

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band: 15 (1941)
Heft: 2

Artikel: Le problème de la personne
Autor: Miéville, Henri-L.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-870032>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 08.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDES DE LETTRES

Bulletin de la Société des Études de Lettres, No 45

LE PROBLÈME DE LA PERSONNE

Leçon inaugurale, prononcée le 7 novembre 1940 à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, par M. le professeur Henri-L. Miéville, titulaire de la chaire de philosophie, et remaniée pour l'impression.

Dans un vers que l'on cite souvent, le plus grand poète de l'Allemagne moderne déclare que vivre d'une vie personnelle, être une personne en la pleine acception du terme, c'est atteindre au bonheur suprême ¹. Un autre Allemand, l'auteur de Zarathoustra, lui fait écho à la fin du XIX^e siècle, mais il ajoute qu'on doit se garder de croire que beaucoup d'hommes soient des personnes ². La plupart des êtres humains ne sont que des organes de transmission ou des instruments ; il faut les traiter comme tels. La morale des surhommes découle de là ainsi que son complément nécessaire, celle des sous-hommes. Et voici surgir un problème à la fois théorique et pratique : qu'est-ce que la personne ? les hommes doivent-ils être considérés comme des candidats à la personnalité ? et qu'est-ce que cela implique ? Cette dernière question intéresse au plus haut point la morale, la pédagogie, la législation, la politique, car il est clair qu'on ne traitera pas de la même manière des êtres humains — ou des peuples — si on les juge destinés à vivre d'une vie personnelle, c'est-à-dire autonome, ou si, au contraire, on pense que leur condition ne doit pas dépasser le stade de la minorité ou de la servitude.

¹ *Höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit* (Goethe).

² *Volonté de puissance*, trad. H. ALBERT, t. II, § 394.

Il y a, lisons-nous dans la *Politique* d'Aristote — je résume un passage célèbre ¹ — des hommes que la nature destine à être esclaves : ils sont aussi différents des autres hommes que les animaux le sont de l'homme ou le corps de l'âme. L'esclave n'est qu'un « outil animé » : son existence et sa condition se justifient pleinement, puisque malheureusement les outils ne travaillent pas tout seuls.

Voilà du racisme avant la lettre, et l'on y voit déjà ce mélange d'utilitarisme et de science, ou de pseudo-science, qui caractérise les théories récentes. Ajoutons qu'abstraction faite de tout racisme, pour un certain matérialisme économique, l'individu n'a point non plus de valeur propre, il vaut uniquement par son rendement comme rouage dans la grande machine qu'est une entreprise commerciale ou industrielle, ou encore — dans les régimes totalitaires — l'entreprise nationale.

Cela étant, il est manifeste qu'un système économique ou politique déterminé n'est possible que si le problème philosophique de la personne a reçu, explicitement ou non, une solution déterminée. Cette solution consiste à décider si la vie personnelle est ou n'est pas la *fin*, c'est-à-dire l'aspiration latente, la destination naturelle de *tout* être humain. C'est donc à juste titre que le fondateur du fascisme italien déclare qu'« il n'y a pas de conception de l'Etat qui ne soit, dans le fond, une conception de la vie, une philosophie » ². Telle doctrine politique — ce sera précisément le cas du fascisme — voudra que l'Etat canalise et contrôle toutes les activités dont se compose la vie de la Cité parce que « rien d'humain, rien de spirituel n'existe et, *a fortiori*, n'a de valeur en dehors de l'Etat » ³, texte dont voici le pendant allemand : « L'âme raciale de la communauté est la mesure de toute pensée, aspiration et action, le critère

¹ *Politique*, l. I, ch. 4.

² B. MUSSOLINI, *La doctrine fasciste*, Firenze 1935, p. 10. Voir Note I en appendice.

³ *Op. cit.*, p. 15.

dernier de nos valeurs » ¹. Il y a, d'autre part, une politique qui refuse à l'Etat cette sorte de dignité métaphysique. Un candidat aux élections présidentielles américaines rappelait, il n'y a pas longtemps, que l'Etat n'a jamais rien inventé, qu'il n'a jamais créé une industrie, ni dirigé avec succès une entreprise. C'est la doctrine constante du libéralisme économique. Quant au libéralisme philosophique, ses adeptes ont toujours déclaré que l'Etat n'est pas compétent pour régler les croyances et réglementer la vie de l'esprit. Qu'il se prenne ou non pour l'incarnation de cette douteuse et flottante entité qu'est la « race », son intervention dans ce domaine est dangereuse et risque d'être mortelle.

Il faudra donc se prononcer pour ou contre une « politique de la personne », et cette décision sera forcément l'expression d'une attitude ayant une portée, une signification philosophiques. L'homme aura beau faire, il a toujours été et restera toujours un animal philosophique — dût-il ne pas s'en rendre compte et alors même qu'il ne construirait pas de système : tantôt il sera plus philosophe qu'animal, tantôt plus animal que philosophe, c'est toute la différence. Elle est d'ailleurs de grande conséquence.

Le problème de la personne a des aspects multiples. Je ne saurais faire plus ici que d'en esquisser les plus importants.

Commencerai-je par rappeler quelques définitions que les anciens métaphysiciens ont données de la personne ?

Il faut avouer que les instruments intellectuels avec lesquels ces métaphysiciens opéraient sont bien grossiers sous leur apparence de rigueur et de précision. Je prends deux exemples : pour les scolastiques, la personne est « une nature intellectuelle subsistante, individuée et incommunicable » ; pour Leibnitz, une monade, c'est-à-dire une substance simple et éternelle, douée d'appétition et d'intellection et reflétant, avec des degrés infiniment variables de clarté, la totalité de l'univers.

Je ne dirai pas que ces définitions ne soient d'aucune utilité

¹ ROSENBERG, *Le mythe du XX^e siècle*.

et qu'il n'y ait rien à en retenir, mais elles appellent, nous le verrons, plus d'une réserve, et leur indigence éclate dès qu'on les confronte avec les observations des psychologues¹. Ce qui a frappé ceux-ci, lorsqu'ils se sont attaqués au problème de la personne — cela n'a guère eu lieu que depuis un demi-siècle — c'est l'instabilité, c'est le caractère fluctuant et non unifié de la vie du moi. La plupart des psychologues s'accordent à voir dans la personnalité non une substance simple, selon la formule ancienne, mais une structure fragile, inconsistante, tard venue, prompte à s'altérer et à se dissocier, comme les faits le démontrent particulièrement en pathologie. Il leur semble — je cite l'opinion de H. Wallon — que « l'état primitif de la conscience soit un état de dispersion et d'instabilité psychiques par rapport auquel continuité et personnalité représentent de véritables conquêtes »². La claire conscience de soi qui caractérise la personnalité n'existe ni chez le primitif, qui n'est guère qu'un reflet de son groupe, ni chez l'enfant, chez qui le sentiment des limites du moi et du non-moi n'existe pas encore. L'être humain est un être fort complexe, tout à la fois actif et passif ou réceptif, soumis à la double nécessité de s'adapter à son milieu et de réaliser un équilibre intérieur fréquemment menacé. Il est tour à tour sensation, pensée rationnelle, intuition, sentiment, l'une ou l'autre de ces fonctions étant prépondérante selon le tempérament individuel et se développant au détriment des autres. Il ne se compose pas que d'un moi conscient; celui-ci plonge ses racines dans une région subconsciente peuplée de tendances, d'instincts, d'habitudes, de « complexes » (ou « systèmes associatifs concrets » composés en partie d'éléments refoulés³). Il est déterminé entre autres par

¹ PIERRE JANET formule à leur endroit la critique suivante : « Ces théories sont, par leur nature, au-dessus et en dehors de toute discussion précise. » *L'automatisme psychologique*, p. 479.

² Cité par A. CUVILLIER, *Psychologie*, Paris 1931, p. 55

³ C'est ainsi que les définit CHARLES BAUDOIN, *Action et Pensée*, Paris et Genève 1932, p. 106.

ce qu'on pourrait appeler une polarité sexuelle dont le jeu est fort compliqué. Car dans la sexualité d'un individu le masculin se complète selon une mesure variable par le féminin et réciproquement. Il y a entre ces deux ensembles de tendances un double rapport fort complexe d'attraction et de répulsion qui joue un rôle capital dans les relations entre les sexes ¹. A cela s'ajoute — les travaux de C.-G. Jung nous l'ont fait voir — ce que le psychologue zurichois appelle « l'inconscient collectif », sorte de nappe souterraine qui nous relie au groupe humain dont nous faisons partie, au passé de la race, à ses expériences et comportements habituels, à ses tendances et aspirations permanentes. Selon C.-G. Jung, ces éléments ancestraux émergent parfois du subconscient sous la forme d'images qu'il appelle « archétypes » et prennent corps dans les rêves ou dans les états de rêverie, dans les créations spontanées de l'imagination qui prolongent souvent et paraissent reproduire les mythes créés par l'humanité primitive.

Les groupes de tendances et d'images dont se composent la vie psychique de l'individu sont plus ou moins autonomes selon qu'ils sont plus ou moins fortement organisés, et d'autant plus qu'ils échappent davantage au contrôle du moi conscient. Ce ne sont pas des forces sans âme, mais des sortes de volontés qui tendent à accroître leur pouvoir, à dominer le comportement de l'individu. Le choc des tendances en nous est tout autre chose qu'un heurt mécanique. Il s'agit bien plutôt d'un drame joué par des acteurs dont la nature est semblable à celle du moi, et c'est avec raison qu'on parle de crises psychiques et morales, de défaites et de victoires. Le drame dont nous parlons peut prendre des formes très variées. Elles comprennent entre autres les dédoublements pathologiques, les « voix » et les « visions » des hallucinés, mais aussi ce que nous appelons « vocation » ou « inspiration » et jusqu'à cette brève aliénation (*alienus* pris au sens étymologique et signifiant *autre* ou *étranger*) qui marque

¹ Cf. C.-G. JUNG, *Le moi et l'inconscient* (spécialement le chapitre intitulé *Anima et animus*), Paris 1938.

les états passionnels : *ira furor brevis* ¹. Chacun sait d'ailleurs qu'il est souvent en conversation, parfois en discussion et en lutte avec lui-même et que dans ses rêves il lui arrive de jouer plusieurs personnages ².

