

Esquisse d'un système de la relation intégrale

Autor(en): **Junod, Robert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **8 (1958)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380696>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ESQUISSE D'UN SYSTÈME DE LA RELATION INTÉGRALE

INTRODUCTION : LES RELATIONS AMBIGUËS

Quand on parle de relation, une des premières images qui vient à l'esprit — du moins à certains esprits — est une image géométrique. Deux points sont situés sur un plan, et je les « relie » par une droite. Ou bien, deux points sont situés sur une sphère, et je les relie par une courbe. Ou encore, ce qui relie un point quelconque de la sphère au centre de cette sphère en est le rayon. Ces figures de géométrie élémentaire sont des images puisqu'elles se présentent devant nous à la manière d'un spectacle que nous voyons presque comme avec nos yeux.

Mieux encore, avec les yeux cette fois, nous pouvons voir une fenêtre de cette salle reliée à une autre fenêtre par le mur. Dans les deux cas, celui de l'image géométrique et celui de la perception, la liaison se fait entre deux termes que nous distinguons. Termes imaginés ou perçus, points ou fenêtres, ils ont ceci de commun d'être distincts de ce qui les relie. Je porte mon attention et je l'arrête sur l'un et l'autre point, sur l'une et l'autre fenêtre ; puis j'envisage l'intermédiaire.

Il se pourrait d'ailleurs que mon imagination et ma vue spontanées ne procèdent pas ainsi ; que j'envisage globalement, d'un regard, points et droite, fenêtres et mur mitoyen. Mais à supposer que telle est notre démarche naturelle, que l'humus de la sensation n'est pas fait d'un tapis de feuilles séparées, mais d'un magma où, tout étant uni à tout indiscernablement, rien n'est distinct de rien, il faut convenir que nous avons appris dès notre enfance à fixer des objets dans le champ de la conscience, donc à les disjoindre d'abord pour les relier ensuite.

Que ce soit par nécessité ou arbitrairement, par instinct ou par éducation, que notre mouvement naturel se corrige ou se corrompe, notre sensation est devenue perception. Il nous faut d'abord des objets, pour ensuite les mettre en rapport. La pensée abstraite ne

fait que suivre cette irrésistible tendance. Lorsque nous énonçons la loi de Mariotte, par exemple, le volume et la pression, qui soutiennent un rapport statistiquement inverse, sont des termes conceptuels sur lesquels nous prenons appui, comme nous avons pris appui sur le point et sur la fenêtre. Il est d'ailleurs probable que des relations sont à l'origine de ces concepts. Le jugement, pour la plupart des logiciens, vient en premier. Edmond Goblot exprime la chose ainsi : « Le concept n'est qu'une possibilité indéfinie de jugements. » « Fait élémentaire de l'intelligence », dit-il, le jugement saisit ou « prend » ensemble. En somme, il mériterait d'être appelé lui-même concept, puisque ce mot signifie étymologiquement « saisie d'ensemble », *conceptum*. Mais voilà ! Ce nom énergique qui marque une action, une prise, le langage philosophique l'a attribué au résultat de cette action : la prise est devenue la proie. Notre pensée garde cette proie à disposition, la met en réserve afin de s'en servir plus tard comme terme de comparaison, et de fonder sur ce terme un nouveau jugement. Le concept « Fenêtre », par exemple, est dû à un ou plusieurs jugements, mais il permet à son tour de formuler des jugements nouveaux. Il peut donc sembler qu'un circuit s'établisse, le jugement fondant le concept, qui à son tour fonde le jugement, en sorte que l'on ne sait plus qui vient en premier, de cet œuf ou de cette poule.

Peut-être se passe-t-il la même chose à propos de l'imagination et de la perception. La fenêtre que je vois se détache d'un ensemble compact (cet humus dont je parlais), d'un senti global. Mais au lieu de la voir simplement, je la regarde. Et cette perception, à son tour, me permet de m'élancer dans le champ du sensible, duquel se détachera derechef une nouvelle perception. Lorsque je promène mon regard sur un paysage lacustre (tel que celui qui s'offre au-delà de cette fenêtre du Casino de Morges), ma pensée imite le comportement de la mouette qui vole et se pose sur la vague, pour se remettre à voler et, à nouveau, se poser. Ma pensée va et vient, se meut et se repose ; elle embrasse et choisit, lie et délie, unit et analyse sans cesse.

Maurice Blondel, dans un ouvrage intitulé *La Pensée*, souligne très fortement cette double démarche. « La pensée, écrit-il, oscille entre deux termes, qu'elle cherche constamment à rapprocher et à réunir, le singulier et l'universel : le premier qui tend à constituer *des centres originaux de perception*, de conscience et d'activité, bref des personnes ; l'autre qui tend à *manifester ou à resserrer les liens* qui font de tous les êtres un ensemble solidaire. » (C'est nous qui soulignons.)

Cette constatation conduit le philosophe français à décrire la double fonction de la pensée, fonction noétique d'une part, qui perçoit et connaît, fonction pneumatique d'autre part, qui unit et englobe. N'y a-t-il pas analogie entre cette double fonction et le vol

punctué de repos de la mouette ? Disons analogie, sans plus, en nous gardant de solliciter l'opinion des auteurs, et revenons maintenant à notre point de départ.

Il s'agissait de savoir ce que l'on peut entendre par Relation intégrale. Or, en parcourant les domaines de la perception, de l'imagination et de la raison discursive, nous avons remarqué que la relation était toujours et lien et termes reliés ; que nous unissons pour diviser, divisons pour unir. Ajoutons maintenant, que ces deux opérations, il nous est impossible, du moins dans les domaines envisagés jusqu'ici, de les souder en une seule. Un pont suspendu (celui du Gotteron par exemple, à Fribourg), nous le voyons tantôt sous l'aspect de son tablier, qui franchit l'abîme, tantôt sous celui des deux portiques se faisant face. Jamais sous ces deux aspects indistinctement. « Un abîme, disait de Léonard Paul Valéry, lui aurait fait penser à un pont. » Soit. Mais le pont, s'il permet de franchir l'abîme, ne l'abolit pas. Pascal, ingénieur comme Léonard, passe aussi sur ce pont. Il ne peut empêcher un sentiment de s'emparer de lui : le vertige, l'attirance de l'abîme. Certes, lorsqu'il tient les yeux fixés sur le tablier du pont, il se sent relié. Mais qu'il se penche sur le parapet, ou qu'il le fasse seulement en imagination, une angoisse aussitôt l'étreindra. « Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer. »

Le plus grave est que l'imagination n'est pas seule fautive. La raison l'est aussi. Elle est si loin de nous « convaincre de notre sûreté », qu'elle se trouve comme forcée de porter sa vue sur un précipice infiniment plus impressionnant que celui du Gotteron, ou de tout autre espace imaginable : sur l'abîme intellectuel qui sépare les deux infinis, qui sépare le Tout du Rien, le savoir certain de l'ignorance absolue, le principe des choses et leur fin. Nous restons au milieu, comme le passant sur le pont. Et voici que les extrémités s'écartent, s'écartent de plus en plus ; voici que nous nous sentons suspendus dans le vide, que le vide s'empare de nous et nous attire. « Nous voguons, reprend Pascal, sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte ; et si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination ; nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini, mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. » La raison, aussi bien que les sens, en vient donc à vaciller sous l'effet de ce

tremblement universel. Et pourquoi ? Sans doute parce que les relations qui ont été imaginées ou conçues ne sont pas assez assurées, et qu'elles ne préservent pas du danger de chute. Des ponts aux assises tremblantes ne sont pas de vrais ponts.

Où donc trouver une relation telle qu'elle nous rassure à tout jamais, une relation qui, si je puis m'exprimer ainsi, fasse entrer l'abîme dans son jeu, de façon à ce qu'il ne soit plus le gouffre qui attire, mais le milieu qui supporte ; non plus un vide mais un plein ? Où trouver la relation intégrale ? Nous la trouverons hors du monde de la représentation. Ce qu'il y a de commun entre cette fenêtre et la Fenêtre, entre le perçu et le conçu, c'est qu'ils sont tous deux, bien que de manière différente, représentés. Dans les deux cas je fais abstraction de celui qui se représente. A ce propos, il convient de remarquer que l'on a tort d'envisager l'opération abstractive du seul côté de l'objet, unilatéralement. Ce que j'abstrais quand je distingue ou définis la fenêtre, ce n'est pas elle seulement, c'est moi. Et je fais pire encore que m'abstraire, je me soustrais. Le monde de la représentation est en un sens un monde de la soustraction. Soustraction à partir de quoi ? A partir d'une réalité plus riche que la réalité représentée ; non seulement plus riche, mais seule riche ; une réalité qui serait justement ce milieu qui nous supporte, cet ordre du plein où le vertige n'est plus à craindre.

