Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 2 (1952)

Artikel: La tâche d'une morale philosophique
Autor: Christoff, Daniel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380568

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

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

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

Download PDF: 15.07.2025

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

LA TÂCHE D'UNE MORALE PHILOSOPHIQUE

On admet en général qu'une morale reçoit ses buts de la connaissance métaphysique ; sa tâche propre resterait alors de trouver et de mettre en œuvre les moyens adéquats à ces fins proposées. Mais on s'avise bientôt que seuls les fondements métaphysiques s'opposent les uns aux autres dans les conflits théoriques, tandis que les buts moraux et les vertus restent à peu près les mêmes. D'où l'on a conclu bien avant Lévy-Brühl [1] que buts et vertus, déterminés par la taille humaine, ne varient tant soit peu qu'avec les mœurs ; la recherche de leurs fondements métaphysiques serait dès lors une tâche vaine et les prétendues solutions si ardemment opposées les unes aux autres s'expliqueraient d'ailleurs suffisamment par les tempéraments de leurs auteurs. Mais, une fois contestée la valeur de la connaissance métaphysique, la tâche de la morale est beaucoup moins clairement définie a priori et devient par conséquent, comme il arrivait chez Pyrrhon semble-t-il, ou chez Kant, beaucoup plus importante.

La conduite humaine, cependant, n'en fait guère plus de progrès, ce qui paraîtra d'autant plus inquiétant que les buts sont prétendus plus prochains ; ces buts et ces moyens étant supposés connus, puisqu'ils sont si humains, ce qui manque, n'est-ce pas l'énergie propre à les réaliser ? Il se pourrait alors que la recherche d'un fondement métaphysique ne fût autre chose que la recherche des énergies.

Rappelons brièvement trois indices qui peuvent renforcer cette hypothèse.

C'est d'abord la variété et la folie d'invention morale qu'on voit à l'homme ; elle frappe toujours les contemporains et notre temps en offre de célèbres exemples. Dans le défi jeté aux règles morales, nous voyons souvent la recherche acharnée des forces qu'exige la vertu. Qui veut lutter contre le mal cherche d'abord à le tenter et à s'en emparer ; comme si l'on devait se rendre maître de la vertu et du bien pour avoir su les violer. D'où le « satanisme » de tant d'efforts moraux, les masques de Nietzsche, les défis de Rimbaud et de Lautréamont, l'interrogation des héros de Dostoïevsky, l'alibi de

[1] *La morale et la science des mœurs.*

Gide, voire la récente résurrection du « bon marquis » ; d'où, pour une part, les doctrines de l'anarchie et le « prométhéisme ».

Il est superflu de montrer longuement, en second lieu, que les révolutions de masse, qu'elles cherchent leur énergie dans l'avenir de l'homme ou dans le passé du groupe, sont encore des conjurations d'énergie morale, censées non moins bienfaisantes pour l'individu que pour le groupe.

Mais il faut rappeler, et c'est le troisième indice, que les doctrines philosophiques elles-mêmes manifestent cette orientation vers l'énergie :

Soit parce que la métaphysique, selon lui, n'étant plus une connaissance, ne pouvait plus donner son fondement à la morale, soit par l'intuition profonde que toute morale est avant tout concentration d'énergie, Kant a donné à toutes ces recherches d'énergie la forme fondamentale de la gratuité universelle : le bien, c'est ce qu'il faut faire par pur respect pour la loi morale d'universalité — par pure bonne volonté — sans autre motif qu'une sorte de fidélité de la bonne volonté à elle-même. Peut-être Kant a-t-il ainsi compromis l'enseignement des vertus et la communication de la morale, si ce n'est par l'exemple le plus héroïque et au besoin le plus absurde. Mais il a vu qu'une doctrine morale est la forme d'une problématique de l'action, et nullement la solution de n'importe quel problème. Il a donc ouvert la porte aux morales de l'énergie : pure énergie métaphysique chez Fichte ; énergie dialectique accumulée dans l'histoire, « spirituelle » chez Hegel, « matérielle » chez Marx ; énergie vitale chez Nietzsche ou Guyau, vitalité spirituelle chez Bergson : partout, on cherche des sources qui baignent, des courants d'énergie qui emportent l'homme. La morale antivitaliste de Schopenhauer ne fait pas exception, car il semble que l'horreur même de la volonté de vivre ne soit jamais assez forte pour inspirer toute la pitié que réclament les êtres. Et quant à Bergson, le passage d'une « source » à l'autre de la morale consacre cette idée que la morale des buts et des règles se limite à la stricte observance de formes collectives tandis que la vraie morale apparaît dans la conduite inspirée du saint ou du héros parce que celle-ci est source d'énergie.

Ainsi, la tâche actuelle d'une morale — sa tâche de toujours, mais dont l'importance se manifeste avec plus d'éclat par l'échec d'autres tentatives — consiste dans la recherche d'énergies ; cette condition explique de plus le caractère ambigu, à la fois théorique et pratique, du problème moral, puisque la connaissance de l'énergie est inséparable de l'action.

* * *

Mais, dira-t-on d'abord, c'est par nature que l'âme est active et source d'énergie ; car elle possède une spontanéité, elle est une

substance et, ce qui le montre bien, c'est son *intériorité*, manifeste déjà dans l'intériorité de la connaissance. N'est-il pas vrai que l'homme se rapporte à lui-même dans tout ce qu'il fait ou ne fait pas ? qu'il est cet être pour qui le problème de son être propre est toujours impliqué dans sa tâche ? Que l'âme se rapporte à elle-même, n'est-ce pas là toute l'intériorité, source d'énergie, soit par elle-même, soit parce qu'elle est ouverte à Dieu ?