Ainsi nous sommes un champ de bataille où se poursuit un combat jamais achevé entre des adversaires souvent masqués dont la stratégie est surnoise et beaucoup plus habile que ne le font deviner les plus profondes analyses. « Notre psyché », dit très justement Ch. Baudouin, ne doit pas nous apparaître « sous la figure trop simple d'un centre conscient, seul cohérent... Tout l'ensemble psychique doit bien plutôt être vu comme une nébuleuse de tendances, parmi la poussière desquelles se dessinent çà et là plusieurs noyaux brillants d'inégale importance. Le moi conscient ne serait que le principal de ces noyaux, et l'on voit bien par les cas de dédoublement, que la qualité du sujet principal peut se déplacer d'un noyau à l'autre. » ³

Qu'est-ce dès lors que la personnalité, le fait d'être une personne ? Ce n'est pas la même chose que le fait d'être un *individu*, bien que dans le langage courant, et aussi dans la terminologie de certains psychologues et philosophes, on trouve souvent ces deux termes identifiés. L'individu comprend tout ce peuple de sous-mois, d'embryons de personnes. Quant à la *personnalité*, elle n'existe que dans la mesure où s'affirme en l'individu l'aspiration à l'unification intérieure, c'est-à-dire à *l'intégration des tendances dans une unité harmonieuse, dans une totalité ordonnée* ⁴. La personne doit être définie comme un *pouvoir de synthèse* — c'est la formule proposée par Pierre Janet dès ses premiers travaux — pouvoir de synthèse plus ou moins efficace, qui se relâche, par exemple, dans

¹ Cf. CH. BAUDOUIN, *La découverte de la Personne*, Paris 1940, p. 126.

² Voir Note II en appendice.

³ *Op. cit.*, p. 124.

⁴ C'est ce que C.-G. Jung appelle *Individuationsprocess*.

le sommeil et les états de « misère psychologique » et qui se tend, qui s'affirme dans l'effort vers une conscience plus complète et une plus complète maîtrise des éléments composants de la vie psychique.

Ce pouvoir de synthèse qu'est la personne est-il conscient de lui-même ? Certes, il est en étroite relation avec la partie consciente de notre être. Mais la conscience est plutôt un effet de son exercice, et elle n'a pas immédiatement pour contenu le pouvoir de synthèse en tant que tel : « Prendre conscience de soi », a dit un psychologue contemporain, « c'est être en somme rappelé à soi par la représentation des réalités extérieures. »¹ La conscience de soi n'accompagne pas nécessairement l'activité psychique, elle n'apparaît que dans des circonstances déterminées, à un certain niveau mental, pour assurer une adaptation, une harmonisation nécessaires, c'est-à-dire pour résoudre un problème pratique et écarter une menace². Entre la personne conçue comme pouvoir de synthèse et, d'autre part, le moi conscient et l'individu psycho-physiologique, on voit qu'il existe des relations difficiles à définir. A ces trois termes ajoutons encore le *sujet* tel qu'il est impliqué dans le « je pense » comme condition de toute activité de juger — et nous entreverrons la complexité presque inextricable du problème avec lequel les psychologues et les philosophes sont aux prises, quand ils tentent d'interpréter les phénomènes relatifs à la personne.

La difficulté de ce problème s'aggrave encore à cause de l'insuffisance de l'instrument intellectuel et verbal dont nous

¹ WALLON, *Manuel de Psychologie*, publié sous la direction de G. DUMAS Paris 1923, t. I, p. 227.

² « La connaissance de ce que nous voulons », écrit H. HÖFFDING, « nous a paru caractériser le vouloir proprement dit par opposition à l'instinct. » Mais nous n'avons pas une conscience tout à fait immédiate de notre vouloir : « on ne perçoit jamais directement l'activité ». *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, Paris 1909, p. 426. « Le développement de la personnalité, dira C.-G. JUNG, est synonyme d'un accroissement de la conscience. » *Wirklichkeit der Seele*, Zurich u. Leipzig 1939, p. 208.

disposons pour cette analyse. Voici, en effet, l'obstacle auquel nous nous heurtons.

Reportons-nous à l'image de la nébuleuse à plusieurs noyaux qui représente l'individualité psycho-physique avec le jeu complexe de ses composantes. Disons-nous avec Baudouin que le moi vrai, le principe unifiant, la personne, doit être conçu comme leur étant « extérieur et supérieur » ? Mais ce langage n'exprime que l'un des aspects du dynamisme vivant de la personne. Celle-ci dépasse, en effet, chacune des tendances que sa fonction est d'unir si possible en une synthèse : elle possède donc, par rapport à ces tendances, un certain caractère de transcendance. C'est cette transcendance que le langage met en relief en faisant de la personne le sujet grammatical du discours. Mais, d'autre part, la personne n'existe pas « hors » de ces tendances, ni « à côté » ou « au-dessus » d'elles, comme une sorte d'entité qui pourrait être posée en soi. Il s'ensuit que sa « transcendance » n'exclut pas, qu'elle implique au contraire son « immanence ». Or c'est cette liaison de la transcendance et de l'immanence du principe personnel que les formules verbales sont inaptes à exprimer, *parce que nous n'avons pas de catégorie logique qui lui corresponde* : nous en sommes réduits à user d'approximations. Tel est d'ailleurs le lot de tout langage humain et de toute science : l'imperfection qui nécessairement les affecte nous oblige à ne jamais nous déclarer satisfaits, à continuer notre recherche. Car notre destinée est de marcher toujours, selon le mot de Jules Lagneau qui voyait dans cette condition à laquelle nous sommes liés une marque de grandeur, non une infirmité ou une déchéance.

Le problème de la personne présente à cet égard une analogie frappante avec le problème de Dieu. De même que nous ne pouvons parler de Dieu et de son rapport avec l'univers — de l'être et de son rapport avec les êtres — autrement qu'en employant un langage déficient qui tantôt sépare et tantôt identifie ces deux termes liés, de même nous ne pouvons parler du mystère de la personne, si ce n'est par le moyen de mythes verbaux plus ou moins judicieusement choisis et qui doivent pour ainsi dire

se compléter en s'opposant sans pouvoir jamais se ramener à une expression unique et suffisante.

Des conséquences pratiques très importantes découlent de ce pluralisme du moi jamais complètement unifié, toujours à la merci d'une dissociation possible (que la maladie, par exemple, peut produire) : sommes-nous jamais certains d'avoir acquis d'une façon durable un absolu contrôle de nous-mêmes ? La chose est-elle même concevable ? Il est clair que la psychologie d'aujourd'hui, beaucoup plus pénétrante, moins verbale et sommaire que celle d'hier, donne à des problèmes comme celui de la responsabilité ou celui du « péché » un aspect singulièrement nouveau. Juristes, moralistes et théologiens se trompent gravement, s'ils croient pouvoir se passer des lumières du psychologue. Lui seul pourra les préserver des simplifications et systématisations arbitraires qui faussent les perspectives et qui risquent d'entraîner de fondamentales méprises, les erreurs d'évaluation et de tactique les plus funestes.

Bornons-nous à mentionner les problèmes de cet ordre et faisons un pas de plus dans notre analyse. Si la personne est une activité de synthèse que nous ne pouvons isoler de ses composantes, ajoutons maintenant que cette activité de synthèse est une activité *créatrice* : dans ce que nous appelons la personne quelque chose de nouveau surgit, quelque chose qui est un pouvoir de novation.

On a pu dire à juste titre que la personnalité est une conquête, mais une conquête qui n'est jamais assurée si elle ne se continue. Synthèse créatrice, conquête : un ensemble plus ou moins chaotique de tendances s'organise, devient *un*, disons mieux : réalise un plus haut degré d'unité. Or, comme l'a dit Boutroux, « la multiplicité ne contient pas la raison de l'unité » : si l'unité apparaît, quelque chose devient qui n'était pas encore. « L'acte par lequel des éléments hétérogènes sont réunis dans une forme nouvelle n'est pas donné dans ses éléments », ainsi s'exprime le psychologue Pierre Janet d'accord en cela avec le métaphysicien Boutroux. Le fait qu'il constate se produit d'ailleurs

à toutes les étapes de l'évolution et non pas seulement au niveau de la personne : « Au moment où, pour la première fois, écrit encore Janet, un être rudimentaire réunit des phénomènes pour en faire la sensation vague de douleur, il y eut dans le monde une véritable création. Cette création se répète pour chaque être nouveau qui réussit à former une conscience de ce genre, car, à proprement parler, la conscience de cet être qui vient de naître n'existait pas dans le monde et semble sortir du néant. » ¹ Quels sont les premiers éléments combinés ainsi et devenus conscients ? Impossible de le dire : ce qui est certain, c'est qu'il y a des degrés d'organisation et de synthèse de plus en plus complexes, comme l'avait déjà vu Leibnitz, les synthèses plus élémentaires devenant les éléments intégrants d'autres synthèses, supérieures parce que plus riches et plus variées. Aux multiples étages et étapes de cette évolution, il se produit quelque chose comme l'élaboration de nouvelles formes de synthèse qui groupent des éléments plus simples et les ordonnent selon un rythme dont elles déterminent la loi ².

Si nous désignons par le terme commode et vague d'*élan vital* ce phénomène dont le « mécanisme » nous échappe, sans doute parce que ce n'est pas un mécanisme comme ceux avec lesquels la physique et la chimie mathématiques nous ont familiarisés, nous constaterons qu'au degré humain l'élan vital nous apparaît subjectivement comme un pouvoir d'initiative et de choix (ces deux idées étant liées).

Nous nous croyons libres, et il serait bien étrange que cette liberté dont nous avons conscience sans qu'il nous soit possible

¹ P. JANET, *Op. cit.*, p. 484.

² Voir à ce sujet les très remarquables études de R. RUYER intitulées *Causalité ascendante et causalité descendante dans les sciences biologiques* dans la *Revue philosophique*, janvier et février 1939. On trouvera dans ces articles un essai de philosophie biologique basé sur une interprétation nouvelle des notions de structure et de forme applicable aussi à la psychologie et à la sociologie. Cf. également les observations de H. HÖFFDING sur la notion de totalité dans *La pensée humaine*, Paris 1911, p. 229 sq.

de la définir d'une façon claire, se réduisît purement et simplement à l'ignorance où nous sommes du mécanisme des influences et des tendances qui nous déterminent. Comment cette ignorance nous donnerait-elle l'idée positive que nous agissons et que nous choisissons ? Il peut sans doute arriver que nous nous croyions actifs quand nous ne le sommes pas, mais c'est qu'alors nous appliquons à faux notre idée de l'activité qu'il faut bien que nous ayons tirée de quelque expérience d'un comportement « actif » de notre « volonté » ¹.

