

le goût des idées
de jean-claude zylberstein

MARTIN BUBER

LE CHEMIN DE L'HOMME

suivi de

LE PROBLÈME DE L'HOMME

et de FRAGMENTS

AUTOBIOGRAPHIQUES

LES
BELLES
LETTRES



LE PROBLÈME DE L'HOMME¹

Traduit par Jean Loewenson-Lavi

1. Titre original : *Das Problem des Menschen*.

Premier chapitre

LES QUESTIONS DE KANT

I

On raconte que Rabbi Bounam de Przysucha (Pzysha), un des derniers d'entre les grands maîtres du Hassidisme, dit un jour à ses élèves : « J'ai voulu écrire un livre qui devait s'appeler « Adam », et tout l'homme devait s'y trouver. Mais ensuite, j'ai réfléchi qu'il valait mieux ne pas l'écrire. »

Dans cette parole de vrai sage, d'un ton si naïf, s'exprime — bien qu'au fond, sa véritable intention soit autre — toute l'histoire de la pensée de l'homme méditant sur l'homme. L'homme sait de temps immémorial qu'il est l'objet le plus digne de sa réflexion, mais il craint aussi de traiter cet objet, précisément, dans son intégralité, c'est-à-dire selon son être et sa signification. Il prend parfois un élan, mais bien vite la problématique que soulève une occupation vouée à sa propre nature l'écrase et l'épuise, et il se retire dans une discrète résignation — soit pour considérer toutes choses, entre ciel et terre, hormis l'homme, soit pour diviser l'homme en districts auxquels on peut se consacrer séparément, d'une manière moins problématique, moins exigeante et qui engage moins.

Dans la préface à « De la recherche de la vérité », Malebranche écrivait en 1674 : « De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme : cependant cette science n'est pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous ayons. Le commun des hommes la néglige entièrement. Entre ceux mêmes qui se piquent de science, il y en a très peu qui s'y appliquent, et il y en a encore beaucoup moins qui s'y appliquent avec succès. » Malebranche soulève bien lui-même dans son livre des questions aussi authentiquement anthropologiques que celle de la mesure dans laquelle la vie des nerfs qui mènent aux poumons, à l'estomac, au foie influe sur la naissance d'erreurs, mais il n'a pas, lui non plus, établi les fondements d'une science de la nature de l'homme.

2

C'est Kant qui a formulé avec le plus de pénétration la tâche qui se pose à une anthropologie philosophique. Dans le « Manuel » utilisé pour ses cours de logique, qu'il n'a pas publié lui-même, il est vrai, et qui ne reproduit pas fidèlement les notes dont il s'est servi, mais qu'il a expressément reconnu, il distingue entre une philosophie dans le sens classique et une philosophie dans le sens cosmique (*in sensu cosmico*). Il appelle cette dernière « la science des ultimes fins de la raison humaine » ou « la science de la plus haute maxime proposée à l'emploi de notre raison ». Le champ de la philosophie, dans ce sens cosmopolite du terme, se laisse ramener, d'après lui, aux questions suivantes : « 1. Que puis-je savoir ? 2. Que dois-je faire ? 3. Que suis-je en droit d'espérer ? 4. Qu'est l'homme ? À la première question répond la métaphysique, à la deuxième, la morale, à la troisième, la religion et à la

quatrième, l'anthropologie. » Et Kant ajoute : « Mais au fond, on pourrait faire entrer tout cela dans l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière. » Cette formule répète les trois questions dont Kant dit au chapitre de la « Critique de la raison pure » intitulé « De l'idéal du bien suprême » que tout l'intérêt de la raison, tant spéculative que pratique, se concentre autour d'elles. Autrement, toutefois, que dans la « Critique de la raison pure », il les ramène à une quatrième question, celle de la nature humaine ; il en assigne l'étude à une discipline nommée anthropologie. Puisqu'il s'agit des problèmes fondamentaux de la méditation humaine, on ne peut comprendre par là que l'anthropologie philosophique. Celle-ci serait donc la science philosophique de base.

Or, fait étrange, l'anthropologie qui est proprement de Kant, tant celle qu'il a publiée lui-même que la riche substance de ses cours sur la connaissance de l'homme, parus longtemps après sa mort, n'offre nullement ce qu'il exige d'une anthropologie philosophique. Selon l'intention qui s'y exprime comme par tout son contenu, elle donne quelque chose de différent : de précieuses observations, en abondance, sur la connaissance de l'homme ; sur l'égoïsme, par exemple, sur la sincérité et le mensonge, sur l'imagination, sur la divination, sur le rêve, sur les maladies mentales, sur le trait d'esprit. La question, par contre : qu'est l'homme ? ne s'y pose d'aucune façon ; et des problèmes qu'implique pour nous cette question dès qu'on la pose : la position singulière de l'homme dans le cosmos, sa condition à l'égard du destin, ses rapports avec le monde des choses, sa compréhension d'autrui, son existence en tant qu'être qui sait qu'il doit mourir, son attitude dans toutes les rencontres avec le mystère, ordinaires et extraordinaires dont sa vie est tissée —, de tous ces problèmes, dis-je, aucun n'est sérieusement touché. *L'intégralité* de l'homme n'entre pas dans cette anthropologie. C'est comme si, après avoir énoncé

le caractère fondamental de la question, Kant avait eu scrupule à la poser réellement, aussi, en philosopant.

Un philosophe contemporain, Martin Heidegger, qui s'est occupé de cette étrange contradiction (dans son écrit sur « Kant et le problème de la métaphysique »)¹, en cherche l'explication dans le caractère *indéterminé* de la question relative à la nature humaine. La façon même de demander ce qu'est l'homme est devenue, dit-il, problématique. Or, dans les trois premières questions de Kant, il s'agit bien, selon lui, de la *finitude* de l'homme : « Que *puis-je* savoir ? » implique un non-pouvoir et, donc, une limitation ; « que *dois-je* faire ? » implique que l'on n'a pas encore accompli une chose ; c'est donc encore une limitation ; et « que *suis-je en droit* d'espérer ? » signifie qu'un espoir est accordé et qu'un autre est refusé à celui qui interroge ; donc nous avons là, encore et toujours, une limitation. Quant à la quatrième question, c'est, d'après Heidegger, la question de la « finitude dans l'homme » ; mais elle ne tient plus du tout de l'anthropologie ; c'est pour lui la question de la nature même de l'existence. À la base de la métaphysique, il place au lieu de l'anthropologie l'« ontologie fondamentale ».

Quoi que représente ce résultat, un fait est certain : cela n'est plus Kant. Dans les trois questions de Kant, Heidegger a déplacé l'accent. Kant ne demande pas : « Que *puis-je* savoir ? » L'accent est chez lui autant sur « *savoir* » que sur « *puis-je* ». L'essentiel, ici, n'est pas que je sois doué seulement de tel pouvoir et que je ne dispose donc pas de tel autre pouvoir ; mais l'essentiel n'est même pas que je possède *seulement* tel savoir et que je ne possède donc pas tel autre savoir ; l'essentiel est que je puisse *savoir* quelque chose, et que je puisse demander quelle est donc cette chose que je peux savoir. Ce n'est pas de

ma finitude qu'il s'agit là, mais de ma participation de fait au savoir de tout ce qu'il y a à savoir.

De même, « que dois-je faire ? » signifie qu'*il y a un faire*, que je dois faire ; c'est-à-dire que je ne suis pas détaché du « vrai » faire, mais que du fait même que je puisse *avoir l'expérience* de mon devoir-faire, je trouve accès au faire. Et enfin, « que suis-je en droit d'espérer ? » ne veut pas dire, comme le croit Heidegger, qu'ici un droit est mis en question et que dans l'attente se révèle la privation de ce qu'on n'a pas le droit d'attendre. Cela veut dire, d'abord, qu'il y a quelque chose à espérer pour moi (car Kant ne veut manifestement pas dire que la réponse à la troisième question soit : « rien ! ») ; deuxièmement, qu'il m'est permis de l'espérer et, troisièmement, que justement parce que cela m'est permis, je puis expérimenter ce que c'est que cette chose que je suis en droit d'espérer.

Ainsi dit Kant. Dès lors, voici le sens, chez Kant, de la quatrième question, à laquelle peuvent se ramener les trois premières : qu'est donc cet être qui peut savoir, qui doit faire, qui est en droit d'espérer ? Et que les trois premières questions puissent se ramener à celle-là, cela veut dire que la connaissance de cet être, dans son essence, me fera connaître *cette chose même* qu'il peut savoir, en tant qu'être de cette nature, *cette chose même* qu'il doit faire, en tant qu'être de cette nature, et *cette chose même* qu'il est en droit d'espérer toujours en tant qu'être de cette nature. Mais cela signifie aussi qu'à la finitude donnée du fait qu'on ne puisse savoir *que cela* est inséparablement liée la participation à l'infini, participation donnée du fait qu'il y ait une possibilité de savoir. En d'autres termes, avec la finitude de l'homme, nous devons reconnaître *en même temps* et *d'un coup* sa participation à l'infini ; non pas comme deux propriétés, l'une à côté de l'autre, mais comme la dualité des processus par laquelle *seulement*, comme telle, devient reconnaissable l'existence

1. *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

de l'homme. Le fini le façonne et l'infini le façonne ; il a sa part au fini et il a sa part à l'infini.

Dans son anthropologie, Kant n'a certes ni répondu ni entrepris de répondre à la question qu'il lui posait : qu'est l'homme ? Il a exposé une anthropologie autre que celle qu'il exigeait, sous l'angle, dirai-je, de l'histoire de la philosophie : antérieure, proche encore de la « connaissance » non critique « de l'homme » des XVII^e et XVIII^e siècles. Mais il nous a légué la formule de la tâche qu'il proposait à l'anthropologie philosophique, objet de son exigence.

3

Une pareille discipline sera-t-elle vraiment capable de donner un fondement à la philosophie, ou comme le formule Heidegger, à la métaphysique ? Je dois me le demander moi-même. Il est bien vrai que je ne cesse d'apprendre à l'expérience ce que je puis savoir, ce que je dois faire et ce que je suis en droit d'espérer ; et il est vrai aussi que la philosophie contribue à ce que je l'apprenne : en réponse à la première question, elle me dit, en effet, sous la forme de la logique et de la théorie de la connaissance, ce que signifie avoir la possibilité de savoir, et sous celle de la cosmologie, de la philosophie de l'histoire, etc., ce qu'il y a à savoir ; en réponse à la deuxième question, elle me dit, sous la forme de la psychologie, comment s'accomplit psychiquement le devoir-faire, et sous celle de la morale, de la science politique, de l'esthétique, etc., ce qu'il y a à faire ; et en réponse à la troisième, elle me dit du moins, sous la forme de la philosophie des religions, comment le droit d'espérer se figure dans la foi concrète et dans l'histoire de la foi, sans pouvoir, certes, me dire aussi ce qu'il y a à espérer, puisque la religion

elle-même et son explication conceptuelle, la théologie, qui se le donnent pour tâche, ne font pas partie de la philosophie.

Je tiens tout cela pour vrai. Mais si la philosophie parvient à me rendre un tel service en ses diverses disciplines, c'est justement parce que chacune de ces disciplines *n'a pas* en vue et ne peut pas avoir en vue l'homme dans son intégralité. Ou bien, telle discipline philosophique exclut l'homme dans sa complexe intégralité et ne le considère que comme un morceau de nature, ainsi que le fait la cosmologie ; ou alors (comme le font toutes les autres disciplines), elle arrache à l'intégralité de l'homme le domaine qui lui appartient en propre, le délimite par rapport aux autres domaines, fixe ses propres principes et forme ses propres méthodes. Avec cela, la philosophie doit rester ouverte et accessible, d'abord, aux idées de la métaphysique elle-même, doctrine de l'être, de l'étant et de l'existence ; deuxièmement, aux résultats des disciplines philosophiques et, troisièmement, aux découvertes de l'anthropologie philosophique. Mais c'est précisément de cette dernière qu'elle doit se rendre le moins dépendante ; car la possibilité qu'elle a de penser par ses propres moyens se fonde justement sur son objectivation, sur sa déshumanisation, si l'on peut dire ; et même une discipline aussi fortement orientée vers l'homme concret que l'est la philosophie de l'histoire doit renoncer à considérer l'homme intégral, dont fait essentiellement partie l'homme sans histoire, vivant au rythme toujours pareil de la nature, si elle veut saisir l'homme *en tant qu'être historique*.

Les disciplines philosophiques ne pourront m'aider à trouver la réponse aux trois premières questions de Kant — ne fût-ce qu'en les élucidant elles-mêmes et en m'apprenant à connaître les problèmes qu'elles impliquent — *que si elles n'attendent pas* la réponse à la quatrième question.

Mais l'anthropologie philosophique elle-même ne peut pas se proposer pour tâche, non plus, de jeter les fondements soit de

la métaphysique, soit des sciences philosophiques particulières. En cherchant à répondre à la question : « Qu'est l'homme ? » d'une façon si générale qu'on pourrait en déduire des réponses aux autres questions, elle manquerait précisément la réalité de son objet. Car au lieu de son authentique intégralité, qui ne peut devenir visible qu'à la considération de toute sa diversité dans son ensemble, elle atteindrait une fausse unité, étrangère à la réalité, vide de toute réalité. Une anthropologie philosophique légitime doit savoir qu'il y a non seulement un genre humain, mais aussi des peuples ; non seulement une âme humaine, mais aussi des types et caractères ; non seulement une vie humaine, mais aussi des âges. Ce n'est qu'en se faisant une idée systématique de ces différences et de toutes les autres, en prenant connaissance du dynamisme qui règne au sein de chaque particularité et entre elles, et par la preuve sans cesse nouvelle de l'unité dans la multiplicité qu'elle pourra voir l'homme en son intégralité.

Or, pour cette raison, justement, elle ne peut pas donner à sa conception de l'homme le caractère absolu qui, à la vérité, ne s'énonce pas dans la quatrième question de Kant, mais qui se fait sentir très vite, dès qu'on essaie d'y répondre — chose que Kant lui-même, nous l'avons dit, a évité de faire. De même qu'elle doit distinguer, qu'elle ne doit cesser de distinguer, au sein du genre humain, si elle veut gagner *honnêtement* une vue d'ensemble, ainsi elle doit placer l'homme avec tout le sérieux nécessaire dans la nature, elle doit le comparer avec les autres choses, les autres êtres vivants, les autres créatures douées de conscience, afin de lui assigner avec certitude une position particulière. Par cette double voie seulement de la distinction et de la comparaison, elle atteindra l'homme entier, l'homme réel, celui qui sait, quel que soit le peuple, le type, l'âge auxquels il appartient, ce que nul être au monde ne peut savoir, hormis lui : qu'il suit l'étroit chemin qui le conduit de

la naissance au-devant de la mort ; qui expérimente ce que nul être excepté lui n'expérimente : la lutte avec le destin, la révolte et la réconciliation ; et qui même parfois, associé dans le choix à un autre être humain, apprend dans son propre sang ce qui se passe en secret chez l'autre.

L'anthropologie philosophique ne se donne pas pour but de réduire les problèmes de la philosophie à l'existence humaine et d'étayer pour ainsi dire les disciplines philosophiques d'en bas au lieu de les soutenir d'en haut. Elle a uniquement pour dessein de connaître elle-même l'homme. Or, en cela, elle se trouve certes devant une tâche absolument différente de toutes les autres tâches de la pensée. Car dans l'anthropologie philosophique, l'objet donné est pour l'homme, dans le sens le plus exact, l'homme lui-même. Et puisque l'intégralité de l'homme est en cause, ici, l'explorateur ne peut pas se contenter, comme dans l'anthropologie en tant que science particulière, de considérer l'homme au même titre que n'importe quelle autre partie de la nature et de faire abstraction du fait qu'il est lui-même un homme et qu'il ne serait absolument pas capable d'expérimenter quelque autre partie de la nature de la manière dont il apprend sa condition d'homme dans son intime expérience. En effet, non seulement la perspective est toute différente, mais il s'agit aussi d'une toute autre dimension de l'Être, d'une dimension au sein de laquelle, de toutes les parties de la nature, il ne peut justement faire que l'expérience de celle-là.

La connaissance philosophique de l'homme est, par essence, l'examen de soi-même ; et pour que l'homme puisse s'examiner lui-même, il faut précisément que la personne connaissante, le philosophe donc qui fait de l'anthropologie, s'examine d'abord elle-même en tant que personne. Le principe de l'individuation, ce fait qui est à la base de l'infinie diversité des personnes humaines, chacune n'étant que celle que voilà, ainsi constituée et non pas autrement, loin de conférer à la connaissance

anthropologique un caractère relatif, lui donne au contraire son noyau et son armature. Autour de ce que le philosophe découvre quand il s'examine devra s'organiser et se cristalliser tout ce qu'il trouve par ailleurs chez l'homme de l'histoire et chez l'homme contemporain, chez les deux sexes, chez les Indiens et les Chinois, les vagabonds et les potentats, chez les faibles d'esprit et les génies, pour devenir authentiquement anthropologie philosophique.

Or, ce qui se passe là est bien différent de ce qui arrive par exemple au psychologue, quand il complète et explique la science acquise à la lecture et à l'observation par l'observation de soi-même, l'analyse de soi-même, l'expérience menée sur soi-même. Car là, il s'agit toujours de processus et de phénomènes isolés, objectivés, de quelque chose que l'on détache du contexte de la personne incarnée dans son intégralité. L'anthropologue philosophique, lui, ne doit pas engager moins que son intégralité, son concret soi-même. Plus que cela, il ne lui suffira pas de poser son soi-même en tant qu'*objet* de connaissance. *L'intégralité* de la personne et, par elle, l'intégralité de *l'homme*, il ne pourra la connaître que s'il n'exclut pas sa *subjectivité* et ne reste pas observateur indifférent. Il devra entrer tout entier, en réalité, dans l'acte de l'examen de soi-même pour pouvoir prendre intimement conscience de l'intégralité humaine. En d'autres termes, il devra accomplir cet acte d'entrée dans cette dimension sans égale *comme un acte vital*, sans précautions philosophiques prises d'emblée. Il devra donc s'exposer à tout ce qui peut vous advenir, quand on vit réellement. Là, on ne connaîtra pas en restant sur la plage à contempler l'écume des vagues. Il faut prendre ses risques, il faut se jeter à l'eau, il faut nager, l'esprit en éveil, et de toutes ses forces ; et il se peut même que l'instant vienne où l'on croit presque perdre connaissance : c'est seulement ainsi que naît l'examen anthropologique. Tant qu'on se « possède », tant

qu'on se possède comme objet, on n'apprend naturellement ce qu'est l'homme que comme une chose entre autres choses. L'intégralité à saisir n'est pas encore « là » ; elle n'est là, elle ne devient saisissable que quand on n'est plus qu'*un être qui existe*. On ne perçoit que dans la mesure où la réalité d'« en être » rend libre de percevoir ; mais cela, on le perçoit, et alors, le noyau de cristallisation se forme.

Deuxième chapitre

D'ARISTOTE À KANT

I

L'homme qui se sent réduit à la solitude est le plus disposé, le mieux apte à l'examen de soi-même dont je parle ; l'homme donc qui, selon sa nature et son destin ou tous les deux, est seul avec soi-même et ses problèmes et qui réussit dans la solitude ainsi ménagée à se rencontrer soi-même et à découvrir dans son propre soi-même l'homme et dans ses propres problèmes les problèmes de l'homme.

Dans l'histoire de l'esprit, les époques où la pensée anthropologique a trouvé jusqu'ici toute sa profondeur d'expérience ont été précisément celles où le sentiment d'une rigoureuse et inévitable solitude s'emparait de l'homme ; et c'était chez les plus solitaires que la pensée devenait féconde. Dans une glaciale solitude, l'homme se met lui-même le plus inexorablement en question ; et c'est parce que la question fait appel avec cruauté à son plus intime et son plus secret et l'entraîne dans le jeu qu'il devient sa propre expérience.

Je distingue dans l'histoire de l'esprit humain entre des époques où l'homme possède sa demeure et des époques où

il est sans demeure. Dans les unes, il habite le monde comme on habite une maison ; dans les autres, il y vit comme en plein champ, et il ne possède même pas, parfois, les quatre piquets qu'il faut pour dresser une tente. Dans les premières, la pensée anthropologique n'existe qu'en tant que partie de la pensée cosmologique ; dans les deuxièmes, la pensée anthropologique gagne sa profondeur et, avec elle, son indépendance. J'illustrerai toutes les deux, ici, de quelques exemples pour donner une idée de certains chapitres de la *préhistoire* d'une anthropologie philosophique.

Bernard Groethuysen, élève de mon maître Wilhelm Dilthey qui a fondé l'histoire de l'anthropologie philosophique, a eu raison de dire d'Aristote, dans un travail intitulé « Philosophische Anthropologie » (1931), que chez lui, l'homme cesse d'être problématique, qu'il y parle de soi-même, pour ainsi dire, à la troisième personne, que l'homme n'y est, pour soi-même, qu'un « cas », qu'il parvient à la conscience de soi-même seulement comme un « lui », et non pas comme un « moi ». La dimension particulière dans laquelle l'homme se connaît lui-même comme il est seul à pouvoir le faire demeure inexplorée, et c'est pourquoi la position particulière de l'homme dans le cosmos reste à découvrir. On ne saisit l'homme que dans l'univers et non point, aussi, l'univers dans l'homme. La tendance des Grecs à voir dans l'univers un champ clos où l'homme lui aussi a sa place fixe a trouvé son achèvement dans le système sphérique, géocentrique d'Aristote. L'hégémonie du sens visuel par rapport aux autres sens, fait nouveau et prodigieux dans l'histoire de l'esprit humain, que l'on voit apparaître pour la première fois chez le peuple grec, l'hégémonie qui a rendu ce peuple capable de mener une vie *formatrice* et de fonder une culture sur l'art de former, règne aussi dans sa philosophie. Une image optique du monde naît, créée à l'aide d'impressions reçues par les sens, objectivée comme une chose, de la manière dont ne peut

objectiver que le sens visuel, l'expérience des autres sens étant postérieurement inscrite, en quelque sorte, dans cette image. Le monde platonicien des idées est lui aussi un monde optique, un monde de figures contemplées. Mais c'est seulement chez Aristote que l'image optique du monde trouve une réalisation d'une insurpassable netteté, comme d'un monde de *choses concrètes*. Et l'homme est maintenant une chose parmi ces choses du monde, un genre objectivement saisissable à côté d'autres genres. Il n'est plus, tel l'homme de Platon, l'hôte qui séjourne à l'étranger. Dans la maison de l'univers, il a reçu en fief sa propre demeure, non pas, bien sûr, à l'un des étages supérieurs, et non plus à l'un des étages inférieurs, mais plutôt dans une position respectablement intermédiaire. Ici manque à une anthropologie philosophique, dans le sens de la quatrième question de Kant, la présupposition nécessaire.

2

Le premier qui ait de nouveau posé la vraie question anthropologique, plus de sept siècles après Aristote, a été saint Augustin ; et il l'a fait à la première personne. La solitude du fond de laquelle il l'a posée, on la comprendra seulement si l'on se représente que l'univers un et rond d'Aristote s'était désagrégé depuis longtemps. Il s'était désagrégé parce que, divisée en elle-même, l'âme humaine ne pouvait plus concevoir comme vérité qu'un monde divisé en lui-même. La sphère désagrégée est remplacée désormais par deux empires autonomes et hostiles l'un à l'autre : l'empire de la lumière et l'empire des ténèbres. Nous les retrouvons dans presque tous les systèmes nés du vaste et multiple mouvement d'idées qui s'emparait alors du perplexe héritier des grandes civilisations du Vieil

Orient et de l'Antiquité, qui lui scindait la divinité en deux et qui dévalorisait la Création : la Gnose ; et dans le plus logique de ces systèmes, le Manichéisme, on admettait même, fort conséquemment, l'existence d'une double terre. Là, l'homme ne peut plus être une chose parmi les choses, et il ne peut pas avoir de place fixe dans le monde. Consistant en une âme et un corps, il est partagé entre les deux empires ; il est à la fois l'arène et l'enjeu de la lutte. Chaque homme représente l'homme des origines dans sa chute ; dans chacun, la problématique de l'Être se débat et se décide sur le mode de la vie.

Saint Augustin est sorti de l'école du Manichéisme. Sans demeure dans le monde, solitaire entre les puissances supérieures et inférieures, il reste l'un et l'autre, même après avoir cherché son salut dans le Christianisme, dans lequel il voyait la délivrance *déjà accomplie*. Il pose donc la question de Kant à la première personne, et cela non pas, à la manière de Kant, comme un problème objectivé — les auditeurs de son cours de logique ne pouvaient certainement pas la considérer comme une question à eux adressée —, mais en reprenant dans un autre sens et sur un autre ton, par une véritable apostrophe, la question du Psalmiste : « Qu'est donc l'homme, pour que Tu penses à lui ? » Il demande un renseignement à quelqu'un qui peut le donner : *quid ergo sum, Deus meus ? quae natura mea ?* Il n'a pas seulement lui-même en vue ; le mot de *natura* montre bien que par la personne, il entend l'homme, cet homme précisément qu'il appelle le grand profundum, le grand mystère. Et il en tire déjà la conclusion anthropologique, la même que nous avons vue chez Malebranche ; il le fait dans la célèbre phrase qui accuse les hommes d'admirer les cimes, d'admirer les flots de la mer et le cours des astres, mais de s'« abandonner » eux-mêmes sans s'étonner à leur propre sujet. Cet étonnement de l'homme à son propre sujet que saint Augustin exige du fond de sa propre expérience est tout autre chose

que l'étonnement par lequel Aristote, à la suite de Platon, fait commencer toute méditation philosophique. L'homme d'Aristote s'étonne aussi, entre autres, de l'homme, mais seulement en tant que partie d'un univers en tous points étonnant. L'homme de saint Augustin, lui, s'étonne, chez l'homme, de ce qui n'est pas à comprendre comme une partie du monde, comme une chose entre choses ; là où l'autre étonnement est passé depuis longtemps à un méthodique philosophe, le sien commence à gagner les régions des profondeurs et du mystère. Cela n'a rien de philosophique, mais les effets s'en prolongeront dans toute la philosophie de l'avenir.

Ce n'est pas la contemplation de la nature, comme chez les Grecs, c'est la foi qui, dans l'Occident post-augustinien, bâtit à l'âme solitaire une demeure cosmique nouvelle. Le cosmos chrétien naît ; et il a tant de réalité pour chaque Chrétien du Moyen Age que le lecteur de la Divine Comédie participait en pensée au voyage qui conduisait à la dernière spirale de l'Enfer et, par-dessus le dos de Lucifer, à travers le Purgatoire, montait jusqu'au ciel de la Trinité, non point comme à une expédition dans des terres encore inconnues, mais comme à des randonnées dans des régions déjà marquées sur les cartes. C'est de nouveau un monde refermé sur lui-même, c'est de nouveau une maison que l'homme peut habiter. Ce monde est encore plus fini que celui d'Aristote, car ici, on fait entrer aussi dans le tableau, très sérieusement, le temps fini : celui de la Bible d'Israël, mais qui apparaît là transformé sur le mode chrétien. Le schéma de cette image du monde est une croix dont la branche longitudinale figure l'espace fini qui, du ciel à l'enfer, passe par le cœur de la personne humaine, et dont la branche transversale représente le temps fini, de la Création à la fin des temps, leur milieu — la mort du Christ — coïncidant, symbole protecteur et libérateur, avec le milieu de l'espace — le cœur du pauvre pécheur. Autour de ce schéma s'édifie l'image moyenâgeuse du monde. Dante

a fait entrer dans ce tableau la vie, la vie des hommes et des esprits ; mais Thomas d'Aquin en a préalablement dessiné les contours abstraits.

De saint Thomas lui aussi, bien qu'il fût théologien et, donc, dans l'obligation de savoir ce qu'il en est du véritable homme, de l'homme qui dit « Je » et auquel s'adresse le « Tu », on peut dire, comme d'Aristote, que chez lui, l'homme parle « toujours, en quelque sorte, à la troisième personne ». Dans le système cosmique de saint Thomas, l'homme constitue certes une espèce à part, d'un genre tout particulier, l'âme humaine, le plus inférieur des esprits, étant substantiellement unie à la plus élevée des choses physiques, le corps humain, si bien qu'en lui se manifestent, pour ainsi dire, « l'horizon et la ligne de partage de la nature spirituelle et de la nature corporelle ». Mais saint Thomas ne connaît pas de problématique touchant spécialement la nature humaine, tels que les sentait le cœur tremblant et que les exprimait saint Augustin. Encore une fois, la question anthropologique s'est apaisée. En possession d'une demeure et sans problématique, l'homme n'éprouve plus guère pour la confrontation interrogatrice avec lui-même qu'une impulsion facile à calmer.

