Eros** : l'Amour.

Aristote, dans sa Métaphysique, évoque à deux reprises (Cf. A, c.4 et L, c.6) la Théogonie d'Hésiode, pour préciser que les "théologiens" ont, à l'origine, commencé par regarder le non-être et le néant, symbolisés par la Nuit. Telle est, au dire d'Aristote, l'attitude propre aux théologiens, poser

une sorte de primat du néant sur l'être.

Après Hésiode, nous rencontrons Parménide qui nous a légué un Poème inspiré. Parménide, en effet, se considère lui-même comme étant dans la dépendance des nymphes, et donc, des dieux. C'est en écoutant la révélation que lui transmet la déesse que Parménide découvre l'être ; il exprime cette découverte par une affirmation toute simple : **il est** (esti), et qu'il tient pour radicalement neuve. C'est à partir de Parménide que les philosophes grecs se sont mis à regarder l'être en premier lieu. Puis, après avoir parlé de l'être, Parménide parle du non-être. On a souvent dit, sans doute pour cette raison, que Parménide était le premier à avoir découvert le principe de non-contradiction. Je ne pense pas que cela soit tout à fait vrai ; Parménide a plutôt mis en évidence le fondement du principe de non-contradiction. Car s'il parle du non-être, c'est pour mieux manifester la nécessité de l'être qu'il veut affirmer. De l'être, d'une certaine manière, précise-t-il encore, rien ne peut provenir. D'autre part, rien n'est avant l'être. C'est donc que l'être est au-delà de tout devenir. Mais pour mieux faire comprendre l'absolu de l'être, Parménide parle du non-être comme de ce qui est la source de tout devenir, de toute génération, de toute altération, et donc, de toute relativité. Cependant, il ne précise pas d'où vient le non-être ; si l'être est affirmé à la lumière de ce que révèle la déesse, il n'est pas dit comment l'on peut parler du non-être.

Il faut donc attendre Aristote pour voir s'élaborer une véritable réflexion sur le non-être. Aristote distingue le non-être pris d'une manière absolue (**aplôs**, que l'on traduira en latin par le terme **simpliciter**) et le non-être relatif. Le non-être relatif, c'est, selon Aristote, ce qui est en puissance. Il est bien évident qu'Aristote le dit face à Platon, qui considérait que la matière était du non-être. Aristote considère, au contraire, que la matière n'est pas un non-être absolu : elle n'est qu'un être indéterminé. Il n'y a, en effet, que les êtres vraiment en acte qui sont déterminés. Aristote considère donc que le non-être dont parle Platon n'est que du non-être relatif, et que par conséquent, Platon n'a jamais vraiment saisi le non-être absolu, parce qu'il n'a jamais saisi l'être.

Mais ce qui est intéressant, c'est de voir qu'au-delà de la critique qu'il fait de la contemplation platonicienne de l'être et du non-être, l'intelligence manifeste le pouvoir de négation qu'elle détient, et qui la rend capable de nier jusqu'à l'être. Le pouvoir de négation de l'intelligence n'atteint pas seulement telle ou telle forme, telle réalité particulière, il peut atteindre jusqu'à l'être lui-même.

L'intelligence humaine est une intelligence qui affirme et qui nie. La négation la plus forte se produit lorsque l'intelligence nie l'être, en énonçant : "ceci n'est pas". L'intelligence est capable de se laisser pour ainsi dire attirer par l'être en affirmant "ceci est". Mais elle peut aussi dire : "ceci n'est pas" et affirmer ainsi le non-être. Il y a cependant, pour Aristote, une différence essentielle entre l'affirmation et la négation. En effet, quand l'intelligence affirme : "ceci est", elle est toute relative à la réalité existante, tandis que lorsqu'elle va jusqu'au bout de son pouvoir de négation en affirmant : "ceci n'est pas", elle conçoit par elle-même le non-être. Le non-être apparaît alors comme le fruit de notre intelligence, en tant qu'elle exerce son pouvoir de négation. Mais il est aussi ce qui exprime la condition de notre intelligence face aux réalités contingentes et limitées qu'elle est capable de connaître. En effet, lorsque l'intelligence atteint, par la connaissance, des réalités limitées, elle est capable d'y saisir quelque chose qui dépasse toute limite : l'être. L'intelligence peut alors considérer que toutes les réalités qu'elle expérimente et qui sont limitées, ne sont pas l'être. Voilà ce

qu'exprime le pouvoir de négation de l'intelligence, par lequel elle crée le non-être.