Disons avec Pascal que, d'une façon ou d'une autre, nous avons reçu en partage la dignité de la causalité. L'homme n'est pas seulement une sorte d'« innovation » dans la longue série des êtres qui se succèdent au cours d'une évolution qu'on a pu appeler « créatrice », mais il est lui-même doué d'un pouvoir créateur. L'homme est un inventeur, et c'est pourquoi il a une histoire : dans une certaine mesure il s'est fait, il se fait lui-même.

Or nous ne saurions envisager l'apparition d'êtres plus complexes, capables d'un nombre croissant de réactions diverses, et, grâce au développement d'une mémoire, aptes à tenir compte de leur expérience et à prévoir, donc à choisir avec intelligence, sans que cet enrichissement des possibilités d'action de l'être vivant nous donne l'idée d'un progrès : il *valorise* l'existence, et cela en dépit du fait qu'avec la capacité d'agir celle de souffrir s'accroît également.

L'idée que nous cherchons à nous faire de la personne s'est-elle suffisamment précisée pour que nous puissions esquisser quelques linéaments d'une philosophie de la personne ?

Au point où nous en sommes nous pouvons dire ceci : ontologiquement, c'est-à-dire dans l'ordre de l'être, la personne apparaît comme une synthèse ou mieux comme un pouvoir de synthèse dont l'origine est inexplicable. Elle n'est pas une substance

¹ Voir Note III en appendice.

« simple » ¹, elle est une unité complexe ou mieux une *fonction d'unification*, car il importe de souligner en elle l'élément d'activité, qui est essentiel : « la personne », dira le représentant le plus éminent du personnalisme dans la philosophie allemande contemporaine, « est un être qui, malgré la multiplicité de ses fonctions partielles, déploie une spontanéité unitaire et dirigée. » ² Mais, à cette définition qui fait intervenir les catégories de substantialité, d'individualité et de causalité (au sens d'un pouvoir d'initiative et de choix), il est nécessaire d'ajouter la *conscience de soi* conçue comme une manifestation de l'activité personnelle visant à résoudre des problèmes d'adaptation et d'assimilation, d'équilibration intérieure, comme il s'en présente constamment au cours de la vie. Car la conscience de soi ne naît que par l'effet d'une tension, quand il y a un obstacle (ou extérieur ou intérieur) à surmonter ; elle suppose une activité qu'elle ne suscite pas et qu'elle ne constitue pas, mais dont elle sera la forme supérieure.

L'apparition de la personne au cours du devenir dépend de conditions qui la préparent et la rendent possible ; elle ne tombe pas du ciel toute faite. On ne l'explique pas par un acte créateur, car la création à l'origine des temps ³, ou par étapes successives, n'explique rien : on ne rend pas compte du nouveau — de ce qui n'est pas réductible à du déjà réalisé — en supposant un pouvoir de le produire conçu — dans le cas de la personnalité humaine — à l'image de ce qu'il produira. Certes, nous ne songeons pas à rejeter la belle parole biblique selon laquelle l'homme a

¹ « Où puise-t-on », écrit W. WUNDT, « la conviction que l'âme serait un être simple ? On remplace le concept d'unité par celui de simplicité. Mais un être *un* n'est pas pour cela un être *simple*. L'organisme corporel est un, et cependant il se compose d'une pluralité d'organes. Dans la conscience nous rencontrons de même, aussi bien successivement que simultanément, une multiplicité. » Cité par CUVILLIER, *Manuel de philosophie*, Paris 1931, t. I, p. 611.

² W. STERN, *Die menschliche Persönlichkeit*, Leipzig 1918. Passage cité et traduit par AD. STERN dans *La philosophie des valeurs*, Paris 1936, p. 24.

³ Dont le concept est contradictoire, puisqu'on supposerait alors un premier moment du temps.

été créé « à l'image de Dieu ». Mais au lieu d'en dégager une métaphysique qui ne résiste pas à l'examen, parce qu'elle applique à l'Etre infini des catégories qui ne valent que pour le fini¹, nous y verrons une affirmation de l'ordre religieux, c'est-à-dire la conscience d'une « vocation ». Nous sommes appelés à devenir des personnes, non pas parce que Dieu est une personne, mais parce que telle est notre destination. Dieu ne saurait être une personne dans le sens où nous le sommes ; il n'a pas à réaliser l'idéal de l'unité intérieure *par quoi se définit la personne* : il est cet idéal *en tant que tel* et non point réalisé dans une existence individuelle² : disons qu'il est cet idéal se proposant à toute personne comme sa loi génératrice et « besognant » en elle, la sollicitant à vouloir être³.

Cette vocation de la personne et le jeu des forces psychiques et physiques — des forces cosmiques, si l'on veut — qui doivent conspirer pour qu'elle puisse être réalisée, n'y verrons-nous qu'un effet du hasard ? C'est à cette hypothèse théoriquement possible, mais qui paraît aujourd'hui de moins en moins probable, que l'idée de création oppose une fin de non recevoir. Ch. Secretan pensait que cette idée marque la place d'un mystère. Disons qu'elle signifie le rejet de toute métaphysique matérialiste, le rejet aussi de tout déterminisme intégral. En ce sens elle s'accorde avec les postulats que doit formuler une philosophie de la personne. Car la personne, telle que nous avons essayé de la définir, est quelque chose de plus que l'assemblage pour ainsi dire mécanique de ses éléments⁴. Si le créationisme prête le flanc à la critique, c'est donc pour autant seulement qu'il prétendrait statuer sur la nature de l'opération qu-

¹ Voir Note IV en appendice.

² « Dieu n'est pas bon », a dit maître Eckhart, « sinon il pourrait être meilleur ». Et c'est pourquoi il n'est pas une personne. Il est ce qui permet de mesurer, d'évaluer : c'est en ce sens que Dieu est au delà du bien et du mal. Il est ce qui doit être pour que la personne puisse se constituer.

³ Voir Note V en appendice.

⁴ Voir Note VI en appendice.

relie les êtres à l'Être, car cette opération échappe à toute détermination par les catégories relatives au domaine spatio-temporel ¹.

L'être personnel nous est enfin apparu comme possédant une valeur qui n'appartient pas également à tous les êtres : « Ne valez-vous pas beaucoup plus que les lys des champs ? » A vrai dire sa place n'est pas fixée à un certain échelon de l'échelle des valeurs : étant centre d'évaluation et par là-même capable d'initiative, il est en quelque sorte hors pair.

Disons-nous, en transposant légèrement le langage de Kant, le premier grand philosophe qui fut un personnaliste, que la personne doit toujours être considérée comme une *fin* par les autres personnes, qu'elle ne doit jamais être traitée comme un simple moyen ? — Oui, à la condition de nous entendre sur le sens des mots. Si la personnalité est une fin à laquelle nous aspirons inconsciemment, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse être le but de nos actions prises une à une. Sa croissance résultera de la mise en œuvre des diverses activités individuelles et sociales dont nous sommes capables, de la solution que nous saurons donner aux multiples problèmes que pose leur coordination nécessaire. Vous voulez développer votre personnalité ? Soyez *actifs* dans tous les domaines où il vous est possible de l'être, mais surtout : oubliez votre propos, sinon votre recherche de la personnalité tournera à fin contraire. Vous serez hanté par le désir d'être original, « personnel », comme on dit, et cette hantise n'a jamais produit et ne peut produire que l'affectation, l'excentricité et finalement le dégoût de soi ². Et surtout — c'est là le point décisif — elle asservit au lieu de libérer. La personnalité est alors confondue avec le « personnage » qu'on voudrait être dans

¹ Comme les catégories de causalité et de finalité.

² E. MOUNIER, le vaillant initiateur et animateur du mouvement personnaliste en France, parle de « l'amour incestueux des singularités de la personne ». « Ma personne, déclare-t-il, n'est pas la conscience que j'ai d'elle. » Elle est « un centre invisible où tout se rattache..., elle se manifeste par signes, mais ne tombe pas directement sous le regard de ma conscience ». Revue *Esprit*, N° 27, pp. 357, 360.

l'opinion des autres ; elle n'est plus guère qu'un masque, ce qui est le sens étymologique du mot « personne », un masque qu'il faut soutenir et dont on devient l'esclave.

Voilà pourquoi le personnalisme vrai a toujours insisté sur l'*autonomie* de la personne. Mais en prononçant ce mot, on risque fort d'être mal compris. Pour beaucoup d'esprits, autonomie est synonyme d'anarchie. Certains opposent l'autonomie à la « théonomie » : ils s'imaginent à tort qu'on ne peut vouloir être moralement autonome sans dépouiller la morale de tout caractère religieux. N'ont-ils jamais songé au grand exemple de Socrate ?

Nous définirons comme suit l'autonomie de la personne : dire que la personne est autonome, ce n'est pas constater un fait, c'est bien plutôt formuler un idéal : c'est dire que, pouvoir de synthèse destiné à exercer son activité, à se réaliser dans le cadre d'une communauté, la personne humaine porte en elle-même, en sa constitution physique et mentale, le statut de son propre perfectionnement. Dès lors une règle morale ne peut tirer sa validité que de sa conformité avec les exigences de cette constitution, de cette « nature ». Une loi quelconque, écrite ou non écrite, un commandement formulé — fût-il prononcé par un Dieu — n'est valable (et conséquemment ne peut être jugé « parole de Dieu ») que s'il s'accorde avec la « loi » ou avec l'idéal qui vit au fond de notre être et dont nous avons, par instants, l'intuition plus ou moins obscure :

*Ganz leise spricht ein Gott in unserer Brust,
Ganz leise, ganz vernehmlich, zeigt uns an
Was zu ergreifen ist und was zu fliehn*¹.