3

Dès les derniers temps du Moyen Age surgit de nouveau le désir de prendre l'homme au sérieux en tant qu'homme. Le monde fini, cependant, n'a pas encore cessé de l'enclorre d'une haie sûre ; *hunc mundum haud aliud esse, quam amplissimam quandam hominis domum*, dit encore au *xv^e* siècle de Bouelles. Mais le même de Bouelles exhorte l'homme en ces termes : *homo es, sistere in homine* ; et il reprend ainsi le motif que le

grand Nicolas de Cuse avait énoncé avant lui : *homo non vult esse nisi homo*. Cela ne suffisait pas, bien sûr, pour dire que par sa nature, l'homme ressortit du monde. Pour Nicolas de Cuse, il n'est pas de chose qui ne préférât son propre Être à tout Être et sa propre façon d'être à toutes les autres façons d'être ; tout ce qui est ne désire être, à tout jamais, autre chose que soi-même ; et cela, il ne le désire que toujours plus parfaitement, d'une manière conforme à sa nature ; c'est là que prend racine l'harmonie de l'univers, car chaque créature contient tout, en une particulière « contraction ».

Chez l'homme, cependant, vient s'y ajouter la pensée, la raison qui mesure et qui établit des valeurs. Il a en lui, comme Dieu, toutes les choses créées ; mais Dieu les a en lui comme leurs images originelles, tandis que l'homme les a en lui comme rapports et valeurs. Nicolas de Cuse compare Dieu au maître-monnaieur qui frappe la monnaie, et l'homme, au changeur qui l'évalue. Dieu peut tout créer, et nous, nous pouvons tout connaître ; si nous en sommes capables, c'est parce que nous portons, nous aussi, toute virtualité dans notre sein. Et avec la même et fière certitude de soi-même, Pic de la Mirandole en tirera, tôt après de Cuse, cette conséquence anthropologique qui nous rappelle de nouveau la phrase de Malebranche : *nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperitur*. Ici, le thème de l'anthropologie apparaît déjà avec netteté. Mais il apparaît sans la problématique qu'il est indispensable de considérer, si l'on veut donner à l'anthropologie d'authentiques fondements, sans la gravité mortelle de la question : qu'est l'homme ? L'homme entre là en scène dans une telle indépendance, dans une telle conscience de son pouvoir qu'il ne perçoit même pas la vraie question. Ces penseurs de la Renaissance assurent que l'homme peut savoir, mais la question kantienne : *que peut-il savoir ?* leur est encore tout à

fait étrangère : il peut, en effet, tout savoir. De Bouelles, dernier de la lignée, fait exception il est vrai pour Dieu, inaccessible, dit-il, à l'esprit humain ; par contre, d'après lui, l'univers tout entier est à la portée de la connaissance humaine, l'homme ayant été créé en dehors de lui pour être son spectateur, oui, son œil même. On voit avec quelle assurance ces pionniers d'une nouvelle époque sont encore domiciliés, eux aussi, dans un monde sûr. Nicolas de Cuse affirme bien l'infini du monde, dans l'espace et le temps, dénie ainsi à la terre son caractère de point central et détruit en pensée le schéma du Moyen Age. Mais cet infini n'existe toujours qu'en pensée ; ce n'est pas encore un infini contemplé et vécu. L'homme n'a pas encore retrouvé la solitude ; il n'a pas encore rappris à poser la question du solitaire.

Or, à la même heure où Charles de Bouelles chante l'amplissima domus de l'homme qu'est à son sens le monde, toutes les parois de la maison s'effondrent déjà, en fait, sous les coups de Copernic. L'illimitable y pénètre de toutes parts, et l'homme se trouve sans sécurité dans un monde qu'on ne peut plus ressentir concrètement comme une demeure. Il faudra l'enthousiasme héroïque d'un Bruno pour la grandeur de cet univers ; il faudra ensuite l'enthousiasme de mathématicien qu'un Képler concevra pour son harmonie ; il faudra enfin que plus d'un siècle s'écoule après la mort de Copernic et la publication de son œuvre pour que la nouvelle réalité de l'homme se montre plus forte que la nouvelle réalité du monde.

Sous le ciel étoilé, un grand chercheur, un mathématicien et physicien, jeune et destiné à une mort prématurée, Pascal, n'éprouve pas seulement, comme devait l'éprouver plus tard Kant, ce que le firmament a de sublime ; plus puissamment encore, il éprouve le frisson de son étrangeté : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. » Avec une clarté qui n'a jamais été surpassée jusqu'à nos jours, il sonde les deux

infinis, celui de l'infiniment grand et celui de l'infiniment petit, et il apprend ainsi à connaître la condition limitée, précaire, accidentelle de l'homme : « Combien de royaumes nous ignorent ! » L'enthousiasme des Bruno et Képler, qui passe d'un saut par-dessus l'homme, en quelque sorte, est remplacé ici par une sobriété terriblement clairvoyante, mélancolique, mais croyante, la sobriété d'un homme plus profondément réduit à la solitude qu'on ne le fut jamais auparavant. Et c'est d'un ton sobrement pathétique que sa bouche prononce à nouveau la question anthropologique : « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? » À la glorieuse souveraineté que de Cuse attribuait à l'homme, qui se targuait de tout porter en son sein et de pouvoir donc tout connaître s'oppose ici la sagesse du solitaire qui supporte d'être l'homme exposé à l'infini : « Connaissons donc notre portée : nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout ; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant ; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini. » Or, c'est du fait même de la netteté avec laquelle s'accomplit l'examen de soi-même que résulte la position particulière de l'homme au sein de l'univers, dans ce renouveau de la pensée anthropologique. « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien. » Ce n'est pas là une répétition de l'attitude stoïque ; c'est la nouvelle attitude de la personne devenue sans demeure dans l'infini ; car ici, tout revient à savoir que la grandeur de l'homme naît de sa misère ; que si l'homme, en effet, est autre que tout le reste, c'est parce que, même dans son évanouissement, il peut encore être fils de l'Esprit. L'homme est l'être qui connaît sa situation dans le

monde et qui, tant qu'il est en possession de ses facultés, peut continuer à la connaître. Le trait décisif, chez cette créature, n'est pas qu'entre toutes, elle ose s'approcher du monde pour le connaître — quelque étonnant que cela soit déjà ; le trait décisif, chez elle, est qu'elle connaît le rapport entre le monde et elle-même. Ainsi, du dedans du monde, un vis-à-vis s'est constitué pour le monde. Or, cela signifie que ce « du dedans » a sa problématique particulière.

4

Comme nous l'avons vu, la question anthropologique, dans le sens strict du terme, celle qui entend l'homme dans sa particulière problématique, s'élève à des époques où le contrat primordial entre le monde et l'homme se résilie pour ainsi dire et où l'homme se trouve dans le monde comme un étranger et un solitaire. À la fin d'une image du monde, c'est-à-dire d'une *sécurité* cosmique, succède rapidement une phase de nouvelles interrogations chez l'homme incertain, sans demeure, devenu donc pour lui-même problématique. Mais on peut montrer que d'une crise pareille à la prochaine, et de la prochaine à la suivante mène un *chemin*. Les crises ont des traits essentiels en commun ; néanmoins, elles ne se ressemblent pas. Chez Aristote, l'image cosmologique se brise de l'intérieur, parce que l'âme expérimente le problème du mal dans sa profondeur et se sent environnée d'un monde scindé en deux ; l'image théologique du monde, chez saint Thomas, se brise de l'extérieur, parce que le monde se manifeste illimité. Une fois, donc, la crise a pour cause le mythe, le mythe dualiste de la Gnose ; l'autre fois, c'est sans revêtement mythique le cosmos lui-même de la science. La solitude de Pascal est effectivement *postérieure*,

dans l'histoire, à celle de saint Augustin ; elle est plus complète, et il est plus difficile de la surmonter. Et en effet, ce qui se produit là est nouveau, n'a jamais encore été : on travaille bien à une nouvelle *image* du monde, mais on ne construit plus de nouvelle *maison* du monde. Quand on commence à prendre au sérieux la notion d'infini, on ne peut plus faire de l'univers une demeure pour l'homme. Et dans l'image du monde, il faut faire entrer l'infini lui-même — opération paradoxale, car une image, si elle est vraiment image, c'est-à-dire figure, est limitée ; et voilà donc que l'illimité lui-même doit être dans l'image. En d'autres termes, quand on est arrivé là où finit l'image, ou pour employer le langage de l'astronomie contemporaine, à des nébuleuses distantes de centaines de millions d'années-lumière, on doit sentir avec une extrême urgence que cela ne finit pas, ne peut pas finir.

J'observerai incidemment, bien que cela s'entende de soi, que la notion d'un espace universel fini, telle que la conçoit Einstein, ne serait nullement propre à réaménager ce monde, par une nouvelle construction, en une maison de l'homme, ce « fini » étant essentiellement différent de celui qui a engendré le sentiment d'une maison cosmique. Qui plus est : il est fort possible qu'un jour, cette conception du monde, dont le génie du mathématicien, libéré du lien des sens, a trouvé la clef, puisse devenir accessible à l'entendement naturel de l'homme ; mais elle ne sera plus en état de faire naître de nouvelle *image* du monde, même paradoxale, comme en fut capable la conception de Copernic. Car celle-ci ne faisait qu'accomplir ce que l'âme humaine avait pressenti aux heures où la maison de l'espace cosmique d'Aristote ou de saint Thomas lui paraissait trop étroite et où elle eut le courage de frapper à ses murs pour voir si l'on ne pourrait pas y percer des fenêtres donnant sur un au-delà ; de la manière dont elle l'accomplissait, elle livrait cette âme, il est vrai, à une profonde angoisse, comme le lui commandait sa

nature. La conception du monde chez Einstein, par contre, ne signifie nul accomplissement de ce que l'âme peut pressentir ; elle signifie la contradiction à tous ses pressentiments, à toutes ses représentations ; ce monde-là, on peut encore le penser, on ne peut plus l'imaginer ; l'homme qui le pense n'y vit plus réellement. La génération qui aura assimilé la cosmologie moderne à sa pensée naturelle sera la première, après quelques milliers d'années d'images changeantes du monde, à devoir renoncer à une image de son monde ; son sentiment du monde, son image du monde, en quelque sorte, sera justement de vivre dans un monde dont on peut ne pas se former d'image : *imago mundi nova – imago nulla*.

5

J'ai fortement anticipé sur le cours de notre recherche. Revenons maintenant à notre deuxième exemple et demandons-nous comment parvenir de là à notre époque, au manque de maison et à la solitude humaine qui la caractérisent particulièrement et à la nouvelle façon dont la question anthropologique s'y pose.

La plus grande tentative à laquelle on se soit livré pour devenir maître de la nouvelle situation de l'homme post-copernicien, telle que nous la transmet Pascal, a été entreprise peu après sa mort par un homme destiné à mourir presque aussi jeune que lui. Considérée sous l'angle de notre problème, la tentative de Spinoza signifie que l'infini astronomique est à la fois inconditionnellement accepté et dépouillé de son frisson : l'étendue dont on énonce et explique ici qu'elle est infinie n'est qu'un des innombrables attributs de la substance infinie ; et elle est l'une des deux seules que nous connaissions — l'autre étant

la pensée. Or, l'infinie substance, que Spinoza appelle aussi Dieu, et par rapport à laquelle cet infini de l'espace ne peut être qu'un parmi d'innombrables attributs, l'infinie substance, dis-je, *aime*, elle s'aime elle-même, et elle s'aime aussi, et particulièrement, dans l'homme, car l'amour de l'esprit humain pour Dieu n'est qu'une *pars infiniti amoris*, quo Deus se ipsum amat. Qu'est l'homme dans l'infini ? demande Pascal. Un être dans lequel Dieu s'aime soi-même : telle est ici, pour ainsi dire, la réponse. La cosmologie et l'anthropologie apparaissent grandioisement réconciliées ; mais le cosmos n'est pas redevenu ce qu'il était chez Aristote et chez saint Thomas — une diversité ordonnée en image, où chaque chose et chaque être a sa place et où l'être « homme » se sent chez lui en leur compagnie à tous. Une nouvelle sécurité de l'être-dans-le-monde n'est pas donnée ; mais pour Spinoza, elle n'est pas nécessaire, car le recueillement dans lequel il contemple l'infinie *natura naturans* s'élève au-dessus des purs linéaments de sa *natura naturata*, qui n'est intégrée au système que par la notion, comme la quintessence des modes divins, et non pas selon la conception réaliste et l'enchaînement des genres et des ordres de l'Être. Il n'y a là ni demeure cosmique nouvelle, ni plan de maison, ni matériau de construction. Un homme accepte son manque de logis, son manque de cosmos, parce que ces manques lui permettent une *adaequata cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei*, lui permettent donc de reconnaître comment Dieu, *en lui*, s'aime lui-même. Or, un homme qui reconnaît cela ne peut plus être problématique.

Dans le détachement philosophique de Spinoza s'était accomplie la réconciliation. Mais il devenait de plus en plus difficile de l'accomplir dans la vie concrète de l'homme effectif avec le monde effectif, dans la vie qui n'est pas détachée et qui n'est pas détachable, du fond de laquelle parlait Pascal et disait à la fois combien l'homme est fragile et combien le monde est

redoutable. L'ère du rationalisme, qui affaiblissait et accommodait l'objectivation de l'Être par Spinoza, émousse l'aiguillon de la question anthropologique ; mais la pointe reste fichée dans la chair et suppure secrètement.

Il est un homme, évidemment, dont on pourrait faire cas ici, un homme qui à l'époque post-rationaliste, en authentique héritier de Spinoza, et ravi de son « amour de la paix », un « enfant de la paix » et bien décidé à observer « à tout jamais » la paix « avec le monde entier », prend ce monde et le pénètre en sa vivante plénitude, comme un tout qui, dans sa synthèse avec l'esprit, nous « assure le plus divinement de l'harmonie de l'existence ». Goethe, à sa place dans l'histoire, nous paraît à maint égard comme une euphorie accordée par la grâce avant la fin d'une époque : il a bien réussi encore à vivre effectivement dans le cosmos. Mais lui qui avait sondé la profondeur de la solitude (« de beaucoup de choses, je ne puis parler qu'à Dieu »), était exposé dans son tréfonds à la question anthropologique. L'homme était certes pour lui « le premier entretien que la nature ait avec Dieu » ; mais comme Werther, il a perçu « la voix de la créature toute ramassée en elle-même, se manquant à elle-même et tombant dans une chute irrésistible ».

6

Il a fallu Kant pour concevoir la problématique de l'anthropologie sous un angle critique, et de manière à répondre aux véritables instances de Pascal — une réponse qui était dirigée non pas métaphysiquement sur l'être de l'homme mais, selon la théorie de la connaissance, sur sa relation à l'égard du monde, et qui, avec cela, saisissait ici les problèmes fondamentaux : Qu'est-ce qu'un monde dont l'homme a connaissance ?

Comment l'homme, tel qu'il est en sa concrète réalité, peut-il connaître ? Quelle est la place de l'homme dans le monde dont il a pris ainsi connaissance ? Qu'est ce monde pour lui et qu'est-il pour ce monde ?

Pour comprendre dans quelle mesure la « Critique de la raison pure » peut être considérée comme une réponse, nous devons examiner encore une fois la question de Pascal. L'espace infini du cosmos inquiète Pascal et le rend conscient du caractère douteux de l'homme exposé à cet univers. Mais ce qui l'effraie ainsi et l'émeut n'est pas l'infini nouvellement découvert de l'espace en contraste avec le fini que la croyance lui attribuait auparavant. C'est bien plutôt que sous l'impression de l'infini, tout espace devient inquiétant pour lui, un espace fini non moins qu'un espace infini ; car vouloir imaginer réellement un espace fini est une entreprise aussi téméraire que vouloir imaginer réellement un espace infini ; elle amène l'homme tout aussi vigoureusement à la conscience de n'être pas à la mesure de l'univers.

J'en ai fait moi-même l'expérience, vers l'âge de quatorze ans, d'une manière qui a profondément influencé toute ma vie. Une contrainte que je ne pouvais m'expliquer s'était alors emparée de moi : je devais essayer sans cesse de me représenter le bord de l'espace ou l'inexistence d'un bord, un temps qui commence et qui finit ou un temps sans commencement ni fin. L'un était aussi impossible que l'autre, l'un laissait aussi peu d'espoir que l'autre ; et pourtant, on eût dit qu'on n'avait le choix qu'entre l'une et l'autre de ces absurdités. Sous une irrésistible pression, je chancelais de l'une à l'autre, je croyais devenir fou, et ce danger me menaçait parfois de si près que je songeais sérieusement à lui échapper par un suicide. Un livre apporta la délivrance ; à quinze ans, les Prolégomènes à toute future métaphysique de Kant me tombèrent entre les mains. J'eus le courage de les lire, quoiqu'ils me déclarassent

dès la première phrase qu'ils étaient destinés à l'usage non pas d'apprentis, mais de futurs maîtres. L'espace et le temps, m'expliquait ce livre, sont seulement les formes dans lesquelles s'effectue nécessairement la perception que j'ai humainement de ce qui est ; elles n'affectent donc pas le monde lui-même en son être intime ; elles entrent dans la constitution de mes sens. Il est aussi impossible pour ma pensée conceptuelle, m'enseignait-il encore, de dire que le monde est infini dans l'espace et le temps que de dire qu'il est fini. « Car ni l'un ni l'autre ne peut être contenu dans l'expérience » ; et aucun des deux ne peut se trouver dans le monde lui-même, celui-ci ne nous étant donné, précisément, qu'en tant qu'apparence, apparence « dont l'existence et la connexion n'ont lieu que dans l'expérience ». On peut affirmer l'un comme l'autre, prouver l'un comme l'autre ; la contradiction entre thèse et antithèse est sans solution ; c'est une antinomie des idées cosmologiques ; l'Être même n'est touché ni par l'un, ni par l'autre. Dorénavant, je n'étais plus contraint de me torturer à la pensée d'une chose inconcevable, pour essayer ensuite d'imaginer le contraire en sa même inconcevabilité. Je pouvais me dire que l'Être lui-même est soustrait autant au fini qu'à l'infini spatiaux et temporels, puisqu'il ne fait qu'apparaître dans l'espace et le temps, sans se résoudre lui-même dans cette sienne apparence. Je commençais à deviner alors qu'il y a l'éternel, qui est tout autre chose que l'infini, comme il est entièrement différent du fini, et que néanmoins, il peut y avoir une communication entre moi, l'homme, et l'éternel.

La réponse de Kant à Pascal se laisse formuler à peu près comme suit : Ce qui sort du monde et s'avance au-devant de toi, pour ton effroi, le mystère de son espace et de son temps, est le mystère de ta propre conception de l'univers et de ta propre nature. Ta question : « Qu'est l'homme ? » est donc une question authentique, à laquelle tu dois chercher une réponse.

Ici, il apparaît en toute évidence que la question anthropologique de Kant est léguée à notre époque. On n'élabore pas les plans d'une maison cosmique nouvelle pour l'homme ; on exige de lui, l'architecte des maisons, qu'il s'examine soi-même pour se connaître. L'heure qui viendra après la sienne, avec toute son incertitude, est pour Kant l'heure où l'homme devra se limiter humblement à soi-même et où il devra se livrer à son propre examen ; c'est l'heure anthropologique. D'abord, comme il ressort de la lettre connue de 1793, il considéra la quatrième question comme une tâche qu'il se proposait à lui-même et dont la solution devait suivre celle des trois premières. Il ne s'y est plus attaché, en réalité ; mais il l'a posée si clairement et avec tant d'insistance qu'elle a continué à se poser aux générations suivantes et qu'enfin, la nôtre s'apprête à entrer à son service.

Troisième chapitre

HEGEL ET MARX

1

Tout d'abord, il est vrai, on se détourna de la question anthropologique, et plus radicalement, sans nul doute, que jamais auparavant dans l'histoire de la pensée humaine. Je veux dire le système de Hegel, le système, donc, qui a non seulement marqué d'une influence décisive les méthodes intellectuelles de toute une époque, mais aussi son action sociale et politique, et qui a eu ainsi pour effet de stimuler la dépossession de la personne concrète de l'homme et de la communauté concrète des hommes au bénéfice de la Raison universelle, de ses processus dialectiques et de ses formations objectives.

Cette influence s'est exercée également, comme on le sait, sur des penseurs qui, partis de Hegel, se sont écartés de lui. Tel est, d'une part, Kierkegaard, le critique du Christianisme moderne, qui a, mieux qu'aucun autre esprit de notre temps, saisi la signification de la personne, mais qui conçoit encore la vie de la personne tout à fait dans les formes de la dialectique hégélienne, comme un renversement de l'esthétique en éthique et de l'éthique en chose religieuse ; tel est, d'autre part, Marx,

qui met l'accent, avec plus d'insistance que tout autre, sur les caractères effectifs de la société humaine, mais qui considère leur développement, sous les formes de la dialectique hégélienne, comme un renversement de l'économie communale primitive en propriété privée, et de la propriété privée en socialisme.

Dans sa jeunesse, Hegel s'était assimilé la manière kantienne de poser la question anthropologique ; elle n'avait pas encore été publiée en sa définitive version, mais le sens en était certainement connu à ce jeune homme si profondément adonné à l'étude de Kant. Y prenant son départ, il a continué à la méditer d'une façon authentiquement anthropologique, essayant de parvenir par l'intelligence de la connexion organique entre les facultés de l'âme à ce que Kant lui-même ne connaissait en tant qu'idée régulatrice et non pas comme une chose qui est et qui vit, à ce que le jeune Hegel lui-même nommait (vers 1798) « l'unité de tout l'homme ». On a eu raison d'appeler le but vers lequel il tendait alors une métaphysique anthropologique. Il prend à tel point au sérieux la personne concrète de l'homme qu'il la choisit exprès pour démontrer sa conception de la position particulière de l'homme ; je citerai ici une belle phrase (tirée des Notes sur « L'esprit du Christianisme et son destin »)¹, parce qu'elle montre clairement comment Hegel cherche à dépasser Kant dans sa tentative de sonder le problème anthropologique : « Dans chaque homme lui-même est la lumière et la vie, il est la propriété de la lumière ; et il n'est pas éclairé d'une lumière comme un corps sombre qui ne porte qu'un éclat étranger ; sa propre substance ignée prend feu, et il est sa propre flamme. » On remarquera que Hegel ne parle pas de quelque notion générale de l'homme, mais de « chaque homme », de la vraie personne donc, sur laquelle une anthropologie philosophique vraiment authentique doit très sérieusement se fonder.

Or, cette manière de poser le problème, on la cherchera en vain chez le Hegel d'une époque postérieure, chez celui donc qui a influencé la pensée de tout un siècle. J'irai même jusqu'à dire qu'on y cherchera en vain le véritable homme. Quand on ouvre, par exemple, l'« Encyclopédie des sciences philosophiques »², à l'article « Anthropologie », on voit que l'auteur commence par des considérations sur la nature et la signification de l'esprit, et que l'âme en tant que substance y est abordée ensuite, après quoi viennent d'intéressantes observations sur les différences entre les âges, les sexes, entre le sommeil et l'état de veille, etc., mais sans que nous puissions en faire état pour nous interroger sur la réalité et le sens de cette vie humaine. Les chapitres consacrés au sentiment, au sentiment de soi-même, à l'habitude ne sont d'aucune utilité, non plus ; et même au chapitre intitulé « La véritable âme », nous apprenons seulement que l'âme est réelle en tant qu'« identité entre l'intérieur et l'extérieur ». Hegel, systématisateur, ne part plus, comme le jeune Hegel, de l'homme mais de la Raison universelle. L'homme n'est plus, pour lui que le principe au sein duquel la Raison universelle parvient à la conscience parfaite d'elle-même et, ainsi, à son perfectionnement. Les contradictions de la vie et de l'histoire humaines ne conduisent pas à un point où tout est anthropologiquement remis en question, à une interrogation d'ordre anthropologique ; il faut y voir une simple « ruse », dont l'idée se sert pour parvenir, en surmontant précisément la contradiction, à son propre perfectionnement.

La question fondamentale de Kant : Qu'est l'homme ? trouve là une réponse définitive à ce à quoi elle prétend ; en vérité, elle est obscurcie, voire abolie en tant que question. Mais déjà la première des trois questions philosophiques de Kant, qui précèdent la question anthropologique : Que puis-je

1. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal.*

2. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.*

savoir ? — est réduite au silence. Si l'homme est le lieu et le médium où l'Esprit universel se connaît lui-même, il ne saurait simplement y avoir de limitation à ce que l'homme peut savoir. L'homme sait tout selon l'idée, comme il réalise tout selon l'idée, c'est-à-dire tout ce qui est dans la Raison. L'un et l'autre se produisent dans le cours de l'histoire, l'État parfait apparaissant comme le perfectionnement de l'Être et la métaphysique parfaite, comme le perfectionnement de la connaissance. Par leur double expérience, nous apprenons de manière adéquate à la fois le sens de l'histoire et le sens de l'homme.

Hegel entreprend de donner une nouvelle sécurité à l'homme, de lui bâtir une maison cosmique nouvelle. Dans l'espace de Copernic, on ne peut plus en construire ; Hegel l'édifie dans le *temps* à lui seul, qui est « la plus haute puissance d'entre tout ce qui est »³. Le temps, sous la forme d'une histoire au sens parfaitement expérimentable et saisissable, devra être la nouvelle maison de l'homme. Dans la pensée occidentale, le système de Hegel constitue la troisième des grandes tentatives de sécurité : après la tentative cosmologique d'Aristote et la tentative théologique de saint Thomas, voici la tentative logologique. Toute insécurité, toute inquiétude à la recherche du sens, toute erreur de la décision, toute problématique sans fond est vaincue. La Raison universelle prend son indéviable cours à travers l'histoire, et l'homme connaissant reconnaît ce chemin, ou plutôt c'est sa connaissance qui est le véritable but, le véritable aboutissement du chemin dans lequel la vérité, se réalisant, se sait elle-même en sa réalisation. Les étapes du chemin se suivent selon un ordre absolu : la loi de la dialectique, qui veut qu'à la thèse succède l'antithèse et à l'antithèse, la synthèse les régite souverainement. Comme dans une maison bien construite, aux fondements, aux murs

3. *Jenenser Realphilosophie*, 1805/6.

et au toit inébranlables, on va d'un pied sûr d'étage en étage et d'une chambre à l'autre, ainsi, chez Hegel, l'homme qui sait tout traverse la maison cosmique nouvelle de l'histoire, qu'il a reconnue dans tout le sens. Il suffit qu'il participe honnêtement, par sa pensée, à la métaphysique définitive pour que son regard soit protégé contre le vertige, puisque la vue embrasse tout. Le jeune homme que l'angoisse de l'infini inondait depuis l'axe en rotation de Copernic, quand il ouvrait la fenêtre de sa mansarde, la nuit, et se trouvait seul dans les ténèbres, allait apprendre la paix : même si le cosmos, dans l'infiniment grand comme dans l'infiniment petit, se refuse à ses sentiments, l'ordre de l'histoire, auquel il peut faire confiance et qui « n'est rien que la réalisation de l'Esprit » l'accueille comme une patrie. La solitude est surmontée et la question de l'homme est extirpée.

Mais voilà que se produit un phénomène historique fort curieux. À des époques antérieures, il avait fallu l'œuvre critique de plusieurs siècles pour détruire une sécurité cosmique et rendre son pouvoir à la question anthropologique. À présent, l'image hégélienne du monde a beau agir avec une vigueur sans défaillance à travers tout un siècle et pénétrer dans tous les domaines de l'esprit ; l'opposition se manifeste aussitôt, et avec elle se renouvelle l'exigence d'une perspective anthropologique. On admire, on explique la maison cosmique de Hegel, on l'imite ; mais elle apparaît inhabitable. La pensée la confirme et la parole la glorifie ; mais le véritable homme n'y met pas les pieds. L'homme réel de l'antiquité s'était senti chez soi dans le monde d'Aristote, et l'homme réel du Christianisme, dans le monde de saint Thomas ; le monde de Hegel n'est jamais devenu le monde réel pour l'homme réel des temps modernes. Dans la pensée de l'humanité, Hegel n'a réussi à refouler la question anthropologique de Kant que pour un instant ; dans la vie de l'homme, il n'a même pas pu calmer pour un instant la grande inquiétude anthropologique

qui, à l'époque moderne, s'exprime pour la première fois dans la question de Pascal.