Maurice Blondel, dans la citation ci-dessus, emploie un terme d'une importance capitale, celui de personne. Ce faisant, il réintroduit, si l'on peut dire, dans le calcul ce qui en avait été préalablement soustrait : le Je, le sujet. Il semble seulement que cette restitution, Blondel n'en distingue pas bien la portée. Reprenons le début du texte et penchons-nous sur lui : « La pensée oscille entre deux termes qu'elle cherche constamment à rapprocher et à réunir, le singulier et l'universel, le premier qui tend à constituer des centres originaux de perception, de conscience et d'activité, bref *des personnes* ; l'autre... etc. »

Nous soulignons cette fois le terme de personnes. Les personnes sont présentées ici comme des centres de perception, de conscience et d'activité. A première vue, cette expression paraît satisfaisante. La personne qui perçoit cette fenêtre se distingue d'elle. Elle n'est pas perception, mais centre de perception. Centre d'activité aussi car elle n'a pas ce quelque chose de passif qui dévalorise toute représentation, quelle qu'elle soit. Centre de conscience, puisque le représenté ne semble pas être lui-même conscient, mais qu'il entre dans une conscience. Centre original, enfin : il ne saurait s'agir en effet d'un Je transcendantal, pareil à celui dont parle Husserl dans ses *Ideen*. Donc, cela ne fait aucun doute, la personne blondélienne n'est pas la perception ni, ajoutons-nous, le concept. Et pourtant, comme nous

l'avons dit tout à l'heure de la perception et du concept, elle demande à être reliée, elle aussi. Une exigence d'universalité nous fait tendre, écrit Blondel, « à manifester ou à resserrer les liens qui font de tous les êtres un ensemble solidaire ». Cette exigence diffère tellement de l'autre, celle qui tend à constituer les centres originaux, les personnes précisément, que la pensée ne peut obéir à l'une et à l'autre qu'alternativement. Elle oscille, écrit Blondel. Or nous avons remarqué tout à l'heure une oscillation semblable ; l'alternative du vol de la mouette et de son repos. Allons-nous retrouver dans le monde des sujets la même difficulté que celle qui nous est apparue dans celui des objets, et qui nous empêchait de saisir une relation parfaite ? Non. Maurice Blondel nous égare lorsqu'il voit dans les personnes des centres originaux qui demandent après coup et par une démarche inverse à être reliés. Il n'a pas saisi la nature propre de la personne. Il confond deux ordres : l'ordre du sujet individuel et l'ordre de l'agent personnel.

Résumons-nous, pour plus de clarté. Nous percevons et concevons des termes ainsi que des liens entre ces termes. Voilà donc deux fonctions : celle qui discerne, celle qui concerne ou enveloppe. Blondel fait état de ces deux fonctions. Mais au lieu que les termes distingués soient des objets, perçus ou conçus, il suppose que ce sont des personnes originales. Ainsi le texte de Blondel nous guide parce qu'il met en pleine lumière quelque chose de juste, à savoir la double fonction de notre pensée, son ambiguïté. En même temps il nous égare, parce qu'il substitue le penseur à l'objet de pensée. Le terme distingué, ce n'est plus la fenêtre perçue ou la Fenêtre conçue, c'est le percevant, toi, moi. L'ambiguïté qui se manifeste au niveau de la Représentation, Blondel la transporte au-delà, dans le monde où agissent les personnes et où nous voudrions montrer que, justement, cette ambiguïté se dissipe. Les relations, dans ce monde-là, sont intégrales ; c'est-à-dire que, d'une part, elles ne laissent rien en dehors d'elles, et que, d'autre part, elles ramènent la dualité des fonctions dissociatrices et associatrices à la simplicité d'une fonction, que nous dénommerons la fonction communiant. Mais, répétons-le, ce monde surclasse celui de la Représentation. Avant de l'aborder, et pour mieux l'aborder, il nous faut bien comprendre *en quoi* la Représentation est insuffisante.

PREMIÈRE PARTIE : LA REPRÉSENTATION

Quand on parle de représentation, on est souvent porté à se figurer une pièce de théâtre. Sur la scène se joue l'histoire imaginaire, avec ses personnages également fictifs, tandis que les vrais et authentiques personnages se trouvent dans la salle. La représentation, au

sens où elle serait une délégation seulement, qui ne ferait que « représenter », par défaut, la réalité, se situerait donc d'un seul côté, dans cet hémisphère où règne la lumière artificielle de la rampe et des projecteurs, royaume de l'apparence et des signes, capable de capter l'attention de tous ces yeux qui guettent dans l'hémisphère d'ombre, et de les bercer d'illusions symboliques. Selon cette conception, le théâtre n'est pas, dans son ensemble, un lieu réservé où l'on ne peut entrer, comme dans le rêve, que par des portes d'ivoire ou de corne. Quand il s'est assis dans son fauteuil, le bourgeois ne se croit pas encore au théâtre ; les portes qu'il a franchies étaient surveillées par des êtres de chair, des contrôleurs, des gardes municipaux. Ils gardaient un bâtiment de pierre, matériel et familier. L'imaginaire, le merveilleux, c'est le rideau qui le garde. Il donne, lui, sur le rêve. Lorsqu'il s'écarte, le spectacle surgit, fascinant. Ainsi, le spectacle fait le spectateur, mais pas jusqu'au point de le transfigurer, et de lui conférer l'état onirique en annulant son état-civil. Même fasciné, le spectateur reste, dans la salle, essentiellement différent du personnage représenté sur la scène.

Cette conception, à notre avis, est fautive quand on l'applique à la Représentation, au sens philosophique du terme. Le théâtre mental, au contraire de l'autre, est dans son ensemble le royaume, la sphère globale de l'illusion. Les philosophes eux-mêmes l'oublient trop souvent, quand ils situent la Représentation sensible et conceptuelle uniquement dans l'objet représenté. Le sujet, selon eux, ne fait qu'assister à la Représentation, il ne s'y aliène pas, il s'y prête seulement et garde son quant-à-soi. On retrouve la même erreur faite par certains jeunes gens, généralement sentimentaux, qui distinguent la vie intérieure et la vie extérieure. La vie extérieure présente pour eux tous les faux prestiges de l'apparence. L'âme n'aurait qu'à rentrer en elle-même pour échapper à l'illusion. Or la vie intérieure est tout aussi illusoire que la vie extérieure. Si nous voulons donc parvenir à la vérité dans ce problème de la Représentation, il nous faut à tout prix dénoncer l'erreur de *l'âme spectatrice*. Elle consiste en ceci : Le sujet serait capable de se tourner vers l'objet, de se prêter au spectacle, tout en restant une âme substantielle. Il pourrait être à la fois sur la scène par son attention, et dans la salle ; dans l'imaginaire et dans le réel. Or ce n'est pas le même être, celui qui est tourné vers l'objet et celui qui s'en détourne volontairement. La pénétration métaphysique d'un poète comme Valéry nous permet de lever l'erreur que recouvre cette identification. Le lustre qu'il évoque si magnifiquement nous révèle que le spectacle se passe dans la salle même. Franchi le contrôle, le bourgeois, dès qu'il voit apparaître ce système solaire que forment le lustre et l'embrasement étagé et circulaire des galeries et des loges, entre au spectacle ; non seulement il y entre, mais il

y participe et devient lui-même en même temps que spectateur, spectacle. Il devient, dirait Sartre, reflet-reflétant ou regardant-regardé. Car l'essence de la Représentation est d'être double, parce que reflet. La Représentation est tout ensemble objet et sujet ; le sujet y est sujet-objet, l'objet objet-sujet.

Notre intention n'a pas été, lorsque nous critiquions le sentimentalisme de la vie intérieure, de dénier au mot *Ame* toute signification. Nous sommes persuadé au contraire que ce mot correspond à une intuition profonde. Mais on le dévalorise quand on l'emploie à tort. Tel est le cas, lorsqu'on fait de l'âme à la fois le sujet de la Représentation extravertie et le sujet d'un autre ordre de l'être, celui de la vie intérieure, soi-disant spirituelle, de la vie intravertie. L'âme ne saurait ainsi loucher. C'est pourquoi nous tenons à marquer avec la plus grande rigueur que le sujet individuel de la Représentation ne doit pas être confondu avec ce que nous avons appelé l'agent personnel ou la personne. Acceptons de Blondel, à titre provisoire, ce terme peu précis de personne. Nous ferons un bout de chemin avec lui, et nous lui fausserons compagnie quand nous le jugerons nécessaire.

DEUXIÈME PARTIE : L'ÉCHANGE INTER-PERSONNEL

Qu'est-ce que la personne ? Le contraire, en un sens, de ce que l'adolescent rêveur entend par l'âme ou par la vie intérieure. L'adolescent croit que l'âme doit rentrer en soi, se refermer sur soi, bien entendu par crainte des tentations de l'extérieur. Le geste de la personne est inverse. La personne s'élançe. Pour mieux dire, elle est élançement.

On se rappelle que nous avons vu dans la Représentation, non seulement une abstraction, mais aussi une soustraction. Quelqu'un était porté absent, le vrai Je manquait à l'opération. Quelqu'un ? Gardons-nous d'individualiser ce sujet. Nous pourrions aussi bien dire quelque chose, car il s'agit d'un geste, d'une intervention, d'un acte. Certes, acte suppose agent. Mais à condition qu'ils soient indiscernables, donc interchangeableables. L'agent moral n'exécute pas l'acte. Il n'y a pas d'acte de l'agent. L'agent est son acte ; il est « agir ».

Cet infinitif qui vise à dissoudre le substantif dans le verbe reste encore inadéquat, parce que le principe d'individualité subsiste. Un verbe se conjugue. Lorsque nous disons *j'agis, tu agis, nous agissons*, le pronom personnel occupe une place prépondérante. Au contraire, des modes comme l'infinitif ou le participe, s'ils éliminent ou atténuent la présence individuelle ou collective représentée par le prénom,

font disparaître du même coup l'élément personnel. Le problème consiste donc à marquer l'idée verbale et active, et à lui adjoindre celle de personne, tout en effaçant celle d'individualité ou de collection d'individus. La grammaire peut nous prêter aide avec la forme verbale dite réfléchie réciproque : se battre, se congratuler, s'entretenir mutuellement. Bien entendu, ces verbes réciproques n'éliminent pas plus que les autres le principe d'individuation qui hante tout sujet. Ce sont toujours des sujets individuels ou collectifs qui sont censés s'entretenir, se congratuler, se battre. Le statut de la Représentation nous impose la catégorie de l'individualité, comme il nous impose la catégorie de la substance. Mais, puisque nous avons conscience de cette prestation constitutive, détournons volontairement d'elle notre attention pour la porter sur le principe de réciprocité que ces verbes mettent en évidence. C'est sur ce principe même que se fonde la personne. La personne, avons-nous dit, est ce qui s'élançait ; ajoutons tout de suite, ce qui s'élançait à la rencontre de..., et qui, par là, s'échange. Car il faut affirmer l'interdépendance absolue pour que soit abolie l'autonomie individuelle.