Il reste que, dans toute cette première période de l'histoire de notre philosophie occidentale -la période grecque- les seuls qui aient affirmé un certain primat du non-être, sont les Sophistes. Ils l'ont fait, d'ailleurs, d'une manière très rhétorique, parce que pour eux l'opposition était toujours première. Ce sont quelques textes, conservés par Sextus Empiricus, qui l'attestent. Mais, mise à part cette parenthèse qui n'a pas duré très longtemps, puisque les Sophistes ont été immédiatement attaqués par Socrate, puis par Platon et Aristote, c'est le primat de l'être qui domine largement dans la philosophie grecque. Toutefois faut-il mettre à part le cas d'Hésiode, à l'origine, qui affirme que le premier principe n'est autre que l'Abîme. Mais il y a de multiples interprétations du **Chaos** d'Hésiode, et quoi qu'il en soit, il vaut mieux considérer sa pensée comme relevant du mythe. Le **Chaos** d'Hésiode signifie l'indéterminé, plus que le non-être proprement dit.

Création et non-être selon les théologiens et les mystiques

Après la pensée grecque, il y a eu dans notre philosophie occidentale, ne l'oublions surtout pas, ce moment très particulier des Pères de l'Eglise et des théologiens qui ont été, eux aussi, des pionniers de la culture. Or, il y a chez les théologiens, une conception du néant qui me semble très importante à souligner. Elle provient, d'ailleurs, de l'Écriture, encore que l'Ancien Testament ne parle qu'assez tardivement de l'œuvre créatrice de Dieu en précisant qu'elle s'opère "à partir de rien", puisque c'est seulement dans le Livre des Maccabées que nous trouvons cette affirmation. Les théologiens, par la suite, ont repris cette expression de l'Écriture, et ils y ont beaucoup réfléchi.

Je me contenterai, ici, de me référer à la pensée de saint Thomas d'Aquin. Lorsqu'il traite, dans la Somme théologique, de la question de la création, il commence, dans un premier article, par élucider ce premier point tout à fait préliminaire : Dieu crée **ex-nihilo** -à partir de rien-, et c'est ce qui caractérise en propre son activité créatrice. Mais quelle est, exactement, la signification d'une telle expression ?

Il semble qu'en s'exprimant ainsi, les théologiens procèdent un peu de la même façon que Parménide. De même que Parménide cherchait à mettre en évidence l'absolu de l'être en parlant du non-être, de même les théologiens s'efforcent de mettre en lumière ce qu'il y a d'unique dans l'action de Dieu, en affirmant qu'Il crée "à partir de rien". Quand, pour notre part, nous fabriquons quelque chose, nous le faisons toujours à partir d'une réalité préexistante. Ainsi en est-il du menuisier qui travaille le bois, ou du sculpteur qui opère à partir du granit. Sans doute parlons-nous aujourd'hui de la désintégration de la matière, mais c'est toujours à partir d'une réalité préexistante que nous poussons le plus loin possible sa transformation. Dieu, au contraire, n'a pas besoin d'une matière préexistante pour agir. C'est pour signifier et faire comprendre ce qu'il y a d'unique dans l'acte créateur de Dieu que les théologiens disent qu'Il opère "à partir de rien". Lorsque nous nous exprimons ainsi, nous voulons donc tout simplement dire que tout vient de Dieu. Mais cela, évidemment, ne veut pas du tout dire que Dieu aurait besoin de s'appuyer sur le rien pour créer. Déjà, Hésiode savait que s'appuyer sur le rien est un véritable non-sens. C'est pourquoi il opposait radicalement l'Abîme et la Terre "aux larges flancs" pour signifier que c'est sur la Terre que l'on s'appuie, et que c'est elle qui nous donne la sécurité, tandis que le rien, l'Abîme, engendre plutôt l'angoisse. Quand ils disent que Dieu crée "à partir

de rien", les théologiens veulent encore nous faire saisir l'absolue gratuité de l'acte créateur de Dieu. C'est un acte qui est premier, au sens le plus fort du terme. Ainsi, lorsque Dieu crée notre âme spirituelle, Il ne la crée pas à partir de notre corps, mais "à partir de rien", c'est-à-dire exclusivement à partir de Lui.