Déclarer la personne autonome, c'est enfin déclarer qu'il n'y a pas un seul modèle de personnalité qui doive être proposé à tous. Chaque personne est et doit être un événement unique dans

¹ A voix basse, mais d'une façon tout à fait perceptible, un Dieu parle au fond de nous-mêmes et nous fait connaître ce que nous devons rechercher et ce que nous devons fuir. (GOETHE)

le monde. Certes, il existe des règles morales valables pour le comportement de toutes les personnes groupées en société, et, en outre, les activités collectives demandent à être plus ou moins synchronisées. Mais il faut veiller — c'est le grand danger de notre époque — à ce que la technique très poussée des activités de ce genre, avec leur discipline uniforme et rigoureuse, n'envahisse tous les domaines et n'étouffe la vie de l'esprit. Celle-ci est faite de spontanéité et de réflexion personnelle ; elle comporte en un mot, des *initiatives* dont l'individu doit pouvoir assumer la responsabilité. Le jeu d'une liberté réelle est nécessaire pour que les personnalités puissent s'édifier en leur diversité riche et irréductible.

Toute liberté d'ailleurs ne se conquiert que par l'exercice et veut être constamment reconquise. L'autonomie de la personne ne peut résulter que d'un processus de libération qui débute quand nous sommes enfants et qui se poursuit à travers toute la vie. Il ne peut être question ici d'en décrire les diverses phases et les aspects multiples. Bornons-nous à quelques brèves observations.

L'enfant commence par subir l'ascendant de ses éducateurs, de ses aînés. C'est là un stade normal et nécessaire mais qui se prolonge parfois bien au delà de l'enfance. Il nous est naturel de nous identifier avec la personne que nous admirons, avec la pensée et la volonté collectives qui prédominent dans le groupe social dont nous faisons partie. Cette éducation par l'influence du milieu est indispensable pour que se développe en nous le sens des solidarités humaines, le sens de la discipline et de la loi qui est une condition de toute vie sociale. Mais si elle agissait sans aucun contrepoids, elle tendrait à modeler tous les esprits sur le même patron : elle créerait une sorte d'homme collectif (« l'homme bête de troupeau », disait dédaigneusement Nietzsche) qui n'a point de personnalité, point de jugement qui soit le produit de sa réflexion, point d'indépendance. Dans le domaine de la croyance, le prestige de l'autorité empêche la pensée de prendre conscience de ses lois propres, qui sont celles de toute pensée, et de parvenir à l'objectivité, comme aussi de compren-

dre comment des opinions et des jugements divers peuvent être l'expression d'une recherche sincère de ce qui est vrai ou de ce qui est juste. Un des maîtres de la psychologie contemporaine, Jean Piaget, a montré que l'éducation intellectuelle, comme aussi la formation d'une conscience morale respectueuse de la personnalité d'autrui n'est possible que par la coopération avec des égaux¹. C'est ce que l'on peut observer déjà dans les jeux des enfants, et c'est pourquoi la pratique de la coopération volontaire sur une échelle aussi large que possible est le seul fondement solide sur lequel puisse se construire un régime de libéralisme politique et spirituel.

La conquête de l'autonomie, en même temps qu'elle est une libération de tout asservissement aux influences extérieures, doit être aussi conquête de la liberté intérieure. A vrai dire elle ne peut être l'un sans être l'autre, et il n'y a pas, pour l'être humain, de vrai contentement hors de l'exercice de cette double liberté².

Mais en quoi consiste plus précisément la liberté intérieure ? — Ne peut y prétendre que celui qui est en possession d'une échelle des valeurs qu'il a éprouvée et à laquelle il peut se référer pour régler son comportement. Encore faut-il que cette échelle de valeurs ne soit pas un code moral ou religieux tout fait qui nous dispenserait du souci d'évaluer nous-mêmes ou de réévaluer selon l'occurrence et sous notre propre responsabilité les fins entre lesquelles nous avons à choisir. Qu'un petit nombre d'hommes soient capables de cette sorte d'audace, cela ne change rien à l'affaire, et l'on ne doit pas s'en étonner. Mais il ne faut pas que le conformisme qui convient à la majorité des esprits soit érigé en règle universelle.

¹ Cf. *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris 1932.

² « Toute confusion inconsciente de l'individu avec d'autres individus le force à être et à agir d'une façon qui ne lui correspond pas. Ainsi on ne peut ni s'accorder avec ses propres actions, ni en porter la responsabilité. On a le sentiment — ou plus sourd ou plus vif et qui peut aller jusqu'à la souffrance et à la neurasthénie — d'être dans un état déshonorant, sans aucune liberté morale. » C.-G. JUNG, *Le moi et l'inconscient*, Paris 1938, p. 219 : la phrase entre tirets a été ajoutée par nous à titre de commentaire.

« Savoir ce qu'on se veut », dit le langage populaire. Cela n'est possible que si l'on ne subit pas des entraînements qui échappent au contrôle du pilote de la barque. Pour que le pilote puisse gouverner la barque, il faut que l'équipage soit discipliné : or il est souvent mécontent, parfois révolté, travaillé par des rancunes sourdes, par des influences fâcheuses, animé de sentiments inavouables. Les psychologues et les psychiatres nous ont, à cet égard, ouvert des perspectives nouvelles : nombreuses et variées sont les entraves psychologiques au développement d'une personnalité autonome : refus d'accepter la vie, asservissement aux traditions familiales et sociales, refoulement de l'affectivité, fixation au passé, effets paralysants de toutes sortes de craintes, hantise de certaines images intérieures en lesquelles se cristallisent des tendances et aspirations plus ou moins inconscientes, des passions parfois dangereuses pour l'équilibre de notre être et qui menacent de confisquer à leur profit toute l'énergie dont nous disposons ¹. Que de misères et de difficultés dont il n'est possible de triompher que par la lente conquête de l'autonomie ! ²

¹ Voir à ce sujet G. GUEX, *Quelques entraves psychologiques au développement de la personnalité*, Lausanne 1940, et C.-G. JUNG, *ouvrages cités*. On sait que c'est dans une extension du champ d'action de la conscience que la psychanalyse voit la condition de tout progrès vers la liberté intérieure. « Dans les cas », écrit C.-G. JUNG, « où le malade est habitué à rendre conscientes ses fantaisies — il s'agit de fantaisies parfois obsédantes qui expriment certaines tendances et expériences du subconscient — et à participer activement à leurs diverses situations, on remarquera le processus suivant : d'abord, la conscience est élargie par une foule d'éléments auparavant inconscients ; ensuite, l'inconscient perd beaucoup de son influence ; enfin une transformation de la personnalité a lieu. » (*Op. cit.*, p. 206). Celle-ci s'enrichit par l'intégration d'éléments et de fonctions psychiques qui lui échappaient, avec lesquels parfois le moi s'identifiait d'une façon exclusive, tombant ainsi sous leur dépendance au lieu de les maîtriser, en se distinguant d'eux et en reconnaissant la signification de chacun d'eux : « Si l'individu parvient à intégrer dans sa conscience les éléments de son inconscient..., il parvient alors à la source de ces complexes et retrouve ainsi la maîtrise de soi-même. » (*Ibid.*, p. 233)

² Voir Note VII en appendice.

Il est un aspect du problème de l'autonomie auquel nous voudrions nous arrêter avant de dégager de cette étude quelques conclusions de l'ordre pratique. De quelle nature — telle est la question que l'on peut se poser — est le *nomos* auquel on fait allusion quand on parle d'autonomie, c'est-à-dire le principe régulateur interne de la personne ? Sommes-nous en présence d'une expression du moi individuel considéré comme purement autarcique ? Ou bien ce *nomos* n'est-il que le délégué en chacun de nous du groupe social qui nous impose sa volonté et ses modes de penser ? Ou enfin la personne serait-elle reliée par sa loi fondamentale à un principe transcendant qui dépasse l'individu et la société considérés comme se suffisant à eux-mêmes ?

Nous ne nous arrêterons pas à la première hypothèse, celle que soutenaient Max Stirner et Nietzsche. Bornons-nous à dire que Nietzsche a eu un sentiment très vif de la déchéance personnelle qui est le châtiment de quiconque faillit à sa vocation. Le mot de saint Paul : « Malheur à moi, si je n'évangélise », Nietzsche l'a répété dans son langage à lui : « Qu'importe ce qu'il adviendra de toi, Zarathoustra, parle, dis ton message et te brise ! »¹ L'individu ne vit pas pour lui-même, il n'est pas une fin absolue, il est le serviteur de ce qui veut, de ce qui doit naître, et il n'en décide pas selon son caprice : la « loi » qui s'impose à lui, surgissant de sa plus intime profondeur, il ne l'a point décidée, et cependant elle n'est pas extérieure à son être : *interior intimo meo*. Elle naît en un mystérieux point de jonction où l'être individuel se relie à ce qui le dépasse sans lui être étranger.

A des degrés divers tout être personnel possède quelque sentiment de ce qu'il est appelé à être, et tant qu'il ne s'est pas dégagé de ses servitudes extérieures ou intérieures pour suivre cette vocation, il ressentira un malaise qui peut prendre les formes les plus diverses. L'accord avec nous-mêmes est le plus fondamental problème que nous ayons à résoudre, problème

¹ *Zarathoustra*, II. Teil : *Die stillste Stunde*.

que nous n'avons pas inventé et que nous n'écartons pas à notre gré ¹.

Mais ici nous rencontrons une théorie célèbre de certains sociologues qui pensent que la loi de l'individu avec laquelle il est sollicité de se mettre en harmonie n'est pas autre chose — en dépit de certaines apparences — que la volonté et la pensée collectives du groupe humain qui l'a façonné et qui désormais continue à le dominer, à déterminer ses manières de sentir et de penser. Pour E. Durkheim l'autonomie de la personne n'est au fond qu'une apparence : toutes les exigences de notre « nature » qui ne sont pas le besoin élémentaire de la conservation de soi et de la reproduction ont une origine sociale ².

Examinons à cet égard la notion de vérité qui joue le rôle d'un principe régulateur de la vie intellectuelle.