Je n'indiquerai ici qu'une des causes du phénomène. Une image philosophique du monde qui s'édifie sur le *temps* ne pourra jamais donner le sentiment de sécurité qu'offre une image du monde qui s'édifie sur l'espace. Pour bien saisir ce fait, nous devons distinguer le plus rigoureusement entre le temps cosmologique et le temps anthropologique. Le temps cosmologique, nous pouvons l'embrasser en quelque sorte, c'est-à-dire en utiliser le concept comme si le temps entier se trouvait là d'une manière relative, quoique nous ne possédions aucune donnée sur l'avenir. Le temps anthropologique, par contre, le temps considéré en raison de la réalité particulière de l'homme concret, doué d'une volonté consciente, ne saurait être embrassé, l'avenir ne pouvant se trouver là puisque, selon ma conscience et ma volonté, il dépend en quelque mesure de ma décision. Le temps anthropologique n'est réel que selon la partie devenue temps cosmologique, c'est-à-dire selon la partie qui s'appelle passé. La distinction n'est donc pas identique à celle que nous connaissons chez Bergson, dont la « durée » signifie un présent en écoulement, alors que l'organe pour le temps anthropologique, tel que je l'entends, est essentiellement la mémoire — une mémoire, il est vrai, toujours « relâchée » en direction du présent : dès que nous expérimentons quelque chose comme *temps*, dès que la dimension temporelle nous devient consciente comme telle, la mémoire est dans le jeu. En d'autres termes, le pur présent ne connaît pas de conscience spécifique du temps. Le temps cosmologique ne nous est certes pas entièrement connu, non plus, malgré la science que nous avons du mouvement régulier des astres, etc. ; mais nous pouvons très bien nous occuper aussi en pensée, comme d'une réalité, de ceux d'entre ses éléments que nous ne connaissons pas et de même, cela va sans dire, de ce que les actions futures des hommes nous

laissent d'inconnu, puisqu'à l'instant de la pensée, toutes leurs causes nous sont présentes. Par contre, nous ne pouvons pas nous occuper en pensée de l'avenir anthropologique comme d'une réalité, puisque ma décision, qui va se produire dans un instant, n'a pas encore eu lieu. Et il en est pareillement pour les décisions d'autrui, car je sais, grâce au concept anthropologique de l'homme, comme d'un être dont la volonté est intentionnelle, qu'on ne peut pas voir en lui simplement une partie du monde.

Dans le rayon du monde des hommes, offert à notre pensée par le problème de l'existence humaine, il n'y a pas d'avenir assuré. Le temps que Hegel a introduit dans les fondements de son image du monde, le temps cosmologique, n'est pas le temps concret de l'homme ; c'est le temps de sa pensée. Faire entrer le parachèvement dans la réalité de ce qui est, la pensée humaine en est certes capable, mais non pas l'imagination vivante de l'homme ; c'est une chose que l'on peut penser, mais avec laquelle on ne peut pas vivre. Une image philosophique du monde qui s'incorpore « le but de l'histoire universelle » ne possède pas, dans cette partie-là, de vertu assurante ; le trait indiscontinu s'y prolonge pour ainsi dire en un pointillé que le plus formidable des philosophes ne saurait en vérité transformer pour nous en une ligne fixe.

L'unique exception, nous la trouvons dans une image du monde fondée sur la foi. La force de la foi, elle seule, en effet, peut éprouver le parachèvement, lui aussi, comme une chose assurée, parce qu'elle nous est garantie par quelqu'un en qui nous mettons notre confiance, par un garant auquel nous nous fions également pour ce qui n'est pas encore dans notre monde.

Nous connaissons dans l'histoire des religions avant tout deux grandes images du monde de cet ordre : celle du messianisme iranien, dans lequel la victoire future, définitive et complète de la lumière triomphant des ténèbres est garantie à une heure exacte ; et celle du messianisme israélite, qui refuse une pareille

fixation, parce qu'il voit dans l'homme lui-même, dans cet être fragile, contradictoire, objet de perplexité, un élément capable autant de contribuer à la rédemption que de la gêner. Mais à lui aussi, la définitive et parfaite rédemption est garantie par la foi dans le pouvoir libérateur de Dieu qui accomplit en pleine histoire son œuvre sur l'homme récalcitrant.

Dans l'image chrétienne du monde, telle que nous la voyons, complètement organisée, chez saint Thomas, le messianisme agit encore, bien qu'affaibli. Dans le système de Hegel, il est sécularisé ; de la sphère de la foi, où l'homme se sent en liaison avec l'objet de sa foi, il est transposé dans la sphère de l'évidente conviction, où l'homme contemple et médite l'objet de sa conviction. On l'a dit à maintes reprises, mais on n'a pas pris suffisamment garde au fait que dans une pareille opération, l'élément de *confiance* ne peut pas être transposé, lui aussi. Même si la foi en la Création peut être remplacée par la conviction du développement, même si la foi en la Révélation peut être remplacée par la conviction d'une connaissance en progression, la foi en la Rédemption, par contre, ne pourra pas être réellement remplacée par la conviction d'un parachèvement du monde à partir de l'Idée, car une position de certitude absolue à l'égard de *l'avenir* ne peut s'établir que sur la confiance en quelqu'un qui soit digne de cette confiance. Je dis qu'elle ne sera pas *réellement* remplacée, c'est-à-dire dans la vie réelle et pour la vie réelle.

Car dans la pensée à elle seule, la conviction d'une Raison absolue se réalisant elle-même par les voies de l'histoire n'est pas moins efficace, même pour la position de l'homme à l'égard de l'avenir, qu'une foi messianiste en Dieu ; elle est même plus efficace, car elle est en quelque sorte chimiquement pure, et rien de concret ne se mélange à elle et ne vient troubler sa composition. Mais la pensée, à elle seule, n'a pas le pouvoir d'organiser la vie réelle de l'homme, et la sécurité philosophique la plus

rigoureuse ne peut pas offrir à l'âme la certitude intime de voir mener un monde aussi imparfait à son parachèvement. À Hegel, bien sûr, il n'a pas été donné de percevoir la problématique de l'avenir, puisque au fond, il voit dans sa propre époque et dans sa propre philosophie le début de l'accomplissement et qu'ainsi, le mouvement dialectique de l'Idée à travers le temps est déjà parvenu à proprement dire à sa fin. Mais lequel d'entre les admirateurs dévoués du philosophe l'a jamais véritablement suivi dans cet automessianisme séculier, c'est-à-dire non seulement par la pensée, mais aussi de toute sa vie réelle, comme cela n'a cessé de se produire dans l'histoire des religions ?

2

Dans le rayon d'influence de Hegel, nous sommes il est vrai témoins d'un phénomène important qui semble en contradiction avec ce que j'ai dit de la position à l'égard de l'avenir ; c'est la théorie de l'histoire que Marx a fondé sur la dialectique hégélienne. Là aussi, une sécurité est annoncée, quant au parachèvement. Là aussi, le messianisme est sécularisé. Et pourtant, l'homme réel, sous la forme des masses prolétariennes de notre temps, est entré dans cette sécurité, et il a fait de ce messianisme sécularisé sa foi. Comment faut-il comprendre cela ?

À l'opposé de la méthode de Hegel, Marx s'est livré à une opération que l'on pourrait appeler une réduction sociologique. Il ne veut plus offrir d'image du monde, il n'est plus besoin d'une image du monde. (La description d'une image du monde qu'Engels a tenté de donner plus tard — en 1880 — sous le titre « Dialectique de la nature »⁴, reproduction très peu indépendante

4. *Dialektik der Natur*.

de la doctrine de Haeckel et d'autres évolutionnistes, est entièrement contraire à la limitation que Marx pratique par principe.) Ce que Marx veut offrir à l'homme de son époque n'est pas une image du monde, c'est seulement une image de la société ou, plus exactement, l'image du chemin que la société humaine doit suivre pour atteindre sa perfection. À la place de l'Idée ou de la Raison universelle de Hegel viennent les rapports de production entre hommes, de la transformation desquels naît la transformation de la société. Les rapports de production sont pour Marx l'essentiel, l'élément de soutien ; c'est de là qu'il part et c'est là qu'il revient. Nulle autre origine, nul autre principe n'existent pour lui. On ne peut certes pas les considérer, à l'égal de la Raison universelle de Hegel, comme la chose première et dernière ; mais la réduction sociologique signifie justement que l'on renonce absolument à une perspective de l'Être qui comporte un premier commencement et une dernière fin. Marx se sert donc des rapports de production à eux seuls pour construire la demeure où l'homme pourra habiter, c'est-à-dire où il pourra se loger une fois qu'elle sera terminée. Le monde de l'homme est la société. Par cette réduction, on institue en effet une sécurité que les masses prolétariennes ont réellement acceptée, du moins pour la durée d'une époque, et qu'elles ont incorporée dans leur vie. Quand on a essayé au sein du marxisme, comme l'a fait Engels, d'abolir la réduction et de fournir au prolétaire une image du monde, on a mêlé à la sécurité vitale, fruit de l'expérience, une sécurité intellectuelle tout à fait dépourvue de raison et l'a ainsi privée de sa véritable force.

À la réduction vient s'ajouter, il est vrai, un élément particulièrement important. Hegel voit le début de l'accomplissement à sa propre époque, l'Esprit absolu y parvenant à ses fins. Pour Marx, l'accomplissement ne peut tout simplement pas commencer déjà à l'heure de la plus haute floraison du capitalisme, à laquelle devra succéder celle du socialisme

accomplisseur. Mais il aperçoit, lui, à son époque une chose qui existe, une chose dans l'existence de laquelle l'accomplissement paraît documenté et garanti : le prolétariat, précisément. Dans son existence, l'abolition du capitalisme, la « négation de la négation », prend manifestement corps. « Quand le prolétariat annonce la dissolution de l'ordre universel qui régnait jusqu'ici », dit Marx, « il ne fait que divulguer le secret de sa propre existence, car il est la dissolution effective de cet ordre universel ». Cette thèse fondamentale permet à Marx d'offrir la sécurité à un prolétariat qui n'a plus besoin de croire qu'à la continuité de sa propre existence, jusqu'à l'heure où de son existence naîtra son action. L'avenir apparaît ici comme lié à un présent directement vécu, à un présent qu'il assure. Selon cette conception, la pensée n'a pas le pouvoir de bâtir la vie réelle de l'homme ; la vie elle-même, par contre, a ce pouvoir, et l'esprit l'a aussi quand il reconnaît le pouvoir de la vie et associe son propre pouvoir, différent par son caractère et son action, au pouvoir de la vie.

Marx a raison et a tort de concevoir ainsi le pouvoir de la vie sociale elle-même. Il a raison car, en effet, comme toute autre vie, la vie sociale produit elle-même les forces capables de la régénérer. Mais il a tort aussi, car la vie humaine, dont fait partie la vie sociale, se distingue de tous les autres genres de vie en ceci qu'il y existe une force différente de tous les autres genres de force : la force de décision. Et cette différence réside dans le fait qu'elle ne représente pas une quantité, mais laisse reconnaître sa mesure seulement dans l'action elle-même. Dès lors, c'est de la direction et de l'intensité de cette force qu'il dépend jusqu'à quel point les forces vitales régénératrices pourront exercer leur pouvoir de régénération et, même, si elles ne vont pas se transformer en forces destructrices. Le développement est essentiellement subordonné à un élément dont il ne porte pas en lui-même l'explication.

En d'autres termes, on ne doit confondre entre le temps anthropologique et le temps cosmologique ni dans la vie personnelle de l'homme, ni dans sa vie sociale, même quand on confère au temps cosmologique la forme du processus dialectique, comme Marx le fait, par exemple, en prononçant la phrase célèbre : la production capitaliste engendre sa négation « aussi nécessairement que tout processus naturel ». Malgré tout son effort de réduction sociologique, il ne fait qu'introduire le temps cosmologique, sur les traces de Hegel, dans la considération de l'avenir, c'est-à-dire d'une époque à laquelle la réalité de l'homme est étrangère.

Le problème de la décision humaine cause d'événement et de destin, cause aussi d'événement social et de destin social, n'existe tout bonnement pas ici. Une doctrine pareille ne peut persister à régner que tant qu'elle n'entre pas en collision avec un instant de l'histoire où le caractère problématique de la décision humaine se fait sentir à un degré effrayant. Je veux dire un instant où des événements catastrophiques exercent une influence confondante et inhibante sur la force de décision et où ils poussent bien souvent à l'abdication en faveur d'une élite négative d'hommes, en faveur d'hommes qui ne possèdent pas de frein intérieur et dont l'attitude est déterminée, par conséquent, non pas par une véritable décision, mais seulement par l'affirmation de leur pouvoir. Dans de pareilles situations, l'homme qui tend vers la régénération de la vie sociale, l'homme socialiste, ne pourra participer à la décision qui déterminera le sort de sa société que s'il croit en son propre pouvoir de décision, que s'il sait que tout dépend de lui ; alors seulement, par l'effet de sa décision, il actualisera au plus haut degré sa force de décision. En un pareil instant, il ne pourra participer à la décision qui déterminera le sort de sa société que si sa conception de la vie n'est d'aucune manière en contradiction avec son *expérience* de la vie.

Hegel a quasiment contraint le mouvement des astres et les voies de l'histoire à s'associer en vue d'une sécurité spéculative. Marx, se limitant au monde des hommes, lui attribuait, et n'attribuait qu'à lui, une sécurité d'avenir qui est également de caractère dialectique, mais qui a l'effet d'une sécurité de fait. Aujourd'hui, la sécurité a sombré dans le chaos organisé d'une nouvelle et épouvantable phase de l'histoire. Fini le calme ; un malaise anthropologique nouveau a surgi ; la question de la nature humaine se dresse devant nous, comme jamais auparavant, dans toute sa grandeur, dans tout son effroi ; et ce n'est plus drapée en philosophie qu'elle nous apparaît, mais nue comme l'existence même. Nulle garantie dialectique ne retient l'homme de la chute ; à lui-même de mouvoir le pied et de faire le pas qui l'écartera de l'abîme. La force qu'il faut pour ce pas, il ne la trouvera dans aucune sécurité d'avenir. Il ne la trouvera que dans les profondeurs de l'insécurité où, dans l'ombre du désespoir, l'homme répond à la question : qu'est l'homme ? par sa décision.

Quatrième chapitre

FEUERBACH ET NIETZSCHE

1

Or, avec Marx, nous sommes déjà en pleine révolte anthropologique contre Hegel. Chez lui, d'ailleurs, nous constatons en même temps, et de la manière la plus nette, le caractère singulier de cette révolte : on retourne à la limitation anthropologique de l'image du monde sans reprendre la problématique propre à l'anthropologie, l'interrogation anthropologique. Le philosophe qui se soulève ainsi contre Hegel et dont nous devons considérer Marx, à cet égard, comme le disciple, malgré toutes les différences et même divergences qui les séparent, est Feuerbach. La réduction sociale de Marx est précédée de la réduction anthropologique de Feuerbach.

Pour bien comprendre la lutte de Feuerbach contre Hegel et la signification de cette lutte pour l'anthropologie, la meilleure façon est de poser d'abord la question fondamentale : où *commence* la philosophie ?

Dans son opposition au rationalisme, et s'autorisant de Hume, Kant avait placé au début, comme position première de l'homme philosophe, la connaissance. Ainsi, il avait fait de la nature et

de la possibilité de la connaissance le problème philosophique décisif. Ce problème l'avait mené, comme nous l'avons vu, à la question anthropologique : quel genre d'être est-il donc. cet homme qui connaît de la sorte ? Hegel passe le plus consciemment sur cette position première. Au commencement de la philosophie, il le déclare très nettement déjà dans la première édition de son « Encyclopédie des sciences philosophiques » (1817)¹, *ne doit* justement *pas* se trouver d'objet immédiat, l'immédiat ne se concilient pas, selon lui, avec la nature de la pensée philosophique. Autrement dit, la philosophie ne doit pas partir, comme chez Kant et, avant lui, chez Descartes, de la situation de l'homme philosopant ; elle doit « anticiper ». Cette anticipation, il l'exécute par la proposition : « L'Être pur est au commencement. » L'explication suit sur pied : « L'Être pur est maintenant la pure abstraction. » C'est en partant de ce fondement que Hegel peut faire du développement de la Raison universelle, au lieu de la connaissance humaine, l'objet de la philosophie.

Sur ce point, Feuerbach engage la lutte. La Raison universelle n'est qu'une nouvelle notion pour Dieu ; et comme la théologie, en disant « Dieu », ne faisait que transporter l'Être humain lui-même de la terre au ciel, ainsi la métaphysique, en disant Raison universelle, ne fait que transporter l'être humain de l'Être concret dans un Être abstrait. La nouvelle philosophie, comme Feuerbach le formule dans son écrit programmatique, « Grundsätze der Philosophie der Zukunft » (1843), a pour principe « non pas l'Esprit absolu, c'est-à-dire abstrait, bref, non point la Raison in abstracto, mais le vrai être, l'être entier de l'homme ». Feuerbach veut donc placer au commencement du philosopher non pas la connaissance humaine, comme Kant, mais l'homme entier. La nature, elle aussi, ne doit être entendue, selon lui, que comme la « base de l'homme ». « La

1. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.

nouvelle philosophie », écrit-il, « fait de l'homme... le seul, l'universel... objet de la philosophie, et de l'anthropologie, par conséquent... la science universelle ».

Ainsi s'accomplit la réduction anthropologique, la réduction de l'Être à l'existence humaine. Hegel, pourrait-on dire, suit pour la place qu'il assigne à l'homme le premier récit de la Création, celui du premier chapitre de la Genèse, la création de la *nature*, où l'homme est créé le dernier et rangé le dernier à sa place dans le cosmos, mais de telle manière que par cet acte, la Création non seulement prend fin, mais se parachève aussi dans le sens qu'elle comporte, l'« image de Dieu » venant seulement de naître. Feuerbach, lui, suit le deuxième récit de la Création, celui du deuxième chapitre de la Genèse, la création de *l'histoire*, où il n'y a d'autre monde que le monde de l'homme, avec l'homme en son milieu, donnant à chaque être son vrai nom. Jamais auparavant, une anthropologie philosophique n'avait été exigée avec une pareille insistance.

Mais le postulat de Feuerbach ne nous fait pas dépasser le seuil auquel nous avait conduits la quatrième question de Kant. Et même, en un point de vue décisif, nous avons ici non seulement le sentiment de n'être pas allés au-delà de Kant, mais d'être restés en-deçà de lui. La question : qu'est l'homme ? n'est pas du tout entrée, en effet, dans l'exigence de Feuerbach ; cette exigence signifie même, au fond, qu'il renonce à s'interroger ainsi. Sa réduction anthropologique de l'Être est la réduction à *l'homme sans problématique*. Or, le véritable homme, l'homme qui est confronté avec un Être non humain, qui est toujours à nouveau subjugué par lui comme par un sort inhumain et qui ose néanmoins connaître cet Être et ce destin, n'est pas sans problématique ; il est bien plutôt le commencement de toute problématique. Une anthropologie philosophique n'est pas possible, si elle ne part pas de la *question* anthropologique. On ne pourra y parvenir qu'en concevant et en exprimant cette

question plus profondément encore, avec plus d'acuité, plus de rigueur, plus de cruauté qu'on ne l'a fait jusqu'ici. C'est d'avoir entrepris d'approfondir et d'aiguiser la question qui confère à Nietzsche, comme nous le verrons, son véritable intérêt.

Mais auparavant, nous devons vouer encore un instant à Feuerbach, à cause d'un point d'une importance extraordinaire pour la méditation sur l'homme, à l'heure où nous sommes. En effet, dans l'homme, qu'il considère comme le plus haut objet de la philosophie, Feuerbach ne voit pas l'homme en tant qu'individu ; il y voit l'homme avec l'homme, le rapport entre Je et Tu. « L'homme, individuellement », dit l'écrit programmatique, « n'a pas la nature humaine en lui-même, ni en lui-même comme être moral, ni en lui-même comme être pensant. La nature de l'homme n'est contenue que dans la communauté, que dans l'unité que l'homme fait avec l'homme — mais dans une unité qui s'appuie seulement sur la réalité de la différence entre Moi et Toi. » Cette thèse, Feuerbach ne l'a pas développée davantage dans ses écrits postérieurs. Marx n'a pas introduit dans sa conception de la société l'élément du rapport réel entre un Moi et un Toi différents par leur réalité ; et c'est pourquoi il oppose à un individualisme étranger à la réalité un collectivisme qui l'est tout autant. Le dépassant, Feuerbach a donné dans sa thèse le signal de la découverte du Toi, de cette découverte qu'on a appelée « l'acte copernicien » de la pensée moderne, et un « événement élémentaire », un événement « dont les conséquences sont aussi graves que celles de la découverte du Moi par l'idéalisme » et « qui doit conduire à un deuxième redébut de la pensée européenne, ouvrant des horizons au-delà de l'initiative de Descartes, la première de la philosophie moderne »². J'ai moi-même reçu de lui, dès ma jeunesse, l'impulsion décisive³.

2. Karl HEIM, *Ontologie und Theologie*. Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge XI (1930), 333. — Karl HEIM, *Glaube und Denken*, 1^{re} édition (1931), 405. — De même, en particulier, chez Emile BRUNNER.

3. Voir Martin BUBER, *Je et Tu*, dans *La Vie en Dialogue*, éd. Aubier. (Note du traducteur.)

2

Nietzsche se fonde beaucoup plus fortement qu'on ne le suppose en général sur la réduction anthropologique de Feuerbach. Il reste derrière Feuerbach quand il perd de vue la sphère autonome du rapport entre Je et Tu et se contente, pour les relations interhumaines, de continuer dans la direction indiquée par les philosophes-moralistes français du XVII^e et du XVIII^e siècles et de l'achever par un exposé des origines et du développement de la morale. Il dépasse Feuerbach de loin, par contre, quand il place l'homme — non pas l'être aux caractères nets et au sens certain de Feuerbach, mais, comme nul penseur ne l'a fait avant lui, l'être problématique — au centre de ses réflexions sur le monde et quand il imprime ainsi à la question anthropologique une vigueur et une passion sans exemple.

La problématique de l'homme est au fond le grand thème de Nietzsche, le thème qui l'occupera de ses premières tentatives philosophiques jusqu'à la fin. Dès ses considérations sur Schopenhauer éducateur (1874), il pose une question qui semble comme une note en marge de la quatrième question de Kant et dans laquelle notre époque se reflète comme l'époque de Kant s'est reflétée dans la question de ce philosophe : « Comment l'homme peut-il se connaître ? » Et à titre explicatif, il ajoute : « (L'homme) est une chose obscure et voilée. » Dix ans plus tard suit une explication de cette explication : l'homme est « l'animal qui n'est pas encore déterminé ». Autrement dit, ce n'est pas encore une espèce déterminée, certaine, définitive, comme les autres, ce n'est pas encore une forme achevée, mais une chose en devenir. Si nous le considérons comme une forme achevée, il doit nous paraître « comme le plus extrême égarement de la nature et comme une contradiction en soi-même » ; car il est l'être qui, « pour avoir été violemment détaché de son passé

d'animal », souffre du soi-même, souffre du problème de sa signification.

Mais ce n'est là qu'une transition. En vérité, comme Nietzsche l'exprime à la fin dans les observations que l'on a tirées de ses écrits posthumes et réunies sous le titre de « Volonté de puissance », l'homme est « en quelque sorte un embryon de l'homme de l'avenir », du véritable homme, du véritable genre humain. Or, la situation a ceci de paradoxal que la formation de ce véritable homme, de l'homme futur n'est pas du tout assurée ; l'homme présent, l'homme de la transition, doit d'abord le créer de la substance qu'il est lui-même. « L'homme est quelque chose de fluide et de modelable — on peut faire de lui ce qu'on veut. » L'homme, *l'animal* homme « n'avait jusqu'ici aucun sens. Son existence sur la terre ne contenait aucun but ; l'homme — à quoi bon ? était une question sans réponse ». Il souffrait, « mais le problème n'était pas la souffrance elle-même ; le problème était qu'une réponse manquait au cri de « pourquoi souffrir ? ». L'idéal ascétique du Christianisme veut libérer l'homme de l'absurdité de la souffrance ; il le fait en le détachant des fondements de la vie et en le menant vers le néant. Le sens qu'il doit se donner à lui-même, il faut que l'homme le prenne dans la vie. Or, la vie est « volonté de puissance » ; toute grandeur humaine, toute grande culture est éclosée de la volonté de puissance exercée en toute pureté de conscience. Cette volonté, les idéaux ascétiques qui ont donné à l'homme sa « mauvaise conscience » l'ont tenue de court. L'homme véritable sera celui qui ne se fera pas scrupule d'exercer sa volonté de puissance. Tel est l'homme dont nous devons « faire la sélection », l'homme au bénéfice duquel nous devons « surmonter » ce qui s'appelle homme. L'homme d'aujourd'hui est « non pas une fin, mais seulement un chemin, un incident, un pont, une grande promesse ». Ce qui, d'après Nietzsche, distingue l'homme de tous les animaux,

c'est précisément qu'il est « un animal qui peut promettre », c'est-à-dire qu'il traite une parcelle d'avenir comme une chose qui dépend de lui et dont il prend la responsabilité. Cela, nul animal n'en est capable. C'est seulement du contrat entre créancier et débiteur, de l'engagement pris par le débiteur qu'est née cette particularité de l'homme. « La „Schuld” (faute), notion capitale de la morale, tire son origine de la notion très matérielle de „Schulden” (dettes). » La société humaine a cultivé la particularité ainsi née par tous les moyens, afin d'obliger l'individu à remplir ses devoirs moraux et sociaux. Et les idéaux ascétiques lui ont servi justement de suprême moyen. L'homme doit se libérer de tout cela, de sa mauvaise conscience et de la mauvaise manière de s'en délivrer pour devenir véritablement un chemin. Dès lors, au lieu de promettre à autrui l'accomplissement de devoirs, il se promettra à lui-même l'accomplissement de l'homme.

Tout ce qui est *réponse*, dans le cours des idées de Nietzsche, est faux. D'abord, ce qu'il présume, sociologiquement et ethnologiquement, quant à l'histoire primitive de l'homme est erroné. Le concept de la faute se trouve déjà, le plus fortement développé, dans les formes sociales les plus primitives que nous connaissons, formes auxquelles des rapports de créancier à débiteur sont presque étrangers. Est coupable quiconque enfreint une des lois primordiales qui régissent la société et qui sont attribuées la plupart du temps à un fondateur divin. Au jeune garçon que l'on reçoit dans la communauté de clan et qui apprend à connaître les lois auxquelles il sera désormais assujéti, on enseigne à promettre ; cette promesse est placée souvent sous le signe de la mort, symboliquement consommée chez l'adolescent et suivie d'une symbolique résurrection. C'est justement parce que l'homme a ainsi appris à promettre que le rapport contractuel de l'économie privée pourra se développer entre le débiteur qui promet et le créancier qui obtient la promesse.

Et deuxièmement, l'idée que Nietzsche se fait, psychologiquement et historiquement, de la volonté de puissance est fautive, elle aussi. Sa notion de volonté de puissance n'a pas un sens aussi précis que la notion de volonté de vivre de Schopenhauer qui lui a servi de modèle. Tantôt, il entend par là la volonté d'acquérir de la puissance, d'en acquérir de plus en plus ; « tout ce qui se fait intentionnellement », dit-il, « peut se réduire à l'intention d'accumuler de la puissance » ; tout ce qui vit tend donc « à de la puissance, à la puissance dans la puissance », « à un sentiment maximum de puissance ». Tantôt, il définit ainsi la volonté de puissance : « l'insatiable désir de manifester la puissance, ou d'utiliser, d'exercer la puissance ». Ce sont deux choses différentes. À la rigueur, nous pourrions y voir les deux aspects, ou les deux phases d'un même processus. Quoi qu'il en soit, nous constatons que dans l'histoire, dans celle de l'esprit et de la culture, mais aussi dans celle des peuples et des États, la véritable grandeur ne peut être caractérisée ni par l'un ni par l'autre. La grandeur comprend essentiellement de la puissance, mais non pas une volonté de puissance. Pour être grand, il faut une virtualité intérieure de puissance qui croît soudain, parfois, et devient irrésistiblement un pouvoir sur les hommes ; mais d'autres fois, cette virtualité pénètre de son action, doucement et lentement, un groupe qui s'accroît doucement et lentement ; et même, parfois, elle semble ne pas agir du tout : elle existe en soi et rayonne, et ses rayons n'atteindront peut-être que le regard d'un temps lointain. Par contre, ni la tendance à « accumuler » de la puissance, ni la tendance à en « manifester » n'appartiennent à la grandeur. Que nous le voyions attaché avec la plus grande intensité à son œuvre ou dans l'équilibre immobile de ses forces, le grand homme est puissant, involontairement et calmement puissant ; mais il ne convoite pas le pouvoir. Ce qu'il convoite, c'est la réalisation de ce qu'il a en vue, c'est l'incarnation de l'esprit. Pour cette

réalisation, il a besoin, cela va sans dire, d'une puissance ; car la puissance, si nous dépouillons cette notion du dithyrambique pathos dont Nietzsche l'a dotée, ne signifie autre chose que le pouvoir, simplement, de réaliser ce que l'on veut réaliser. Mais il ne convoite justement pas ce pouvoir qui n'est qu'un moyen naturel et indispensable ; il ne convoite à chaque fois que *cela même* dont il veut être capable.