La personne s'élançait et s'échange. Saint-Exupéry voyait dans le Moi responsable, non pas une île, un centre d'absorption, une propriété ou un « clos » petit-bourgeois, mais un nœud de relations. Prolongeant, ou plutôt essayant de prolonger la pensée de cet auteur, nous dirons que la personnalité est la relation intégrale, le nœud qui maintient à jamais ensemble l'un et le multiple. Personnalité équivaut donc à communauté.

Ainsi la personne n'est personne que parce qu'elle est tout le monde. Il serait piquant de mettre ce paradoxe en évidence par une libre et fantaisiste interprétation du cri de Polyphème, après qu'Ulysse lui eut de sa poutre incandescente brûlé l'œil. « Celui qui m'a aveuglé c'est Personne ! » S'il n'avait voulu désigner qu'Ulysse, Polyphème aurait eu tort, Ulysse n'étant pas une personne mais, comme tout humain, un mixte, moitié personne moitié individu, un être aussi étrange que le Cyclope lui-même, un monstre, un homme enfin. Mais si, plus profondément, il avait entendu signifier que c'étaient les dieux, maîtres des Destinées, qui l'avaient aveuglé en punition de sa bestialité et de sa sauvagerie, alors oui, il aurait eu raison d'employer ce nom mystérieux de personne qui affirme en même temps qu'il la nie l'identité, et qui nous force par là à vaincre le plus persistant des préjugés.

L'identité n'est pas dans le Un, elle est dans l'Union. Le Moi isolé n'a jamais existé. Je ne suis personne, parce que personne veut dire Harmonie de tous. La relation intégrale que nous avons recherchée tout d'abord autour de nous, au niveau de la perception et du concept, nous ne la trouverons qu'en nous, ou pour mieux dire qu'*entre nous*.

Distinguons soigneusement le Nous et l'Entre-nous. Après avoir décanté la personne de toute trace d'individualité, il serait fâcheux de l'engluer dans le collectif. La communauté n'est pas la masse. Au roi Jean, son fils cadet, le futur duc de Bourgogne, criait dans la mêlée : « Père, gardez-vous à droite ; père, gardez-vous à gauche ! » A l'exemple du bon roi, il nous faut combattre aussi bien l'ennemi totalitaire, sur notre gauche, que l'ennemi individualiste, sur notre droite. Et comment le ferons-nous, sinon en nous avisant que c'est le même ennemi, qui demande à être combattu et vaincu de la même façon. Il n'y a pas de gauche ni de droite, mais une seule et même illusion, qui revient à figer la relation soit en l'extériorisant, soit en l'intériorisant, et à se représenter ce qui ne doit pas être représenté. Qu'on l'appelle individu autonome ou masse souveraine, le Je ou le Nous apparaît également comme un impersonnel.

Expliquons-nous plus clairement à l'aide d'un exemple familial. Il a été question, au début de cet exposé, de la fenêtre qu'en entrant dans cette salle, l'un de nous, l'un quelconque d'entre nous, n'a pu s'empêcher de remarquer ; qu'il a donc isolée, aussi peu qu'on voudra, tout en la rapprochant de son entourage, par un mouvement inverse et tout aussi spontané. Ce qui est intéressant dans ce phénomène de la perception, c'est qu'il a pour sujet *l'uomo qualunque*, le On impersonnel. Vis-à-vis de cette fenêtre, en tant que nous la regardons, vis-à-vis de l'autre fenêtre également, la Fenêtre générique et conceptuelle, nous sommes indifféremment un Je individuel et un Nous social. Le sujet de la perception et du discours est aussi bien Nous que Je, parce qu'il est en réalité On. La personne communautaire n'a rien à faire avec lui. Elle est hors de la Représentation, elle est sortie du théâtre, de ce théâtre où les sujets-objets, dans la salle, se reflètent dans les objets-sujets, sur la scène, et sont reflétés par eux ; de ce théâtre où se joue la Comédie humaine, qui est également la Tragédie humaine ; de ce théâtre lyrique et passionné où tout n'est que jeux de miroir, captivants, enivrants, angoissants. Ivresse, angoisse, en un mot vertige, nous voilà revenus au pont et aux deux infinis de Pascal.

Puisque aussi bien la présente esquisse ne peut pas prétendre fonder longuement en raison la thèse de l'interpersonnel, revenons un instant au mythe qui, s'il ne démontre pas, suggère et franchit d'un bond le trajet qu'il serait nécessaire ensuite de refaire discursivement. Supposons que sur le pont dont nous parlions tout à l'heure deux hommes s'avancent à la rencontre l'un de l'autre. L'échange est bien une marche au-devant l'un de l'autre. Mais il est encore davantage. Figurons-nous un miracle digne des Mille et une Nuits : que les deux hommes soient des « genns », les génies de ces deux montagnes affrontées. En quittant leur station d'attente pour se rapprocher

mutuellement, ces génies réalisent la conciliation qu'ils recherchent. Plus de précipice nulle part si les montagnes, représentées par leurs génies familiers, se rejoignent de leur propre mouvement. Ces esprits, ces montagnes volantes, planeraient sans danger, se rencontreraient, se croiseraient, évolueraient et n'auraient jamais fini de tisser entre elles des rapports. Le tissu trouverait son être dans son devenir même.

Toute sommaire qu'elle est, cette image a pour mission d'orienter notre pensée dans la bonne direction et d'appeler des commentaires instructifs. Elle suggère d'abord un ordre de choses où il n'y aurait pas de termes fixes et indépendants, mais des corrélatifs. Ils seraient, d'un même coup, distincts et unis. La distance que l'on imaginerait entre eux ne servirait qu'à mettre en évidence le trajet qu'ils accomplissent pour l'abolir. Ce ne serait pas une distance qui sépare, mais une distance qui unit. Ainsi de l'amateur de peinture. Pour mieux s'approcher d'un tableau, il lui faut prendre du recul. Il lui faut déterminer l'espace qui seul permet le contact. Cet espace-là serait impuissant à unir des objets figés dans leur posture. Mais nous avons affaire à des personnes, dont la raison d'être consiste à s'élancer l'un vers l'autre. Elles possèdent cette faculté d'élancement parce qu'elles sont à la fois mobiles et spontanées. Ce sont de véritables agents de liaison : incapables de lier s'ils n'étaient agents, incapables d'agir sinon en liant.

Puisque nous sommes en plein mythe, poussons le plus loin possible les images, et même combinons-les. Les génies qui s'élancent de leurs corniches et qui, par leurs souples trajectoires, construisent eux-mêmes leur propre pont, ne ressemblent-ils pas aux mouettes dont nous parlions tout à l'heure, à d'inlassables mouettes qui ne connaîtraient pas le repos ? Comment en auraient-elles besoin, étant des termes évoluant ensemble, une société d'agents ?

Et maintenant, qu'elles disparaissent, ces légères ! Elles ont rempli leur rôle d'image, ne les retenons pas. Tournons-nous vers les modèles qu'elles visent. L'agent de liaison, c'est, en puissance, l'homme même ; non pas l'homme hybride, encore monstrueux, mal dégagé de l'animalité, mal engagé dans la spiritualité, mais l'homme concret, l'homme divin qui exige de se libérer pour s'élancer vers son semblable, et réaliser la communauté des personnes.

Cette communauté, il nous est maintenant loisible de dire au moins ce qu'elle n'est pas. Elle n'est pas perceptible, la perception étant nécessairement représentative. Elle n'est pas formulable, mais seulement évocable. Toute formule a recours au concept qui, dans une moindre mesure que le percept, tient le vrai Moi à l'écart. Par là, nous n'entendons nullement priver la communauté de la parole et du discours, ni discréditer toutes les « logies », toutes les sciences. Nous prétendons seulement que le verbe, ou la prophétie, au moment où

on la détache de sa profération, n'est plus qu'un « flatus vocis ». Le discours ne vaut qu'émanant de la pensée, manifestant le silence aux oreilles et aux entendements.

Est-ce à dire que la relation intégrale, échappant au discours, se dérobe à toute connaissance ? Non perceptible, non formulable, est-elle un mystère que nous ne puissions d'aucune façon appréhender ? Bien au contraire. Et voici, après l'envers, l'avvers de la pièce. La communauté est conscience. Elle n'est pas connue, elle se connaît. Toute connaissance véritable est connaissance de soi. Plus exactement d'*entre-soi*. Car, ne l'oublions pas, la personne est relation. Le vrai Moi, symbole de la personne, signifie *entre Nous, entre soi*.

TROISIÈME PARTIE : LA NATURE

Il suffit de parler de communauté personnelle pour sentir qu'elle n'est pas, par nous, réalisée ; que nous sommes vis-à-vis d'elle à l'épreuve. En souci, pour nous servir, à nos propres fins bien entendu, de la terminologie heideggerienne. L'examen que nous venons de faire de la Représentation doit donc être complété. La Représentation, en ne nous proposant que des relations ambiguës, nous a permis de découvrir la relation intégrale. Or, maintenant que nous avons trouvé ce que nous cherchions, nous avons le devoir de nous demander pourquoi nous le cherchions, s'il était légitime que nous le cherchions, si nous n'avions pas autre chose à faire qu'à nous engager dans cette recherche. Nous avons posé d'emblée, sans préalable, une question : Qu'est-ce que la relation intégrale ? Nous l'avons posée parce que les relations dont nous faisons l'expérience dans la Représentation ne nous satisfaisaient pas, nous laissaient en souci. Alors nous avons entrepris de lever ce souci en nous mettant en quête d'une relation satisfaisante ; et cette quête nous a paru fructueuse, puisqu'elle a absorbé le souci, et que la plénitude nous a visité, ne serait-ce que le temps d'un éclair.