Nous concevons la vérité comme impersonnelle et universelle : une proposition vraie par rapport à un certain système de propositions qu'elle suppose admises ne cessera pas d'être vraie, parce que, mal informés ou d'intelligence déficiente, Pierre ou Jacques la jugent douteuse ou fausse. Comment expliquer l'universalité du vrai, de la norme valable pour tous ? Seul le prestige du groupe, déclare Durkheim, pourra nous le faire comprendre, tel qu'il s'exerce dans les moments d'exaltation et aussi par l'effet de la discipline collective. C'est la volonté et la pensée collectives qu'incarnent les chefs et les dieux qu'ils invoquent. La mesure du vrai, comme celle du juste et du beau, c'est cette pensée, cette volonté du groupe qui la fixe et qui l'impose. L'universel auquel il semble que la

¹ « Tout le malheur des hommes », écrit LOUIS LAVELLE, « vient de ce qu'il n'y a rien de plus difficile pour chacun d'eux que de distinguer son propre génie... Tout le secret de la puissance et de la joie est de se découvrir et d'être fidèle à soi dans les plus petites choses comme dans les grandes... Toute notre responsabilité porte donc sur l'usage des puissances qui nous appartiennent en propre. » *La conscience de soi*, Paris 1933, p. 89. Voir aussi les profondes analyses que C.-G. JUNG consacre au problème de l'individuation dans les ouvrages cités plus haut.

² Cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, p. 24.

pensée soit ordonnée, lorsqu'elle prétend s'élever au vrai, n'est autre chose que le social tel qu'il s'est réalisé historiquement dans un groupe humain déterminé. Celui qui pense et qui agit en conformité avec la pensée et la volonté du groupe, celui-là est irréprochable : l'erreur et le crime consistent à s'écarter des normes que le groupe a élaborées.

Vous sentez à quel point ces conceptions que la sociologie de Durkheim tirait de l'étude des sociétés primitives sont redevenues des manières de penser actuelles. Un chef d'Etat ou un chef militaire veulent-ils exprimer ce qu'ils conçoivent de plus haut pour les membres de la communauté humaine à laquelle ils parlent ? A quoi les exhortent-ils ? — Sera-ce à penser et à agir en hommes dignes de « ce grand nom d'homme », comme dit le poète, que tous nous portons ? Non pas : en dépit de l'affreux barbarisme que constituent ces manières de parler, ils les exhortent à « penser français » ou à « penser suisse ». Assurément, il peut y avoir des vertus excellentes dans une tradition nationale. Je constate seulement que de pareilles formules mettent l'accent sur ce qui particularise et distingue les peuples plutôt que sur ce qui les unit. Elles sont significatives d'une époque où beaucoup d'hommes ont perdu le sens de l'humain et s'en glorifient, répétant avec le Pharisien de l'Evangile : « Je te remercie, Seigneur, de ce que je ne suis pas comme ceux-ci. »

Mais, après tout, cela ne prouve pas que la théorie de Durkheim soit fausse. Pour nous en convaincre il faut l'examiner de plus près. Je m'en tiens à une ou deux remarques.

L'éminent sociologue déclare que si la société est « quelque chose d'universel par rapport à l'individu », « elle ne laisse pas d'être elle-même une individualité qui a sa physionomie particulière et qui, par suite, *particularise* ce qu'elle pense ». Et il en conclut que, « pour devenir plus proches des choses »¹, c'est-à-dire plus vraies, les représentations collectives doivent être progressivement « épurées » des « éléments subjectifs » qu'elles contiennent. Serait-ce que des facteurs extra-sociaux inter-

¹ *Ibid.*, p. 634.

viennent dans l'élaboration des jugements vrais, quelque chose comme un idéal rationnel qui ne serait pas seulement supra-individuel, mais supra-social ? — Non pas, répond Durkheim, mais il est arrivé ceci : la vie sociale s'est élargie, elle est devenue « internationale ». Par suite on a vu que les choses ne peuvent pas être classées et expliquées selon des idées qui ne valent que pour un groupe d'hommes et pas pour les autres ; elles demandent à être organisées « d'après des principes qui leur soient propres ». Et dès lors l'organisation logique s'est différenciée de l'organisation sociale, elle est devenue autonome¹. La pensée s'est « universalisée ».

Mais voici le sociologisme si bien amendé et élargi qu'il se trouve nettement dépassé. A vouloir faire tenir toutes choses dans un même cadre, on le brise. En effet, la vérité, étant devenue l'expression de certains rapports que les choses ont entre elles, a cessé d'avoir pour mesure la pensée collective d'une société déterminée. Elle ne reflètera plus l'organisation sociale particulière et la volonté de puissance d'un groupe humain, ce qui aurait pour conséquence qu'elle pourrait varier d'un groupe à l'autre. Pour qu'elle soit susceptible de devenir la pensée de tous les groupes ou mieux de tous les hommes suffisamment informés, à quelque groupe qu'ils appartiennent, il faut que la vérité soit *une*, et cette unité suppose que les rapports entre les objets du connaître peuvent être appréhendés par des sujets qui participent d'une raison fondamentalement *une*².

¹ *Ibid.*, p. 635.

² Voir à ce sujet ma *Note sur l'unité de la raison* dans *Université de Lausanne, Faculté des Lettres, Recueil de travaux publiés à l'occasion du quatrième centenaire de la fondation de l'Université*, Lausanne 1937. Rappelons d'autre part la définition de la notion de vérité donnée par A. REYMOND, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Paris 1932, p. 43 : « C'est donc une proposition avec l'ensemble de toutes les propositions qu'elle implique qui peut être dite « vraie ou fausse »... Si une proposition est vraie, elle représente pour la pensée une position fonctionnelle unique et valable en elle-même pour tout être pensant. » S'il s'agit par exemple de déterminer le poids d'un objet, les conventions établies pour cela restant les mêmes, une seule proposition sera vraie, tandis que le nombre des propositions fausses sera illimité.

Dès lors il est manifeste que c'est l'unicité du vrai qui nous permet d'affirmer son universalité : ce n'est pas parce qu'il est pensé par plusieurs qu'il est un, c'est parce qu'il est un qu'il peut fonder l'accord de plusieurs, l'accord d'un nombre illimité d'esprits. N'est-il pas manifeste d'ailleurs qu'il y a des erreurs collectives et que, pour être collectives, elles ne sont pas erronées à un moindre degré que si elles étaient individuelles ? Enfin, si la vérité est pensée collective, comment expliquer le fait qu'un homme puisse avoir raison contre le groupe auquel il appartient ?

Toutes ces remarques tendent à mettre en lumière l'unité de structure de ce qu'on pourrait appeler la *société des esprits* ou, si l'on veut une autre formule, leur commune participation à ce que les philosophes désignent sous le nom de *raison*.

Notons à ce sujet que la raison n'est pas seulement la faculté d'élaborer des concepts et des jugements et celle de raisonner (en cette fonction on peut la désigner par le terme d'entendement) ; la raison est essentiellement l'exigence de cohérence et d'harmonie, l'exigence de liaison (ou d'unification) qui accompagne et demande à informer toutes les activités de la personne et de la société. Partout où ces activités s'exercent, dans les techniques, dans les arts, en morale, en politique, en religion, la raison nous fait concevoir l'ordre et l'harmonie désirables et elle en juge souverainement ¹. Principe de liaison, elle est aussi principe d'évaluation et d'appréciation. Elle n'est pas étrangère à la sensibilité — comme on l'admet trop aisément —, car il y a un sentiment — tantôt plus sommaire et tantôt plus subtil — de la cohérence et de l'harmonie. Ce sentiment est fait de la satisfaction que nous cause le divers ramené non point à l'identité

¹ Il n'y a de *vérité* (même de vérité de fait) que fondée sur la raison, car la vérité ne se reconnaît comme telle que par l'accord des jugements entre eux ou par celui des jugements et des faits. Les esthéticiens admettent en général que la *beauté* suppose un ensemble de « rapports concourants » — de formes, de couleurs, de sons — subtilement accordés. Enfin le *bien* peut être défini ce qui doit pouvoir être voulu d'un commun accord par toutes les volontés.

en laquelle les différences se perdent, mais à l'unité en laquelle elles subsistent, dominées par un principe de liaison, générateur d'intelligibilité, de beauté, d'ordre.

Étant principe de liaison et d'évaluation, la raison fonde l'autonomie de la personne concurremment avec la différence des tempéraments et des goûts. Celle-ci tournerait à l'anarchie, si la raison n'exerçait, avec une efficacité d'ailleurs variable, son ministère en lequel s'affirme et se manifeste une exigence d'ordre qui dépasse le pur individuel et le collectif tel qu'il a pu se cristalliser dans une tradition donnée. La raison n'est jamais tout entière déployée, fixée en un système de jugements ou de règles ¹. Elle dépasse toujours son œuvre et la juge, cette œuvre portât-elle la marque du plus grand génie. La raison a sa transcendance, elle ne repose finalement qu'en elle-même, elle est une instance dernière que nul ne peut récuser sans se diminuer : elle est une manifestation de l'être absolu — de Dieu, si l'on veut parler le langage religieux. Et c'est pour cela qu'elle fonde l'autonomie de la personne.

Du moment qu'elle tend à créer l'ordre partout, c'est-à-dire l'unité dans la diversité respectée, l'harmonie, la raison veut une société où l'individu puisse s'épanouir, mais aussi un comportement de l'individu qui rende cette société possible et qui la maintienne. Parce qu'elle domine tout à la fois la société et l'individu, elle n'est ni un principe d'asservissement ni un principe d'anarchie. Au delà de l'individuel et au delà du social, s'opposant à ce que soit la société soit l'individu puissent légitimement s'affirmer comme des absolus — c'est-à-dire comme des divinités, — la raison fournit l'ultime point d'appui qui permet à la personne de se constituer en sa double liberté : à l'égard des déterminismes inférieurs qui menacent de nous diminuer, chaînes que nous forgent les instincts non

¹ On connaît la distinction qu'a établie A. Lalande entre la raison *constituée*, ayant pris corps historiquement dans un ensemble déterminé de jugements, de postulats, de manières de penser, et la raison *constituante*, qui est l'exigence en nous de la coordination systématique, de l'unité.

contrôlés et les complexes inconscients, et puis à l'égard de la communauté humaine et de ses exigences souvent tyranniques. Archimède demandait qu'on lui fournît un point solide en dehors du monde et se faisait fort de soulever le monde en y appuyant son levier. Il n'y a pas de vie spirituelle digne de ce nom sans un pareil point d'appui : toute personnalité vraiment autonome sait à quoi s'en tenir là-dessus. L'œuvre du moraliste, du théologien et du philosophe ne consiste qu'à tâcher de le situer de telle manière que l'intelligence puisse le repérer et le reconnaître. Ainsi les lumières qu'elle peut acquérir viendront-elles préciser celles du « cœur », qui nous guident déjà plus ou moins obscurément et dont le concours lui est indispensable.