Ceci nous permet de comprendre la *responsabilité* dans laquelle se trouve le puissant, la responsabilité qui dit s'il sert réellement son but et dans quelle mesure. Mais ceci nous permet aussi de comprendre la séduction de la puissance, qui le pousse à devenir infidèle à son but et à se donner à elle seule. Quand nous voyons un grand homme convoiter la puissance au lieu de son vrai but, nous reconnaissons vite qu'il est atteint d'un mal. Ou plutôt, sa position à l'égard de son œuvre est atteinte d'un mal. Il s'enorgueillit, l'œuvre se refuse à lui, l'incarnation de l'esprit ne s'accomplit plus, et pour échapper à la menace de l'absurdité, il cherche à s'emparer du creux pouvoir. Ce mal abaisse le génie au même niveau que les hystériques de l'histoire, natures impuissantes qui font la chasse à la puissance, qui manifestent sans cesse de la puissance, qui accumulent sans cesse de la puissance pour savourer l'illusion d'une virtualité intérieure de puissance, et qui ne doivent jamais s'arrêter dans cette aspiration à la puissance, car le moindre arrêt leur donnerait la possibilité de s'examiner eux-mêmes, c'est-à-dire de s'effondrer.

C'est aussi sous cet angle qu'il convient de juger le rapport entre la puissance et la culture. La tendance de la direction politique d'une nation, dans la mesure où elle est d'une importance historique, à acquérir de la puissance et à l'accroître dans l'intérêt de cette nation est un élément essentiel de presque toute l'histoire des peuples. En d'autres termes, ce qui, dans la vie personnelle, comme nous l'avons vu, porte un trait pathologique,

est normal dans les relations entre les représentants historiques d'un peuple et ce peuple lui-même. Mais là encore, les genres se distinguent d'une manière décisive. Il s'agit en effet de savoir — c'est la grande différence — si au plus profond de son cœur, au plus intime de son désir et de son rêve, l'homme dirigeant convoite le gain de puissance pour son peuple à cause de ce gain de puissance, ou s'il veut que le peuple devienne ainsi capable de réaliser ce qui, dans sa vision, dans la vision de l'homme qui dirige, apparaît comme la nature et la destinée de ce peuple, capable même de réaliser ce qu'il a découvert, lui, dans sa propre âme, signes d'un avenir qui attend ce peuple pour être réalisé par lui. Si c'est *ainsi* que l'homme de l'histoire désire de la puissance pour sa nation, ce qu'il fait au service de sa volonté ou de sa vocation sera une source de stimulation, d'enrichissement, de régénération pour la culture nationale. S'il désire, par contre, la puissance nationale en soi, quelque grands que puissent être ses succès, ce qu'il entreprendra ne fera qu'affaiblir et paralyser la culture nationale dont il veut la glorification.

Les temps où une collectivité atteint son niveau le plus élevé de culture ne sont que rarement identiques aux temps où elle parvient au plus haut de sa puissance. La grande, l'authentique et involontaire productivité de la culture précède généralement l'époque des fortes aspirations à la puissance et des fortes luttes pour la puissance ; et l'activité culturelle qui la suit ne consiste plus, d'ordinaire, qu'à recueillir, compléter et imiter — à moins qu'un peuple vaincu n'apporte au puissant vainqueur une vigueur nouvelle et élémentaire de culture et n'entre avec lui dans une association au sein de laquelle le peuple devenu politiquement faible représente, lui, le principe puissant, le principe de fécondation et de régénération.

La suprématie politique et le pouvoir générateur de culture, le pouvoir de réaliser la forme cachée, ne sont que rarement

compatibles : personne ne l'a plus clairement su que l'homme que Nietzsche mettait presque au-dessus de tous ses contemporains, mais qui observait de plus en plus à son égard une attitude de silencieux refus — l'historien Jacob Burckhardt. Fait curieux, l'étincelle qui alluma l'enthousiasme de Nietzsche pour la volonté de puissance jaillit probablement d'une conférence de Burckhardt qu'il entendit en 1870. Nous possédons maintenant ces conférences dans un ouvrage posthume de Burckhardt, publié sous le titre : « Weltgeschichtliche Betrachtungen » (Considérations sur l'histoire universelle), un des rares livres d'une réelle importance qui aient été consacrés aux puissances déterminant le cours de ce que nous appelons histoire.

Le véritable aiguillon qui pousse intérieurement le grand individu de l'histoire, y lisons-nous, n'est pas le sens de la gloire, n'est pas l'ambition, mais « le sens de la puissance, dont l'irrésistible impulsion fait sortir le grand individu de l'ombre ». Or, Burckhardt y voit tout autre chose que la volonté de puissance en soi. Pour lui, « le destin de la grandeur est d'exécuter une volonté qui dépasse l'individuel ». Cette volonté, la communauté, l'époque peuvent en être inconscientes ; « l'individu sait ce que la nation devrait vouloir, au fond, et il l'exécute », parce qu'en lui « sont concentrées la force et l'aptitude d'une infinie multitude ». « Une mystérieuse coïncidence » se manifeste ici, comme le dit Burckhardt, « entre l'égoïsme de l'individu » et la grandeur de la collectivité. Mais cette coïncidence peut se rompre quand les moyens de force « se répercutent sur l'individu et lui enlèvent à la longue, aussi, le goût des grandes fins ». L'ayant reconnu, Burckhardt a prononcé dans une autre conférence de la même époque, reprenant à son compte la parole d'un historien antérieur, Schlosser, les mémorables phrases, si souvent répétées, mais si mal comprises souvent : « Or, la puissance est mauvaise, en soi, peu importe qui l'exerce. Elle est non pas constance, mais avidité et donc, eo ipso, inassouvisable ; elle

est malheureuse, par conséquent, en elle-même et ne pourra donc que rendre d'autres malheureux. » On ne comprendra ces thèses, dans le contexte des pensées de Burckhardt, que si l'on observe qu'il est question, ici, de la puissance *en soi*. Tant que la puissance d'un homme, c'est-à-dire son pouvoir de réaliser ce qu'il a en vue, est liée à ceci même, au but, à l'œuvre, à la vocation, sa puissance, considérée comme telle, n'est ni bonne ni mauvaise ; elle n'est qu'un outil bien ou mal approprié à sa tâche. Mais dès que le lien avec le but se délie ou se desserre, dès que cet homme n'a plus en vue la puissance en tant que pouvoir de faire quelque chose, mais la puissance en tant que possession, c'est-à-dire la puissance en soi, sa puissance, détachée, se satisfait elle-même, est mauvaise. C'est la puissance qui se soustrait à la responsabilité, la puissance qui trahit l'esprit, la puissance en soi. Elle est la corruptrice de l'histoire universelle. En reconnaissant authentiquement la réalité historique, on rectifiera ainsi, nécessairement, la fausse réponse donnée par Nietzsche à la question anthropologique, la réponse qui dit qu'il faut comprendre l'homme sous l'angle de la volonté de puissance et partir de là pour le délivrer de sa problématique.

Comme nous le voyons, Nietzsche n'a pas donné de fondements positifs à une anthropologie philosophique. Mais en élevant la problématique de la vie humaine, plus que nul penseur avant lui, au rang de principal objet offert au philosophe, il a imprimé un nouvel et formidable élan à la question anthropologique. Il est particulièrement intéressant, toutefois, de remarquer que des débuts à la fin de sa pensée, il s'efforce de surmonter le problème spécifique de l'homme, dans son sens le plus rigoureux. Le pathétique de la question anthropologique, chez saint Augustin, chez Pascal et jusque chez Kant se fondait sur le fait que nous percevons en nous-mêmes une chose que la nature et son développement ne peuvent pas expliquer à

eux seuls. « L'homme », pour la philosophie avant Nietzsche, dans la mesure où elle prend intérêt à l'anthropologie, n'est pas seulement un genre ; c'est une catégorie. Nietzsche, par contre, qui est très fortement déterminé par le XVIII^e siècle et que l'on serait presque tenté, parfois, de nommer un mystique de la foi en la raison, ne reconnaît pas une pareille catégorie, ne reconnaît pas un problème premier de cet ordre. Il cherche à mener à sa solution une pensée qu'Empédocle avait déjà sommairement indiquée, mais qui n'avait jamais été élucidée depuis d'une manière authentiquement philosophique : il veut comprendre l'homme d'un point de vue purement *génétique*, comme un animal qui, dans sa croissance, a dépassé le règne animal qui l'a quitté. « Nous ne faisons plus dériver l'homme de l'esprit », écrit-il ; « nous lui avons rendu sa place parmi les animaux. » Une pareille phrase pourrait se trouver chez l'un ou l'autre des Encyclopédistes français. Avec cela, Nietzsche reste profondément conscient de la problématique spécifiquement humaine. Seulement, il veut se l'expliquer par le fait que l'homme se soit précisément évadé du règne animal et se soit égaré loin de ses instincts ; s'il est problématique, c'est qu'il représente une « espèce hypertendue d'animal » et, donc, une « maladie » de la terre.

Le problème de l'homme est pour Kant un problème-*limite*, c'est-à-dire le problème d'un être qui fait bien partie de la nature, mais qui ne lui appartient pas à elle seule, d'un être établi à la frontière entre la nature et un autre règne. Pour Nietzsche, le problème de l'homme est un problème *d'extrême-bord*, le problème d'un être qui, du fond de la nature, s'est aventuré à son extrême lisière, au bout périlleux de l'Être naturel, où commence non pas l'éther de l'esprit, comme chez Kant, mais l'abîme vertigineux du néant. Nietzsche ne voit plus dans l'homme un Être-à-part, quelque chose d'absolument « nouveau », né de la nature, mais de telle sorte que les notions de nature ne suffisent

pas pour comprendre le fait de cette naissance et ce mode de naissance. Il voit seulement un *devenir*, il voit « comme on essaie, comme on tâtonne, comme on se méprend » ; ce n'est pas proprement un être, c'est, en mettant les choses au mieux, la préformation d'un être, « l'animal qui n'a pas encore été déterminé », précisément, un morceau extrême donc de nature, où le neuf vient seulement de commencer à devenir — qui semblait fort intéressant jusqu'ici, mais qui, considéré sous l'angle de son intégralité, ne paraît pas particulièrement réussi. De cet indéterminé peuvent cependant naître, estime-t-il, des déterminés de deux sortes. Ou bien, du fait de sa « moralité en croissance » qui réprime ses instincts, l'homme développera en lui « simplement la bête qui suit le troupeau » et « arrêtera » ainsi l'animal appelé « homme » comme l'espèce au sein de laquelle le règne animal décline, l'animal décadent. Ou alors, l'homme surmontera ce qui est « fondamentalement manqué » chez lui, ravivera ses instincts, mettra au jour les possibilités qu'il n'a pas encore épuisées, édifiera sa vie sur l'affirmation de la volonté de puissance et améliorera sa race pour atteindre au surhomme qui sera, lui seulement, le vrai homme, qui sera la chose nouvelle et réussie.

En se proposant ce but, Nietzsche ne semble pas considérer comment un animal aussi « mal réussi » ferait pour se tirer lui-même de la fange de son ambiguïté ; il exige une amélioration consciente de la race à la plus grande échelle, mais il ne songe pas à ce qu'il a pourtant écrit lui-même : « Nous nions que quelque chose puisse être rendu parfait, tant qu'on le fait encore consciemment. » Mais ce qui nous intéresse ici ne sont pas les contradictions intimes de la pensée de Nietzsche : c'est autre chose. Nietzsche a entrepris sérieusement et passionnément, nous l'avons vu, de s'expliquer l'homme à partir du règne animal ; mais au lieu de perdre sa couleur, la problématique spécifique de l'homme en est devenue plus visible que jamais.

Seulement, sur le terrain de cette conception, on ne demande plus : comment faut-il comprendre qu'il y ait un être tel que l'homme ? On demande : comment faut-il comprendre qu'un être tel que l'homme soit né du règne animal et l'ait quitté ?

Or cela, malgré tous les matériaux accumulés du commencement à la fin de sa pensée, Nietzsche ne nous l'a pas rendu compréhensible. Il ne s'est guère préoccupé de ce qui constitue pour nous le fait anthropologique fondamental et le plus étonnant d'entre tous les faits de la terre : il existe donc dans l'univers un être qui prend connaissance d'un univers en tant qu'univers, d'un espace universel en tant qu'espace universel ; dans cet univers, d'un temps comme tel, et de soi-même, comme ayant connaissance de ces faits. Mais ceci ne signifie pas que le monde existe « encore une fois », comme on l'a dit, dans la conscience de l'homme ; cela signifie que s'il existe un *monde*, dans notre sens, un monde des sens uni dans le spatial et le temporel, c'est seulement grâce à l'homme, parce qu'il faut la personne humaine pour pouvoir joindre les données de ses propres sens à celles que lui a transmises toute l'espèce, et pour en faire une unité cosmique.

Il est vrai que si Nietzsche s'était préoccupé de ce fait fondamental, il l'aurait conduit à la sociologie qu'il méprisait, à la sociologie de la connaissance et à la sociologie de la tradition, à la sociologie du langage et à la sociologie de la génération, bref, à la sociologie des hommes pensant les-uns-avec-les-autres, sur laquelle Feuerbach avait déjà fondamentalement attiré notre attention. L'homme qui prend connaissance d'un monde est l'homme *avec* l'homme. Par sa conception, Nietzsche déplace simplement le problème qu'il néglige, le problème de l'existence d'un pareil être, en le faisant passer du plan de l'existence d'une espèce à celui du devenir de cette espèce. S'il est sorti du règne animal un être qui a conscience de l'Être, et de son propre Être, le fait de cette naissance et ce mode de

naissance ne trouvent vraiment pas leur explication dans le règne animal lui-même, ne sont effectivement pas saisissables par des notions de nature. Pour la philosophie post-nietzschéenne, plus que jamais, l'homme est non seulement une espèce, mais une catégorie. Grâce à l'effort anthropologique, si passionné, de Nietzsche, la question de Kant : « qu'est l'homme ? » nous est de nouveau posée d'une manière fort pressante. Nous savons que pour y répondre, nous devons invoquer non seulement l'esprit, mais aussi la nature, afin qu'elle nous dise ce qu'elle a à dire. Mais nous savons qu'il y a encore une autre puissance à interroger : la communauté.

« Nous savons », dis-je. Mais l'anthropologie philosophique de notre temps, même en ses plus éminents représentants, n'a certes pas encore fait de ce savoir une réalité. Qu'elle se soit tournée davantage vers l'esprit ou vers la nature —, la puissance de la communauté n'a pas encore été invoquée par elle. Or, sans cette invocation, celles adressées aux autres puissances mènent non seulement à une connaissance fragmentaire, mais nécessairement aussi à une connaissance insuffisante en soi.

Deuxième partie

TENTATIVES DE NOTRE TEMPS

Premier chapitre

LA CRISE ET SON EXPRESSION

1

Le problème anthropologique n'est parvenu à sa maturité que de nos jours ; à notre époque seulement, on a reconnu en lui un problème philosophique indépendant et l'a traité comme tel. Outre l'évolution philosophique elle-même, qui nous a conduits à comprendre de mieux en mieux la problématique de l'existence humaine, dont j'ai exposé les points les plus importants, et en multiple liaison avec elle, deux facteurs ont contribué à mener le problème anthropologique à son mûrissement. Je ne pourrai pas passer à l'examen de la situation présente sans en avoir indiqué la nature et l'intérêt.

Dans le premier, le caractère sociologique est prépondérant : c'est la décomposition progressive des vieilles formes organiques de coexistence directe entre humains. Il faut entendre par là des communautés qui, quantitativement, ne doivent pas être plus grandes qu'il n'est besoin pour réunir sans cesse et mettre en contact immédiat les hommes dont elles constituent le lien et qui sont ainsi faites, qualitativement, que sans cesse des êtres humains y entrent par naissance ou accroissement, des êtres,

donc, qui voient dans leur appartenance à la communauté, non pas le résultat d'un libre accord avec autrui, mais un effet du destin et une tradition vitale. De telles formes sont la famille, le compagnonnage, la commune villageoise ou urbaine. Leur décomposition progressive a été le prix à payer pour la libération politique de l'homme sous la Révolution française et pour la naissance, fondée sur cette libération, de la société bourgeoise.

Mais en même temps, la solitude humaine manifeste une nouvelle aggravation. À l'homme des temps nouveaux, qui avait perdu, nous l'avons vu, le sentiment d'habiter l'univers, le sentiment d'une sécurité cosmologique, les formes organiques de communauté offraient une vie du chez-soi, une possibilité de repos en liaison directe avec ses pareils, une sécurité sociologique qui le préservait du sentiment de l'abandon total. Maintenant, cette sécurité lui échappait, elle aussi, de plus en plus. Les vieilles formes organiques se conservaient souvent, telles qu'elles étaient extérieurement constituées, mais elles se dissolvaient à l'intérieur, elles se vidaient de plus en plus de leur sens et de leur puissance intime. Les nouvelles formes sociales qui entreprirent de rendre à la personne humaine sa place dans le rapport avec autrui, comme l'association, le syndicat, le parti, ont bien réussi à enflammer des passions collectives qui « comblent » la vie de l'homme ; mais elles n'ont pas pu rétablir la sécurité détruite. La solitude amplifiée n'est qu'étourdie et réprimée par toute cette agitation. Cependant, partout où l'homme se loge dans le silence, dans la véritable réalité de sa vie, il expérimente la profondeur de la solitude et, en elle, confronté avec le fond de son existence, il apprend la profondeur de la problématique humaine.

Du deuxième facteur, on peut dire qu'il appartient à l'histoire de l'esprit ou plutôt à l'histoire de l'âme. Depuis un siècle, l'homme s'est enfoncé de plus en plus dans une crise qui a certes maint trait en commun avec d'autres crises connues d'époques

antérieures, mais qui, sur un point essentiel, se distingue par sa singularité. Ce point concerne le rapport entre l'homme et les nouvelles choses et relations nées de son action ou avec son concours. L'homme se laisse distancer par ses œuvres : c'est ainsi que je nommerais volontiers cette singularité de la crise moderne. L'homme n'est plus capable de venir à bout du monde né sous sa propre action ; ce monde devient plus fort que lui, il se libère de lui, il lui fait face dans une élémentaire indépendance, et l'homme ne connaît plus le mot qui conjurerait le Golem qu'il a créé et qui l'empêcherait de nuire.

Notre époque a vu l'âme humaine se paralyser ainsi et les forces lui manquer dans trois domaines, successivement. Le premier a été la technique. Inventées pour servir l'homme qui travaille, les machines l'ont pris à leur propre service. Elles n'étaient plus, comme les outils, un prolongement du bras humain ; l'homme devint leur prolongement, devint, périphériquement, une articulation mécanique qui apportait et qui emportait. Le second domaine a été l'économie. La production, immensément amplifiée pour fournir à un nombre croissant d'hommes les objets dont ils ont besoin, n'est pas parvenue à un état de raisonnable coordination ; c'est comme si la production et la mise en valeur de marchandises dépassaient l'homme dans leur activité mécanique et se soustrayaient à son commandement. Le troisième domaine a été l'événement politique. Avec un effroi de plus en plus grand, l'homme s'est vu exposé dans la première guerre mondiale et dans tous les camps à des puissances insaisissables qui semblaient bien être en rapport avec la volonté humaine, mais qui, déchaînées, piétinaient chaque fois dans leur galop toutes les visées humaines et qui finissaient par amener la destruction à tous, des deux côtés de la barricade. Ainsi, l'homme se trouva devant l'épouvantable fait qu'il engendrait des démons dont il ne pouvait pas se rendre maître. Quel sens avait donc cette puissance qui

était en même temps impuissance ? La question aboutissait à celle de la nature de l'homme, laquelle recevait une nouvelle signification, immensément pratique.

Ce n'est pas par hasard, c'est par une nécessité pleine de sens que les travaux les plus importants dans le champ de l'anthropologie philosophique ont vu le jour pendant les dix années qui suivirent la première guerre mondiale. Mais ce n'est pas par hasard, non plus, me semble-t-il, que l'homme à l'école duquel et selon les méthodes duquel sont nées les plus fortes tentatives de notre temps en vue de l'édification d'une anthropologie philosophique autonome, Edmund Husserl, ait été un Juif de culture allemande, c'est-à-dire un fils du peuple le plus lourdement et le plus fatalement touché de tous par le premier des deux facteurs, la dissolution progressive des vieilles formes organiques de coexistence entre hommes, et un élève et soi-disant fils adoptif du peuple le plus lourdement et le plus fatalement atteint par le deuxième des deux facteurs, celui qui fait que l'homme se laisse distancer par ses œuvres.

Husserl, le créateur de la méthode phénoménologique dans le cadre de laquelle ont été entreprises les deux tentatives d'anthropologie philosophique dont j'aurai encore à parler, celle de Martin Heidegger et celle de Max Scheler, n'a jamais traité lui-même le problème anthropologique comme tel. Mais dans son dernier travail, demeuré inachevé, le *Traité sur la crise des sciences européennes* (1936), il a contribué à l'étude du problème par trois propositions séparées, d'une manière qui me paraît assez importante en considération de l'homme qui les a écrites et de l'heure où elles ont été formulées pour les mentionner ici et en vérifier le contenu de vérité, avant de passer à l'examen et à la critique de l'anthropologie phénoménologique.

La première de ces trois propositions dit que le plus grand phénomène de l'histoire est l'homme luttant pour se comprendre lui-même. En d'autres termes, selon Husserl, tous les événements

aux multiples effets qui n'ont cessé, comme on a coutume de le dire, de transformer la face du globe et qui remplissent les livres des chroniqueurs ont moins d'importance que l'effort accompli dans le silence, toujours répété, mais peu noté par les historiens, de l'esprit humain pour saisir le mystère de l'existence humaine. Husserl appelle cet effort une lutte. Autrement dit, l'esprit humain se heurte là à de grosses difficultés ; la matière si problématique qu'il tâche de comprendre, c'est-à-dire sa propre nature, lui résiste vigoureusement ; il est engagé avec elle dans un combat qui dure tant que l'histoire existe, et dont l'histoire représente précisément le plus grand de tous les phénomènes historiques.

Husserl confirme ainsi l'intérêt qu'a pour le devenir de l'homme le chemin de l'anthropologie philosophique à travers l'histoire, le chemin qui conduit de question en question et dont j'ai indiqué ici quelques étapes.

La deuxième proposition est conçue en ces termes : « Si l'homme devient un problème "métaphysique", un problème spécifiquement philosophique, c'est qu'il est mis en question en tant qu'être de raison. » Cette proposition, à laquelle Husserl attache une valeur particulière, n'est vraie ou ne devient vraie que si elle veut dire que l'on doit mettre en question le rapport entre la « raison » et la non-raison dans l'homme. En d'autres termes, il n'est pas permis, comme on n'a cessé de l'entreprendre, surtout depuis Descartes, de considérer la raison comme le spécifiquement humain, tandis que ce qui, chez l'homme, n'est pas raison, ce que l'homme a de commun avec les êtres autres qu'humains, ce qui est « nature » dans l'homme, serait le non-spécifique. Nous ne toucherons, au contraire, le fond de la question anthropologique que quand nous aurons reconnu aussi comme spécifiquement humain, dans l'homme, ce qui n'est pas être-de-raison. L'homme n'est pas un centaure ; il est tout à fait homme. On ne peut le comprendre que si l'on

sait, d'une part, qu'il y a dans tout ce qui est humain, et dans la pensée aussi, quelque chose qui appartient à la nature générale des êtres vivants et se laisse concevoir à partir d'elle, mais que, d'autre part, il n'y a rien d'humain qui appartienne entièrement à la nature universelle des êtres vivants et qui se laisse concevoir seulement à partir d'elle. Même la faim de l'homme n'est pas la faim d'un animal. La raison humaine ne saurait être comprise qu'en connexion avec la non-raison humaine. Le problème de l'anthropologie philosophique est le problème d'une intégralité spécifique et de sa spécifique connexion. Ainsi l'a vu aussi l'école de Husserl ; Husserl lui-même, il est vrai, n'a pas voulu la reconnaître comme son école sur des points précisément décisifs.

La troisième proposition dit : « L'Homme en général est, par nature, être-homme en des humanités liées générativement et socialement. » Cette proposition est en contradiction de principe avec tout le travail anthropologique de l'école des phénoménologues ; autant avec celui de Scheler qui, bien qu'il fût sociologue, n'a guère tenu compte dans sa pensée anthropologique des connexions sociales de l'homme, qu'avec celui de Heidegger qui, lui, a reconnu le rôle primordial de ces connexions, mais qui les a essentiellement traitées comme le grand obstacle pour la personne humaine cherchant à parvenir à son soi-même. Par cette proposition, Husserl affirme que la nature humaine ne se trouve pas dans des individus isolés ; l'état de liaison entre la personne, sa génération et sa société est conforme à sa nature ; nous devons donc connaître la nature de cet état de liaison, si nous voulons connaître la nature de l'homme. Autrement dit, une anthropologie individualiste n'a pour objet que l'homme en état d'isolement, c'est-à-dire dans un état qui n'est pas conforme à sa nature ; ou alors, elle considère l'homme en état de liaison mais voit dans les effets de cet état de liaison un préjudice porté à sa véritable nature,

et non point l'état fondamental de liaison dont parle la proposition de Husserl.

2

Avant d'aborder l'examen de l'anthropologie phénoménologique, je dois évoquer la mémoire de l'homme à l'influence duquel il faut en attribuer, en bonne partie, le caractère individualiste : Kierkegaard. Cette influence, il est vrai, est d'un genre particulier. Les penseurs phénoménologistes dont j'aurai à parler, surtout Heidegger, ont bien adopté la façon de penser de Kierkegaard, mais ils en ont extirpé la présupposition décisive sans laquelle les idées de Kierkegaard — celles notamment qui ont trait au rapport entre la vérité et l'existence — changent de couleur et de signification. Comme nous le verrons, ils n'ont pas seulement extirpé de cette présupposition ce qu'elle avait de théologique ; ils l'ont extirpée toute entière, l'anthropologique avec le reste, si bien que le caractère de la pensée « existentielle » représentée par Kierkegaard et par là, aussi, son effet se sont presque renversés en leur contraire.

Kierkegaard, dans la première moitié du XIX^e siècle, a confronté individuellement et en solitaire la vie des Chrétiens avec leur foi. Il n'était pas un réformateur, il ne cessait de souligner qu'il n'était pas nanti de « pleins-pouvoirs » par le Ciel. Il n'était qu'un penseur chrétien, mais de tous les penseurs, il était celui qui avait fait observer avec le plus d'insistance que la pensée ne peut pas s'attester elle-même, qu'elle ne peut trouver son attestation que dans l'existence de l'homme qui pense. Cependant, la pensée n'était pas pour lui, en dernière fin, le grand sujet ; il n'y voyait à proprement dire qu'une traduction de la foi en concepts, une traduction bonne ou mauvaise,

suivant les circonstances. Quant à la foi elle-même, il mettait une particulière intensité à ne la juger authentique que si elle avait ses fondements et trouvait son attestation dans l'existence du croyant.

La critique du Christianisme existant est, chez Kierkegaard, une critique intérieure ; il ne rapproche pas le Christianisme, comme le fait par exemple Nietzsche, d'une valeur hypothétiquement plus élevée pour l'examiner et le rejeter par comparaison ; pour lui, il n'y a pas de valeur plus élevée, il n'y a pas au fond d'autre valeur. Il mesure le soi-disant Christianisme vécu par les Chrétiens au Christianisme réel, auquel ils prétendent croire et qu'ils professent, et il repousse toute cette vie soi-disant chrétienne ensemble avec sa foi qui est fautive parce qu'elle ne parvient pas à sa réalisation, et ensemble avec sa profession devenue mensonge, parce qu'elle se suffit à elle-même. Kierkegaard ne reconnaît pas de foi sans engagement. L'homme soi-disant religieux, quelque grand que soit l'enthousiasme avec lequel il pense à l'objet de sa foi et en parle, et même s'il donne expression à ce qu'il croit être sa foi en participant pour « en être » à des cultes et à des cérémonies, s'imagine seulement qu'il a la foi, tant que sa vie n'en est pas transformée jusqu'en son noyau, tant que la présence de ce en quoi il a foi ne détermine pas son attitude essentielle, celle d'homme religieux, de la solitude la plus secrète jusqu'à l'action publique. Ou bien la foi est la vie en relation avec l'objet de la foi, relation vitale embrassant toute la vie, ou elle est irréelle.