Survient pourtant un questionneur insidieux. « Ce souci, dit-il, que vous avez réussi à abolir, il se pourrait que ce ne fût rien du tout, ou peu de chose. Vous nous rapportez triomphalement une relation intégrale qui ne nous intéresse nullement. Votre réponse, comme votre question, était artificielle. » A quoi nous pouvons répondre ceci : « Mais nous sommes partis d'un fait, d'une inquiétude de fait, d'un donné ! » — « Un donné ? Ne serait-ce pas plutôt un donné-par-vous, un donné arbitraire ? Il est certain que si l'on vous accorde ce postulat qu'est la recherche de la relation, vous en ferez sortir une découverte. Mais ce sera une découverte préfabriquée. »

Que rétorquer à pareille critique, sinon qu'aucun effort sincère de pensée ne repose sur l'arbitraire. Il y a une instance de fait, recherche ou souci, que l'homme n'invente pas, qu'il tente seulement de mettre en lumière. Cette instance elle-même ne s'explique que par « ce » qu'elle vise et qui est à la fois sa fin et sa cause.

En d'autres termes, le fait de la recherche ne peut être mis en question ; la question ne peut être mise elle-même en question. Elle est commandée par la réalité de la réponse qui doit être donnée. La pensée du philosophe est semblable à un abcès qui « tape », et qu'il faut percer quand il est mûr. La réalité à découvrir, la philosophie la dénomme traditionnellement l'Être. La recherche, elle, est l'essence même de l'existant. Nous la désignerons de façon inattendue par le terme, traditionnel également, de Nature.

On a dit tant de choses et de si contradictoires sur la Nature qu'il est nécessaire de la définir à nouveau. Elle est, disons-nous, recherche de la relation universelle. Le mot de recherche implique d'ordinaire volonté et délibération ; or il faudrait marquer que la Nature englobe tous les genres de recherche, allant des mécanismes en apparence les moins finalisés, et des tropismes les plus inconscients, aux décisions les mieux motivées. Toutes ces recherches, obscures ou claires, sont aimantées ; toutes impliquent également une « vis a tergo ». C'est pourquoi le terme, issu du latin, de *Virtualité*, relayant la « dynamis » aristotélicienne, nous conviendrait assez bien, parce qu'il combine l'idée d'attraction à celle de force (*vir*, *virtus*). Disons donc que *le tout de la Nature est virtualité*. C'est pourquoi la Nature est un devenir historique, et que nous la rapprochons de « l'existant » des penseurs contemporains.

Il faut rendre honneur à ces philosophes d'avoir indissolublement lié l'Être et l'Existence. La Phénoménologie allemande, qui tente de combler le hiatus dangereusement creusé entre le phénomène et le noumène, leur a ouvert le chemin. Certes ces philosophes comprennent différemment et l'être et l'existence. Heidegger, par exemple, nous semble voir dans cette dernière une manifestation du premier. « Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. » (*Über den Humanismus*.) Chez Sartre, il n'est pas question de lumière ou de vérité de l'être. L'En-Soi est une contingence opaque qui n'est rien moins que lumineuse. Seule sa « décompression » permet aux existants de respirer l'air de la liberté ; liberté toute provisoire, comme on sait. On le voit, aucune des deux théories n'envisage l'hypothèse que nous présentons ici de l'ÊTRE ENTRE SOI. Mais toutes deux se proposent de surmonter la dualité de l'Être et de l'Existence. En quoi elles nous paraissent extrêmement suggestives.

L'ontologie de Sartre présente même à nos yeux un intérêt supplémentaire. Sa conception de l'En-Soi massif, brute, indifférencié,

si contraire à la nôtre, qui suggère la réciprocité des personnes, l'oblige, comme nous venons de le dire, à faire prendre à la conscience ses distances. D'où la « néantisation », que nous interprétons à nos risques et périls, comme une aération de l'En-Soi. Maladie de l'Être, si l'on veut, mais maladie qui, paradoxalement, crée un milieu favorable à la respiration de la pensée. Ainsi se développe la multiplicité de consciences autonomes et cependant engagées les unes par rapport aux autres. Sartre en arrive par ce biais à la conception de l'Entre-Soi. Correcte ou non, une telle interprétation de l'ontologie sartrienne propose à notre examen une théorie en un sens inestimable. Car elle met la vérité cul-par-dessus tête. A notre avis, s'entend. Pour nous, les existants usent de leur liberté et de leur pouvoir d'engagement afin d'aller à l'Être, à l'Entre-Soi, et non pour se dépêtrer de l'En-Soi. La visée est inverse. On le voit clairement dans le rôle joué par le néant. Chez Sartre (toujours selon l'idée que nous nous faisons de sa philosophie), chez Heidegger avant lui, le néant joue un rôle positif, qui se signale par l'emploi du verbe actif « néantiser ». Au contraire, le néant garde pour nous son sens traditionnel de passivité pure. Le « non » ne détermine rien. Il n'est qu'un repoussoir, ou si l'on préfère, la couleur de fond sur laquelle se détachent les formes positives, le mur contre lequel résonnent et vibrent les « oui ». Le Non-Être n'a de valeur que dans la mesure où nous lui tournons le dos. Mais dans cette mesure-là, sa valeur est sans prix. Il nous permet de situer la Nature. Elle se déploie entre le néant et l'Être. Non pas à la façon d'une réalité intermédiaire de deux autres réalités, ou d'on ne sait quel mélange de l'une et de l'autre ; mais à la manière d'un cheminement parti *de* pour aller *vers*. La Nature est un surgissement *ex nihilo*, une genèse, une réalisation progressive.

La Nature est à la fois prévie, vie et conscience. Là aussi, il est nécessaire de montrer ce qui nous éloigne des deux penseurs contemporains, lesquels tracent une ligne de démarcation entre la vie et la conscience, entre l'infra-humain et l'homme ; un abîme chez Heidegger. Das Lebe-Wesen ist « durch einen Abgrund von unserem ek-sistenden Wesen geschieden » (loc. cit.). A notre sens, la « virtualité » de la Nature en fait, au contraire, un continu évolutif extraordinairement complexe et riche, un atelier de formes simultanément et successivement ébauchées, abandonnées, prises et reprises. L'étudier conduit nécessairement à couper son cheminement en étapes. D'où l'introduction du discontinu dans le continu.

Laissant les savants diversifier l'analyse aussi loin que possible, le philosophe méditera le problème posé par les conditions mêmes de cette analyse. Comment est-il possible que le courant évolutif indivisible puisse cependant être divisé ? Comment légitimer les sciences de la Nature dans leur diversité ? Ce problème n'est autre

que celui de la raison, car c'est elle qui semble décomposer, c'est elle qui étale ou projette le monde de la Représentation sur lequel nous nous sommes penchés dès le début de notre exposé ; monde des objets discernables, des percepts et des concepts.

QUATRIÈME PARTIE :

LE PROBLÈME DE LA RAISON. CONTINU ET DISCONTINU

Nous avons déjà vu que la Représentation est inapte à nous faire saisir la relation intégrale. Comme Fichte l'a profondément senti, elle nous en propose une image pétrifiée. Nous ne pouvons pas non plus nous représenter *à la fois* des termes et leur liaison. Maurice Blondel a donc eu raison de signaler deux fonctions, sinon antinomiques du moins inconciliées, la fonction noétique, qui perçoit, la fonction pneumatique qui unit et englobe. Mais ce sont là fonctions de la seule Représentation. La pensée concrète, la Raison n'oscille pas, elle concilie. Ou du moins elle *prépare* la conciliation. Nous soulignons « prépare », car c'est dans la réciprocité ontologique que la conciliation se réalise. La Raison conduit donc à la réciprocité. Elle y conduit d'un seul geste, à la fois analytique et synthétique.

Analyse et synthèse ne s'opposent pas, comme on le croit souvent. Elles ne se distinguent même qu'arbitrairement, parce que l'analyse va dans le sens même de la synthèse. Elle est aussi synthèse, mais diversifiante, alors que la synthèse, dans son acception courante, est unifiante. Analytique ou synthétique, la Raison procède toujours de la même façon. Son unique fonction consiste à faire passer la Nature de la dispersion relative de l'organisme humain à la corrélation parfaite. Il est regrettable que Bergson, qui a si génialement mis en lumière plusieurs des thèmes que nous lui empruntons ici, avant tout celui de l'élan vital, ait humilié la Raison (sous le nom, il est vrai, d'intelligence) jusqu'à en faire une simple technicienne. La Raison ne regarde pas seulement en arrière, du côté de la matière ; elle embrasse le tout de la Nature à des fins d'intégration.

Le problème du continu et du discontinu trouvera donc sa solution de la façon suivante. En tant que virtuelle, la nature est lacunaire, trouée. Elle s'offre donc à l'analyse qui relève laborieusement les traces d'une discontinuité de fait. Cette analyse ne décompose rien ; elle identifie, au contraire, des éléments afin de les composer. Elle énumère, et cette énumération, que Bergson interprète comme une chute dans la quantité est déjà, au contraire, une émergence. Enumérer, c'est mettre en présence, suggérer des relations et s'acheminer à dégager du multiple l'essence qualitative, c'est-à-dire la loi. Nous sommes donc amenés à envisager la pensée ration-

nelle autrement que Bergson, d'une part, et Blondel, de l'autre, ne l'ont fait. Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu d'opposer nettement, à la manière de Bergson, l'analyse, apanage de l'intelligence, et l'intuition. Nous ne croyons pas non plus, à la manière de Blondel, que l'analyse dite noétique se distingue, tout aussi nettement, de la synthèse dite pneumatique. La Raison a pour fonction simple, normale et souveraine de mettre en relation. Elle parachève l'évolution naturelle qui, jaillissant du Rien s'accomplit dans l'Être de la réciprocité. La Raison est la Nature, en tant qu'elle prend conscience d'elle-même, et qu'elle cherche à se réaliser définitivement au sein de l'organisme spirituel.