Les Mystiques, de leur côté, ont repris ces formules qui nous viennent des théologiens. Je vous rappelle, à ce sujet, ce que dit sainte Catherine de Sienne : "La créature n'est rien, elle est néant avant d'être". Par cette formule, Catherine de Sienne veut dire que, si nous avons une certaine expérience de Dieu, nous comprenons que ce qui nous est propre n'est rien : tout ce qui, en nous, est bon vient de Dieu. La seule chose qui vienne de nous, c'est notre péché qui nous met en opposition vis-à-vis du bien. Et c'est pour cela que Catherine de Sienne, à la suite de bien d'autres Mystiques, parle de ce néant qui est premier dans la créature. Maître Eckhart avait déjà dit des choses tout à fait semblables.

Le primat du néant dans la philosophie moderne et contemporaine

Ce qui est très curieux, c'est que les Modernes reprennent, mais en philosophes, cette perspective qui nous vient des théologiens et des mystiques. C'est peut-être d'ailleurs cela qui pourrait nous faire comprendre ce qu'est la modernité philosophique à savoir, très précisément, un primat du néant sur l'être. Et de cette façon, les Modernes se rattacheraient aux Sophistes.

Les Modernes, tout en s'opposant à la tradition de la philosophie grecque, se situent dans la perspective d'une laïcisation de la pensée théologique. Je m'explique sur ce point qui me semble très important. Heidegger, par exemple, se réfère explicitement au "ex-nihilo" des théologiens, pour nous expliquer que c'est à partir du néant que nous devons saisir l'être. Il faut d'abord que le néant apparaisse pour que l'être puisse être pensé. L'être et le néant se trouvent ainsi intimement liés, mais d'une certaine manière, le néant a une antériorité sur l'être. C'est sur ce fond d'abîme que l'être se décrit, et on en revient ainsi à la pensée d'Hésiode, après être passé par celle des théologiens.

Précisons davantage encore la signification de ce primat du néant sur l'être. Toutes les réalités que je vois, toutes les réalités qui me sont présentes sont limitées. Aussi Heidegger affirme-t-il que pour saisir l'être au-delà de ces "étants" que sont les réalités déterminées et limitées, il faut nier toutes les déterminations, il faut que la pensée du néant supprime toutes ces réalités qui existent. C'est à partir de là qu'apparaît l'être. Mais pour Heidegger, cet être qui apparaît à partir du néant, n'est pas Dieu. C'est l'Etre, et il semble impossible d'en dire plus. Heidegger ne précise donc pas quel est cet Etre, et peut-être est-il impossible de dire qu'il existe ; n'est-ce pas l'intelligence qui le saisit ? Mais peut-être aussi la saisie de l'être par l'intelligence nous permet-elle d'être en attente de la révélation de Dieu, c'est-à-dire dans un état qui, d'une certaine manière, nous rend le plus proche possible de Dieu, Lui qui ne peut être connu que s'Il se révèle à nous. Il est impossible de connaître Dieu en dehors de cette révélation.

Parallèlement à la pensée de Heidegger, il faudrait examiner celle de Sartre, même si Heidegger n'aimait pas du tout que l'on fasse ce parallèle -il prétendait que Sartre n'avait pas vraiment compris sa philosophie. Quoi qu'il en soit, il est un fait que Sartre, lui aussi, affirme le primat du néant : ce n'est qu'à partir de la néantisation que l'être-pour-soi et la liberté peuvent apparaître. Heidegger et Sartre mettent donc, l'un et l'autre, le néant

et le non-être avant l'être.

Le problème philosophique du néant : entre l'affirmation et la négation, faut-il respecter un ordre ?