Cela ne peut pas signifier, bien entendu, que la relation de l'homme avec l'objet de sa foi soit instituée par lui ou puisse être instituée par lui. Cette relation est par nature, Kierkegaard le reconnaît comme tout penseur religieux, d'abord ontique, c'est-à-dire concernant non seulement la subjectivité et la vie de l'homme, mais aussi son Être objectif ; elle est aussi, deuxièmement, comme toute relation objective, une relation

bilatérale, mais dont nous ne pouvons connaître qu'un côté, celui de l'homme. Elle peut toutefois être influencée par l'homme, de ce côté-là du moins ; c'est-à-dire qu'à un certain degré qu'il nous est impossible de mesurer, il appartient à l'homme de déterminer s'il réalise et jusqu'à quel point il réalise son côté de la relation dans sa subjectivité et dans sa vie.

Or, ici, une question s'élève qui touche notre destin : la subjectivité de cet homme s'intègre-t-elle à sa vie et jusqu'à quel point ? En d'autres termes, est-ce que sa foi devient substance et forme de la vie qu'il mène, et jusqu'à quel point ? Question, en effet, qui touche notre destin, parce qu'il s'agit là justement, non pas d'une relation posée par l'homme, mais d'une relation qui pose l'homme ; parce qu'il importe que cette relation, qui constitue l'Être de l'homme et qui lui donne sa signification ne soit pas seulement reflétée dans la subjectivité de la conception religieuse et du sentiment religieux, mais qu'elle prenne réellement corps dans l'intégralité de la vie humaine, qu'elle « devienne chair ». L'aspiration à cette réalisation et à cette « incarnation » de la foi, Kierkegaard l'appelle l'aspiration existentielle, l'existence étant la transition de la possibilité dans l'esprit à la réalité dans l'intégralité de la personne. C'est à cause de la question qui touche notre destin que Kierkegaard fait des étapes et des états de l'existence même — faute, angoisse, désespoir, décision, perspective de notre propre mort et perspective de la délivrance — les objets d'une pensée métaphysique. Il les dispense d'un examen purement psychologique, pour lequel ce sont des phénomènes indifférents à l'intérieur d'un mécanisme psychique ; il reconnaît en eux les chaînons d'un processus existentiel, dans une relation ontique à l'égard de l'absolu, les éléments d'une existence « devant Dieu ».

La métaphysique s'empare là, avec une vigueur et une logique que l'histoire de la pensée n'avait pas encore connues, du fait concret de l'homme vivant. Si elle a pu s'en emparer, c'est

parce que l'homme concret a été considéré, non pas comme un être isolé, mais dans la problématique que représente sa liaison avec l'absolu. Ce n'est pas le Moi lui-même absolu de l'idéalisme allemand qui forme ici l'objet de la pensée philosophique, le Moi qui se crée un monde en le pensant, c'est la vraie personne humaine, mais cela en connexion avec le rapport ontique qui la relie à l'absolu. Cette relation est, pour Kierkegaard, une relation effective et mutuelle, de personne à personne, c'est-à-dire que l'absolu entre lui aussi dans cette relation en tant que personne. Son anthropologie est par conséquent une anthropologie théologique. Mais elle a rendu possible l'anthropologie philosophique de notre temps. Pour gagner sa base philosophique, cette anthropologie philosophique a dû renoncer à la présupposition théologique. Le problème était de savoir si elle y réussirait sans perdre aussi la présupposition métaphysique de la liaison entre l'homme concret et l'absolu. Comme nous allons le voir, elle n'y a pas réussi.

DEUXIÈME CHAPITRE

LA DOCTRINE DE HEIDEGGER

1

En parlant de l'interprétation des quatre questions de Kant par Heidegger, nous avons vu qu'à la base de la métaphysique, il veut mettre non pas l'anthropologie philosophique, mais l'« ontologie fondamentale », c'est-à-dire la doctrine de l'existence comme telle. Par « Dasein », il entend quelque chose d'étant, qui est en rapport avec son propre Être et qui le comprend. Nous ne connaissons qu'un seul étant de cet ordre : c'est l'homme. Mais l'ontologie fondamentale n'a pas affaire avec l'homme dans sa diversité et sa complexité concrètes ; elle s'occupe uniquement du Dasein en soi, représenté par lui. Tout caractère concret de la vie humaine dont il fasse cas n'intéresse Heidegger que parce que cela permet et dans la mesure où cela permet de montrer les divers genres de comportement propres au Dasein lui-même — tant le comportement par lequel il vient à lui-même et devient un soi-même, que le comportement dans lequel et par lequel il manque et néglige de venir à lui-même et de devenir un soi-même.

Quoique Heidegger lui-même ne considère pas et ne veuille pas que l'on considère sa philosophie comme une anthropologie philosophique, nous devons néanmoins vérifier l'authenticité et la justesse de son contenu anthropologique, puisqu'elle admet philosophiquement le caractère concret de la vie humaine, de l'objet donc de l'anthropologie philosophique, c'est-à-dire que, à l'encontre de son intention, nous devons la soumettre à un examen critique comme contribution à la réponse donnée à la question anthropologique.

2

Tout d'abord, à propos du point de départ de Heidegger, il faut se demander s'il est anthropologiquement justifiable de détacher le Dasein de la vie humaine réelle, si des énonciations quant à une existence ainsi dégagée peuvent encore être considérées comme des énonciations philosophiques sur l'homme réel, et si la « pureté chimique » de ce concept d'existence ne rend pas vaine, au contraire, la confrontation entre la doctrine et la présupposition de réalité de son thème, ne rend pas vaine l'épreuve que doit pouvoir subir toute philosophie et, donc, toute métaphysique.

Le Dasein *réel*, c'est-à-dire l'homme réel dans son comportement envers son Être, n'est saisissable qu'en rapport avec la constitution de chaque Être envers lequel il se comporte. Pour expliquer ce que je veux dire, je choisirai un des chapitres les plus audacieux et les plus profonds de l'ouvrage de Heidegger, celui qui traite du rapport de l'homme avec sa mort. Là, tout est perspective ; si s'y agit vraiment de la manière dont l'homme envisage sa fin, de savoir s'il trouve le courage d'anticiper l'*intégralité* de l'existence, qui ne livre sa clef que dans la

mort. Or, on ne saurait limiter la mort au point final que s'il est question du comportement de l'homme envers son Être ; si l'on a en vue l'Être objectif, la mort est là, aussi, en la présente seconde, comme une force qui lutte avec la force de la vie ; chaque position, dans ce combat, codétermine notre entière constitution en cet instant ; elle codétermine notre Dasein en cet instant, et notre comportement à l'égard de l'Être, en cet instant ; et si l'homme, maintenant, envisage sa fin, la manière dont il l'envisage n'est pas séparable de la réalité dont la puissance de la mort est douée en ce même instant. Autrement dit, l'homme en tant qu'existence, en tant que compréhension de l'Être dans la perspective de la mort, n'est pas séparable de l'homme en tant qu'être, en tant qu'être qui commence à mourir dès qu'il commence à vivre, et qui ne peut jamais avoir le vivre sans le mourir, jamais la force qui conserve sans la force qui détruit et dissout.

Heidegger prend dans la réalité de la vie humaine des catégories qui ont leur origine et leur « juridiction » dans le rapport de l'homme, individuellement, avec ce qui n'est pas lui-même et les applique au « Dasein » dans le sens étroit du terme, c'est-à-dire au comportement de l'homme, individuellement, envers son propre Être. Et ce n'est pas simplement pour en élargir le champ qu'il s'y prend ainsi ; c'est, selon Heidegger, dans le domaine du rapport de l'individu avec soi-même que doivent s'ouvrir à notre entendement la vraie signification, la vraie profondeur, la vraie gravité de ces catégories. Or, ce que nous y expérimentons, c'est d'une part leur raffinement, leur différenciation et sublimation, mais d'autre part leur débilitation, leur dévitalisation. Les catégories modifiées de Heidegger nous ouvrent un secteur partiel, étrange de la vie ; non pas une tranche de toute la vie réelle, telle qu'on la vit effectivement, mais un secteur partiel qui doit son indépendance, son caractère indépendant et ses lois indépendantes au fait qu'on ligature en

quelque sorte l'organisme en un certain point pour interrompre la circulation du sang et qu'on observe ce qui se passe dans la partie ligaturée. Nous pénétrons dans un étrange compartiment de l'esprit ; mais nous avons l'impression que le sol que nous foulons est un tableau sur lequel se déroulerait un jeu dont nous apprendrions les règles à mesure que nous avançons, règles subtiles et profondes auxquelles nous réfléchissons, auxquelles nous sommes obligés de réfléchir, mais qui ne se sont formées et qui ne peuvent exister que parce qu'on a décidé une fois de jouer à ce jeu ingénieux et d'y jouer précisément de cette façon-là. Nous avons en même temps le sentiment, il est vrai, que ce jeu n'a pas été arbitrairement choisi par le joueur, mais qu'il est sa nécessité et sa fatalité.

3

À titre explicatif, je choisis la notion de faute (Schuld). Heidegger, qui part toujours de la « Alltäglichkeit », de la quotidienneté (nous y reviendrons tout à l'heure), prend ici pour point de départ une situation offerte par la langue allemande. En allemand, en effet, on emploie le même radical « schuld » pour dire que l'on « doit » quelque chose à quelqu'un et pour dire que l'on est « coupable » de quelque chose. De là, Heidegger s'avance vers une situation où les deux acceptions du terme coïncident l'une avec l'autre : quelqu'un cause un manque dans le Dasein d'autrui, devient la raison d'un manque dans l'existence d'autrui. Or, cela n'est encore, selon lui, qu'un endettement (Verschuldung) et non pas l'être-coupable (Schuldigsein) originel et proprement dit dont il résulte en vérité et qui le rend possible. Pour Heidegger, l'être-coupable proprement dit signifie que l'existence elle-même est « schuldig », coupable.

L'existence est « "coupable" dans le fond de son Être ». Et si elle l'est, c'est parce qu'elle ne s'accomplit pas elle-même, parce qu'elle reste enfoncée dans l'humain prétendument universel (« Allgemeinmenschlichen »), dans le « On » et ne conduit pas à l'Être le propre soi-même, le soi-même de l'homme. Dans cette position pénètre l'appel de la conscience. D'où vient donc cet appel ? L'existence elle-même appelle. « Le Dasein s'appelle lui-même dans la conscience. » L'existence qui, par la faute de l'existence, n'est pas parvenue à l'Être du soi-même, s'exhorte elle-même à s'aviser de son soi-même, à se libérer pour le soi-même, à passer de l'« impropre » au « propre » de l'existence.

Heidegger a raison quand il estime que pour comprendre l'endettement, nous devons toujours remonter à un être-coupable originel. Il a raison de penser qu'il nous est possible de découvrir un être-coupable originel. Mais nous ne le pourrions pas en ligaturant une partie de la vie, celle où le Dasein se « comporte » à l'égard de soi-même et de son propre Être. Nous n'y parviendrons qu'en prenant intimement connaissance de la vie entière, sans réduction, de la vie au sein de laquelle l'homme, individuellement, se comporte envers quelque chose d'autre, précisément, que soi-même. Ce n'est pas l'énigmatique jeu de trictrac auquel je joue avec moi-même qui fait que la vie s'accomplit ; c'est d'être confronté avec l'état de présence d'un Être avec lequel je ne me suis pas entendu pour des règles de jeu, avec qui il n'est pas possible de s'accorder pour des règles de jeu. L'état de présence de l'Être devant lequel je suis placé change de figure, d'apparition, de révélation ; il est autre que moi, souvent effroyablement autre, et autre, effroyablement autre, souvent, que je ne m'y étais attendu. C'est quand je tiens tête à ces manifestations, quand je me prête à elles, quand je les rencontre vraiment, c'est-à-dire avec la vérité de tout mon être, c'est alors seulement que je suis « proprement » là : je suis là, quand je suis là, et le lieu de ce « là » sera moins déterminé

par moi, en chaque circonstance, que par l'état de présence de l'Être, changeant de forme et d'apparition. Si je ne suis pas réellement là, je suis coupable. Si, à l'appel de l'Être en présence qui me dit : « Où es-tu ? », je réponds : « Me voici ! » sans être réellement là, c'est-à-dire si je ne suis pas présent dans la vérité de tout mon être, je suis coupable.

L'être-coupable originel est le rester-avec-soi. Mais si une figure et apparition de l'Être en présence passe près de moi, et si je ne suis pas véritablement présent, un deuxième appel vient des lointains où elle a disparu — un appel si doux, si intime qu'il a l'air de venir du fond de moi-même : « Où as-tu été ? » C'est *cela* l'appel de la conscience. L'appel vient non pas de mon existence, mais de l'Être qui n'est pas moi. Toutefois, je ne pourrai répondre alors qu'à la *prochaine* figure ; celle qui a parlé, je ne pourrai plus l'atteindre. (La prochaine figure pourra être parfois, cela va sans dire, le même homme, mais ce sera alors une apparition différente, ultérieure, transformée de sa personne.)

4

Nous avons vu comme, dans l'histoire de l'esprit humain, l'homme redevient sans cesse solitaire, comme il se retrouve seul avec un monde devenu étranger et inquiétant pour lui. Il ne peut plus tenir tête aux figures dans le monde de l'Être en état de présence ; il ne peut plus les rencontrer réellement. L'homme tel qu'il se représentait à nos yeux chez saint Augustin, chez Pascal, chez Kierkegaard cherche une figure qui ne soit pas comprise dans le monde, une figure divine donc de l'Être, avec laquelle il puisse frayer dans sa solitude ; à cette figure, par-delà le monde, il tend ses mains.

Mais nous avons vu aussi que d'une époque de solitude à l'autre conduit *un chemin*, c'est-à-dire que chaque solitude est plus glacée, plus rigoureuse que la précédente et qu'il a été plus difficile de nous en sauver. Finalement, l'homme parvient à une disposition où, du fond de sa solitude, il ne peut plus tendre les mains vers une figure divine. C'est sur cela que Nietzsche se fonde pour affirmer que Dieu est mort. Il ne semble plus rester d'autre ressource au solitaire que de chercher un commerce intime avec soi-même. Tel est, dans la situation donnée, le fondement de la philosophie de Heidegger. Mais ainsi, la question anthropologique que l'homme devenu solitaire redécouvre sans cesse, la question de la nature de l'homme et de son rapport avec l'Être de l'étant, est remplacée par une autre question, celle que Heidegger appelle la question de l'ontologie fondamentale, la question de l'existence humaine dans son rapport avec *son propre Être*.

Néanmoins ceci demeure, inébranlablement, un fait : on peut tendre les mains à son image ou à son reflet dans le miroir, mais on ne peut pas les tendre à son Soi réel. La doctrine de Heidegger a le grand mérite de décrire les relations entre diverses essences, abstraites de la vie humaine ; elle n'est pas applicable, par contre, à la vie humaine elle-même et elle ne peut pas nous aider à la comprendre anthropologiquement, quelque précieuses que soient les indications fournies à ce sujet.

5

Le sens de la vie humaine, dans l'absolu, réside en ceci qu'elle transcende effectivement sa propre relativité, c'est-à-dire que l'homme n'attribue pas moins de réalité qu'à soi-même à ce à quoi il fait face et avec quoi il peut entrer dans un rapport de

réalité, d'être à être, qu'il ne le prend pas moins au sérieux que soi-même. La vie humaine touche à l'absolu par son caractère dialogique. Car malgré son unicité, l'homme, quand il plonge pour atteindre son fond, ne trouvera jamais un Être entier en soi et en contact, comme tel, avec l'absolu. Ce n'est pas par quelque rapport avec son propre Soi, c'est seulement par un rapport avec un autre Soi que l'homme pourra devenir entier. Cet autre Soi peut être aussi limité et relatif que lui ; dans l'un-avec-l'autre, on fait l'expérience de l'illimité et de l'absolu.

Heidegger ne se détourne pas seulement du rapport avec un absolu divin, mais aussi d'un rapport dans lequel l'homme expérimente un autre que lui-même, dans l'absolu, et expérimente ainsi l'absolu. L'« existence » de Heidegger est une existence monologique. Le monologue peut certes se déguiser ingénieusement, pour quelque temps, en dialogue ; une strate après l'autre du Soi humain peut certes répondre à l'apostrophe intérieure, de sorte que l'homme fasse des découvertes toujours nouvelles et croie percevoir réellement un « appel », expérimente réellement une « audition » ; l'heure vient néanmoins de la solitude nue, dernière où le mutisme de l'Être devient invincible et où les catégories ontologiques ne se laissent plus appliquer à la réalité. Lorsque l'homme devenu solitaire ne peut plus dire « Tu » au Dieu connu et « mort », tout dépend de savoir s'il peut encore le dire au Dieu inconnu et vivant en disant « Tu », de tout son être, à un autre homme, connu et vivant. Si même cela ne lui est plus possible, il lui restera bien encore la sublime illusion, fruit d'une pensée détachée, d'être un Soi fermé en lui-même ; en tant qu'homme il est perdu. L'homme de l'existence « proprement dite », dans le sens de Heidegger, l'homme de l'« être-soi-même » qui est, selon lui, le but de l'existence, n'est pas l'homme vivant réellement avec l'homme ; c'est l'homme qui ne connaît plus de vie réelle que dans le commerce avec soi-même. Mais ce n'est que l'apparence

d'une vie réelle, un haut et néfaste jeu de l'esprit. Cet homme d'aujourd'hui, ce jeu d'aujourd'hui ont trouvé leur expression dans la philosophie de Heidegger. Heidegger ligature le champ dans lequel l'homme se comporte à l'égard de soi-même et le détache de l'intégralité de la vie parce qu'il rend absolue la situation, relativée dans le temps, de l'homme radicalement réduit à la solitude, parce qu'il veut déterminer la nature de l'existence humaine par un cauchemar de minuit.

6

Heidegger déclare, il est vrai — et cela peut paraître en contradiction avec ce que je viens de dire — que l'Être de l'homme est par nature un Être *dans le monde*, dans un monde où l'homme est non seulement entouré de choses qui représentent son « ustensile » (« Zeug »), de choses qu'il utilise pour « prendre soin »¹ de ce dont on doit prendre soin, mais entouré aussi d'hommes *avec lesquels* il est dans le monde. Ces hommes ne sont pas, comme les choses, simple Être ; ils sont comme lui-même, Dasein, c'est-à-dire un Être qui est en rapport avec lui-même et qui se sait lui-même. Ils sont non pas un objet dont on « prend soin », mais un objet de « sollicitude »² ; ils le sont par nature, existentiellement, même quand il passe sans s'occuper d'eux, quand ils « n'ont aucun intérêt pour lui », oui même quand il les traite avec un manque total d'égards. Ils sont en outre, pour lui, par nature, un objet de compréhension, la connaissance et le savoir ne devenant simplement possibles que par la compréhension d'autrui. Ainsi en est-il, selon lui, dans la quotidienneté, d'où Heidegger part d'une manière à

1. Besorgen.

2. Fürsorge.

laquelle il attache une importance particulière. Mais même au degré le plus élevé, qu'il nomme le vrai être-soi-même ou l'état de résolution (« Entschlossenheit »), ou plus exactement, la résolution d'être-soi-même, il souligne que cet état ne détache pas le Dasein de son monde, ne l'isole pas pour en faire un Moi qui plane librement. « L'état de résolution », dit-il, « mène justement le Soi dans l'Être qui, de cas en cas, prend soin de l'ustensile s'il y a du disponible, et il le pousse dans l'être-ensemble de sollicitude avec les autres. » Et, plus loin : « C'est du véritable être-soi-même de l'état de résolution que découle avant tout le véritable être-ensemble. »

On dirait donc que Heidegger connaît et reconnaît tout à fait, comme essentiel, le rapport avec autrui. Mais il n'en est pas ainsi en vérité. Car le rapport de sollicitude, le seul qu'il envisage, ne peut pas être *comme tel* un rapport essentiel, parce qu'il ne met pas l'être d'un homme en relation immédiate avec l'être d'un autre ; il n'établit de relation qu'entre l'assistance et la sollicitude de l'un et le manque de sollicitude de l'autre. Un pareil rapport ne peut participer de l'essentialité que s'il signifie seulement, comme entre la mère et l'enfant, l'effet d'un rapport essentiel en soi ; il peut naturellement conduire à la naissance d'un rapport de ce genre, comme cela est le cas lorsqu'une authentique amitié, un authentique amour naissent entre celui qui prend soin d'autrui et l'objet de sa sollicitude. Mais la sollicitude, dans le monde, n'est pas essentiellement la conséquence du simple être-ensemble que Heidegger a en vue ; elle trouve son origine dans des rapports essentiels, immédiats, de caractère intégral, d'homme à homme ; soit dans des relations qui se fondent objectivement sur les liens du sang, soit dans ceux qui résultent d'un choix et qui peuvent ou bien prendre des formes objectives, institutionnelles, ou se soustraire, comme l'amitié, à toute formation institutionnelle et toucher néanmoins aux profondeurs de l'existence. De ces

relations immédiates, dis-je, qui contribuent essentiellement à la constitution de la substance vitale naît aussi, accessoirement, l'élément de sollicitude lequel, ensuite, s'étend au loin, jusque dans le purement objectif, le purement institutionnel, en dehors des relations essentielles. L'élément primordial dans l'existence de l'homme avec l'homme est donc non pas la sollicitude, mais la relation essentielle.

Il n'en va pas différemment quand, faisant entièrement abstraction du problème de l'origine, nous nous livrons à une analyse purement existentielle. Dans la *simple* sollicitude, l'homme, même là où la compassion l'émeut le plus, reste essentiellement chez lui-même. Il se penche bien vers l'autre dans l'action, dans le secours, mais les barrières de son propre Être ne s'en rompent pas ; il n'offre pas à l'autre la clef de soi-même ; il lui prête assistance. D'ailleurs, il ne s'attend à aucune mutualité réelle ; il ne la désire guère, sans doute ; il « entre dans la situation de l'autre », dira-t-on, mais il n'a pas envie que l'autre entre dans la sienne.

Par la relation essentielle, au contraire, les barrières de l'Être individuel sont effectivement rompues, et il se produit alors un nouveau phénomène qui ne peut se produire que de cette façon-là : un état d'accueillante disposition, d'être à être, qui ne demeure pas égal, il est vrai, et n'atteint sa plus extrême réalité que sur un point, pour ainsi dire, mais qui peut gagner sa figure, aussi, dans la continuité de la vie ; un état qui rend autrui présent non pas simplement en imagination, non pas même dans le sentiment à lui seul, mais dans la profondeur de la substance, si bien que dans le mystère de son propre Être, on apprend le mystère de l'autre Être ; une participation effective de l'un à l'autre, non pas seulement psychique, mais ontique.

Cela, certes, ne peut arriver à l'homme, au cours de sa vie, que par une sorte de grâce ; et beaucoup de gens diront qu'ils ne le connaissent pas. Mais même dans l'existence de

celui auquel ce n'est pas arrivé, c'est un principe constituant, car son *manque*, qu'on en soit conscient ou non, codétermine essentiellement le genre et la constitution du « Dasein ». Certes, à maint d'entre nous s'offre aussi dans le cours de sa vie une possibilité d'y parvenir qu'il n'accomplit pas existentiellement ; il gagne des relations qu'il ne réalise pas, c'est-à-dire par lesquelles il ne se laisse pas ouvrir ; il gaspille le matériel le plus précieux, le moins remplaçable, celui qui, en chaque circonstance, ne lui est offert qu'une seule fois ; il vit à côté de sa vie. Mais là encore, ce manque à s'accomplir pénètre dans l'existence et l'imprègne jusque dans sa plus profonde couche. La « quotidienneté », en sa partie la moins saillante, en une partie qui n'est guère perceptible, mais encore accessible tout de même à l'analyse existentielle, est toute tissée de ce « qui n'est pas quotidienneté. »

Nous avons bien vu, cependant, que d'après Heidegger, même au plus haut degré de l'être-soi-même, l'homme ne dépasse pas l'« être-ensemble de sollicitude envers autrui ». Le degré que l'homme de Heidegger peut atteindre est précisément celui du libre Soi qui, comme il le souligne, ne se détache pas du monde, mais qui au contraire n'est mûr qu'à présent pour une existence avec le monde, n'y est résolu qu'à présent. Seulement, cette existence mûre et résolue avec le monde ne connaît pas la relation *essentielle*. Heidegger répliquerait peut-être que le Soi n'est réellement capable aussi d'amour et d'amitié qu'une fois libéré. Mais comme l'être-soi-même est ici un point extrême, le dernier justement que l'existence puisse atteindre, rien dans ces données ne permet de voir encore dans l'amour et l'amitié une relation essentielle. Le Soi libéré ne tourne pas le dos au monde ; dans son état de résolution est contenue la résolution d'être réellement avec le monde, d'agir dans le monde, d'agir réellement sur lui ; mais il ne contient pas la foi qui dit que dans cet être-avec-le-monde, les barrières du Soi pourraient se rompre,

il ne contient même pas le désir qu'il en soit ainsi. L'existence s'achève dans l'être-soi-même ; il n'y a pas, pour Heidegger, de chemin ontique qui conduise plus loin. Feuerbach, nous nous en souvenons, avait indiqué que ce n'est pas l'homme, individuellement, qui porte en lui la nature humaine, mais qu'elle est contenue dans l'unité de l'homme-avec-l'homme. De cela, rien n'est passé dans la philosophie de Heidegger. Chez lui, l'homme, individuellement, porte la nature humaine en lui et la mène au Dasein en devenant un soi-même « résolu »³. Le Soi de Heidegger est un *système fermé*⁴.

7

« Chacun », a dit Kierkegaard, « ne doit s'engager avec "l'autre" qu'avec précaution et ne parler essentiellement qu'avec Dieu et avec soi-même. » Et ce « devoir », il l'a exprimé dans la perspective du but et de la tâche qu'il propose à l'homme : de devenir un Individu.

En apparence, Heidegger propose à l'homme le même but. Mais chez Kierkegaard, « devenir un Individu » n'est que la présupposition à l'entrée dans le rapport avec Dieu : l'homme, en effet, ne peut entrer dans ce rapport qu'une fois qu'il est devenu un Individu. L'Individu de Kierkegaard est un système ouvert, même s'il n'est ouvert que vers Dieu. Heidegger ne connaît pas de pareil rapport ; et comme il ne connaît pas, non plus, d'autre rapport de caractère essentiel, « devenir un Soi-même » signifie chez lui quelque chose d'entièrement différent de ce que veut dire, chez Kierkegaard, « devenir un Individu ». L'homme de Kierkegaard devient un Individu en

3. « résolu », en allemand : « entschlossen ».

4. « fermé », en allemand : « geschlossen ».

vue de quelque chose, à savoir l'entrée dans un rapport avec l'Absolu. L'homme de Heidegger ne devient pas un soi-même en vue de quelque chose, car il ne peut pas rompre ses barrières ; sa participation à l'Absolu, dans la mesure où elle existe pour lui, consiste en ses barrières et en rien d'autre. Heidegger parle de l'homme que l'on ouvre à son Soi (« erschlossen ») ; mais ce Soi auquel on l'ouvre est lui-même par essence, retranchement (« Verschlossenheit »). La proposition de Kierkegaard nous apparaît ici sous une forme modifiée : « Chacun ne doit parler essentiellement qu'avec soi-même. » Mais le « devoir », au fond, est supprimé, lui aussi, chez Heidegger. Chacun, telle est son idée, ne *peut* parler essentiellement qu'avec soi-même ; ce qu'il dit quand il parle avec autrui ne peut pas être essentiel, c'est-à-dire que la parole ne peut pas transcender l'Être de l'Individu et le transporter dans une autre essence qui naît seulement entre les êtres et grâce au rapport essentiel entre eux.

À l'homme de Heidegger, on indique bien l'être-avec-le-monde et une vie de compréhension et de sollicitude avec autrui ; mais dans toute essentialité de l'existence, partout où l'existence devient de nature essentielle, il est seul. Le souci et l'angoisse de l'homme sont devenus de nature essentielle, chez Kierkegaard, en tant que souci du rapport avec Dieu et angoisse qui fait craindre de manquer ce rapport ; ils deviennent de nature essentielle, chez Heidegger, en tant que souci du devenir de l'être-soi-même et angoisse qui fait craindre de manquer cet être-soi-même. L'homme de Kierkegaard, dans son souci et son angoisse, se trouve « seul en face de Dieu » ; l'homme de Heidegger, dans son souci et son angoisse, se trouve en face de soi-même, rien que de soi-même ; et comme, en dernière réalité, on ne peut pas se trouver en face de soi-même, il se trouve, dans son souci et son angoisse, en face du Néant.