Si l'on accepte cette interprétation de l'effort rationnel, on s'expliquera mieux pourquoi l'évolution de la matière, qui ne peut être que continue, est mystérieusement coupée par des structures relativement stables. Par exemple les espèces vivantes. La grande querelle des fixistes et des transformistes s'explique par l'apparente duplicité de la fonction rationnelle. Leurs points de vue sont respectivement justes, mais ils demandent à être combinés. Le statisme des formes discontinues ne peut se concevoir sans le dynamisme de la métamorphose continue. Nous retrouvons ici les observations que nous faisons au début de ce travail à propos de la perception : elle disjoint et joint tout à la fois. Cette double opération nous fait souffrir parce que nous n'en voyons pas l'originelle simplicité. C'est à l'origine, précisément, et plus nous approchons de l'origine, que nous découvrons cette simplicité. En un mot l'effort rationnel s'unifie de plus en plus à mesure qu'il devient plus personnel et plus communautaire. Perceptif tout d'abord, puis conceptuel, c'est-à-dire exprimable en formules, l'effort rationnel devient artistique, c'est-à-dire suggestif, pour s'achever dans l'acte mystique, qui est signe-de-soi, donc informulable.

De longs développements seraient nécessaires pour motiver cette vue progressive des opérations rationnelles. Il nous est impossible de les entamer ici. Contentons-nous d'une indication. La Raison humaine se développe graduellement en perception, science, art et foi. Son geste est foncièrement simple ; il prend la suite du déploiement inconscient de la Nature et tend à l'accomplir. Le bon sens de l'homme du commun, l'intelligence du savant, l'intuition de l'artiste sont enveloppés et guidés par la Raison du mystique. Quant au Saint, s'il nous est permis d'employer ce terme en le dissociant de tout contexte confessionnel, quant au Saint, c'est-à-dire à la personne pure réalisée dans la communion, il n'appartient plus à la Nature. Mais la Raison, elle, lui appartient encore. C'est là sa grandeur et sa limite. Ne pas le reconnaître conduit à deux erreurs opposées que Pascal a très bien vues quand il dénonce, à propos d'Epictète et de Montaigne, le dogmatisme et son complémentaire, le scepticisme. Le dogmatisme confère

à la Raison un pouvoir surnaturel, il l'absolutise. Le scepticisme doute du surnaturel, il ne se réfère, dans la pratique, qu'à une Nature matérielle qui ne se suffit pas à elle-même. Ces deux attitudes pseudo-philosophiques reposent sur une faute commune qui consiste à ignorer le vrai rôle de la Raison : se dépasser.

CINQUIÈME PARTIE : L'ERREUR ET LE PÉCHÉ

L'erreur est la forme intellectuelle du péché, dont voici l'idée symbolisée par un mythe.

Loth fuit, avec sa famille, les villes condamnées afin de se sauver et de sauver sa postérité. Sa femme, malgré l'ordre qui lui a été enjoint, se retourne et regarde derrière elle. Une paralysie subite la fixe au sol : elle devient statue de sel.

La femme de Loth pourrait représenter notre mère-Nature. La Nature est emportée dans un puissant mouvement d'intégration. Elle a élaboré des organismes qui, vus du dehors, semblent être de plus en plus complexes, et, du dedans, sont de plus en plus simples, car ils approchent de la relation absolue qui est d'un seul tenant. Cet organisme universel manifeste dans son exercice une activité à la fois inépuisable et aisée. La destination de la Nature vise cette activité. Elle tourne le dos à son point de jaillissement, entendu comme le pôle de répulsion dont nous avons déjà parlé, le Non-Etre. Se retourner vers lui équivaut à perdre de vue l'à-venir, à oublier le sens même du voyage. Le péché n'est pas seulement, comme on le prétend parfois, un défaut d'être, mais une défection. C'est un devoir-être qui se décourage, et qui détermine un raidissement.

Il serait vain cependant d'oublier que ce raidissement est constitutif de la Nature. Le péché se trouve au cœur même de la virtualité. Nous ne pouvons donc y échapper ; nous participons de force à ce que le Christianisme appelle le gémissement universel de la créature. Seulement, aussi vrai que la Nature est pécheresse, aussi vrai est-il qu'à tout péché répond l'espérance ; car la virtualité remédie à ses propres maux. Ce remède consiste en sa « transgression » vers l'origine où le péché n'existe plus.

Un exemple nous en est offert dans la Représentation même. Elle nous a posé un problème angoissant. Toutes choses représentées sont à la fois rapprochées et distantes. Ces deux fenêtres sont reliées par le mur qui les sépare ; mais elles n'intercommuniquent pas. Nous pouvons en dire de même des sujets qui se représentent, des individus, que leur corporéité à la fois dévoile et voile, et dont les échanges sont toujours douteux. Pascal prétendait qu'on ne devait pas l'aimer pour lui-même, sans doute parce qu'un abîme sépare les âmes incarnées,

comme il sépare les corps. Pourtant la vision de la relation intégrale corrige l'erreur des sens. Cette vision est motrice ; elle vainc la paralysie causée par notre effroi. Si, dans la représentation, la Nature se fige et fait la morte, nous n'avons qu'à agir pour qu'elle se mette à agir aussi. Pour franchir l'abîme qui s'était creusé entre la fenêtre et nous, il y a un moyen très simple qui consiste à aller non pas à la fenêtre (nous n'y gagnerions rien), mais au-devant d'autrui. Nous commencerons alors à comprendre et lui et nous-même, dans nos différences et, par là, dans notre parenté.

La femme de Loth a péché en interrompant sa marche et en détournant le regard de la Jérusalem céleste. Elle a péché parce que toute marche fatigue et décourage ; mais l'arrêt à son tour n'est que provisoire. Le mouvement se trouve au cœur de la Nature, de sorte que l'arrêt n'est en définitive que ralentissement.

Plus profondément, le problème du péché a été déformé parce qu'on l'a confiné sur le plan individuel. Or le péché est commun. Si la femme de Loth s'était retournée par sollicitude pour les malheureux qu'elle laissait livrés aux flammes et au soufre, alors nous pourrions dire que son acte, loin d'être punissable, fut bon, et qu'en se perdant elle se sauva. Pour légitimer sa punition il nous reste à supposer que son acte manifesta au contraire un refus de solidarité, l'abandon de sa propre famille. De toute façon, le péché est indissolublement lié à la condition naturelle. Loin d'être un argument qui frappe à mort la bonté de Dieu, il est la preuve morale la plus puissante de cette bonté et de notre salut.

SIXIÈME PARTIE : L'IDÉE DE CRÉATION

Le sel est l'image de la stérilité, exact contraire de la fécondité. C'est par quelques réflexions sur ce symbole que nous aimerions terminer notre esquisse. L'essence du péché doit nous faire saisir par opposition l'essence la plus intime de l'Être-entre-soi, qui est en dernière instance créateur. Le plus grand péril que le péché fasse courir à l'homme se nomme : stérilité.

La relation intégrale est créatrice. Par là elle détient le pouvoir suprême. Qu'y a-t-il de plus royal en effet que le don d'immortalité ? L'échange inter-personnel le possède, ce don, qui n'est autre en dernière synthèse que *le DON*, contraire exact de la possession. C'est pourquoi la phrase que nous venons d'articuler sonne de façon tout à fait étrange. « L'échange inter-personnel, avons-nous dit, le possède, ce don. » Peut-on rêver confrontation plus explosive que ces deux termes : possède et don ? Le don est justement ce qui ne peut être possédé, une dépossession. Quand les chrétiens disent que Dieu est amour, qu'il s'est donné lui-même en son Fils, ils manifestent par

là, à leur manière, l'intuition la plus juste et la plus éclairante. Le propre du divin est de donner. Mais il faut comprendre que le don ne se fait pas en pure perte, qu'il ne tombe pas à faux, appauvrissant celui qui donne, n'enrichissant pas celui qui reçoit. Le don est réciproque, c'est-à-dire qu'il est Echange. L'amour de Dieu en sa plénitude se situe au-delà de ce que les chrétiens appellent la Grâce, qui est un don du créateur à la créature, exécuté, pour ainsi dire, du haut en bas. Certes la grâce est une réalité éminente. Ce n'est pas la réalité dernière. La grâce n'a de valeur que parce qu'elle nous introduit dans le royaume de l'amour véritable.

« Dieu s'aime lui-même d'un amour infini », dit Spinoza. L'amour de Dieu, en ce qu'il a d'infini, s'adresse en définitive à Dieu seul. Cette proposition semble se dissoudre d'elle-même pour vouloir monter trop haut ; car, qu'y a-t-il, si l'on s'en tient à la lettre, de plus vain, de plus vicieux, que ce cercle : Dieu s'aime lui-même ? Qu'y a-t-il de plus improductif, en apparence, que l'identité vide du : je suis celui qui suis ? Quel Rien est comparable à ce Dieu qui veut être Tout ? Et que peut-on imaginer de plus atroce que l'égoïsme dévorant de cet absolu qui semble se suffire ? Mais derrière cette formule-suicide, il convient d'entrevoir le contraire de ce qu'elle paraît être : dans le « Dieu s'aime lui-même d'un amour infini », ne nous arrêtons pas au sujet-substance que nos habitudes mentales nous représentent comme individuel. L'amour est ce terme éminemment anarchique du langage qui refuse, plus que tous les autres, d'être substantifié, parce qu'il est réciprocité, et que la réciprocité ne se dit que pour se faire. C'est à son niveau seulement qu'a lieu la création. Dans la création, Dieu ne sort pas de lui-même, *il s'entretient, il se renouvelle*. Spinoza a compris que l'amour était une fontaine de jouvence parce qu'il était *causa sui*.