Résumons l'acquis de ces brèves considérations d'ordre historique, pour mieux en dégager le problème philosophique que pose le néant. J'ai d'abord voulu vous rappeler que dans la philosophie grecque, nous voyons émerger à deux reprises -avec Hésiode, puis avec les Sophistes- un primat du néant ; en dehors de quoi, l'être est affirmé comme premier, et la négation comme seconde, non pas pour manifester le néant en lui-même, mais tout au contraire, pour mieux manifester ce qu'est l'être. Puis je vous ai rappelé que, dans la perspective des théologiens, le problème du néant se pose relativement à celui de la création, et que, chez les mystiques, le néant est affirmé pour nous manifester la pauvreté de l'être créé, et nous amener à reconnaître que tout vient de Dieu, et que tout doit retourner à Dieu. Enfin, en choisissant d'évoquer la pensée de Heidegger, puis celle de Sartre, j'ai essayé de vous montrer que chez les philosophes modernes le néant est pensé comme premier par rapport à l'être. Alors posons-nous la question : devons-nous nous mettre à l'école de Heidegger et de Sartre, ou devons-nous revenir à la position des philosophes grecs ? Comment devons-nous concevoir le rapport de l'être et du néant ? C'est un problème très important qui touche à quelque chose de fondamental dans notre vie. Ne croyons surtout pas que c'est un problème purement théorique. C'est en réalité une question beaucoup plus profonde qu'on ne le pense et qui repose, en définitive, sur toute la structure de notre vie intellectuelle. Notre intelligence est capable d'affirmer et de nier et sur ce point, tous les philosophes s'accordent. Mais là où les conceptions divergent, c'est lorsqu'il s'agit de savoir quel ordre existe entre l'affirmation et la négation.

Essayez de vous rappeler votre première affirmation ; c'est très curieux, mais je crois que personne d'entre nous ne s'en souvient. Par contre, vous vous souvenez certainement de votre première négation. J'ai interrogé bien des personnes à ce sujet, qui m'ont souvent répondu : "Je me rappelle parfaitement la première fois où j'ai dit non". Mais quand je leur demande s'ils se souviennent de la première fois où ils ont dit oui, la réponse est le plus souvent négative. La première affirmation est complètement perdue dans l'abîme. Ceci est très important, je crois, car en fait, il ne s'agit finalement pas de savoir s'il faut ou non opter pour les philosophes grecs, plutôt que pour les philosophes modernes ; il s'agit de comprendre notre expérience présente. N'oublions d'ailleurs jamais que le retour aux mythes archaïques risque, le plus souvent, d'être une fuite. C'est le présent seul qui nous permet de comprendre le passé et de nous orienter vers l'avenir.

Le primat de la négation sur l'affirmation au point de vue psychologique

Il nous faut donc maintenant comprendre comment notre intelligence est capable d'affirmer et de nier, et quel ordre existe, au plus intime de notre intelligence, entre l'affirmation et la négation. Il y a eu un moment, dans l'histoire de la philosophie, où la négation est passée avant l'affirmation. Le primat du néant sur l'être n'est finalement qu'une conséquence de cette transformation. Mais comment donc s'est opéré ce changement profond et radical ? Et qu'est-ce qui, de l'affirmation et de la négation, est premier dans la structure profonde de notre intelligence ?

Je crois qu'au niveau psychologique la négation a sur nous un "impact"

unique. C'est que, comme je le disais, nous nous souvenons généralement beaucoup mieux de nos négations que de nos affirmations. On le constate, très curieusement, tant dans la mémoire des peuples que dans celle des individus. Pourquoi en est-il ainsi ? C'est la question qu'il faut que nous nous posions.

Dans l'affirmation, nous coopérons avec la réalité. Quand je dis que telle réalité existe, je coopère avec cette réalité, et j'en suis, d'une certaine manière, dépendant. Cette réalité est antérieure à moi, et je reconnais que je suis dans sa dépendance. Cela est vrai de tout jugement d'existence. Quand, au contraire, je nie en disant que ceci n'est pas, j'acquiesce une suprême autonomie. Je ne suis plus dépendant de la réalité, et l'intelligence, à travers cette négation, affirme son primat ; elle ne dépend de rien d'autre. En niant, très curieusement, l'intelligence s'affirme comme première, puisqu'elle ne dépend de rien. C'est pourquoi elle a alors une conscience beaucoup plus nette de son pouvoir, de sa puissance. Capable de nier, l'intelligence peut se séparer de la réalité existante. C'est précisément ainsi qu'elle s'affirme elle-même. Il est donc très important de souligner qu'au point de vue de notre subjectivité, nous avons une conscience beaucoup plus grande de la négation que de l'affirmation.