Il nous reste à indiquer deux conséquences qui découlent des conclusions auxquelles nous avons été conduits. La première, c'est la non-coïncidence des sociétés organisées, quelles qu'elles soient, mais notamment de la société politique, de la « cité » avec la société spirituelle dont tous les esprits sont participants de droit, mais à laquelle n'accèdent en fait que les intelligences et les cœurs affranchis¹. Nulle consigne extérieure ne régit cette société, nul pouvoir établi — se déclarât-il spirituel — ne peut prétendre y faire loi. La pensée pré-chrétienne déjà l'avait pressentie. Dans le monde grec, puis gréco-romain, une science libérée des dogmes de la tradition locale, une science interhumaine s'était ébauchée et aussi une morale et un droit supranationaux. *Etiam hosti fides servanda*, disaient les durs guerriers romains, sans toujours se conformer à cette règle. Hors du monde antique occidental, dans le lointain Orient, un Meng-Tseu, disciple de Confucius, exhortait ses compatriotes à « regarder tous les hommes qui habitent dans l'intérieur des quatre mers comme des frères ».

C'est cette société spirituelle, cette humanité fraternelle, telle qu'à son tour il la comprendra et cherchera à la réaliser,

¹ Cf. H.-L. MIÉVILLE, *La République de Platon et l'esprit totalitaire* III, dans *Suisse contemporaine*, revue mensuelle... Lausanne, mars 1941.

que le christianisme naissant défendra avec la phalange de ses martyrs : et il donnera pour tous les temps le mot d'ordre qui définit l'attitude de l'homme spirituel : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Nul ne nous contredira, si nous constatons que le péril d'aujourd'hui, c'est la menace que le pouvoir politique devenu démesurément puissant — divinisé sous les espèces de la Nation ou de la Race — fait peser sur la personne en l'exercice de ses fonctions essentielles. C'est à juste titre que l'un de nos jeunes écrivains a dit : « L'homme d'aujourd'hui se déshumanise rapidement, parce qu'il cesse de se croire des devoirs contre l'Etat » ¹ — contre l'Etat empiétant sur le domaine du spirituel ou bien foulant aux pieds, dans ses relations avec d'autres Etats, les lois de l'équité et de la probité qui lient les collectivités humaines autant que les individus. Et c'est pourquoi malheur aux nations où règne l'unanimité des échine ployées, heureux les peuples qui connaissent encore l'indocilité des consciences et des intelligences droites et libres, que rien ne peut faire fléchir !

Mais la société politique n'est pas la seule à prétendre exercer sur l'activité de la personne une tutelle qui doit être récusée.

Une philosophie de la personne pleinement consciente de son principe doit rejeter tout système doctrinal et toute organisation de la société spirituelle qui s'arrogerait le droit de prescrire dans tel ou tel domaine la règle selon laquelle nous devons juger. Le rôle d'une société qui se voue à la culture de l'esprit — que ce soit une Eglise, une société savante ou un établissement où l'on enseigne — doit être d'orienter les esprits, de les stimuler, de les former au jugement personnel, non de se substituer à eux et de décider pour chacun d'eux ce qu'il doit penser et faire, si *salvus esse vult*. Car l'instance décisive, qui juge du vrai et du faux, du bon et du mauvais, ne réside point hors de nous, mais en nous, et c'est par là uniquement que nous avons part à la royauté de l'esprit. Ce que je crois pour la seule raison qu'un autre le pense — cet autre fût-il un Dieu — je ne le

¹ DENIS DE ROUGEMONT, *Journal d'un intellectuel au chômage*.

connais pas pour vrai, je ne l'ai pas incorporé à ma substance spirituelle. Au niveau de la personne l'autorité, quand il s'agit de la croyance, *s'intériorise* : son nom est lumière intérieure, clarté accrue. Concevoir en un domaine quelconque — et surtout en matière religieuse — la vérité comme un *Diktat*, c'est la rabaisser, c'est en méconnaître et non point en proclamer l'essence divine. Car si Dieu est le « père des esprits » — comme le déclare magnifiquement le langage imagé de la religion — ce Dieu ne saurait proposer à l'homme de renoncer au jugement personnel pour être mieux une personne ! Il ne défait pas son œuvre pour mieux l'achever.

Et c'est pourquoi toute vérité formulée est humaine, c'est-à-dire incomplète et relative à nos facultés limitées, en même temps qu'elle est un témoin de l'éternelle Pensée qui est en travail dans l'univers : toute vérité est le produit d'une collaboration de Dieu et de l'homme. Il en résulte cette conséquence que religions et philosophies, au lieu de se refermer sur elles-mêmes, devraient rester ouvertes et réceptives en présence du réel inépuisable et mystérieux. Il ne faut pas qu'elles oublient cette condition d'humbles servantes de la vérité, qui est la leur. Quand elles veulent régner en souveraines, la prétention par où elles croient se hausser jusqu'à l'absolu les rabaisse. Elles jouent alors le rôle d'un faux universel ; elles sont un point d'arrêt et ne sont plus une voie pour aller au delà de ce que la parole humaine peut exprimer. Elles ferment l'horizon : le mouvement ascensionnel est rompu. On pense à ce que Platon, l'immortel poète parmi les philosophes, appelait la « perte des ailes ».

Nous avons envisagé le problème de la personne sous ses aspects essentiels. Comme tous les problèmes fondamentaux, il nous place devant une sorte d'antinomie dont les termes sont logiquement irréductibles. D'une part, en effet, la personne apparaît comme une réalité singulière : celui qui dit *moi* se distingue par là-même de tout l'ensemble des êtres qui ne sont pas ce moi et les exclut de soi en s'en distinguant. Il y a quelque chose de prodigieux dans cet acte de l'esprit qui se pose comme

un absolu face au reste de l'univers, face à Dieu. Et d'autre part ce moi est si intimément relié au non-moi qu'il est constamment comme rempli de sa présence. Pas un instant il n'est tout à fait seul avec lui-même ; toujours il est en relation d'échange avec cet au delà, et tantôt attiré, tantôt repoussé par lui, tantôt enrichi ou au contraire menacé. Qu'il y ait cette communication entre le moi et le non-moi, c'est ce qui fait la réalité de l'esprit, la réalité de la pensée au sens large et compréhensif du terme.

Et dès lors, comme dans le système solaire chaque planète est animée d'un double mouvement de rotation autour de son axe et de gravitation autour d'un centre commun, ainsi en est-il des personnes : elles ont chacune leur mouvement propre qui concerne l'unité intérieure à créer et à maintenir dans le petit monde qu'elles constituent ; de plus elles sont comme attirées vers un centre commun, et sous l'action de ce champ gravifique d'une nature spéciale elles ne cherchent plus seulement à s'accorder avec elles-mêmes, mais à s'accorder entre elles. Telle est la signification des normes les plus hautes qui s'imposent à nous comme l'expression de notre nature spirituelle.

Ces deux mouvements, qui composent ce qu'on peut appeler l'activité de la personne, sont-ils antagonistes ou complémentaires ? Le problème que constitue leur rapport est à proprement parler le nœud du problème de la personne : nous y sommes ramenés dès que nous cherchons à approfondir notre examen des conditions et des lois de l'existence personnelle.

Ce qui rend manifeste la liaison qui existe entre les fonctions constitutives de la personne, leur caractère complémentaire, c'est le fait que l'autarcie individuelle est une illusion : aucun de nous ne se suffit à lui-même. Pour nous découvrir nous-mêmes et nous développer, nous avons besoin d'autrui et, du moment que nous concevons une société des esprits dont nous sommes solidaires, l'idée se forme en nous de fins (et conséquemment de normes) communes à tous les êtres pensants. S'il n'y en avait pas, nous ne pourrions même pas concevoir cet univers commun dans lequel nous nous situons avec les autres

êtres. Il n'y aurait pas de jugements vrais, c'est-à-dire de jugements excluant leur propre négation et pour cette raison même universellement valables.

Mais si la personne ne peut se poser dans une sorte de *splendid isolation*, il serait également vain de vouloir édifier une métaphysique de l'unité, de la pure identité : l'universel est lié d'une certaine manière au particulier, au singulier : universalité ne signifie pas identité, mais liaison, et toute liaison implique des termes reliés, de sorte que le réel ne peut être conçu que dans la catégorie de la *totalité*.

Il en résulte que, sur le plan de la vie personnelle, ni le singulier ni l'universel ne sauraient jouer le rôle d'une fin en soi. Le singulier, l'individuel, pris en soi, est dépourvu de toute signification : tel est, dans le champ des sciences, le fait isolé qui n'est point éclairé par une hypothèse, par une loi le reliant à d'autres faits. Or cette observation vaut pour tout autre domaine. Par exemple pour l'art : comment s'expliquer la richesse, la profondeur d'une œuvre d'art ? C'est que, dans le particulier d'une forme créée par le génie, elle condense un monde.