Il convient donc de ne pas appeler création cette suscitation qu'est notre univers. Bergson a été imprudent lorsqu'il a parlé d'évolution « créatrice ». Evolution *vers* la création, serait plus exact, évolution précréatrice. Les relations qui se sont tissées, qui se tissent et qui se tisseront le long du vecteur « temps » (structures physico-chimiques, organismes vivants, discours savants, systèmes juridiques, formes esthétiques, communautés politiques, Eglises, ainsi que les rapports les plus intimes d'individus à individus), toutes ces relations sont des images, mais ne sont encore que des images de la relation intégrale à laquelle, d'approximations en approximations, nous sommes destinés à participer.

La création véritable est le renouvellement de l'Être interpersonnel par lui-même. Cette ultime perspective de richesse et de fécondité nous permet, enfin, d'abandonner un terme que nous avons employé avec réticence tout au long de notre travail, le terme trop

usé et trop ambigu de personne. Destinons à la personne bien comprise le nom plus précis et en même temps plus clair qui s'est imposé au cours de notre exposé : celui de *Don*. La personne est don sous trois aspects :

d'abord parce qu'elle ne se possède pas et s'échange sans cesse. Don est ici synonyme de consécration ;

ensuite parce que le don de soi correspond, sur le plan spirituel à l'instinct qui ne s'apprend pas, mais vient comme on dit, tout seul. Don est pris, cette fois, dans l'acception de génie inné ;

enfin parce que le don enrichit. Voyez les expressions courantes : les dons du printemps, les dons de l'été.

En même temps que, dans notre équation finale nous éliminons le terme de personne, nous pouvons aussi supprimer celui dont nous étions partis : la relation intégrale. Ce simple mot de don, de don mutuel, simplifie ainsi tous nos calculs. C'est par rapport à lui, considéré comme critère et définisseur, qu'en résumé nous définirons les quatre autres termes qui ont servi d'instruments à notre exposé.

Si la relation intégrale n'est autre que le don réciproque, il en résulte
1^o que la *nature* n'est rien d'autre qu'un *entraînement à ce don*, entraînement pratiqué sous des formes multiples, variées et surtout graduées, allant d'une apparence de complète servitude, tels les déterminismes physico-chimiques, à des manifestations de plus en plus élevées de liberté (c'est-à-dire de don véritable), comme le sont ou tendent à l'être les actes fraternels ;

2^o que *l'exercice rationnel*, qui affecte lui aussi des formes diverses, allant des constructions logico-mathématiques aux œuvres communautaires les plus inspirées, est destiné à parachever cet entraînement ; qu'*il termine la nature* comme la main termine le bras ;

3^o que *le péché*, toujours relatif, est le degré de servitude inhérent à tout existant, à tout « nature ». Obstacle au don, il est essentiellement Avarice ;

4^o que *la représentation* est la connaissance que la nature prend d'elle-même, à la fois comme d'*un reflet* (elle se voit dans son incomplétude) et comme d'*une image* (elle représente la réalité complète).

Ainsi nos aperçus se focalisent sur une seule vue, l'univers de l'Entre-soi, qui est en même temps qu'il doit être. Qu'il doit être ! On ne peut entrevoir sans un double sentiment de joie et d'effroi les conséquences pratiques de ces quatre mots. La conscience que nous prenons de notre devoir de réaliser Dieu exige une réforme radicale des conceptions religieuses, des mœurs politiques, des systèmes pédagogiques, bref une nouvelle Renaissance s'étendant, cette fois, à l'humanité tout entière. Il n'entre évidemment pas dans notre propos d'en parler dans cet essai introductif, qui sans doute a déjà été trop long.

ROBERT JUNOD.

DISCUSSION DE LA CONFÉRENCE DE M. JUNOD

Remarque liminaire : Pour rendre plus expressive et plus directe sa communication, l'auteur ne s'est pas contenté de la lire : il a fait un exposé oral assez libre qui s'est souvent écarté de son manuscrit. C'est pourquoi les observations et les questions de ceux qui ont pris part à la discussion ne se rapportent pas toujours étroitement au texte que l'on vient de lire.

M. CHARLES WERNER. — Dans la tentative de M. Junod pour trouver, au-dessus des relations que nous présente la nature, une relation absolue, j'ai admiré la force d'une pensée tournée résolument vers l'Absolu, qui est l'objet éternel de la philosophie. C'est une idée intéressante que de chercher l'Absolu dans la relation, en la comprenant comme la relation, non pas entre les choses, mais entre les personnes. Cette idée s'apparente à la théorie exposée par M. Christoff dans son beau livre : *Recherche de la liberté*, auquel le conférencier a fait allusion. La pensée de M. Junod, que le pouvoir de créer a pour fondement la relation que les personnes soutiennent entre elles, renferme sans doute une vérité ; elle correspond à ce côté de notre nature par lequel nous sommes des êtres finis, qui ont besoin, pour se déployer, de s'accorder avec les autres êtres. Mais aussi, et c'est notre caractère le plus profond, nous portons la marque de l'infini, et c'est de l'intimité de l'âme que jaillit en nous le pouvoir de créer. M. Junod écrit, dans le résumé qu'il a donné de sa communication : « L'Échange détient seul le pouvoir de créer. » Nous ne pouvons pas souscrire à cette affirmation. L'échange n'est pas créateur par lui-même ; il ne peut que soutenir le pouvoir de créer et l'aider à se déployer complètement. L'essentiel reste l'âme elle-même, l'âme de l'individu, dans sa profondeur, où l'homme s'unit directement à Dieu, et c'est dans cet abîme insondable que se trouve la source absolue de la création.

M. R. JUNOD. — Il n'y a d'échange véritable qu'entre âmes. L'âme se trouve donc bien, comme vous le dites, au principe de toute création ; mais non en tant qu'individuelle et refermée sur elle-même : en tant que reliée, en tant qu'énergie *unifiante*. Vous avez employé ce dernier terme en affirmant que « l'union directe de l'âme à Dieu est la source de la création ». Je crains cependant que nous divergions sur le sens que nous attribuons à cette union. Ce n'est en tout cas pas pour moi une relation, même intime, qui s'établirait entre des entités primitivement séparées. Dieu, à mon sens, n'est pas *un* Etre, auquel nous nous unirions ; il est l'Etre-union. Il détient, de ce fait, le pouvoir créateur, et il le détient tout entier.

M. HENRI-L. MIÉVILLE ¹. — Le très riche et émouvant exposé de M. Junod suggère une comparaison avec deux penseurs qui ont aussi considéré la relation comme une notion centrale de leur philosophie. L'un d'eux, Renouvier, fait de la relation la catégorie des catégories. Les catégories particulières n'étant que divers modes de relations comportant identité et différence. Le réel apparaît alors comme une synthèse du même et de l'autre. Le devenir, par exemple, est

¹ Le texte rédigé par M. Miéville a été considérablement abrégé, mais avec l'espoir que M. Miéville pourra nous donner bientôt une étude plus détaillée de la pensée de M. Buber.

la synthèse de deux états différents d'un phénomène et nous ne parvenons pas à mesurer la durée élémentaire pendant laquelle l'objet qui change ne changerait pas. Renouvier échappe ainsi au mécanisme destructeur de certaines antinomies.

Le relationnisme de Renouvier est moins satisfaisant quand il s'agit du problème de la personnalité, car la relation du moi et du non-moi, dont la personnalité est la synthèse, exige un sujet qui n'est plus une simple représentation, mais doit se concevoir sous la catégorie de l'être. M. Junod évite cette difficulté en distinguant la relation « ambiguë » qui intervient dans la représentation d'avec la relation vécue entre êtres vivants. Ceux-ci ne sont plus rangés sous la catégorie d'objet et la relation qui s'établit entre eux est un véritable échange. M. Junod rejoint ici un autre penseur, Martin Buber, qui insiste, comme lui, sur cette relation d'échange, dont il fait le centre même de sa philosophie du « dialogue » (*Vom dialogischen Leben*). Cependant ce philosophe estime que la relation vécue, dirigée vers le « toi », est fondée sur la relation du moi humain avec un « Toi » divin. Le monde est la Parole que Dieu nous adresse pour que nous lui répondions. Dans ce monde qui nous apparaît plein de contradictions, l'acte d'amour qui s'adresse à un « toi », témoigne de l'unité qui veut naître et d'une présence divine se réfractant à travers tous les « toi » humains. M. Junod refuse toute personnification de Dieu. Dieu ne peut être qu'« interpersonnel », il est *union*. N'y a-t-il pas là même un élément de transcendance qui mériterait d'être dégagé ?

M. R. JUNOD. — Votre remarque sur Renouvier, que vous avez pratiqué et commenté au début de votre carrière philosophique, m'intéresse et m'instruit. Le relationnisme de Buber serait, à votre avis, plus radical puisqu'il se situerait sur le plan de l'Être, au-delà de la représentation. Malgré ma profonde admiration pour le penseur israélite, je reste réticent devant sa conception du « Tu » divin, car je ne crois pas qu'elle soit purement ontologique. Certes il ne s'agit plus d'un « Tu » individualisé, caparaçonné dans sa différence, mais d'un « Tu » dialoguant, qui parle, qui appelle, qui suscite la réponse. Pour ma part, je cherche plutôt, comme vous l'avez très bien compris, à voir en Dieu le « Nous » de l'échange intégral. Toujours est-il que ce Dieu-là, tant qu'il n'est pas réalisé par la créature, joue le rôle d'un « Tu » qui suscite, c'est-à-dire d'un créateur qui interroge le premier. Si l'on situe la philosophie de Buber sur ce plan de l'échange entre créateur et créatures, elle est admirable. Mais il est un plan supérieur où, les créatures s'étant accomplies, la distinction entre elles et leur créateur s'abolit. J'ajoute que seule une vision béatifique peut nous faire entrevoir ce milieu divin, ce « règne », et peut inspirer nos actes « afin qu'il vienne ». J'ajoute également que les termes de créateur et de créatures que je viens d'employer sont impropres ; je n'ai fait qu'adopter momentanément l'optique biblique où se place Buber. Il n'y a création qu'au stade du règne, comme je l'ai montré dans mon exposé. Le surgissement de la Nature n'est pas une création, mais une genèse. Qu'un « tu » divin suscite cette genèse, je consentirais pour ma part à le dire, pourvu que ce fût par métaphore.