Voyez alors le partage des eaux qui peut s'opérer. Selon une conception réaliste, l'affirmation sera tenue pour première, puisque par elle, dans un jugement d'existence, nous découvrons la réalité qui nous est présente, et nous la reconnaissons comme étant première. Au contraire, dans une attitude où la subjectivité l'emporte -qu'il s'agisse d'un point de vue psychologique ou d'un point de vue idéaliste, puisqu'il s'agit des deux manières selon lesquelles la subjectivité peut prendre le dessus-, on aboutit à un primat de la négation. Grâce à la négation, je peux alors regarder en moi et manifester aux autres un certain absolu : je peux me séparer de toute réalité, et m'affirmer moi-même comme premier. Il est bien évident que l'on pourrait tirer de tout cela certaines implications morales et théologiques. Ainsi serait-il intéressant de voir comment, d'une certaine manière, l'orgueil naît de la négation.

Analyse critique du jugement affirmatif et du jugement négatif. La primat de l'affirmation sur la négation

Mais posons-nous à nouveau la question qui est essentielle : faut-il la négation avant l'affirmation, ou l'affirmation avant la négation ? Cela me semble avoir d'immenses conséquences, et il y va, précisément du primat du néant ou de l'être. Mais pour aller jusqu'au bout de ce problème, il faut l'envisager au point de vue critique, et analyser ce que sont le jugement affirmatif et le jugement négatif. Fondamentalement, le jugement affirmatif, c'est le jugement d'existence, et le jugement négatif, c'est l'affirmation du non-être ; ce sont les jugements les plus absolus, et il faut se demander au plan critique, lequel de ces deux jugements est premier.

Mais toute critique suppose une métaphysique, puisque par l'analyse critique nous réfléchissons sur la vie de l'intelligence, pour essayer de saisir ce que celle-ci est capable de saisir. Aussi faut-il commencer par comprendre le rôle de l'être par rapport à l'intelligence, pour savoir si c'est le jugement affirmatif qui est premier, ou si c'est, au contraire, le jugement négatif.

Par le jugement d'existence, l'intelligence reconnaît qu'elle est en présence d'une réalité qui existe, et qu'elle connaît quelque chose de cette réalité. Mais elle reconnaît aussi que cette réalité est toujours plus que ce qu'elle

peut en connaître. Quand je dis : "ceci est", il me faut connaître le "ceci" -Pierre, par exemple, est un homme. Mais je reconnais aussi que, du fait même qu'il existe, il y a en lui quelque chose que je ne parviendrai jamais à connaître parfaitement : il est antérieur à ma connaissance, et ma connaissance est relative à lui. C'est le propre du jugement d'existence de nous faire comprendre que l'intelligence a cette noblesse de pouvoir reconnaître la réalité qui existe, en la respectant. Il est donc impossible d'identifier ma connaissance et la réalité : tel est le réalisme de la connaissance, qui permet d'éviter toutes sortes de positivisme, et de reconnaître que toutes les opinions que l'on peut avoir ne sont rien face à la réalité existante qui mesure notre intelligence. Voilà le rapport qui existe entre l'être et l'intelligence. C'est l'être qui mesure l'intelligence.

Mais si je suis capable de reconnaître ce rôle de l'être par rapport à l'intelligence, je suis aussi capable de réfléchir sur la conformité de ce que j'affirme avec la réalité, de même que je peux reconnaître que ce que je dis **n'est pas** conforme à la réalité. Ainsi lorsque je dis : "Pierre est intelligent", et que quelqu'un d'autre me dit : "Non vous vous trompez, il n'est pas intelligent", je peux reconnaître mon erreur. Alors, je reviens sur mon jugement pour en faire l'autocritique. Cette autocritique me fait revenir au réel, car c'est à partir du réel, et non pas de l'opinion des autres, qu'il faut la faire -les autres ne peuvent-ils pas eux aussi se tromper ? C'est alors que je reconnais le primat de la réalité sur mon intelligence, mes opinions et celles des autres. Telle est la grandeur de l'intelligence c'est de reconnaître le primat de la réalité, et se référer à elle.

De cette façon, la négation peut être au service de l'affirmation. Ainsi, après avoir dit : "Pierre est intelligent", je reprends mon jugement, pour dire : "Pierre n'est pas intelligent". Cette négation est donc au service de l'affirmation, pour nous permettre de réviser et de corriger nos jugements. Celui qui prétend ne jamais se tromper risque fort d'aboutir à la folie, car il n'accepte pas de se rendre relatif à la réalité. Croire que ses intuitions sont plus que la réalité peut conduire à la folie. La folie n'est rien d'autre que l'étroitesse de l'intelligence, venant de ce que l'imaginaire l'emporte sur l'intelligence. Par contre, celui qui sait se soumettre toujours à la réalité ne sombre jamais dans la folie.