On croit parfois qu'il faut se détourner de l'universel pour pouvoir s'affirmer dans le personnel. Cette croyance est à la racine du personnalisme exacerbé de certains ; elle inspire également les nationalismes exclusifs ou dominateurs. Mais elle procède d'une fondamentale illusion. « L'individualité », a dit Vinet avec profondeur, « ne consiste point à différer des autres hommes, mais à réaliser sous une forme individuelle, et par là-même avec plus d'énergie, les caractères généraux de l'humanité. » D'emblée l'individu est relié à des groupes sociaux tels que la famille ou la nation, qui le forment et peuvent l'orienter vers la réalisation de sa vocation d'être personnel par les tâches qu'ils lui imposent ou qu'ils lui proposent, et il ne doit pas s'en retirer sous prétexte de « cultiver son jardin ». Mais nous avons vu qu'on aurait tort d'attribuer à la pensée et à la volonté collectives une primauté absolue. Elles ne la possèdent ni en fait ni en droit, malgré le rôle considérable que les milieux formateurs tels que la famille, l'école, la pro-

fession, l'Eglise et la vie nationale sont appelés à jouer dans l'éducation de l'individu. Il ne faut jamais perdre de vue que si ces influences sont nécessaires pour que la personnalité puisse se construire et s'affirmer, elles peuvent aussi la comprimer et l'étouffer. Au-dessus de ces groupements et de leurs volontés parfois capricieuses et blâmables, il y a des « lois non écrites » — comme les appelaient les anciens Grecs — qui relient tout esprit à tout esprit. Elles jaillissent d'une source qui n'est pas la volonté collective considérée comme telle, car c'est en s'inspirant d'elles qu'on peut la juger. Centre de ralliement de tous les hommes de bonne volonté assez évolués moralement et intellectuellement pour en avoir quelque connaissance, elles seules peuvent présider à une collaboration féconde des groupements humains. Trois mots résument ces exigences de notre nature spirituelle, ces aspirations qui ne sont totalement absentes d'aucun cœur humain, les mots *vérité*, *beauté*, *amour* (l'amour incluant le souci de justice). Riches d'un contenu inépuisable, ces trois formes ou ces trois normes de l'activité spirituelle doivent être repensées et revécues par chaque génération humaine. Elles doivent l'être par tous ceux qui aspirent à réaliser l'idéal de la personnalité autonome. Car elles paraissent seules capables de fournir à l'individu le point d'appui dont il a besoin pour lutter contre le double asservissement dont le menace l'obsession de ses tendances incontrôlées jointe aux séductions et aux tyrannies du conformisme social qui peut, lui aussi, tuer l'âme et éteindre l'esprit.

C'est en puisant à cette source qui jaillit des profondeurs de notre être et de l'être que nous pouvons trouver la force nécessaire pour réaliser notre vocation et devenir des personnes dans le plein sens du mot, des hommes libres et responsables au sein du groupe qui les a formés, libres, parce qu'ils ne relèvent pas que de lui, parce qu'ils sont autonomes, mais appelés de ce fait même à l'enrichir par le don de leur humanité plus complètement, plus noblement réalisée.

Henri-L. MIÉVILLE.

APPENDICE

NOTE I, voir page 50.

Le dictateur italien voit plus juste sur ce point que Ch. Maurras dont le positivisme un peu court se trahit dans une déclaration comme celle qu'on lit dans *Mes idées politiques* (Paris 1937) : l'Etat, « organe indispensable et primordial de la société », se constitue « abstraction faite de tout système philosophique et moral ». C'est un « empirisme organisateur ». Mais toute organisation de l'Etat suppose des idées directrices, et c'est une illusion de croire que ces idées puissent s'extraire telles quelles de l'expérience, c'est-à-dire en l'occurrence de faits historiques. La doctrine politique de Maurras procède de certaines observations dont la valeur, certes, n'est pas nulle, mais qui ne suffisent pas à la justifier, parce qu'elles sont elles-mêmes choisies en fonction de la thèse à démontrer. Quand on prétend établir « empiriquement » le bilan d'un système politique, le jugement de valeur que l'on prononce est déterminé par des critères que les faits sont inaptes à nous fournir. Il paraît certain, par exemple, que la plus grande liberté qui régnait dans l'Athènes de Périclès, comparée au régime autoritaire de Sparte, a favorisé l'éclosion des arts et des lettres, mais elle fut un danger pour le maintien de la cohésion politique et de la puissance militaire de la cité. Selon que vous accorderez plus de prix aux manifestations de la vie de l'esprit ou au contraire à la volonté de puissance, vous direz que l'expérience ou l'histoire ont condamné le régime politique qui paraît avoir desservi soit l'une soit les autres. Mais en réalité, ce n'est pas l'histoire ou l'expérience qui se sont prononcées, c'est vous qui avez manifesté d'instinctives préférences. Il y a une naïve satisfaction à se dire que l'on a pour soi l'histoire et l'expérience : on croit s'élever ainsi à une majestueuse impersonnalité, sans avoir à se demander quelle est la valeur du ou des postulats implicites dont on s'est inspiré, sans en avoir même pris conscience.

NOTE II, voir page 54.

Il ne sera pas inutile d'ajouter une remarque au sujet du rapprochement qui vient d'être fait. Des phénomènes psychologiques peuvent présenter une structure semblable et obéir à des lois analogues sans être comparables du point de vue de leur *valeur*. Rappelons à ce propos que l'analyse psychologique ne se prononce pas sur la provenance ultime des éléments et des facteurs qui

composent et déterminent la vie psychique. Elle ne dira pas : telle « vision » ou « direction » vient de Dieu et telle autre du Démon. Elle écartera sagement le recours à la transcendance pour « expliquer » quoi que ce soit. L'erreur de beaucoup de « croyants » est de vouloir localiser pour ainsi dire l'« action » de Dieu. Dès que l'on cède à ce désir naturel de l'imagination religieuse, on tombe dans l'arbitraire et l'on s'expose à entraver par un injustifiable veto la recherche des liaisons causales dans l'ordre des phénomènes de la vie psychique. Une conversion, même brusque, est toujours préparée et conditionnée par une série de dispositions, d'influences et d'événements qui la précèdent. C'est dans la convergence de tout cet ensemble de phénomènes, en tant qu'elle conditionne un état et un comportement de l'individu, estimés supérieurs du point de vue de leur *valeur*, ce n'est pas dans tel ou tel événement jugé inexplicable que l'on peut voir une expression de la « volonté divine », si l'on quitte le terrain purement psychologique pour tenter une interprétation religieuse de l'expérience humaine. Tout événement particulier, de quelque ordre qu'il soit, ayant pour condition l'activité totale de l'Être infini, la conscience religieuse (qu'il ne faut pas confondre avec l'imagination religieuse prenant la forme de l'affabulation mythique) relie d'une façon originale et unique l'intuition spirituelle des valeurs avec l'intuition ontologique qui est relative à l'être.

NOTE III, voir page 59.

Le problème de la nature de ce « vouloir libre » est intimement lié au problème de la nature du pouvoir de synthèse qu'est le moi. De même que le principe d'unité qui constitue le moi ne peut ni se situer « au delà » des tendances qui composent la vie de l'individu, ni se confondre avec chacune d'elles ou avec leur somme, ainsi le vouloir libre ne peut pas se distinguer absolument des motifs et des mobiles, mais on ne doit pas l'identifier avec tels ou tels d'entre eux (avec ceux qui l'emportent dans la décision), car d'une façon ou d'une autre, pour pouvoir arbitrer le conflit, il doit embrasser la totalité des tendances en compétition. Tout le drame de la volonté est dans la confrontation des tendances à l'intérieur d'une même activité unifiante : cette confrontation deviendrait impossible, si l'activité qu'elle implique était tout entière concentrée dans l'une seulement des tendances concurrentes (celle qui triomphera). Le rapport de force qui détermine leur efficacité n'est pas une donnée fixe, préétablie une fois pour toutes : pour une part il sera déterminé par le vouloir libre qui se réalise dans l'acte de la confrontation des tendances.

Toute la difficulté du problème provient du fait qu'en le résolvant dans le sens que nous venons d'indiquer, nous tentons de concevoir le passage de l'indétermination (relative) à la détermination. Rappelons à ce sujet un mot profond de Bergson : la métaphysique (et il aurait pu ajouter : toute science portant sur le concret) a pour tâche de faire entrer dans les cadres de l'entende-

ment (c'est-à-dire dans un réseau de concepts) une réalité qui n'y saurait entrer exactement. Les observations que nous avons été amenés à présenter sur le problème de l'être, sur celui du moi et du vouloir libre illustrent cette remarque. Ajoutons que notre condition se définit de façon significative dans le fait que nous ne saurions ni renoncer à cet effort ni le mener complètement à chef. Y renoncer, ce serait retourner au stade de la pensée primitive qui projette dans l'objet ce qui n'appartient qu'au sujet. Mais, d'autre part, mener à chef l'œuvre entreprise par la science et la philosophie ne serait possible que si l'être était d'essence purement conceptuelle. Or il n'en est rien apparemment : l'être déborde les systèmes de concepts élaborés par l'entendement, car c'est lui qui leur fournit une matière toujours nouvelle, et c'est de lui aussi que procède l'activité de juger dont le concept n'est que la manifestation, tout concept étant constitué par un ensemble de relations ou de rapports qui ne peuvent s'explicitier que sous la forme de jugements. Voir sur ce sujet H.-L. MIÉVILLE, *Vers une philosophie de l'Esprit et de la Totalité*, Lausanne et Paris 1937, pp. 196 et suiv. et A. BURNIER, *Réflexions sur le problème de la liberté* dans la *Revue de théologie et de philosophie*, avril-juin 1938.

NOTE IV, voir page 61.

La métaphysique dont nous parlons repose sur une série de postulats arbitraires qui sont caractéristiques du rationalisme précritique. Ce rationalisme conçoit le devenir comme un tout fini auquel il y aurait lieu de chercher une cause, alors que le rapport de cause à effet ne peut se concevoir qu'à l'intérieur du devenir : c'est en effet par la temporalité qu'il se distingue du rapport de principe à conséquence. De plus on postule que l'effet offre toujours quelque ressemblance avec la cause et que l'effet est toujours « inférieur » à la cause, d'où l'on croit pouvoir induire que la personne humaine doit avoir pour cause dernière (ou première) une personne divine. Ce double postulat repose au fond sur le principe d'identité dont il fait un emploi métaphysique abusif : nous ne croyons comprendre B que si nous retrouvons en B le terme A dont il procède. L'explication qui satisfait le mieux l'entendement est celle qui fait disparaître la différence entre l'effet et la cause ou qui la réduit au minimum. Voilà pourquoi nous décidons que l'effet ne saurait contenir autre chose ni avoir plus de valeur que la cause : du moment qu'il doit en différer, que ce soit par une diminution d'être et de valeur, plutôt que par une augmentation ! Ces postulats de l'ancien rationalisme ont été complètement écartés par l'épistémologie des modernes. Leur caractère artificiel est patent : il n'y a aucune ressemblance entre un phénomène effet tel que la congélation de l'eau et l'ensemble des facteurs qui concourent à sa production, et cela en dépit de certaines constantes mesurables que le physicien peut déterminer. On ne voit enfin aucune raison pourquoi l'effet aurait moins de « valeur » ou de « perfection » que la cause.