M. MAURICE GEX. — Dans l'exposé si riche et si suggestif que nous venons d'entendre, une tendance fondamentale se dégage : M. Junod s'efforce avant tout d'éviter une pensée morcelante, purement analytique, qui dissocie le réel. Cependant le conférencier nous paraît infidèle à son propos lorsqu'il dissocie la nature de la personne et élimine la nature de crainte de naturaliser la personne : c'est un univers désincarné qu'il nous propose !

M. Junod a exprimé son admiration pour Teilhard de Chardin, alors qu'en réalité il lui tourne le dos pour l'essentiel. En effet, le grand mérite de Teilhard est justement de réconcilier la nature et l'esprit, le naturel et le personnel dans une synthèse dynamique. Pour Teilhard, il y a une créativité qui se manifeste au sein de la nature à tous ses niveaux, engendrant les organismes, et cette créativité ne relève pas de « l'échange personnel ». Enfin, Teilhard s'appuie constamment sur des connaissances scientifiques, alors que M. Junod ignore l'apport de la science dans son esquisse.

Maurice Blondel a raison, selon nous, d'envisager *objectivement* des centres originaux de perception et d'action dans l'univers : il défend ainsi le point de vue de la représentation qui est le complément nécessaire du point de vue du vécu, lequel transcendantalise le « je ». C'est la tâche essentielle de la philosophie de concilier harmonieusement ces deux points de vue, mais elle ne doit en aucun cas supprimer l'un d'eux au profit de l'autre, solution trop facile !

Pour terminer, je poserai la question suivante à M. Junod : Quel est le rapport entre le transcendant et la nature ?

M. R. JUNOD. — C'est un rapport que, faute de mot meilleur, je dénommerais rapport de suscitation. En ce sens il me semble que je suis dans la ligne des conceptions du Père Teilhard, pourvu que l'on fasse abstraction des différences de langage et de méthode, qui sautent aux yeux, et que l'on permette à un simple tâcheron de se confronter avec un génie. Pour moi, comme pour le Père, la créativité se manifeste, ainsi que vous le dites très bien, à tous les niveaux de la nature. Mais vous n'avez pas vu que, pour tous deux, celle-ci relève de l'échange personnel en ce sens qu'elle y tend. La nature est un processus de personnification ; elle différencie et concentre à la fois ; elle est recherche, genèse ; il nous faut passer par elle et avec elle pour réaliser la transcendance. Le mot même de transcendance ne met-il pas au premier plan la transitivité, qui est le flux même de la nature ? Je suis donc surpris que vous me reprochiez de dissocier ce que je me suis ingénié à concilier.

M. MARCEL REYMOND, après avoir aussi remercié M. Robert Junod, voit dans le système de la relation intégrale une philosophie de l'émergence : nature, raison, à laquelle devrait s'ajouter un domaine nettement distinct : le transrationnel. Ainsi, la raison pratique nous donne la justice, non l'amour comme tel. Celui-ci, sous ses diverses formes, appartient au transrationnel par son caractère obstinément préférentiel (« Parce que c'était lui, parce que c'était moi »). Les conflits de devoirs, c'est-à-dire de valeurs, entre la nature biologique, la raison et l'amour, en sont la preuve. D'autre part, la créativité n'est pas le privilège du seul plan de l'échange, elle existe sur tous les plans : nature, raison, amour. Ni la nature, ni le transrationnel ne sont suffisamment reconnus dans le système, par ailleurs si suggestif, esquissé par M. Junod.

M. R. JUNOD. — J'approuve les distinctions que vous faites. Un des défauts majeurs d'une esquisse aussi rapide que celle que j'ai tentée, est évidemment de négliger des traits importants. Si je n'ai pas marqué les niveaux successifs du devenir, ce n'est pas faute de les reconnaître implicitement. Permettez-moi cependant de vous rendre attentif à une question de terminologie. J'appelle Nature le devenir dans *tout* son développement. La Nature comprend donc aussi bien la vie rationnelle que la vie organique, la « noosphère » que la « biosphère », pour revenir au Père Teilhard. L'amour, lui, émerge, comme vous le dites, de la Nature. C'est le transrationnel, le lieu de la relation intégrale. Mais cet amour,

parce qu'il est universel, *n'est plus* préférentiel. Eros, étant encore naturel, choisit et préfère. Agapé, qui le surmonte, s'étend également à toutes les âmes réalisées.

M. EDOUARD LESCAZE. — Votre exposé profond et beau m'a vivement touché. J'aimerais cependant vous poser trois questions.

1. Vous avez insisté sur votre volonté d'éviter la rupture entre la conscience et la nature. Mais n'introduisez-vous pas une nouvelle rupture entre le « je » et le « cela », entre l'homme et la nature, entre le « je » transcendantal et le « je » biologique, entre l'homme intégral et l'homme incarné, entre l'amour et la représentation ? La raison sans la représentation est-elle encore la raison ?

2. Vous critiquez la notion chrétienne de Dieu. Pour vous, Dieu n'est pas l'en soi, mais l'être entre soi, qui se renouvelle et s'entretient. Mais le mystère de la Trinité n'indique-t-il pas précisément que Dieu est être entre soi, dans le surnaturel ? Ce n'est pas là une individualisation limitative de Dieu, puisque Dieu est aussi défini comme l'Amour inépuisable, comme le don absolu offert à tous et à chacun.

3. A la fin de votre travail, vous faites allusion aux conséquences pratiques que devrait entraîner votre philosophie. Vous parlez notamment de la paix. Mais de quelle paix s'agit-il ?

M. R. JUNOD. — Votre première question, M. Gex me l'a déjà posée sous une autre forme, et je lui ai répondu que mon système cherchait à exclure toute rupture. La Nature, monde de la représentation et par conséquent de l'objet, du « cela », s'accomplit dans la surnature où il n'y a plus d'être que personnel. La Raison demeure représentative (toute idée vise un objet) parce que, comme je viens de le dire à M. Reymond, elle appartient à la Nature dont elle termine le geste. Je crois être d'accord sur ce point avec la plupart des penseurs chrétiens, pour lesquels le royaume de Dieu est composé d'âmes à l'exclusion d'objets et, par là, de représentations. Quant au caractère limitatif et égoïste de Dieu, qui fait l'objet de votre deuxième question, je suis bien persuadé que l'effort du christianisme tend à le faire disparaître. Mais il n'y parvient pas complètement. Une ambiguïté subsiste. Tantôt, dans le dogme de la Trinité que vous donnez comme exemple, l'exclusivité d'un monothéisme rigide semble, sinon disparaître, du moins s'atténuer. Tantôt la croyance en l'irréductible différence entre la Personne (triple) de Dieu et les âmes créées des élus fait à nouveau ressortir l'« en soi » de Dieu, son ineffaçable altérité. La Paix, enfin, à laquelle j'ai fait allusion à la fin de mon exposé, n'est pas la simple cessation, par voie d'accords, de la guerre entre les nations. Des règlements internationaux, que nous souhaitons d'ailleurs tous, ne seront jamais que des lois formelles qui ne feront qu'encadrer la réalité sans l'êtreindre. La vraie paix repose sur l'amour interpersonnel dont j'ai marqué le caractère surnaturel. C'est par la Nature, cependant, qu'on arrive à la surnature. Il y a un élan « naturel » vers la paix qui dépose, si l'on peut dire, le long de son devenir des réalisations de plus en plus pacifiques. La cessation des guerres collectives devrait être une de ces réalisations relatives sur la voie d'une réalisation définitive. Gandhi a travaillé selon cette vue. Aujourd'hui l'Ouest, aussi bien que l'Est, semble l'ignorer complètement. C'est pourquoi j'irais jusqu'à dire qu'ils sont égaux dans l'aveuglement.

M. J.-CLAUDE FIGUET. — Mes deux remarques concernent moins le contenu de ce qui a été dit que son fondement ; la première touche au projet de M. Junod, la seconde à sa méthode.

M. Junod a voulu « parler du tout », en se limitant à une « esquisse » pour éviter des « volumes sans fin ». Dans ces conditions, quels sont les rapports entre les « volumes » où l'on parle de l'absolu et cet absolu même ? Pouvez-vous préciser le moyen qui serait vôtre de mesurer la distance entre vos paroles sur l'absolu et l'absolu que vous cherchez à dire ?

Deuxièmement vous suivez, dites-vous, un « chemin » en forme de N. Pensez-vous qu'il s'agisse pour l'homme de cheminer, et éventuellement de se rapprocher d'un absolu considéré comme immuable, ou au contraire admettez-vous que les cheminements de notre pensée humaine sont ceux-là mêmes de l'absolu ?

Ces deux questions sont solidaires ; elles visent à déceler, dans votre pensée, les rapports de participation entre l'homme et l'absolu, et à vous incliner du côté soit de l'idéalisme, soit du réalisme épistémologiques.