Séduction de la négation

Il peut cependant se faire que la négation ne soit plus considérée relativement à l'affirmation, mais regardée pour elle-même. Sans doute y a-t-il quelque chose de particulièrement séduisant dans le fait de nier, en allant jusqu'au bout de la négation. Cette négation, rappelons-le, peut ne pas porter seulement sur telle ou telle quantité, telle ou telle détermination, mais sur l'être comme tel. A ce moment-là, l'intelligence apparaît comme dominant tout ce qui est autour d'elle, comme capable de mesurer la réalité, et non plus d'être mesurée par elle. Mais pourquoi ce si profond changement, si ce n'est à cause de la séduction qu'exerce sur nous la négation ? Nous avons tous senti, une fois ou l'autre, l'avantage qu'il y a à ne pas s'engager, pour garder une indépendance absolue. Nous connaissons tous des gens qui ont une peine immense à s'engager, et qui finissent par aimer garder cette attitude. De la même façon, dans l'ordre propre de l'intelligence, on peut très bien affirmer le non-être, et aller jusqu'au bout de la négation. Et il est vrai que c'est l'intelligence elle-même qui produit la négation. C'est ce qui fait dire à saint Thomas que le non-être est un "être de raison". C'est parce que l'intelligence crée par elle-même le non-être qu'elle peut se laisser séduire par lui : n'est-il pas ce qui manifeste sa suprême autonomie ? Et

pourtant ce n'est pas là la véritable autonomie de l'intelligence. La véritable autonomie de l'intelligence consiste, au contraire, à reconnaître sa dépendance à l'égard de l'Absolu. Mais il n'en demeure pas moins que dans l'ordre de l'intentionnalité, l'intelligence peut se laisser séduire par le non-être, et rester fixée sur lui, en considérant que c'est à partir de lui qu'elle pourra atteindre l'être. L'intelligence est alors séduite par cette capacité qu'elle détient d'aller jusqu'au bout de la négation, c'est-à-dire jusqu'au néant. Car si vous supprimez l'être par la négation, il ne reste que le néant.

S'il y a là une extraordinaire séduction pour l'intelligence, c'est qu'en faisant cela, elle fait quelque chose d'analogue à l'acte créateur de Dieu -mais d'une tout autre manière. Dieu crée "à partir de rien", ainsi que nous disent les théologiens. De la même façon, si je me mets à affirmer que c'est à partir de rien que je peux saisir l'être, alors la signification de l'être ne viendra plus d'aucune réalité que ce soit. L'intelligence donne, à partir d'elle-même, une nouvelle signification à l'être. Il faut sentir la force de cette séduction de la négation, poussée à l'extrême, en comprenant que c'est la séduction esthétique d'un art intellectuel : l'intelligence, en construisant le non-être, peut se construire elle-même. Et à partir de là, elle construit toute une idéologie, qui repose fondamentalement sur le non-être.

Mais si c'est une séduction à laquelle on s'est arrêté, il faut savoir en sortir, pour revenir à la réalité la plus simple, telle qu'elle nous est donnée : réalité de la nature qui existe, de l'homme, de l'ami, et comprendre que le non-être que crée notre intelligence est relatif à l'affirmation et à l'être.

Enfin, quand l'intelligence découvre l'origine profonde de l'être, l'Être Absolu, que nous appelons Dieu, elle est encore capable de regarder le lien qui existe entre cet Être premier et les autres réalités, pour comprendre que tout être vient de Lui, et que, pour cette raison, nous sommes avant tout néant. Nous retrouvons là le fondement de la pensée mystique, et nous y reconnaissons quelque chose de très vrai. Mais quand nous disons que dans la créature le non-être est antérieur à l'être, c'est là une manière de parler, parce qu'en fait le non-être n'est jamais, en toute rigueur, antérieur à l'être. Le "ex-nihilo" des théologiens n'est pas une réalité, qui serait antérieure à l'être. Cela signifie la totale relativité de l'être créé par rapport à Dieu. Dire que, dans la créature, le non-être précède l'être, ce n'est donc qu'une manière d'exprimer la totale dépendance de la créature à l'égard du Créateur.