Sur le terrain de la métaphysique, les postulats que nous discutons engagent la pensée philosophique et religieuse dans des impasses. Il suffira, pour le montrer, de rappeler sous quelle forme, ces postulats une fois admis, se présente le problème de la théodicée. La cause première, Dieu, ne peut produire que des créatures qui lui sont encore semblables sous certains rapports, mais grevées d'imperfections, gravement frappées d'impuissance, exposées à tous les aléas de la souffrance et du mal. Même la rédemption ne pourra remédier à cette sorte de dégradation de l'être en quoi consiste par définition (de par les postulats implicitement admis) l'acte créateur. On voit que, sur le plan du rationalisme précritique qui imprègne encore la théologie traditionnelle, le scandale logique de l'hétérogénéité de l'effet par rapport à la cause s'aggrave du scandale moral de la dégradation de l'être dans la création. Ce double scandale — auquel une longue accoutumance rend beaucoup d'esprits insensibles — ne peut être évité que si l'on substitue au problème insoluble, au faux problème de l'origine absolue (pseudo-problème, parce que le rapport du spatio-temporel à l'éternel est alors conçu en termes de causalité) le problème tout différent des *constantes* déterminables dans les divers domaines auxquels nous appartenons par les fonctions constitutives de notre être. Ces constantes peuvent se rapporter à l'ordre des phénomènes, c'est-à-dire des existences spatio-temporelles, mais aussi à l'ordre des valeurs ou des fins et finalement au tout qui les englobe l'un et l'autre. Elles sont les aspects variés et complémentaires de l'absolu — les visages divers de la Divinité — tels qu'ils se révèlent à la raison et au « cœur ». L'esprit religieux a souvent contracté alliance avec les postulats du rationalisme précritique dont nous venons de relever le caractère discutable et les ruineuses conséquences. Il importe de comprendre que cette alliance n'a rien de nécessaire. Voir sur ce sujet *Vers une philosophie de l'Esprit et de la Totalité*, ch. VII.

NOTE V, voir page 61.

Un *idéal* n'est pas une idée abstraite : il n'est cela que pour ceux qu'il ne travaille pas, qu'il ne possède pas et pour ceux qui confondent le « vécu » avec la formulation conceptuelle que nous lui donnons. Remarquons à ce propos que l'Être absolu ne peut se définir par le seul recours à cette notion. L'idéal, sous quelque aspect qu'on le considère, est une forme de synthèse ; il est « unité unifiante ». Or l'unité qui unifie ne saurait *être* sans ce qu'elle unifie, c'est-à-dire indépendamment des « existences » en lesquelles elle est une recherche d'équilibre et d'harmonie. Elle ne crée pas la diversité de ces existences et leur complexité sans laquelle elle serait pour ainsi dire privée d'emploi. C'est l'erreur du profond métaphysicien que fut Plotin d'avoir voulu faire de l'un le générateur du multiple. Mais il est tout aussi inadmissible de substituer à l'un en cette fonction la personne — nous venons de voir pourquoi ;

Le dernier terme auquel s'arrête la pensée qui cherche à remonter aux principes, ce n'est pas l'un et ce n'est pas la personne — dût-on la déclarer « absolue » —, c'est, à tous les degrés de l'être, la réciproque implication de l'un (du pouvoir unifiant) et du *multiple*, lequel doit s'affirmer dans l'existence et se renouveler toujours pour que la fonction unifiante puisse s'exercer. L'être au sens absolu, le tout ou l'« universel concret », comme disent certains philosophes, il ne faut donc pas le concevoir comme une unité statique (à la manière de Parménide); pouvoir unifiant, il doit être aussi pouvoir de différenciation, de création, source de diversités sans cesse renaissantes. C'est à cette condition seulement qu'il pourra y avoir tension, drame, travail, pour créer l'harmonie sous des modes infiniment variés, au cours d'un devenir qui ne saurait avoir ni une « origine » ni un « terme ». Assigner une date à la « création », en faire l'acte d'une personne, c'est donner un tour mythique à une intuition métaphysique et religieuse qui va plus profond que son expression imagée et qui paraît être fondée. Voir sur ce point l'article que nous avons publié dans la *Revue de théologie et de philosophie* de juillet-septembre 1930, pp. 199 et suiv. : *Le conflit du relativisme philosophique avec la théologie traditionnelle*. Voir aussi *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, pp. 195 et 228-229. La nécessité de poser dans le Tout et en liaison l'une avec l'autre deux sortes d'activités, l'une créatrice et l'autre unifiante, a été établie avec une particulière netteté par A. BURNIER (*Les conditions métaphysiques du fonctionnalisme* dans la *Revue de théologie et de philosophie*, N° 103, 1937) et M. GEX qui considère à juste titre la double participation de l'être concret à l'un et à la *créativité* comme le fondement de l'individuation et de la personnalité (*Orientations fondamentales en métaphysique* dans la *Revue de théologie et de philosophie*, N° 115, 1940).

NOTE VI, voir page 61.

Si l'unité personnelle est un principe de synthèse inexplicable, irréductible à quelque chose d'autre dont il dériverait, devons-nous en conclure que toute personne possède la même éternité que l'Être absolu dont elle est une manifestation sur le plan du spatio-temporel, sur le plan du fini ? Nous ne saurions entrer à fond dans ce problème que P. HAEBERLIN a soumis à une discussion fort intéressante dans ses *Naturphilosophische Betrachtungen*, Zurich 1939, t. I. Qu'il nous suffise de faire remarquer une chose : sous la forme que nous venons de lui donner, le problème de l'éternité de la personne est sans doute un faux problème ou un problème posé en des termes équivoques. En tant que « forme » ou que « loi de synthèse » (idéal), la personne n'appartient pas à l'ordre spatio-temporel et peut être dite « éternelle », mais l'éternité qui lui revient n'est point alors un mode de la durée, c'est-à-dire de la temporalité. Elle est de l'ordre « supra-catégoriel » du devoir-être, et n'est pas objet de constatation empirique. On effacerait cette distinction de fondamentale importance, si l'on

tirait du fait que la forme de l'unité personnelle est « éternelle » (c'est-à-dire intemporelle ou supratemporelle), la conclusion que chaque personne a dû exister — d'une existence qui serait alors de l'ordre spatio-temporel — avant sa naissance à telle date, et qu'elle continuera d'exister sur le plan temporel après sa mort. Il n'est pas probable que l'être vivant, même doué d'une activité de pensée, se reconstitue après la destruction de l'organisme ou subsiste malgré cette destruction sur le plan du devenir spatio-temporel, avec sa mémoire, son tempérament individuel, ses facultés et son sexe, c'est-à-dire avec tout ce qui est nécessaire pour qu'il garde la conscience de son identité personnelle. L'idée religieuse de l'éternité ne trouve dans la représentation populaire d'une vie « à venir » qu'un symbole inadéquat et troublant pour tout esprit doué d'un certain sens critique. La personne n'est pas une fin *absolue*. Notre vie n'est qu'un fragment d'un grand ensemble où nous avons à jouer notre rôle, et ce n'est pas en se prolongeant sur la ligne du temps qu'elle peut intégrer en elle tout ce qui lui manque pour qu'elle atteigne à la plénitude. Mais si nous considérons notre existence dans ce qui la relie à la totalité des existences, à l'Etre éternel qui se déploie en elles, nous échapperons au sentiment de notre indigence et de notre néant. Car nul être n'est de trop dans la société des êtres ; il n'en est point qui ne soit que l'inutile répétition d'un autre. Nous ne mourons que dans le temps, mais, ayant été, nous ne saurions retomber au néant. Nous sommes incorporés à l'Etre éternel : ce que nous avons été, et ce qui est né de nous, nulle force au monde ne pourra le détruire.

NOTE VII, voir page 66.

Quelqu'un pourrait demander si la conquête de l'autonomie peut se faire par les seules forces humaines ou s'il n'est pas nécessaire que la « grâce divine » y soit à l'œuvre. Une pareille question provient d'une confusion des points de vue : il n'y a pas ici d'alternative à poser. Si l'édification d'une personnalité est la destination de notre être, cette vocation, qui se nuancera différemment pour chaque individu, nous sollicite à déployer notre énergie, à ne pas craindre de répondre à l'appel intérieur, dût-il nous imposer de durs sacrifices. Et nous aurons le droit de penser que toutes les influences et toutes les circonstances qui nous aideront à faire notre « métier d'homme » sont la « part de Dieu » dans la vie que nous vivons. Mais il sera nécessaire — si nous ne voulons choir dans les imaginations arbitraires — de nous rendre compte que « l'action de Dieu » ne saurait être conçue sur le modèle de l'activité humaine et délimitée, localisée tantôt ici et tantôt là, comme si elle venait s'insérer en certains points du devenir que tout entier elle soutient. Il y a un mot profond de Maurice Barrès qui fait bien voir que c'est une entreprise vaine de vouloir séparer dans la trame du devenir les fils que Dieu y mêlerait des autres : « Combien de choses diaboliques soutiennent ce que nous jugeons divin ! » La croix du Christ est

liée à la trahison de Judas et la lumière ne luit que dans les ténèbres. La pseudo-explication causale que l'imagination religieuse propose de certains événements salutaires n'est que le vêtement que prennent pour ainsi dire tout naturellement les jugements de valeur portés sur ces événements : Dieu sera la cause du bien qui se produit dans le monde et Satan, la cause du mal. On voit immédiatement la transposition opérée. Mais la détermination des causes ne nous est possible que sur le plan des existences spatio-temporelles et plus nous poussons nos recherches, plus nous découvrons de liaisons entre des événements dont la *valeur* peut être de signe opposé ; un mal peut être la condition d'un bien et réciproquement. Il en résulte que nous ne saurions diviser les événements en deux groupes nettement séparés quant à leurs origines, ceux qui sont l'effet d'une « intervention » divine et ceux qui ne le sont pas. Mais il nous sera toujours loisible de dire que, en tel ou tel événement, ou tel ou tel aspect du devenir, « Dieu » nous devient sensible, parce qu'il nous éclaire sur les valeurs qui peuvent donner un sens à notre vie. Au demeurant nous savons bien que « nul passereau ne tombe en terre sans la volonté de notre Père » et que nous ne possédons rien que nous n'ayons reçu. Voir les choses sous l'angle religieux, c'est les apercevoir dans cette perspective, c'est avoir conscience d'une fondamentale dépendance qui est tout à la fois une dépendance *et une participation libératrice*. Cf. sur ce sujet *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, ch. VI.