L'homme de Kierkegaard doit renoncer au rapport essentiel avec un autre pour devenir l'Individu et entrer dans le rapport

de l'Individu avec l'Absolu, comme Kierkegaard lui-même a renoncé au rapport essentiel avec autrui, au rapport avec sa fiancée — renoncement qui forme le grand thème de ses œuvres et de son journal ; l'homme de Heidegger n'a pas de rapport essentiel auquel il doit renoncer. Dans le monde de Kierkegaard, il y a un « Tu » que l'on adresse à autrui, un « Tu » par lequel on parle à l'être lui-même, et si ce n'est que pour dire à cet être, directement (comme dans une lettre à sa fiancée, longtemps après la rupture des fiançailles) ou indirectement (comme à maintes reprises, dans ses livres), pourquoi on a renoncé au rapport essentiel avec lui ; dans le monde de Heidegger, il n'y a pas de pareil « Tu », pas de Tu véridique, de Tu que l'on dit d'être à être, de tout son propre Être. À l'homme dont on fait simplement l'objet de sa sollicitude, on ne dit pas ce Tu.

8

L'état d'une existence « ouverte » à elle-même (« Erschlossenheit »), chez Heidegger, est donc en vérité l'état d'une existence qui se retranche contre toute liaison authentique avec l'Autre et avec l'altérité, même si c'est humainement. Nous le verrons plus clairement encore si nous passons du rapport de la personne avec d'autres hommes, individuellement, à son rapport avec l'anonyme généralité, avec ce que Heidegger appelle le « On ». En cela, aussi, Kierkegaard l'a précédé avec son concept de la « foule ». La foule, dans laquelle l'homme se trouve quand il veut progresser vers l'examen de soi-même, c'est-à-dire le général, l'impersonnel, le sans visage, le sans forme, le moyen, ce qui égalise — cette « foule » représente, selon Kierkegaard, « la non-vérité ». Par contre, l'homme qui s'en

évade, qui se soustrait à son influence et devient un Individu est, en tant qu'individu, précisément, la vérité. Il n'est d'autre possibilité pour l'homme, d'après lui, de devenir vérité, vérité humaine, c'est-à-dire relative, que de se placer en face de la vérité absolue, ou divine, et d'entrer dans un rapport décisif avec elle. Or, on n'en est capable que comme individu, quand on est devenu un être doué de la qualité de personne et portant sa propre responsabilité, entière et en toute indépendance. Mais on ne devient justement Individu qu'en s'arrachant à la foule qui vous décharge de la responsabilité personnelle ou qui, du moins, l'affaiblit. Heidegger prend à son compte la notion de Kierkegaard et la développe avec une extrême subtilité. Mais le devenir de l'Individu ou, comme il le dit, de l'être-soi-même a perdu pour lui son but qui est d'entrer dans le rapport avec la vérité divine et de devenir ainsi une vérité humaine. L'acte de sa vie que l'homme accomplit en se libérant de la foule garde bien chez Heidegger son caractère central, mais il perd son sens, qui veut qu'il aide l'homme à se dépasser lui-même.

Heidegger emploie presque les mêmes mots que Kierkegaard quand il déclare que le « On » décharge l'existence, à chaque fois, de sa responsabilité. Au lieu d'être concentrée dans le Soi-même, l'existence de l'être humain est dispersée au sein du On. Elle doit d'abord se trouver. Le pouvoir du On a pour effet d'absorber entièrement l'existence. Y cédant, le Dasein s'enfuit devant lui-même, devant son pouvoir-être-soi-même ; il se manque. Le Dasein qui, de la dispersion au sein du On, se « ramène » (notion gnostique, d'ailleurs, qui signifiait le recueillement et le sauvetage de l'âme perdue dans le monde où elle entre) — ce Dasein-là lui seul parviendra à l'être-soi-même.

Nous avons vu que Heidegger considère le degré suprême non pas comme un isolement, mais comme l'état de résolution d'être-avec-l'autre. Nous avons vu aussi, il est vrai, que cet état de résolution confirme seulement le rapport de sollicitude sur un

plan plus élevé, mais ne connaît pas de rapport essentiel avec les autres, pas de Je-Tu réel avec eux qui rompe les barrières du Soi-même. Mais alors qu'ici, dans la relation de personne à personne, un rapport est tout de même affirmé aussi pour le Soi-même libéré, le rapport de sollicitude, toute allusion de cet ordre à un rapport avec la multiplicité impersonnelle des hommes fait défaut chez Heidegger. Le On et tout ce qui en participe, les « racontars », la « curiosité » et l'« ambiguïté » qui y règnent et auxquels prend part l'homme devenu la proie du On — tout cela est purement négatif, tout cela détruit le Soi-même, rien de positif ne le remplace ; l'anonyme généralité est rejetée comme telle, mais rien n'existe, qui vienne la relayer.

Ce que Heidegger dit du On et du rapport de l'existence avec lui est exact, en substance. Il est exact aussi de dire que le Dasein doit s'arracher à lui pour parvenir à l'être-soi-même. Mais là, quelque chose suit, et si cette chose n'est pas disponible, ce qui en soi-même est exact devient inexact.

9

Nous avons pu constater que Heidegger sécularise l'Individu de Kierkegaard, c'est-à-dire qu'il coupe le rapport avec l'Absolu pour lequel l'homme de Kierkegaard devient un Individu et qu'il ne remplace ce « pour » par quelque autre « pour » séculier, humain. En agissant ainsi, il passe sur le fait décisif que pour pouvoir entretenir avec l'autre Soi un rapport essentiel et parfait qui soit situé non pas au-dessous, mais au-dessus de la problématique de la relation d'être humain à être humain, un rapport essentiel qui embrasse, soutient et surmonte toute cette problématique, l'homme doit d'abord être devenu un Individu, un soi-même, une personne réelle. Il n'y a de *grand* rapport

qu'entre véritables personnes. Un tel rapport peut être fort comme la mort, parce qu'il est plus fort que la solitude, parce qu'il rompt les barrières de la haute solitude, triomphe de sa sévère loi et jette un pont de l'être-soi-même à l'être-soi-même par-dessus l'abîme de la peur cosmique. L'enfant dit bien *Tu* avant de dire *Je* ; mais au sommet de l'existence personnelle, il faut pouvoir dire véridiquement *Je*, si l'on veut apprendre le mystère du *Tu* en toute sa vérité. L'homme devenu Individu est là *pour* quelque chose, même si nous nous limitons à ce qui est dans le monde ; s'il est devenu Individu, c'est pour cette chose qui est la parfaite réalisation du *Tu*.

Or, à ce degré, le rapport avec la multitude des hommes offre-t-il quelque chose de correspondant, ou Heidegger a-t-il quand même raison sur ce point ?

Ce qui correspond au *Tu* de caractère essentiel, quand on en est au degré de l'être-soi-même, dans son rapport avec un groupe d'hommes, je l'appelle le *Nous* de caractère essentiel⁵.

L'homme qui est seulement l'objet de ma sollicitude n'est pas un *Tu* ; c'est un *Lui*, ou un *Elle*. La multitude sans nom, sans visage, dans laquelle je suis englouti n'est pas un *Nous* ; c'est un *On*. Mais comme il y a un *Tu*, il y a aussi un *Nous*. Il s'agit ici d'une catégorie d'un intérêt essentiel pour nos considérations ; nous devons donc l'éclaircir. On ne la saisira pas simplement en partant des catégories sociologiques habituelles. Un *Nous* peut très bien se former dans tout genre de groupe, mais nulle vie de groupe ne suffit pour l'expliquer. Par *Nous*, j'entends une liaison entre plusieurs personnes indépendantes, mûrement parvenues à leur Soï et à la responsabilité du Soï, une liaison fondée précisément sur cet être-soi-même et sur cette responsabilité du soi-même et rendue possible par eux. La constitution particulière du *Nous* se documente en ceci

5. Je fais abstraction, ici, du *Nous* primitif ; le *Nous* de caractère essentiel est à ce *Nous* primitif comme le *Tu* de caractère essentiel est au *Tu* primitif.

qu'un rapport essentiel existe ou naît temporairement entre ses membres, c'est-à-dire que dans le *Nous* règne l'immédiateté ontique qui est la condition préalable et décisive de la relation de Je-à-Tu. Le *Nous* renferme virtuellement le *Tu*. Ne peuvent dire entre eux, véridiquement, *Nous* que des hommes capables de se dire l'un à l'autre, véridiquement, *Tu*.

Il n'est pas possible, nous l'avons observé, de choisir un exemple déterminé de formation de groupe, *comme telle*, pour le *Nous* de caractère essentiel. Dans certaines de ces formations, on peut, par contre, désigner avec une particulière précision la variété qui en favorise la constitution. Ainsi, au sein de groupes révolutionnaires, nous trouvons le *Nous* premièrement chez ceux qui se donnent pour tâche de travailler dans le calme et la lenteur à éveiller et à instruire le peuple ; dans les groupes religieux, chez ceux qui tendent sans pathétique et avec dévouement à la réalisation de la foi dans la vie. Dans les deux cas, l'admission d'un seul homme avide de puissance, se servant des autres comme d'un moyen pour parvenir à ses fins, ou d'un seul homme désireux de se faire valoir et se mettant en scène suffira pour rendre impossible la naissance ou la conservation du *Nous*.

Le *Nous* de caractère essentiel n'a été que trop peu reconnu, jusqu'ici, dans l'histoire et le présent, parce qu'il est rare et parce que, jusqu'ici, on n'a considéré les formations de groupes, la plupart du temps, que sous l'angle de leurs énergies et de leurs influences, mais non point sous celui de leur structure interne, dont dépend certes, et le plus fortement, la direction de ces énergies et leur genre d'influence, sinon toujours leur étendue visible et mesurable.

Pour que l'on comprenne exactement, je ferai encore remarquer qu'outre les formes constantes du *Nous* de caractère essentiel, il en est aussi d'éphémères qui sont néanmoins dignes d'intérêt. C'est par exemple le cas lorsqu'à la mort d'un grand

chef du mouvement, ses vrais disciples et collaborateurs serrent davantage les rangs, pendant quelques jours, lorsque, entre eux, toutes les gênes et difficultés sont écartées et qu'une étrange fécondité s'institue, ou du moins une passion de l'être-ensemble ; ou quand, en face d'une catastrophe qui paraît fatale, l'élément véritablement héroïque d'une communauté se concentre, évitant les discours et les actes inutiles, et qu'en son milieu, tous s'ouvrent les uns aux autres et, dans une vie commune et brève, anticipent le lien puissant de leur commune mort.

Mais il existe encore d'autres formations de cet ordre — curieuses structures qui embrassent des hommes restés jusque là inconnus les uns aux autres, structures voisines, pour le moins, du Nous de caractère essentiel. Elles peuvent naître sous un régime de terreur, quand les adeptes de conceptions qu'il combat et qui étaient, hier encore, des étrangers les uns pour les autres, se découvrent frères et se rejoignent, non pas à la manière d'un parti, mais dans un esprit d'authentique communauté.

Nous voyons donc que dans la sphère de la relation à l'égard d'un groupe d'hommes, aussi, il peut y avoir un rapport de caractère essentiel qui accueille l'homme parvenu à son être-soi-même, oui, qui ne peut véritablement accueillir que lui. Là seulement commence le domaine où l'homme est réellement délivré du On. Ce n'est pas la différenciation individuelle qui libère déjà du On, mais seulement l'authentique état de liaison.

10

Pour résumer, comparons l'homme de Kierkegaard avec celui de Heidegger.

Selon sa constitution et en vertu de sa position, l'homme est, dans sa vie, en triple relation. Il peut réaliser pleinement

sa constitution et sa position, si tous les rapports sur lesquels se fonde sa vie deviennent essentiels. Et il peut laisser certains éléments de sa constitution et de sa position dans l'irréalité, s'il ne laisse devenir essentiels que tels ou tels de ses rapports vitaux, considérant les autres comme non essentiels et les traitant à l'avenant.

La triple relation de la vie, chez l'homme, est : sa relation à l'égard du monde et des choses ; sa relation à l'égard des hommes, et cela tant à l'égard de l'individu que de la multitude ; et sa relation à l'égard du mystère de l'Être qui transparait bien, lui aussi, dans tout cela, mais qui le transcende néanmoins d'une manière fondamentale — de ce mystère que le philosophe nomme l'Absolu et le croyant, Dieu, mais que ne saurait effectivement éliminer de sa situation, non plus, celui qui rejette ces deux désignations.

La relation à l'égard des choses manque chez Kierkegaard. Il ne connaît les choses que paraboliquement. Chez Heidegger, cette relation ne se trouve que sous une forme technique, appliquée à un but pratique. Or, une relation purement technique ne peut pas être essentielle, car ici, l'essence et la réalité de la chose avec laquelle on est en relation n'y entrent pas complètement ; la relation ne contient précisément que sa capacité d'utilisation en vue d'une affectation déterminée, sa qualification technique. Un rapport essentiel à l'égard des choses ne peut être qu'un rapport qui les voit dans leur essence et qui leur est dispos. Le fait de l'art ne saurait être compris qu'en liaison avec elle. Pour une analyse de l'existence quotidienne, il n'est pas non plus juste de dire que les choses ne s'y rencontrent qu'à l'état de « Zeug », d'ustensile. Le technique n'est que ce que l'on embrasse facilement du regard, ce qui s'explique aisément, ce qui est coordonné. Mais à côté de cela et au milieu de cela, il y a une relation multiple à l'égard des choses en leur intégralité, leur indépendance et leur manque d'affectation. L'homme qui

regarde fixement un arbre sans y attacher de dessein n'est pas moins dans la « quotidienneté » que celui qui regarde un arbre pour examiner de quelle branche on pourrait le mieux faire un gourdin. La première façon de regarder n'appartient pas moins aux éléments constitutifs de la « quotidienneté » que la deuxième. (On peut démontrer, d'ailleurs, que génétiquement aussi, dans le cours de l'évolution humaine, le technique n'est nullement venu en premier et que ce que, sous sa forme tardive, on appelle l'esthétique, n'est nullement venu en dernier.)

La relation à l'égard d'êtres humains pris individuellement donne à réfléchir à Kierkegaard, parce que, selon lui, une relation essentielle avec des compagnons humains fait obstacle à une relation essentielle avec Dieu. Chez Heidegger, la relation à l'égard d'êtres humains pris individuellement ne se présente que sous la forme de relation de sollicitude. Or, une relation de pure sollicitude ne peut pas être essentielle ; dans une relation essentielle qui comporte la sollicitude, le caractère d'essentialité provient d'un autre domaine, qui manque chez Heidegger. Une relation essentielle à l'égard d'êtres humains pris individuellement ne saurait être qu'une relation directe d'être à être au sein de laquelle l'état fermé de l'homme se délie et les barrières de son être-soi-même se rompent.

La connexion avec la multitude sans visage, sans forme, sans nom, avec la « foule », avec le « On », apparaît chez Kierkegaard et, à sa suite, chez Heidegger comme la situation initiale dont il s'agit de triompher pour parvenir à l'être-soi-même. Cela est vrai en soi ; ce tout-et-rien humain, sans nom, dans lequel nous sommes plongés est en effet comme un sein maternel négatif dont nous devons nous détacher et sortir pour venir au monde en tant que Soi. Mais ce n'est là qu'un côté de la vérité, et sans l'autre, il devient manque de vérité. Le Soi ne peut pas s'éprouver et se confirmer authentique et suffisant dans le commerce avec soi-même ; il ne le pourra que dans le

commerce avec l'altérité entière, avec le pêle-mêle de la foule sans nom. Le Soi authentique et suffisant allume aussi, partout où il touche à la multitude, l'étincelle de l'être-soi-même ; il fait qu'un Soi s'attache à l'autre Soi ; il institue le contraire du On, l'état de liaison entre les individus ; il façonne la figure dans l'étoffe de la vie sociale.

La troisième relation de la vie, chez l'homme, est celle que l'on appelle, selon les conceptions que l'on nourrit, la relation à l'égard de Dieu, la relation à l'égard de l'Absolu ou la relation à l'égard du mystère. Nous avons vu qu'elle est, chez Kierkegaard, l'unique relation de caractère essentiel et que chez Heidegger, elle fait par contre totalement défaut.

La relation essentielle avec Dieu, suivant Kierkegaard, présuppose, comme nous l'avons vu, que l'on renonce à toute relation de caractère essentiel à l'égard d'autre chose, à l'égard du monde, de la communauté, d'un être humain pris individuellement. On pourrait l'entendre sous les espèces d'une soustraction qui, grossièrement formulée, aurait à peu près cet aspect : Être — (monde + homme) = O (c'est-à-dire objet ou partenaire de la relation essentielle) ; cette relation s'obtient par abstraction essentielle de tout ce qui est hormis Dieu et moi. Mais un Dieu auquel on ne peut parvenir qu'en renonçant à la relation avec tout l'Être ne peut pas être le Dieu de tout l'Être, qui a créé tout l'étant et qui le maintient et le garde ensemble ; que l'histoire du Créé laissé à lui-même s'appelle séparation — le terme du chemin ne peut être que liaison ; et une relation essentielle à l'égard de ce Dieu ne peut simplement pas se trouver en dehors de ce but. Le Dieu de Kierkegaard ne peut être qu'ou bien un démiurge que sa création a envahi et qui s'escrime contre elle, ou un sauveur étranger à la création, qui vient à elle de l'extérieur et qui la prend en pitié ; l'un comme l'autre sont des figures de la Gnose. Des trois grands penseurs de la solitude issus du Christianisme — saint Augustin, Pascal

et Kierkegaard —, le premier est déterminé par la Gnose ; le troisième touche à la Gnose, sans le savoir apparemment, dans ses présuppositions ; Pascal est le seul qui n'ait rien à voir avec elle — peut-être parce qu'il vient de la science et n'y renonce jamais, et parce que la science peut fort bien s'accommoder de la foi, mais ne peut guère jamais s'accorder avec la Gnose qui veut être elle-même la véritable science.

La sécularisation philosophique de Kierkegaard par Heidegger devait renoncer à la conception religieuse d'une liaison entre le Soi et l'Absolu, d'une liaison dans une relation de réalité et de mutualité, de personne à personne. Mais elle ne connaît pas, non plus, d'autre manière de liaison entre le Soi et l'Absolu ou entre le Soi et le mystère qui transparaît de l'Être. L'Absolu n'a ici son lieu que dans la sphère vers laquelle le Soi perce dans sa relation à son propre égard, c'est-à-dire qu'il apparaît au-delà de la question de l'entrée en *liaison* avec lui. Quant au mystère de l'Être qui transparaît et nous apparaît dans tout ce qui est, Heidegger, influencé par le grand poète de ce mystère, Hölderlin, l'a profondément expérimenté, sans le moindre doute, mais non pas comme un mystère qui s'avance vers nous et nous défie de livrer la dernière chose qui nous reste — le repos, précisément, au sein du propre Soi, de rompre les barrières du Soi et de sortir à la rencontre d'une Altérité de caractère essentiel.

11

Il est encore une relation, en dehors de la triple relation de la vie : celle à l'égard de son propre Soi. Mais cette relation ne doit pas être considérée, à l'instar des autres, comme une relation de réalité, car il lui manque la présupposition nécessaire qui est la dualité de caractère réel. Aussi ne peut-elle pas, en réalité,

être élevée à une relation essentielle de la vie. Ceci s'exprime dans le fait que chaque relation essentielle de la vie a trouvé son achèvement et sa transfiguration — celle à l'égard des choses, dans l'art, celle à l'égard des hommes, dans l'amour, celle à l'égard du mystère, dans l'annonciation religieuse, mais que la relation de l'homme à l'égard de sa propre existence et de son propre Soi n'a pas trouvé de pareil achèvement et de pareille transfiguration et ne peut manifestement pas les trouver. (On pourrait alléguer que la poésie lyrique représente un pareil achèvement, une pareille transfiguration de la relation de l'homme à l'égard de son propre Soi. Mais elle est au contraire le puissant refus de l'âme à se contenter du commerce avec elle-même. Par le poème, l'âme proclame que même quand elle est seule en sa propre compagnie, ce n'est pas à elle-même qu'elle songe, mais à l'Être, qui n'est pas elle-même, et que c'est l'Être qui n'est pas elle-même qui la visite ici, la bouleverse et l'enchanté.)

Cette relation trouve son sens et sa consécration, chez Kierkegaard, dans la relation avec Dieu. Chez Heidegger, elle est d'un caractère essentiel, et elle est la seule qui ait ce caractère. L'homme, veut-il dire, ne peut parvenir à une existence véritable que si, en ce qui concerne son comportement essentiel, il représente un système fermé. La conception anthropologique, laquelle voit l'homme en connexion avec l'Être, doit considérer cette connexion, par contre, comme réalisable seulement, à son plus haut degré, en système ouvert. Connexion ne peut signifier que connexion avec ma situation intégrale d'homme. On ne saurait débarrasser de la situation de l'homme ni le monde des choses, ni son semblable et sa communauté, ni le mystère qui indique à l'homme non seulement qu'il y a un au-delà des choses et des hommes, mais aussi un au-delà de soi. L'homme ne peut parvenir à l'existence que si tout ce qui a rapport à sa situation devient existence, c'est-à-dire si tous les genres de relation qui constituent sa vie deviennent essentiels.

12

Considérer l'existence ou l'être-soi-même n'est pas une réponse à la question : qu'est l'homme ? On ne pourra y répondre qu'en considérant la connexion essentielle de la personne humaine avec tout Être et son rapport avec tout Être. D'un examen de l'existence ou de l'être-soi-même comme tels ne résulteront que la notion et l'ébauche d'un être-esprit presque spectral qui possède bien, lui aussi, des contenus corporels de ses sensations fondamentales, de son angoisse cosmique, de son souci de l'existence, de son sentiment de faute originelle, mais qui les possède d'une manière tout à fait incorporelle, étrangère à tout ce qui est corps. Cet être-esprit habite l'homme ; il vit de sa vie et en rend compte à lui-même, mais ce n'est pas l'homme. Or, l'objet de notre question, c'est l'homme. Si nous essayons de saisir l'homme au-delà de sa connexion essentielle avec le reste de l'Être, nous saisirons en lui une bête dégénérée, comme le fait Nietzsche, ou un être-esprit ligaturé, comme chez Heidegger. Nous ne pourrions saisir l'homme que si nous saisissons la personne humaine dans l'intégralité de sa situation, dans ses possibilités de rapport, aussi, avec tout ce qui n'est pas elle. En l'homme, il faut comprendre l'être capable de la triple relation de la vie, capable d'élever à l'essentialité la relation de la vie sous toutes ses formes.

« Nulle époque », dit Heidegger dans son « Kant et le problème de la métaphysique », « n'a autant su à propos de l'homme, n'a eu de connaissances aussi variées à son sujet... Mais nulle époque n'a aussi peu su que la nôtre ce qu'est l'homme. » Dans « L'Être et le Temps », il a essayé de nous faire connaître l'homme par une analyse de sa relation à l'égard de son propre Être. Cette analyse, il nous l'a bien donnée, en effet,

en ligaturant cette relation et en la séparant ainsi de tout le reste du comportement essentiel de l'homme. Mais on ne parvient pas de cette façon à savoir ce qu'est l'homme ; on ne parvient à connaître que les contours de l'homme. À connaître seulement, pourrait-on dire, ce qu'est l'homme en son rebord, ce qu'est l'homme arrivé au bord de l'Être. Quand j'ai appris à connaître Kierkegaard, dans ma jeunesse, l'homme de Kierkegaard m'a fait l'impression de l'homme en son rebord. L'homme de Heidegger est un grand pas, à partir de Kierkegaard, un pas décisif vers l'abîme où commence le néant.

Troisième chapitre

LA DOCTRINE DE SCHELER

1

La deuxième grande tentative entreprise à notre époque de traiter le problème de l'homme en problème philosophique indépendant est également issue de l'école de Husserl : c'est l'anthropologie de Scheler.

Scheler n'a pas achevé, il est vrai, l'ouvrage qu'il a consacré à cette question, mais les travaux et les cours d'anthropologie publiés par ses propres soins ou parus à titre posthume suffisent pour nous familiariser avec sa conception et nous permettre un jugement.

Scheler exprime nettement la situation de départ qui se présente aujourd'hui pour l'anthropologie : « Nous sommes la première époque où l'homme soit devenu entièrement, sans reste, "problématique" ; où il ne sache plus ce qu'il est, mais *où il sache aussi*, en même temps, qu'il ne sait pas. » Il s'agit donc de commencer à saisir sa nature avec système dans la situation même où la problématique de l'homme apparaît au plus extrême degré. Scheler ne veut pas faire abstraction, comme Heidegger, de ce qu'a de concret l'homme tel qu'on le trouve dans son

intégralité, et se borner à considérer son « existence », c'est-à-dire son comportement à l'égard de son propre Être, comme le seul élément métaphysiquement essentiel. Pour lui, il y va du fait concret, sans reste, de l'homme ; en d'autres termes, ce qui distingue l'homme, d'après sa conception, des autres êtres vivants, il ne désire le traiter aussi qu'en connexion avec ce qu'il a de commun avec les autres êtres vivants ; et cela de telle sorte que ce qu'il y a entre eux de commun, précisément, fasse reconnaître, en relief, son caractère spécifique.

Pour un pareil traitement de la question, Scheler l'a bien compris, l'histoire de la pensée anthropologique dans le sens le plus large, tant philosophique que, antérieurement à elle, préphilosophique et extra-philosophique, ou « l'histoire de la conscience que l'homme a de soi-même » ne peut avoir que l'intérêt d'une introduction. Sur la voie qui mène par l'examen de toutes « les théories mystiques, religieuses, théologiques, philosophiques de l'homme », il faut se libérer d'elles, tant qu'elles sont. « On ne pourra parvenir de nouveau à des vues soutenables », dit Scheler, « que si l'on se décide à faire table rase, pour une fois, de toutes les traditions relatives à cette question et si l'on apprend à considérer l'être appelé homme dans un esprit méthodique d'extrême aliénation et d'extrême étonnement. »

Voilà bien la vraie manière de philosopher, et elle est particulièrement à recommander pour un objet devenu aussi problématique que celui-là. Toute découverte philosophique consiste à enlever à ce qui en est recouvert un voile tissé de mille théories ; sans le lever, nous ne réussirons pas à triompher à une heure aussi tardive du problème de l'homme. Mais il convient d'examiner si, dans sa pensée anthropologique, Scheler applique vraiment avec toute la rigueur nécessaire la méthode qu'il a ainsi indiquée. Nous verrons que ce n'est pas le cas. Si Heidegger, au lieu de l'homme réel, étudie seulement

une essence et composition métaphysiques, un homoncule métaphysique, Scheler, lui, imprègne son examen du véritable homme d'une métaphysique qu'il a certes élaborée d'une façon indépendante et qui possède une valeur autonome, mais qui n'en est pas moins profondément influencée par Hegel et Nietzsche, quelque peine qu'il se donne pour secouer ces influences. Or, une métaphysique qui imprègne ainsi l'examen peut empêcher le regard, autant que toutes les théories anthropologiques, de se diriger sur l'être appelé homme dans une extrême aliénation et un extrême étonnement.

Pour les deux influences que je viens de nommer, on peut dire que les premiers travaux anthropologiques de Scheler étaient plus déterminés par Nietzsche et les travaux ultérieurs, par Hegel. Comme nous allons le voir, Scheler les suit tous les deux quand il exagère l'importance du temps pour l'Absolu. Nietzsche, il est vrai, ne veut rien savoir de l'Absolu lui-même ; toute notion d'absolu n'est pour lui que jeu de l'homme, n'est que l'homme qui se mire —, en quoi il ne se distingue pas essentiellement de Feuerbach ; mais en voulant trouver *le sens* de l'Être humain dans la transition vers un « surhomme », il institue pour ainsi dire un Absolu relatif, lequel n'a plus son contenu dans un Être supratemporel, mais seulement dans le devenir, dans le temps. Chez Hegel, que Scheler rejoint en partant de Nietzsche, l'Absolu ne gagne que dans l'homme et dans son perfectionnement la réalisation entière et définitive de son propre Être et de sa propre conscience ; l'essence de l'Esprit universel réside pour lui en ceci « qu'il se produit », que, dans un « processus absolu », une « série graduelle de démarches » qui atteint son point culminant dans l'histoire universelle, « il se sait et se réalise lui-même, sait et réalise sa vérité ». C'est sous cet angle qu'il faut comprendre la métaphysique de Scheler qui a essentiellement déterminé son anthropologie sous sa dernière forme —, la théorie du « fond des choses »

qui « se réalise lui-même dans le cours problématique du processus universel », la théorie du Soi de l'homme comme de « l'unique lieu du devenir de Dieu qui nous soit accessible et qui fasse véritablement partie, en même temps, du processus de ce devenir de Dieu », si bien que ce devenir en dépend autant qu'il dépend lui-même de ce devenir. De cette manière, l'Absolu ou Dieu est beaucoup plus radicalement encore inséré dans le temps que chez Hegel, beaucoup plus radicalement placé dans sa dépendance. Dieu n'est pas, il devient ; il est donc intégré dans le temps, il en est positivement le produit ; et même s'il est question, en passant, d'un Être supratemporel qui n'a fait que se représenter dans le temps, il n'y a pas, dans la théorie d'un Dieu en devenir, de place authentique pour un Être de cet ordre ; il n'y existe, en vérité, d'autre Être que celui du temps où s'accomplit le devenir.