M. R. JUNOD. — Nous devons effectuer la transcendance. Dieu n'est absolu que si nous réalisons son absoluité. Il n'est pas absolu d'entrée de jeu, et ne le demeure pas automatiquement. Nous devons le faire devenir transcendant, et, d'autre part, il se fait, par nous, devenir transcendant. Il y a donc une aventure divine, un cheminement. Si vous entendez ainsi le « réalisme épistémologique », je suis résolument réaliste. Quant à votre première question, elle concerne, si je vous devine, l'efficacité même de l'œuvre philosophique. J'y crois tellement, à cette efficacité, que nos paroles me semblent « graves », lourdes de conséquences, qu'elles exercent une pesée et sont autant de tours de roues sur le chemin de l'absolu.

M^{me} JEANNE HERSCH. — Robert Junod parle avec un accent si convaincu qu'il intimide sans le vouloir la discussion. Pourtant sa pensée me paraît parfois manquer d'une sorte de lest : du sens de l'incarnation, en tant que celle-ci est déterminante pour la condition humaine. Ne commet-il pas ici ou là le péché d'angélisme ? Dieu, nous dit-il, n'est pas l'en-soi, mais l'entre-soi, non pas l'être, mais « l'entre-êtres » et en quelque sorte le lieu de la communion universelle. Pourtant, selon lui, Dieu nous aime, il a besoin des hommes. Or s'il n'est pas un être, *qui* donc nous aime ? Qu'est-ce qu'un amour qui n'est pas l'amour de quelqu'un ? Est-ce que cela peut avoir un sens pour nous ? — En finissant, M. Junod tire de sa vision philosophique — ou mystique — une conséquence politique : les deux blocs de l'Est et de l'Ouest, dit-il, ne se réclamant pas de l'amour comme de la valeur absolue, sont également à rejeter. Mais pour la condition humaine réelle, l'absolu ne compte pas seul. Les différences *de degrés* dans la reconnaissance de certaines valeurs importent tellement qu'il dépend de ces différences, parfois, que les hommes veuillent vivre ou qu'ils préfèrent mourir.

M. R. JUNOD. — Tant que vous pensez en terme d'incarnation vous risquez de vous emprisonner dans un dualisme dont vous ne pourrez plus vous libérer. L'angélisme est une catégorie à laquelle j'espère échapper parce qu'il n'y a pas pour moi d'esprit pur qui viendrait à s'incarner, à se lester. Il convient au contraire de penser selon une perspective d'« excarnation ». La destinée de la chair est de se spiritualiser. — En ce qui concerne l'interpersonnalité, nous envisageons l'amour de façon différente. Vous croyez que quelqu'un aime, et qu'il aime quelqu'un. Je crois pour ma part que l'amour de quelqu'un n'est pas un vrai amour s'il ne conduit à l'amour de tous. Eros s'achève en Agapé. — Sur le choix que vous proposez en dernier lieu, je vous confierai, succinctement, que j'aimerais vivre pour réconcilier l'Est et l'Ouest en contribuant à leur indiquer

une voie religieuse qu'ils ignorent, mais que je ne mourrais pas pour la pseudo-liberté du monde occidental.

M. J.-L. FERRIER. — Lorsque M. Junod dit que la philosophie n'a d'intérêt qu'en fonction de ses conséquences pratiques, je suis entièrement d'accord avec lui. Mais pourquoi, alors, conteste-t-il que la personne soit un existant ? Qu'elle ne soit pas qu'un existant est plausible ; il y a une question de la destination dernière de l'homme. Mais je vois mal qu'on puisse le couper de son enracinement historique, culturel, politique, scientifique si, comme le dit M. Junod, la philosophie est d'abord, pour lui, moyen d'action, moralité. Sa personne transcendante me paraît arbitraire parce que coupée non pas seulement du monde et des autres, mais, en dernière analyse, d'elle-même.

M. J.-P. LEYVRAZ. — J'aime, dans la pensée de M. Robert Junod, la recherche critique et passionnée du vrai, le refus de toute inertie, d'une opacité qui, érigée en faux absolu par tant de gens soi-disant positifs, ruine toute communication, tout échange et toute création vraie de l'esprit.

Certes, la vérité n'est pas dans les idoles muettes. Et pourtant cette statue de sel, cette matière, M. Junod l'attaque-t-il de front ? Ne fait-il pas que l'effleurer ? Il faut l'interroger, car sa présence pose avec insistance la question de l'identité et de la différence.

Or, la notion d'interpersonnel, telle que l'éclaire M. Junod, n'est point une réponse vraiment convaincante à cette question. Comme le dit M^{lle} Hersch, Dieu, s'il est le réel objet de l'amour, ne peut se comprendre comme l'interpersonnel, mais comme l'origine et la fin de la personne et des personnes mortelles dans le monde.

M. CHRISTOFF. — « On arrive à la relation intégrale, nous dit Robert Junod, en sortant de la représentation », et ce serait un danger que de prendre pour valable ce que nous traînons avec nous de représentation ; ainsi, le personnalisme et Maurice Blondel commettent-ils la faute de plonger la personne dans le monde de la représentation, et de négliger ainsi la transcendance de la preuve.

Mais nous pouvons craindre que, dépouillé de toute représentation, l'amour ne soit plus, pour nous, l'amour de quelqu'un. Peut-on ainsi séparer l'en soi de la personne de ce que celle-ci est pour nous ? La relation intégrale est-elle efficace lorsqu'elle est détachée de toute réalité de la représentation ? pour créer il faut des représentations, il y a des déchets, c'est là une condition. Et même y a-t-il plus d'idolâtrie dans la représentation que dans la relation absolue ? N'est-ce pas, au reste, l'incarnation de la relation pure dans la représentation qui assure en même temps la notion de Dieu transcendant ?

M. R. JUNOD. — Ces trois dernières critiques reviennent sur deux questions (la coupure entre Nature et Surnature ; le caractère limité et préférentiel de l'amour) auxquelles j'ai déjà tenté de répondre. La persistance de ces critiques m'oblige à ajouter quelques mots. Le point névralgique du débat qui détermine notre désaccord est la vision que nous avons de la personne. Plusieurs d'entre vous ne peuvent renoncer à en faire un « en soi », à la façon de l'idéalisme classique, ou un « pour soi », à la manière par exemple de l'existentialisme sartrien. Ils méconnaissent qu'elle pourrait être un « pour les autres » et un « par les autres » ; un don et un Echange. Il en résulte qu'un amour qui ne serait ni égocentrique, ni possessif, ni préférentiel, mais qui serait une communion sans réserves, leur échappe. Ils ne peuvent dès lors comprendre que l'élan de la Nature se porte vers cette communion, qui est pour eux lettre morte, et ils ne

comprennent pas davantage que la rupture qu'ils me reprochent n'a pour moi aucun sens.

Ce qui touche au divin est infiniment mystérieux. Aussi serait-ce faire preuve d'impiété que de prétendre se forger de lui une notion orthodoxe. Tout ce que l'on peut faire, c'est de détruire les notions, qui sont toujours insuffisantes, de Dieu, et d'ouvrir le cœur à la vision de ce que j'appelle, faute de mieux, la communion sans réserves. Parler de « la personne divine », qu'elle soit triple ou non, empêche, me semble-t-il, cette vision. En le faisant, nous nous figurons savoir ce que c'est que la personne, et nous édifions une théologie sur une pseudo-idée.

M. CHARLES GAGNEBIN. — La réflexion soutenue de M. R. Junod se porte, au-delà de la représentation du divers multiple, à reconquérir la pureté d'une présence qui garantisse sans équivoque l'échange interpersonnel et la paix humaine. Pour évoquer ces « relations pures » entre consciences, l'exposé use du récit symbolique et signale comme un exemple de rupture et d'échec l'épisode de la mort de la femme de Lot : elle « regarda en arrière et devint une statue de sel » (Gen. 19 : 26). M. Junod ne voit dans cette colonne de sel que « pure stérilité ». Je voudrais rappeler l'interprétation, elle aussi symbolique, que donne Origène de ce récit dans la cinquième de ses *Homélies sur la Genèse* : « Voyons si Lot, qui n'a pas regardé en arrière, ne serait pas le sens raisonnable et l'esprit viril, tandis que sa femme représenterait la chair. Car la chair est toujours tournée vers les vices et, alors que l'esprit se dirige vers le salut, elle regarde en arrière et cherche les voluptés. C'est ce qui a fait dire au Seigneur : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas propre au royaume de Dieu » (Luc 9 : 62), et il ajoute : « Souvenez-vous de la femme de Lot » (Luc 17 : 32). Il semble bien que c'est pour marquer qu'elle était insensée qu'elle a été changée en statue de sel, puisque le sel représente la sagesse qui lui manquait. » Ainsi donc, dans le châtement même, la femme de Lot a reçu, et totalement, la sagesse dont elle s'était écartée : sa mort n'est pas « pure stérilité ».

Considérant *le sujet*, M. Junod reconnaît dans la personne une présence qui ne peut tomber complètement sous la représentation. Je suis de cet avis. Mais n'en va-t-il pas de même de *l'objet*, c'est-à-dire de la vérité que nous cherchons ? Elle n'est pas entièrement représentable. Plotin l'a indiqué dans l'*Ennéade* V, 5, II, 15 sq. : « La vérité essentielle n'est pas accord avec autre chose, mais accord avec soi-même ; elle n'énonce rien qu'elle-même ; elle est, et elle énonce son être. » L'échange, « l'être entre soi » auquel tend M. Junod, dépend dès lors de l'être en soi, c'est-à-dire de la vérité essentielle et de la connaissance, au-delà de la représentation, que nous pouvons avoir d'elle.

M. HENRI REVERDIN. — En remerciant M. Robert Junod d'avoir exprimé sa pensée avec un accent personnel, une sincérité, un charme qui m'ont ému, je tiens à le féliciter d'avoir affronté les risques auxquels on s'expose quand on « parle » librement ; il l'a fait avec un vif succès. Quant à son texte écrit, nous serons reconnaissants de pouvoir le lire dans la *Revue de théologie et de philosophie*.