On ne doit nullement confondre, au reste, cette présupposition fondamentale de la métaphysique de Scheler avec la théorie, soutenue par Heidegger, du temps essence de l'existence humaine et, par là, de l'existence en général. Heidegger n'établit précisément de relation qu'entre l'existence et le temps, sans franchir les limites de l'existence ; chez Scheler, par contre, l'Être lui-même se résout en temps. Heidegger ne dit rien de l'éternité au sein de laquelle *est* la perfection ; Scheler la nie.

2

Cette dernière phase de sa métaphysique, Scheler l'a atteinte après une période catholique au cours de laquelle il a professé une sorte de théisme. Tout théisme est une variété du concept d'éternité pour lequel le temps ne peut signifier que manifestation et champ d'action, mais non pas naissance et développement

d'un parfait étant. Heidegger vient de parages voisins de ce même théisme chrétien ; mais il ne fait que se délimiter par rapport au théisme, tandis que Scheler rompt avec lui.

Je voudrais me permettre d'intercaler ici un souvenir personnel, parce qu'il me paraît comporter une signification qui dépasse ma personne. Depuis que, pendant la première guerre mondiale, mes propres pensées sur les choses les plus élevées avaient pris une orientation décisive, je parlais de ma position à des amis, parfois, comme de l'« étroite arête ». Je désirais exprimer par là que je me tiens non pas sur le haut et large plateau d'un système fait de propositions sûres quant à l'Absolu, mais sur la crête étroite d'un rocher, entre les abîmes, où n'existe aucune sécurité de science énonçable, mais où l'on a la certitude de la rencontre avec ce qui reste voilé.

Quand je revis Scheler, peu d'années après la guerre — nous ne nous étions plus vus depuis quelque temps et il venait justement de rompre avec la pensée de l'Église, sans que je le susse —, il me surprit par cette apostrophe : « Je me suis beaucoup rapproché de votre étroite arête. » Au premier moment, sa déclaration me troubla, car s'il est une chose à laquelle je ne pouvais pas m'attendre de la part de Scheler, c'était bien qu'il abandonnât la prétendue science du fond de l'Être. Mais déjà, je répondais : « Elle n'est pas là où vous la croyez ! » J'avais compris : Scheler ne pensait nullement, en réalité, à ce qu'était alors — et ce qu'est restée — ma position ; il la confondait avec une conception que j'avais longtemps nourrie et défendue et qui, en effet, n'était pas si éloignée de sa nouvelle philosophie du Dieu en devenir. Depuis 1900, je m'étais trouvé d'abord sous l'influence de la mystique allemande, de Maître Eckhart à Angélus Silésius, pour qui le fond premier de l'Être, la Divinité sans nom et sans personne vient seulement à « naître » dans l'âme humaine ; puis je subis celle de la Cabale postérieure, selon laquelle l'homme peut obtenir le pouvoir d'unir le Dieu

supérieur au monde à sa Chékina, sa Présence, qui habite le monde. Ainsi s'était formée en moi la pensée d'une réalisation de Dieu par l'homme ; en l'homme, je croyais voir l'être par l'existence duquel l'Absolu reposant au sein de sa vérité peut acquérir le caractère de réalité. C'était à cette conception qui fut mienne que Scheler pensait quand il me parlait de la sorte : il me considérait encore comme son représentant, alors qu'elle était ébranlée depuis longtemps. Et il surenchérisait encore par son concept du « devenir de Dieu ». Mais lui aussi avait fait, pendant la guerre, une expérience décisive ; elle se traduisait pour lui en la conviction d'une impuissance primordiale et fondamentale de l'esprit.

3

L'Être qui est de toujours, le fond universel, possède, selon Scheler, deux attributs : l'esprit et l'impulsion (Drang). Devant cette dualité des attributs, on pense à Spinoza ; mais chez lui, ces deux attributs ne sont que deux d'entre d'innombrables attributs, les deux précisément que nous connaissons, tandis que pour Scheler, c'est en cette dualité que consiste l'essence de l'Être absolu. Chez Spinoza, en outre, les deux attributs de la pensée et de l'étendue se trouvent l'un par rapport à l'autre en parfaite union, ils correspondent l'un à l'autre et se complètent ; chez Scheler, les attributs de l'esprit et de l'impulsion se trouvent dans un rapport de tension originelle, d'une tension qui se débat et se compense dans le processus universel. En d'autres termes, Spinoza fonde ses attributs dans une unité éternelle qui transcende infiniment l'univers et le temps ; Scheler limite l'Être — non pas selon le programme, mais en fait — au temps et au processus universel qui s'accomplit

en lui. Chez Spinoza, quand nous nous tournons de l'univers vers ce qui n'est pas univers, nous avons le sentiment d'une inconcevable, d'une bouleversante plénitude ; quand nous le faisons chez Scheler, nous avons le sentiment d'une fruste abstraction, oui, même le sentiment du vide. Scheler parle, dans son discours sur Spinoza, du « souffle d'éternité de la Divinité même » que le lecteur de Spinoza, dit-il, aspire « à pleins poumons » ; mais à ses propres lecteurs, il ne donne plus à respirer de cet air-là. En vérité, l'homme de nos jours ne sait plus guère, d'une science vivante, ce qu'est une éternité qui porte et engloutit tout ce qui est temps, comme la mer porte et engloutit une vague fugitive, alors qu'il lui reste encore, à lui aussi, une possibilité d'accès à l'Être éternel, dans ce que contient d'éternité, en fait, chaque instant que l'on vit quand on met en jeu toute l'existence.

Mais Scheler se distingue encore de Spinoza sur un autre point, fort important. À son deuxième attribut, il confère, non pas comme Spinoza, une désignation statique, telle que l'étendue, la corporalité, la matérialité, mais une désignation dynamique : l'impulsion. Il remplace donc les attributs de Spinoza par les deux principes originels de Schopenhauer : la volonté, qu'il nomme impulsion, et la représentation, qu'il nomme esprit.

4

L'attribut de l'esprit dans le fond de l'Être, Scheler déclare dans une observation incidente, mais d'un intérêt considérable pour la compréhension de sa pensée, pouvoir l'appeler aussi divinité, deitas, dans ce fond. La divinité est donc pour lui non pas le fond même de l'univers, mais, dans ce fond, l'un de deux principes opposés. De ces deux principes, il est

celui qui, « en tant qu'Être spirituel », n'est doué « d'aucune puissance originelle, d'aucune force première » et ne peut donc exercer nul effet créateur positif. En face de lui se dresse la « toute-puissante » impulsion, l'imagination universelle (Weltphantasie), chargée d'une accumulation infinie d'images et les faisant devenir réalité, mais originairement aveugle sur les idées et les valeurs spirituelles. Pour réaliser la divinité avec la plénitude d'idées et de valeurs qui lui est innée, le fond de l'univers a dû « désinhiber » l'impulsion et mettre ainsi en marche le processus universel. Mais comme l'esprit ne possède pas originairement d'énergie qui lui soit propre, il ne peut agir sur le processus universel qu'en proposant aux puissances premières, aux instincts vitaux, les idées, le sens et en les guidant ainsi et sublimant jusqu'à ce que, s'élevant de plus en plus haut, esprit et impulsion s'interpénètrent, que l'impulsion se spiritualise et que l'esprit se vitalise. Le lieu décisif de ce processus est l'être « dans lequel ce qui est-de-toujours commence à se savoir et à se saisir, à se comprendre et à se délivrer », et dans lequel, ainsi, « commence le relatif devenir-Dieu » — l'homme. « L'Être par soi ne devient un Être digne de se nommer Existence divine que dans la mesure où l'impulsion de l'histoire universelle le fait réaliser dans l'homme et par l'homme l'éternelle Deitas. »

Ce dualisme, qui prend son aliment dans la philosophie de Schopenhauer, remonte en dernier lieu à l'idée gnostique de deux dieux primaires, d'un dieu inférieur, tourné vers la matière, qui crée le monde, et d'un dieu supérieur, purement spirituel, qui le libère. Seulement, dans la conception de Scheler, les deux sont devenus attributs du fond premier et un de l'univers. On ne peut pas appeler ce fond universel un dieu, puisqu'il ne contient une « divinité » qu'à côté d'un principe qui n'est pas divin, puisqu'il n'est pas encore le Dieu un qu'il devra devenir ; mais il nous paraît, lui aussi, semblable à l'homme comme

le serait n'importe quelle autre idole : il nous paraît comme l'image transfigurée de l'homme moderne.

Dans cet homme, la sphère de l'esprit et la sphère des instincts se sont plus fortement disloquées, sans doute, que jamais auparavant. Il devine avec anxiété que l'éloignement stérile et impuissant de la vie menace l'esprit disjoint, et il sent avec terreur que les instincts refoulés, bannis risquent d'anéantir son âme. Son grand souci est de parvenir à l'unité, au sentiment de l'unité et à l'expression de l'unité ; et, profondément occupé de lui-même, il médite le chemin ; il croit le trouver en lâchant bride à ses instincts et il espère que son esprit va diriger désormais leur action. Il fait fausse route, car si ce que l'on appelle ici esprit peut encore proposer des idées et des valeurs aux instincts, il ne peut plus les leur rendre dignes de foi. Toujours est-il que cet homme et que son chemin ont trouvé leur transfiguration dans le « fond universel » de Scheler.

5

Derrière les influences philosophiques que l'idée de fond universel a subies chez Scheler, une de ses origines doit être cherchée dans l'état psychique de notre temps. Cette origine l'a affectée d'une profonde et insoluble contradiction. La thèse fondamentale de Scheler, qu'on ne comprendra pleinement qu'à la lumière des expériences spirituelles de notre époque, dit que sous sa forme pure, l'esprit est absolument sans pouvoir. Or, cet esprit impuissant, il le découvre dans l'Être primordial lui-même comme étant son attribut. De cette manière, il fait d'une impuissance dont on constate l'existence et qui est *devenue* ce qu'elle est une impuissance qui est de toujours. Mais affirmer que dans le fond universel, l'esprit a été originellement impuissance

est une contradiction interne de la conception que Scheler se fait de ce fondement. Le fond universel « désinhibe » l'impulsion pour qu'elle produise le monde et pour qu'ainsi, l'esprit soit réalisé dans l'histoire de ce monde. Mais de quelle force donc le fond universel avait-il inhibé son impulsion, et de quelle force l'en désinhibe-t-il maintenant, sinon de la force de celui de ses deux attributs qui vise à la réalisation, de l'attribut de *deitas*, de l'Esprit ? Ce ne sera pas l'impulsion elle-même qui donnera le pouvoir de la maintenir inhibée, et s'il faut la désinhiber, cela ne pourra justement se faire que par le moyen d'un pouvoir si supérieur au sien qu'il a pu le garder sous l'action du frein. La conception que Scheler a du fond universel exige positivement une supériorité originelle de l'Esprit —, assez de puissance pour qu'il soit capable d'inhiber ou de désinhiber toute force motrice d'où naît l'univers.

Ce n'est tout de même pas là, objectera-t-on peut-être, un pouvoir spécifique, positif et créateur. Mais cette objection part d'une confusion entre puissance et force — confusion que Scheler lui-même, il est vrai, commet maintes fois. Les notions se forment selon les expériences les plus élevées que nous faisons dans un ordre déterminé, quand nous reconnaissons qu'elles se répètent. Or, nos expériences les plus élevées de la puissance nous disent que c'est non pas une force qui produit un changement direct, mais la faculté de mettre de pareilles forces, directement ou indirectement, en mouvement. Que pour décrire l'effet de la puissance, on emploie l'expression positive de « mettre en mouvement » ou l'expression négative de « désinhiber », cela n'a ici aucune importance. Le terme choisi par Scheler masque le fait qu'au sein de son « fond universel », l'Esprit ait également le pouvoir de mettre les forces en mouvement.

6

Scheler explique que devant sa thèse d'une impuissance originelle de l'Esprit s'effondre l'idée d'un « monde créé du néant ». C'est naturellement à l'histoire biblique de la Création qu'il pense et qu'une théologie postérieure a erronément périphrasée en création à partir de rien.

L'histoire biblique ne connaît pas le concept d'un néant, car il porterait atteinte au mystère du « Commencement ». Dans l'épopée babylonienne de la Création du Monde, le dieu Mardouk étonne l'assemblée des dieux en faisant surgir un vêtement du néant. De pareils tours de magicien sont étrangers à l'histoire de la Création, telle que nous la trouvons dans la Bible. Ce qu'au premier Commencement, elle nomme, d'un vocable qui signifie probablement « tailler », « sculpter », la « création » du ciel et de la terre est laissée entièrement à son secret, au secret d'un événement qui s'accomplit au sein de la Divinité, et qu'une théologie postérieure, comme nous l'avons dit, circonscrit faussement, en un langage de mauvaise philosophie, mais que la Gnose, elle, tire du mystère dans le monde, soumettant ainsi le non-logique à la logique dont le champ d'action est le monde comme tel. Mais après ce Commencement, il y a déjà un « Esprit » — lequel, il est vrai, est tout autre chose qu'un « Être spirituel », à savoir l'origine même de tout mouvement, spirituel et naturel — ; un Esprit planant au-dessus d'« eaux » manifestement chargées de forces germinatrices, puisqu'elles sont capables de « faire pulluler » de leur sein des êtres vivants ; et la Création par la Parole que nous rapporte le récit n'est pas séparable de l'action de l'Esprit mettant les forces en mouvement. Des forces sont mises en jeu, et l'esprit a pouvoir sur elles. Le « fond universel » de Scheler n'est lui aussi qu'une des

innombrables tentatives d'inspiration gnostique qui consistent à dépouiller le Dieu biblique de son mystère.

7

Mais laissons la naissance du monde pour nous occuper de son existence. Laissons l'Esprit divin pour considérer notre esprit à nous, que nous connaissons par expérience. Qu'en est-il de lui ?

Chez l'homme, dit Scheler, l'attribut spirituel de l'étant devient lui-même manifeste, et cela « dans l'unité de concentration de la personne qui se "rassemble chez soi". Sur l'échelle du devenir, l'Être-étant-de-toujours se recourbe de plus en plus sur lui-même, en construisant l'univers, « afin de prendre intimement conscience de soi-même à des degrés de plus en plus élevés et en des dimensions toujours nouvelles, et afin de se posséder et de se concevoir soi-même tout entier, à la fin, dans l'homme ». Mais l'esprit humain dans lequel cette échelle, bien proprement hégélienne, trouve son sommet est à l'origine, en tant qu'esprit justement, sans le moindre pouvoir ; il ne l'acquiert qu'en « se faisant fournir de l'énergie » par les instincts vitaux, c'est-à-dire que l'homme sublime son énergie d'instinct en capacité spirituelle. Selon la description qu'en fait Scheler, l'esprit dirige d'abord la volonté en lui infusant les idées et valeurs qui devront être réalisées ; puis, la volonté affame pour ainsi dire les impulsions de la vie instinctive en leur communiquant les représentations dont elles auraient besoin pour parvenir à une *action* instinctive ; ensuite, elle « offre aux instincts aux aguets », « comme un appât », « les représentations conformes aux idées et valeurs », tant et si bien qu'elles exécutent le propos que l'esprit dicte à la volonté.

L'homme dont la vie intérieure est dépeinte de la sorte, sur la base des notions de la psychanalyse moderne, est-il vraiment l'Homme ? Ou n'est-il pas plutôt un genre déterminé d'être humain, celui chez lequel la sphère de l'esprit et la sphère des instincts se sont dissociées l'une de l'autre et rendues à tel point indépendantes que de sa hauteur, l'Esprit peut offrir aux instincts la séduisante splendeur des idées, comme dans une image employée par la Gnose, les filles de la lumière apparaissent aux puissants princes des planètes pour exciter leur désir et les faire gaspiller leur force lumineuse ?

8

La description de Scheler est peut-être vraie pour certains ascètes dont l'attitude se fonde sur un acte de volonté et qui sont arrivés à la contemplation par l'ascèse. Or, l'ascèse existentielle de tant de grands philosophes signifie non pas qu'en eux, l'esprit sèvre les instincts de leur énergie vitale ou la tire à soi, mais que dès l'état premier de leur existence, la capacité de puissance est départie à l'esprit dans une haute mesure et qu'une souveraineté absolue lui est attribuée. Ce qui se passe en eux entre l'esprit et les instincts n'est pas, comme chez l'homme de Scheler, une controverse menée, de la part de l'esprit, avec les grands moyens de la stratégie et de la pédagogie, auxquels les tendances opposeraient une résistance d'abord violente, mais dont on triompherait peu à peu ; c'est pour ainsi dire, des deux parts, l'exécution d'un contrat primordial qui assure à l'esprit une inattaquable souveraineté et auquel les instincts se conforment dès lors — avec une sourde rage, dans certains cas, mais généralement dans une véritable sérénité.

Le genre ascétique d'humanité n'est pas du tout, d'ailleurs, comme cela paraît à Scheler, le type fondamental même de l'homme attaché aux choses de l'esprit. L'art le prouve avec le plus de netteté. Si l'on essaie de comprendre un homme tel que Rembrandt, Shakespeare ou Mozart dans la perspective du genre ainsi décrit, on verra que n'avoir pas essentiellement besoin d'être ascétique est la marque même du génie artistique. L'artiste devra bien accomplir, lui aussi, toujours à nouveau, des actes ascétiques de refus, de renoncement, de transformation intérieure, mais la direction de sa vie spirituelle, à proprement dire, ne se fonde pas sur l'ascèse. Là, il n'y a pas de perpétuelle délibération entre l'esprit et les instincts. Les instincts écoutent l'esprit, pour ne pas perdre le contact avec les idées, et l'esprit écoute les instincts, pour ne pas perdre le contact avec les puissances premières. Certes, chez ces hommes, la vie intime ne s'écoule pas dans une parfaite harmonie ; au contraire, qui ne connaîtrait comme eux l'empire démoniaque du conflit ! Mais on simplifie faussement et trompeusement en identifiant les démons aux instincts ; ils ont souvent un visage purement spirituel. Là, comme dans toute la vie des grands hommes, les vraies délibérations se déroulent et les vraies décisions se prennent non point entre esprit et instincts, mais entre esprit et esprit, entre instincts et instincts, entre une formation constituée d'esprit et d'instinct et une autre. Le drame d'une vie de grandeur ne se laisse pas réduire à la dualité de l'esprit et de l'instinct.

Il est scabreux, au reste, de vouloir se servir du type du philosophe, de ses particularités et de ses expériences, pour démontrer la nature de l'homme et de son esprit, comme le fait Scheler. Le philosophe est bien un genre extrêmement important d'humanité, mais il représente plutôt un cas curieusement exceptionnel de vie spirituelle que sa forme fondamentale. Même lui, toutefois, ne s'explique pas par cette dualité.

9

Pour prouver la singularité de l'esprit, comme d'un bien spécifique de l'homme, à la différence de l'intelligence technique que l'homme, dit-il, a en commun avec les animaux, Scheler prend l'acte d'idéation. Un homme ressent une douleur au bras. L'intelligence demande comment elle est née et comment on pourrait la supprimer ; et pour y répondre, elle a recours à la science. L'esprit, lui, voit dans cette même douleur un exemple de l'état essentiel qui fait que le monde est imprégné de douleur ; il s'informe de la nature même de la douleur ; il va plus loin encore et demande comment peut bien être constitué le fondement des choses pour que soit possible « la douleur en général ». Autrement dit, l'esprit humain abolit le caractère de réalité propre au phénomène de la douleur ressentie par l'homme ; et pour cela, il n'élimine pas seulement, comme le pensait Husserl, le jugement porté sur l'être-effectivement de la douleur, afin de la traiter selon sa nature, mais il écarte « à titre expérimental » toute l'impression de réalité ; il accomplit « l'acte ascétique au fond de la déréalisation » et s'élève ainsi au-dessus de l'impulsion vitale tourmentée de douleur.

Or, je conteste que même chez le philosophe, dans la mesure où sa pensée découle de la découverte d'un Être, l'acte décisif d'idéation soit ainsi fait. Ce n'est pas en s'éloignant pour ainsi dire de la douleur, en s'installant pour ainsi dire dans une loge pour contempler le spectacle de la douleur comme un exemple sans réalité, que l'esprit en connaîtra la nature. La personne dont l'esprit agit ainsi peut concevoir toutes sortes d'idées ingénieuses à son sujet, mais elle n'en connaîtra pas la nature. On ne la connaîtra qu'en faisant effectivement la découverte de la douleur. En d'autres termes, l'esprit ne reste absolument

pas dehors, il ne déréalise pas ; il se jette lui-même dans les profondeurs de cette réelle douleur, il prend demeure dans la douleur, il se donne à elle, il la spiritualise, et alors, la douleur se donne elle-même, en quelque sorte, à reconnaître dans cette proximité. La connaissance s'en acquiert non pas par déréalisation, mais au contraire par une pénétration dans cette réalité déterminée, par une pénétration telle qu'au cœur de cette réalité, l'essence même offre sa clef. C'est à une pareille pénétration que nous donnons le nom de spirituelle.

La première question ne sera donc pas, comme le croit Scheler : « Qu'est au fond *la douleur elle-même*, indépendamment du fait que je la ressens, moi, ici et en cette heure ? » On ne se livre avant tout pas à des abstractions de ce genre. C'est précisément la douleur que je ressens maintenant, que je ressens ici, son être-moi, son être-maintenant, son être-ici, son être-ainsi, c'est précisément le parfait état de présence de cette douleur qui m'ouvre l'essence de la douleur même. Dans le contact pénétrant de l'esprit, la douleur se communique pour ainsi dire elle-même à l'esprit en un langage démoniaque. La douleur — comme tout véritable événement de l'âme — est à comparer non pas avec une pièce de théâtre, mais avec les mystères d'époques primitives, dont personne ne saisira le sens s'il n'entre pas dans la ronde. Du langage démoniaque, que l'esprit a appris dans le contact intime avec la douleur, il la transpose dans le langage des idées. Ce n'est qu'avec cette transposition que l'on se détache et s'éloigne de l'objet ; l'acte décisif de l'esprit a déjà eu lieu auparavant ; l'idéation primaire précède l'idéation par abstraction.

Chez le philosophe aussi, pour autant qu'il est vraiment autorisé par l'Être de l'univers à porter son message, la pensée qui « considère » vient non pas en premier, mais en deuxième lieu. D'abord, nous avons la découverte d'un Être dans la communion avec lui ; or, cette découverte est un acte éminemment

spirituel. Chaque idée philosophique doit sa naissance à une découverte de cet ordre. L'homme ne pourra connaître l'essence de la douleur que si, dans le tréfonds de sa propre douleur, sans rien en abstraire, il communique en esprit avec la douleur universelle. Une chose est préalablement nécessaire, cela est vrai, pour qu'il en soit capable : il faut qu'il ait déjà réellement expérimenté toute la profondeur de la souffrance chez d'autres êtres — c'est-à-dire non point par « compassion », la compassion ne pénétrant nullement jusqu'à l'Être, mais dans le grand amour. Alors seulement, sa propre douleur, en son tréfonds, lui sera transparente dans la douleur universelle. La participation à l'Être des êtres-qui-sont révèle elle seule le sens caché dans les profondeurs de notre propre être.

10

Mais pour apprendre plus exactement ce qu'est l'esprit, on ne doit pas se contenter de l'explorer là où il est devenu œuvre et profession ; on doit aussi aller le chercher là où il est encore *événement*. Car en sa primordiale réalité, l'esprit est non pas une chose qui est, mais une chose qui se fait, ou, plus exactement : une chose qui n'est pas attendue, mais qui a lieu subitement.

Soyons attentifs à l'enfant, surtout à l'âge où il s'est déjà assimilé la langue, mais où il n'a pas encore recueilli l'héritage traditionnel qui s'y est accumulé. Il vit auprès des choses, il vit à l'intérieur du monde des choses, il vit avec ce que nous autres adultes connaissons encore, mais aussi avec ce que nous ne connaissons plus, avec ce qu'ont mis en fuite les biens de la tradition, les notions, tout ce que nous avons de sûrement établi. Et voilà que, brusquement, l'enfant commence à raconter. Il raconte, il retombe dans le silence, et de nouveau, cela s'échappe

de lui. Comment l'enfant raconte-t-il ce qu'il raconte ? Pour le désigner il n'y a que ce mot : mythiquement. Il raconte exactement de la même manière dont l'homme primitif raconte ses mythes, composés de rêves et de choses vues à l'état de veille, d'expérience et d'« imagination » (mais l'imagination n'est-elle pas, à l'origine, elle aussi, une sorte d'expérience ?) et devenus une indissoluble unité. L'esprit, tout à coup, est là. Mais sans qu'il y ait eu, préalablement, la moindre « ascèse », la moindre « sublimation ». Il va sans dire que l'esprit était déjà dans l'enfant avant son récit ; non pas comme tel, non pas en soi, mais relié à l'« instinct » — et aux choses ! À présent, il se manifeste lui-même, indépendant — dans la *parole*. L'enfant n'a le don de l'esprit que quand il parle ; il l'a parce qu'il veut parler. Avant qu'il n'ait parlé, les images mythiques existaient non pas isolément, mais mises dans la substance, mêlées à la substance de la vie. Maintenant, elles sont là dans la parole. Si elles se produisent à présent, c'est seulement depuis que l'enfant a l'*instinct spirituel* de la parole et parce qu'il l'a ; alors seulement, elles gagnent à la fois une existence indépendante et deviennent exprimables. L'esprit commence là sous la forme d'instinct, d'instinct de la parole, c'est-à-dire de l'instinct qui pousse à exister avec autrui dans le monde d'un flot continu de communication, d'image offerte et d'image reçue.

Soyons attentifs aussi à certain type de paysan que l'on rencontre encore, quoique ses raisons sociales et culturelles d'existence semblent s'être bien affaiblies. Je veux dire le paysan qui paraissait ne pas pouvoir penser autrement, toute sa vie durant, que sur un mode utilitaire, technique, qui n'avait jamais autre chose en vue que les nécessités de son exploitation et les besoins immédiats de sa subsistance. Or, voilà qu'il commence à vieillir ; il va se lasser d'avoir à payer de sa personne. Et alors, il arrive qu'on le voie s'arrêter, par un jour de repos, et bâiller aux nues. Si on l'interroge, il vous répondra

après un silence qu'il voulait voir quel temps il ferait ; et l'on sentira bien que ce n'est pas vrai. Mais dans la même période de sa vie, on verra parfois, d'une façon tout à fait inattendue, sa bouche s'ouvrir — pour une parole. Il avait certes proféré des paroles, autrefois, mais c'étaient des maximes traditionnelles, connues, généralement d'un pessimisme teinté d'humour, à propos du « cours des choses ». Il en profère encore, de la même espèce, et de préférence quand les choses sont allées de travers, quand il a éprouvé leur résistance, cette résistance que Scheler tient pour la nature fondamentale de l'expérience du monde, c'est-à-dire quand il expérimente une fois de plus la contradiction qui règne ici-bas. Mais il y intercale des mots d'un ordre tout différent, des mots qu'on ne l'entendait pas prononcer jadis, des mots qu'on ne connaît pas dans la tradition. Il les dit le regard perdu ; souvent, ce n'est qu'un marmonnement, comme s'il se parlait à lui-même, et ce sont des syllabes qu'on attrape au vol ; il exprime ce qu'il sait intérieurement. Or, il ne le fait pas quand il éprouve la résistance des choses, mais par exemple quand le soc de la charrue entre dans le sol avec tant d'aisance et à une telle profondeur que l'on dirait que le champ s'ouvre de bon gré à cette sollicitation ; ou bien quand la vache met bas si vite et avec tant de facilité qu'il faut croire qu'une invisible puissance l'y assiste. En d'autres termes, il exprime ce qu'il sait intérieurement, quand il a éprouvé la *grâce* des choses ; quand il a appris une fois de plus, en dépit de toute résistance, qu'il existe une participation de l'homme à l'Être du monde. Certes, l'expérience de la grâce n'est rendue possible que par l'expérience de la résistance et dans le relief qui la détache d'elle ; mais là également, on peut dire que l'esprit s'élève de la concorde avec les choses et dans la concorde avec les instincts.

11

Dans son premier traité d'anthropologie, qui date encore de sa période théiste, Scheler ne fait commencer l'homme authentique qu'avec le « chercheur de Dieu ». Entre l'animal et l'homo faber, l'homme qui confectionne des outils et des machines, il n'y a, selon lui, qu'une différence de degré ; entre l'homo faber et l'homme qui commence à se dépasser et à chercher Dieu, il existe, par contre, une différence essentielle.

Dans ses derniers travaux anthropologiques, qui ont leur fondement, non plus dans le théisme, mais dans l'idée, nous l'avons vu, d'un Dieu en devenir, l'homme religieux est remplacé par le philosophe. Entre l'homo faber et l'animal, y explique-t-il, il n'y a pas de différence essentielle, car l'intelligence et la faculté de choisir doivent être attribuées aussi à l'animal ; c'est seulement sur le principe de l'esprit, absolument supérieur à toute intelligence et tout à fait extérieur à tout ce que nous appelons vie, que se fonde, dit-il, la position particulière de l'homme. Comme être vital, l'homme est, d'après lui, « sans aucun doute une impasse de la nature » ; « en tant qu'« être spirituel » possible, il est par contre « le lumineux et merveilleux chemin qui fait sortir de cette impasse ». L'homme est donc « non pas un Être au repos non pas un fait, mais seulement la direction possible d'un processus ».

Cela est presque exactement pareil à ce que Nietzsche dit de l'homme, à cette différence près qu'ici, à la place de la « volonté de puissance » qu'il faut pour faire de l'homme le véritable homme vient l'« esprit ». Or, la détermination fondamentale d'un être « spirituel » est, suivant Scheler, son pouvoir de se détacher existentiellement de l'organique, de la « vie » et de tout ce qui constitue la « vie ». Dans une certaine mesure, cela

est vrai — avec les essentielles réserves que j'ai formulées tout à l'heure — pour le philosophe ; ce n'est pas vrai pour la nature spirituelle de l'homme en général, et moins encore pour l'esprit en tant qu'événement.

Dans son travail de première époque comme dans ses écrits postérieurs, Scheler trace deux différents traits de séparation à travers le genre humain ; mais tous les deux sont inadmissibles et contradictoires en eux-mêmes. Si l'homme religieux est autre chose que l'actuation existentielle de toute la muette détresse, de tout le balbutiant abandon, de tout le cri du désespoir qui vivent dans l'homme « non-religieux », c'est un monstre. L'homme ne commence pas là où l'on cherche Dieu, il commence là où l'on souffre d'être éloigné de Dieu sans savoir la raison de cette souffrance. Un homme « spirituel » habité par un esprit qu'il n'y a nulle part ailleurs, un esprit qui connaît l'art de se détacher de toute vie n'est qu'une curiosité. Quand l'esprit qui est profession veut être autre chose, par essence, que l'esprit qui est événement, ce n'est plus du tout le vrai esprit ; c'est un produit artificiel qui en usurpe la place. L'esprit est inhérent par étincelles à la vie de tous, il jaillit en flamme de la vie des plus vivants, et parfois brûle quelque part un grand feu de l'esprit. Tout cela est fait *d'une seule essence, d'une seule substance*. Il n'est d'autre esprit, chez l'homme, que celui qui se nourrit de l'unité de la vie et de l'union avec le monde. Il lui arrive bien d'être séparé de l'unité de la vie et d'être précipité dans l'abîme d'une opposition au monde. Mais jusque dans le martyre de l'existence spirituelle, le véritable Esprit ne reniera pas ce qu'il a primordialement en commun avec tout l'Être ; cette communauté, il l'affirmera, au contraire, contre les faux représentants de l'Être, qui la renient.

12

L'esprit *en tant qu'événement*, l'esprit que j'ai montré chez l'enfant et le paysan, nous prouve qu'il n'est pas dans la nature première de l'esprit de naître, comme le pense Scheler, sous l'effet du refoulement et de la sublimation des instincts. Ces catégories psychiques, Scheler les emprunte, comme l'on sait, au fonds de concepts constitué par Sigmund Freud, dont c'est un des grands mérites de les avoir consacrés. Mais malgré la valeur générale qui revient à ces catégories, la position centrale que Freud leur attribue, la signification dominante qu'il leur confère pour toute la structure de la vie personnelle et de la vie en communauté et aussi, et en particulier, pour la naissance et le développement de l'esprit trouvent leur fondement non pas dans la nature universelle de l'homme, mais seulement dans la situation et la complexion de l'homme typique de nos jours. Or, cet homme est tombé malade, tant dans ses relations avec autrui qu'en son âme même. L'intérêt central du refoulement et de la sublimation, dans le système de Freud, résulte de l'analyse d'un état pathologique, et a rapport à cet état ; les catégories sont d'ordre psychologique ; la prépondérance de leur pouvoir relève de la psychopathologie.

On peut démontrer, il est vrai, que néanmoins elles sont valables non seulement pour notre époque, mais aussi pour d'autres époques d'un genre similaire : pour des époques affectées de la même pathologie que la nôtre, pour des époques de crise en éruption comme la nôtre. Mais dans toute l'histoire, je ne connais pas de crise qui atteigne de pareilles profondeurs et de pareilles dimensions, et c'est à quoi se mesure l'importance de ces catégories. Si je devais chercher une formule pour notre crise, je l'appellerais la crise de la confiance. Nous

avons vu des époques où l'Être de l'homme était en sécurité dans le Cosmos alterner avec des époques d'insécurité ; mais jusque dans celles-ci règne encore, la plupart du temps, une certitude *sociale* : on se sent porté par une petite et organique communauté qui vit dans un réel l'un-avec-l'autre ; la possibilité d'avoir confiance, au sein d'une pareille communauté, compense l'insécurité cosmique ; elle offre de la cohésion et une certitude. Quand la confiance règne, l'homme est certes obligé, bien souvent, d'adapter ses désirs aux commandements de sa communauté, mais il ne doit pas les refouler à tel point que ce refoulement gagne une importance dominante pour sa vie ; ils se fondent fréquemment aux besoins de la communauté, exprimés par ses commandements. Cette fusion ne peut s'accomplir réellement, bien entendu, que lorsqu'au sein de la communauté tout vit réellement avec tout, lorsque la confiance qui y règne n'est donc pas une confiance exigée et imaginaire, mais une confiance authentique, élémentaire. C'est seulement là où la communauté organique se désagrège de l'intérieur et où la méfiance devient le ton fondamental de la vie que le refoulement gagne sa suprématie. La spontanéité du souhait est étouffée par la méfiance ; tout ce qui vous entoure est hostile ou peut le devenir ; on n'a plus l'expérience d'une conformité entre votre propre désir et celui d'autrui, car il n'y a plus de vraie fusion ou réconciliation avec ce qui est nécessaire à une communauté qui porte ; et sans espoir, les souhaits devenus apathiques vont se cacher dans les cavernes de l'âme.

Mais alors, l'esprit, lui aussi, prend d'autres chemins. Auparavant, sa manière essentielle de se produire était l'éclair qui sort des nuages, manifestation concentrée de l'homme en son intégralité. À présent, il n'est plus d'intégralité humaine qui ait la force et le courage de se manifester. Pour qu'il y ait esprit, il faut d'abord, le plus souvent, que l'énergie des instincts refoulés soit « sublimée » ; l'esprit garde l'empreinte de cette

formation, et d'ordinaire, il ne peut s'affirmer qu'en s'aliénant convulsivement à l'égard des instincts. La séparation entre esprit et instincts est ici, comme si souvent, la conséquence de la séparation entre l'homme et son prochain.

13

Contrairement à la conception de Scheler, on doit dire de l'esprit qu'en son début, il est puissance pure : il est, en effet, le pouvoir de l'homme de saisir le monde dans une cordiale participation, dans un étroit corps-à-corps, par l'image, par le son, par le concept. Au commencement est l'intime participation de l'homme au monde, intime dans la lutte comme dans la paix avec lui. Là, l'esprit n'existe pas encore comme être distinct, mais il est bien compris dans la chose, avec la vigueur de la participation originellement concentrée. Ce n'est qu'avec l'impulsion éveillée qui pousse non seulement à sentir le monde, à la lutte ou au jeu, mais à le saisir, ce n'est qu'avec la passion qui incite à lier le Chaos dont on fait l'expérience au Cosmos que l'esprit devient un être distinct. Du papillotement confus de la lumière se détache l'image, du bruit confus de la terre se détache le son, du pêle-mêle confus de toutes choses se détache la notion. Ainsi naît l'esprit en tant qu'esprit.

Mais on ne concevra point pour l'esprit de phase première où il ne veuille déjà s'exprimer — l'image elle-même veut qu'on la peigne sur la voûte d'une grotte, et déjà, le crayon rouge est entre les doigts ; le son veut qu'on le chante, et déjà, dans le chant magique, le gosier se donne. Le chaos est contraint par la figure. Or, la figure veut être perçue par d'autres que celui qui l'a produite : on montre donc passionnément l'image, on offre passionnément son chant aux auditeurs. L'instinct de la forme

n'est pas séparable de l'instinct de la parole. De la participation au monde, l'homme parvient à la participation aux âmes. On lie le monde, on l'ordonne, le monde devient exprimable entre les hommes ; c'est alors seulement qu'il devient un monde entre les hommes.

L'esprit est derechef puissance pure. De son geste, de sa parole, l'homme de l'esprit maîtrise la résistance des amis du chaos et ordonne la communauté. L'impuissance de l'esprit, que Scheler tient pour primaire, n'est jamais qu'une circonstance qui accompagne la désagrégation de la communauté. Le Verbe n'est plus accueilli, il ne façonne plus et n'ordonne plus l'humain ; la participation aux âmes est refusée à l'esprit, et il se détourne, il se retranche de l'unité de la vie, il s'enfuit dans son château-fort, le château-fort du cerveau. L'homme avait pensé avec tout son corps, jusqu'au bout des doigts ; il ne pense plus qu'avec son cerveau. C'est alors seulement que Freud obtient l'objet de sa psychologie et Scheler, l'objet de son anthropologie : l'homme tombé malade, qui est séparé du monde et fendu en deux : esprit et instincts. Tant que nous nous imaginerons que cet homme malade est l'Homme, l'homme normal, l'homme en général, nous ne pourrions pas lui apporter de guérison.

Ici, je dois rompre l'exposé et la critique de l'anthropologie de Scheler. Il faudrait encore montrer, génétiquement, que la différence essentielle entre l'homme et l'animal, la différence sur laquelle se fonde la nature humaine, est non pas dans son détachement de la liaison instinctive avec les choses et les êtres, mais, au contraire, dans une autre, une nouvelle manière de se tourner vers les choses et les êtres. Il faudrait montrer que l'élément primaire n'est pas le rapport technique, commun à l'animal et à l'homme, au-dessus duquel l'homme s'élève ensuite, mais que la technique primitive, spécifique de l'homme, l'invention d'outils indépendants, adaptés à leur dessein et

toujours utilisables, n'a été rendue possible que par le nouveau rapport de l'homme à l'égard des choses, comme de choses que l'on regarde, de choses autonomes et durables. Il faudrait montrer en outre que de même, dans le rapport avec d'autres hommes, ce qui est, généralement entendu, l'instinctif n'est pas le premier facteur déterminant au-dessus duquel l'homme ne s'élève que plus tard dans le débat entre l'esprit et les instincts, mais que l'humain commence seulement là où l'on se tourne vers les hommes comme vers des personnes autonomement et durablement présentes, indépendamment d'un besoin ; et que la naissance du langage ne s'explique que par ce mouvement d'orientation vers l'homme. Dans l'un comme dans l'autre cas, c'est de toute évidence une unité d'esprit et d'instinct qui est au commencement, la formation de nouveaux instincts spirituels. Et dans l'un comme dans l'autre cas, on saisira la nature de l'homme non point dans ce qui se passe à l'intérieur de l'individu, et non point dans la conscience que l'individu a de soi-même et que Scheler considère comme la différence décisive entre l'homme et l'animal, mais dans la singularité de ses rapports avec les choses et les êtres.

Quatrième chapitre

REGARD SUR L'AVENIR

À deux importantes tentatives de notre époque, nous avons vu qu'une anthropologie individualiste qui ne s'occupe essentiellement que de la relation de la personne humaine à son propre égard, que de la relation entre l'esprit et les instincts, etc., ne saurait nous conduire à une connaissance réelle de la nature de l'homme. À la question de Kant : « Qu'est l'homme ? » dont j'ai traité l'histoire et les effets ultérieurs dans la première partie de mon ouvrage, la réponse — si tant est que l'on puisse vraiment y répondre — ne pourra jamais venir d'un examen de la personne humaine comme telle ; on ne la trouvera qu'en considérant la personne humaine dans l'intégralité de ses rapports essentiels avec l'étant. Il faut que l'homme réalise de toute sa nature et dans toute sa vie les rapports dont la possibilité lui est offerte pour qu'on parvienne à le connaître véritablement. Et puisque, comme nous l'avons vu, la question de la nature humaine ne s'ouvre dans ses profondeurs qu'à l'homme devenu solitaire, le chemin de la réponse nous indiquera l'homme qui triomphe de la solitude sans en perdre la vertu interrogatrice.

Nous voyons déjà qu'ici, une tâche *nouvelle* de la vie se pose à la pensée humaine, une tâche nouvelle *de la vie*, précisément. Car cela signifie que s'il veut se saisir lui-même,

l'homme doit sauvegarder la tension de la solitude et le feu de sa problématique en les transportant dans une coexistence renouvelée en dépit de tout avec son univers, et que sa pensée doit partir de cette situation. Une pareille attitude présuppose évidemment qu'au mépris de tous les facteurs qui le rendent si extraordinairement malaisé, un nouveau processus de solitude à surmonter commence, dans la perspective duquel pourra se percevoir et s'exprimer la tâche spéciale ainsi proposée à la pensée. En ce point du chemin que suit l'homme, l'esprit ne pourra manifestement pas conduire à lui seul à un pareil processus ; cependant, la connaissance pourra elle aussi le stimuler dans une certaine mesure. Il nous appartient d'éclaircir ce problème ici à titre indicatif.

La critique de la méthode individualiste part d'habitude de la tendance collectiviste. Mais si l'individualisme ne saisit qu'une partie de l'homme, le collectivisme, lui, ne saisit que l'homme en tant que partie. Ni l'un ni l'autre ne pénètrent jusqu'à l'intégralité de l'homme, jusqu'à l'homme en tant qu'intégralité. L'individualisme voit seulement l'homme dans l'état de relation à lui-même ; le collectivisme ne voit pas du tout *l'homme*, il ne voit que la « société ». Chez l'un, le visage de l'homme est déformé ; chez l'autre, il est masqué.

Quelque différentes que leurs causes puissent être par ailleurs, les deux conceptions de la vie — l'individualisme moderne et le collectivisme moderne — sont essentiellement les résultats ou les manifestations du même état de l'homme, mais en diverses phases. La privation d'une patrie cosmique et sociale, l'angoisse cosmique et l'angoisse vitale marquent cet état, à leur confluent, d'une disposition existentielle de solitude comme on ne doit jamais l'avoir connue auparavant dans une pareille mesure. La personne humaine se sent à la fois exposée par la nature, en tant qu'être humain, comme on expose un enfant renié, et isolée, en tant que personne, au milieu du monde des

hommes en tourbillonnement. La première réaction de l'esprit connaissant cette nouvelle et inquiétante situation est l'individualisme moderne ; la deuxième, le collectivisme moderne.

Dans l'individualisme, la personne humaine prend le risque d'affirmer cette situation, de la plonger dans une réflexion affirmative, un universel *amor fati* ; elle veut ériger en forteresse un système de vie où l'idée déclare vouloir la réalité telle quelle. C'est précisément comme être humain exposé par la nature que l'homme est individu de cette manière particulièrement radicale, qui fait qu'aucun être au monde n'est individu ; et il accepte son état d'exposition, parce qu'il signifie son être-individu. Et de même, il accepte son état d'isolement en tant que personne, parce que l'on doit être une monade sans lien avec d'autres monades pour pouvoir s'expérimenter et s'exalter comme individu dans le sens le plus extrême. Afin d'échapper au désespoir dont le menace l'isolement, l'homme choisit pour expédient de le glorifier. L'individualisme moderne repose essentiellement sur des fondements imaginaires. C'est le trait de caractère qui le fait échouer, car l'imagination ne suffit pas pour se rendre effectivement maître de la situation donnée.

La deuxième réaction, le collectivisme, est essentiellement une conséquence de l'échec subi par la première. Ici, la personne humaine cherche à esquiver l'isolement en s'emboîtant entièrement dans une des formations massives en groupe de notre temps. Plus cette formation est massive, moins elle a de lacunes, plus elle est efficace et plus la personne peut se sentir délivrée de la privation d'une patrie, sous ses deux formes : sociale et cosmique. L'angoisse vitale n'a manifestement plus de raison d'être, puisqu'on n'a plus besoin que de s'adapter à la « volonté générale » et de laisser absorber sa propre responsabilité envers une existence devenue par trop compliquée par la responsabilité collective, qui prouve qu'elle est de taille à se mesurer avec toutes les complications. Et l'angoisse cosmique

n'a manifestement plus de raison d'être, non plus, puisque la place d'un Cosmos devenu inquiétant, d'un Cosmos avec lequel on ne peut pour ainsi dire plus entrer en contact, est prise par une nature technifiée dont la société comme telle vient à bout ou semble venir à bout.

Le collectif se fait fort de fournir une sécurité totale. Là, rien n'est imaginaire, là règne une réalité dense. L'universel lui-même semble devenu réalité ; en son essence, toutefois, le collectivisme moderne est illusionnaire. La jonction de la personne est accomplie à ce « tout » au fonctionnement assuré qui comprend les masses humaines, mais ce n'est pas une jonction de l'homme à l'homme. L'homme dans le collectif n'est pas l'homme-avec-l'homme. On n'y libère pas la personne de son isolement en la reliant à ce qui est vivant et qui désormais, vit avec elle ; l'« ensemble de tous », exigeant l'« ensemble » dans chacun, cherche logiquement et avec succès, bien au contraire, à réduire, à neutraliser, à dévaloriser, à profaner toute liaison avec ce qui est vivant. On étouffe graduellement ou anesthésie du moins, dans l'être personnel, les délicates innervations qui désirent le contact avec l'autre être. L'isolement de l'homme ne se surmonte pas, ici ; on insensibilise contre lui. On refoule la connaissance que l'être en a, mais la position effective agit irrésistiblement en profondeur et s'aggrave en secret jusqu'à devenir cruauté, une cruauté qui apparaîtra quand l'illusion se sera évaporée. Le collectivisme moderne est l'ultime barrière que l'homme ait dressée devant la rencontre avec lui-même.

La rencontre possible et inévitable de l'homme avec lui-même, après la fin des imaginations et des illusions, ne pourra s'accomplir que dans la rencontre de l'individu avec son prochain — et elle devra s'accomplir sous cette forme. L'individu n'aura brisé sa solitude que quand il connaîtra dans l'autre, avec toute son altérité, soi-même, l'Homme, quand il percera vers l'autre de ce point-là, en une rencontre grave et transformatrice. Un

pareil processus ne pourra naître, cela est évident, que d'une secousse et d'un brusque réveil de la personne en tant que personne. Dans l'individualisme, ne s'étant rendue maîtresse de sa situation fondamentale qu'en imagination, la personne est atteinte dans sa moelle du mal de fictivité, bien qu'elle croie, malgré la peine qu'elle se donne pour croire qu'elle s'affirme comme une personne dans l'Être ; dans le collectivisme, renonçant à l'immédiateté de la décision et de la responsabilité personnelles, elle s'abandonne elle-même. Dans les deux cas, elle est incapable d'accomplir la percée vers l'autre, car il n'est de rapports authentiques qu'entre d'authentiques personnes.

En dépit de toutes les tentatives de revivification, le temps de l'individualisme est passé. Le collectivisme, par contre, en est à l'apogée de son développement, même si quelques signes isolés indiquent que la bride se relâche. Là, le seul moyen de s'échapper est la révolte de la personne pour la libération du rapport. Je vois monter à l'horizon, avec la lenteur de tous les processus dont se compose la vraie histoire de l'homme, un grand mécontentement qui ne ressemble à aucun de ceux que l'on a connus jusqu'ici. On ne s'insurgera plus seulement, comme dans le passé, contre le règne d'une tendance déterminée, pour faire triompher d'autres tendances ; on s'insurgera pour l'amour de l'authenticité dans la réalisation contre la fausse manière de réaliser une grande aspiration, de l'aspiration à la communauté. On luttera contre la distorsion et pour la pureté de la forme, telle que l'ont vue les générations de la foi et de l'espoir.

Je parle ici d'actes de la vie ; une connaissance vitale est seule à pouvoir les susciter. Et sa première démarche devra être de briser une fausse alternative qui a envahi toute la pensée de l'époque : l'alternative qui a nom « individualisme ou collectivisme ». Sa première question devra avoir pour objet l'authentique Tiers — par quoi il faut comprendre une conception qui ne puisse se ramener à l'une des deux que nous venons

de désigner, mais qui ne représente pas, non plus, un simple accommodement entre l'une et l'autre.

La vie et la pensée se trouvent là dans la même problématique. Comme la vie croit faussement qu'elle doit choisir entre individualisme et collectivisme, ainsi la pensée croit faussement qu'elle doit choisir entre une anthropologie individualiste et une sociologie collectiviste. L'authentique Tiers, une fois découvert, nous montrera ici, comme ailleurs, le chemin à suivre.

Le fait fondamental de l'existence humaine n'est ni l'individu comme tel, ni le tous-ensemble comme tel. Considérés en soi, l'un et l'autre ne sont que de puissantes abstractions. L'individu est un fait de l'existence dans la mesure où il entre dans une relation vivante avec d'autres individus ; le tous-ensemble est un fait de l'existence dans la mesure où il se constitue d'unités vivantes de relation. Le fait fondamental de l'existence humaine est l'homme-avec-l'homme. Ce qui caractérise singulièrement le monde des hommes, c'est avant tout que là, d'être à être, se passe une chose qui n'a pas sa pareille dans la nature. Le langage ne lui sert que de signe et de médium ; et tout ce qui est œuvre de l'esprit lui doit son éveil. C'est elle qui fait de l'homme un homme ; mais elle ne s'épanouit pas seulement sur les chemins de l'homme ; elle se corrompt aussi et s'étiolé. Elle a sa racine là où un être voit dans l'autre son altérité, voit en lui cet autre être, bien déterminé, afin de communiquer avec lui dans une sphère qui leur soit commune, mais qui dépasse les domaines particuliers de l'une comme de l'autre. Cette sphère, qui est dominée avec l'existence de l'homme en tant qu'homme, mais qui n'a pas encore été conceptuellement saisie, je l'appelle la sphère de l'« Entre-deux ». C'est une catégorie primordiale de la réalité humaine, quoiqu'elle se réalise à des degrés fort variés. C'est là que l'authentique Tiers devra prendre son départ.

Pour obtenir la conception sur laquelle pourra se fonder la notion de l'« Entre-deux », on ne localisera plus la relation

entre personnes humaines, comme on y est habitué, soit dans les régions intérieures des individus, soit dans un monde général qui embrasse ces individus et les détermine, mais effectivement entre elles. L'Entre-deux n'est pas une construction auxiliaire ; c'est le véritable lieu et support de ce qui se passe entre humains. S'il n'a pas spécifiquement attiré l'attention, c'est parce que, différemment de l'âme individuelle et du monde ambiant, il ne présente pas de simple continuité, mais se constitue à nouveau, chaque fois, selon les rencontres humaines. Aussi est-ce très naturellement qu'à l'âme et au monde, éléments de continuité, on a joint ce qui est de son ressort.

Un véritable entretien (c'est-à-dire un entretien qui ne soit pas concerté d'emblée jusque dans ses détails de participation, mais qui soit entièrement spontané, où chacun parle directement à son partenaire et en suscite directement l'imprévisible réplique) ; une véritable leçon (c'est-à-dire une leçon qui ne soit ni répétée selon l'horaire, ni une leçon dont le maître sache d'avance les résultats, mais qui se développe par mutuelles surprises) ; un véritable embrassement, qui ne soit pas le fait de l'habitude ; un véritable duel, qui ne soit pas joué — ce qu'il y a en tout cela d'essentiel s'accomplit non pas dans l'un et l'autre partenaires, non pas dans quelque monde neutre les comprenant tous les deux et, avec eux, toutes les autres choses, mais, très précisément, entre-les-deux, dans une dimension, pour ainsi dire, qui n'est accessible qu'à ces deux-là.

Quelque chose m'advient. C'est un état de fait qui peut se répartir exactement entre monde et âme, entre un événement « extérieur » et une impression « intérieure ». Mais que nous nous advenions l'un à l'autre (pour forcer l'expression, une périphrase n'étant guère possible), le calcul ne se résout pas sans reste, et ce reste subsiste quelque part, là où cessent les âmes et où n'a pas encore commencé le monde ; or ce reste est justement l'essentiel. Cet état de fait, on peut le discerner jusque

dans des phénomènes minimes, instantanés, qui entrent à peine dans le conscient. Dans la dangereuse cohue de l'abri contre les raids, les regards de deux inconnus se rencontrent soudain, l'espace de quelques secondes, dans une mutualité étonnée, hors de toute référence à quoi que ce soit ; quand retentit le signal de fin d'alerte, la rencontre est déjà oubliée ; et pourtant, cela est arrivé, et dans un domaine qui n'a existé que la durée de cet instant. Il se peut qu'à l'opéra, dans l'obscurité de la salle, entre deux auditeurs qui ne se connaissent pas, mais qui perçoivent dans la même pureté et avec la même intensité quelques sons de Mozart, un rapport dialogique s'établisse, un rapport à peine sensible et pourtant élémentaire, qui aura disparu depuis longtemps dans les profondeurs quand les lustres se seront rallumés.

Il faut se garder de faire entrer des motifs sentimentaux dans l'explication d'événements aussi fugitifs et, néanmoins, aussi consistants. Ce qui se manifeste là n'est pas accessible aux notions psychologiques ; c'est quelque chose d'ontique. De ces minuscules occurrences, à peine apparues et déjà disparues, jusqu'au pathétique de la pure et irrévocable tragédie, quand deux hommes de genre opposé, inextricablement engagés dans une situation commune de la vie, révèlent l'un à l'autre, muettement et sans ambiguïté, une irréconciliable contradiction de l'existence, la situation dialogique n'est suffisamment saisissable que sous l'angle ontologique. Non point en partant d'une ontique de l'existence personnelle, non point en partant de celle de deux existences personnelles, mais en partant de ce qui, les transcendant toutes les deux, est essentiellement entre elles. Dans les instants les plus puissants du dialogique, on reconnaît sans pouvoir s'y méprendre que la baguette qui trace un cercle autour de l'événement n'est ni celle de l'individuel, ni celle du social, mais celle d'un tiers. Au-delà du subjectif, en deçà de l'objectif, sur l'étroite arête où se rencontrent le *Je* et le *Tu* s'étend le royaume de l'Entre-deux.

Aux futures générations, pour leur décision vitale, cette réalité, dont la découverte a commencé à notre époque, montre le chemin qui fera dépasser individualisme et collectivisme. Ici s'ébauche l'authentique Tiers, dont la connaissance contribuera à rendre au genre humain l'authenticité de la personne et à fonder une authentique communauté.

À la science philosophique de l'homme, cette réalité offre le point de départ d'où elle pourra avancer, d'une part, vers une compréhension transformée de la personne et, d'autre part, vers une compréhension transformée de la communauté. Son objet central n'est ni l'individu, ni le collectif, mais l'homme-avec-l'homme. L'essence de l'homme, l'essence qui lui est particulière, n'est directement reconnaissable que dans la vivante relation. Le gorille est, lui aussi, un individu ; l'État des termites est, lui aussi, un collectif ; mais *Je-et-Tu* n'existe dans notre univers que parce qu'il y a l'Homme ; et le *Je* n'existe qu'à partir du rapport avec *Tu*. « L'homme-avec-l'homme » : c'est de la considération de cet objet que doit partir la science philosophique de l'homme, laquelle embrasse l'anthropologie et la sociologie.

Si tu prends l'individu comme tel, tu ne verras de l'homme, en quelque sorte, que ce que nous voyons de la lune ; pour une image ronde, il faut l'homme-avec-l'homme. Si tu prends la collectivité en soi, tu ne verras de l'homme, pour ainsi dire, que ce que nous voyons quand nous regardons la Voie Lactée ; pour que les contours soient nets, il faut encore l'homme-avec-l'homme. Considère l'homme-avec-l'homme : alors, tu verras en conjonction, chaque fois, la dualité dynamique qu'est la nature humaine : ici, ce qui donne, et là, ce qui reçoit ; ici, la force qui attaque, et là, la force qui résiste ; ici, la complexion de ce qui interroge et là, la complexion de ce qui réplique ; et toujours les deux dans l'un, se complétant dans l'alternatif engagement, indiquant et offrant ensemble l'Homme.

Maintenant, tu pourras te tourner vers l'individu et connaître en lui l'homme selon sa possibilité de relation. Tu pourras te tourner vers le tous-ensemble et connaître en lui l'homme selon sa plénitude de relation. La réponse à la question : Qu'est l'homme ? sera peut-être plus proche de nous, si nous apprenons à saisir en lui l'être dans la dialogique duquel, dans l'être-à-deux duquel, en sa mutuelle présence, se réalise et se connaît à chaque fois la rencontre de l'un-avec-l'autre.