Cette notion d'intériorité résume le spiritualisme, depuis saint Augustin surtout ; elle unit l'idéalisme du monde intelligible de type platonicien, qui reconnaissait aussi l'innéité d'idées, ou de traces des Idées, susceptibles de développement, et l'idéalisme du sujet, affirmé dans les temps modernes ; elle permet de développer la notion de substantialité de l'âme, aussi bien de l'âme seule que d'une pensée à laquelle nous participerions ou dont nous dépendrions, et à laquelle toute réalité serait soumise.

Mais la personne même, du moment qu'on la dit active, n'est-elle pas par définition un rapport avec une réalité, une intention dirigée vers ses entours ? N'est-elle pas transcendance, dépassement d'elle-même, tournée premièrement vers le dehors, et ce d'autant plus qu'elle est plus active, plus elle-même ? N'est-elle pas à base de conscience constituante [1] ? Les choses, les idées, ces idées mêmes qu'elle a produites et qui restent en face d'elle, tout cela demeure pour la personne objet d'intention, extérieur. Par sa visée, qui est sa constitution même, la personne manifeste une réalité extérieure à elle. De ce point de vue, au lieu de déclarer que toutes choses sont « dans » la conscience (ce qui reste d'ailleurs une métaphore empruntée au corps), on dira que la conscience étant un « rapport — à », une visée, l'âme ou la personne sont d'abord une ouverture.

La notion d'intériorité était féconde pour l'exploration de l'âme ; mais elle se montre bientôt aussi décevante que toutes les notions dont on peut « se contenter ». Car elle « volatilise » la réalité, l'obstacle, les conditions dans lesquelles l'activité se développe ; elle n'établit pas le rapport entre cette activité et cette réalité. Faut-il donc abandonner cette notion d'intériorité ? ou bien, en examinant de plus près la conscience, ne trouverions-nous pas ce que l'intériorité signifie ?

Aristote [2] distinguait déjà deux sortes de rapports dans la connaissance : la sensation et le jugement. Et, en fait, l'intériorité qu'on

[1] Pour la question de l'intentionalité et de la conscience constituante, sinon pour les conséquences que nous développons, voir surtout E. HUSSERL : *Logische Untersuchungen II* et *Idées directrices pour une phénoménologie* (traduction Ricœur) ; M. MERLEAU-PONTY : *Phénoménologie de la perception.*

[2] *De anima III.* Voir aussi F. BRENTANO : *La psychologie du point de vue empirique* (traduction de Gandillac).

allègue d'habitude est fondée sur cette différence qu'elle intègre : l'intériorité est précisément la structure du jugement. Mais il faut y regarder de plus près.

Ce que la conscience vise n'est jamais chose neutre, mais bien chose à l'égard de laquelle on a toujours déjà pris position et qui maintenant comporte en elle cette position prise à son égard. Tout objet implique donc de prime abord une position de valeur [1]. Prétend-on abolir toute valeur afin de n'avoir qu'un pur objet ? On sait qu'il y faudra un rude effort et, si l'on veut garder présent cet objet, un effort constamment renouvelé ; aussi bien s'agit-il alors de rien moins que d'exclure la condition humaine. Or l'effort implique valeur et, pour obtenir un objet prétendu pur et indifférent, il faudra poser encore des valeurs parmi les plus hautes : objectivité, intégrité, etc.

Si la conscience rencontre dans toutes ses visées une valeur et si cette valeur figure le rapport de cette conscience à cet objet, n'est-ce pas qu'en visant un objet la conscience le rapporte à sa propre situation ? Relation plus profonde que la simple utilité ou la finalité du jugement de valeur : « cela est bon (mauvais) pour moi ». Car on peut suspendre ce prétendu jugement de valeur dont on dit qu'il vient après coup et qui ne concerne guère que des rapports ontiques, tandis que la position de valeur, ce rapport de l'objet à la conscience, que la conscience vise dans l'objet même, est un rapport ontologique. Il n'y aurait sans lui ni objet ni conscience.

Il n'y aurait, en effet, pas d'objet distinct pour une conscience qui ne se saisirait pas elle-même. Or, ce n'est que du fait que l'objet n'est pas simplement là, ce n'est donc que dans le rapport de valeur, que la conscience se saisit elle-même comme distincte de l'objet. S'il n'y avait que des rapports quantitatifs (que je puis d'ailleurs construire moi-même), je pourrais en effet n'être pas différent des objets ; mais si le ciel est bleu, de ce bleu-là, c'est que je ne suis pas le ciel et que le ciel n'est pas par moi. En effet, la conscience ne se saisit jamais directement ; il lui faut pour cela l'effort concerté de la réflexion et du doute ; encore est-ce toujours, comme dit Husserl [2] : *ego cogito cogitatum* ; il n'y a pas de *cogito* sans objet. Et, d'autre part, la conscience ne saisirait jamais un objet (qui est toujours son objet) sans se saisir elle-même. Mais le fait que l'objet a une valeur est pour la conscience à la fois le signe de la présence de celle-ci, et le signe de la réalité de l'objet. Il y a donc bien une première position de valeur dans la visée de l'objet même par la conscience et c'est par cette position de valeur que la conscience peut se savoir conscience de quelque chose et qu'elle se rapporte à elle-même.

[1] Voir G. Gusdorf : *Traité de l'existence morale.*

[2] Voir E. Husserl : *Méditations cartésiennes*, et de préférence le texte allemand publié dans les *Husserliana I.*

C'est ce rapport de la conscience à elle-même, pris sous forme de valeur dans la visée des objets, qui constitue un des faits que nous essayons de fixer par la notion d'intériorité. L'autre fait d'intériorité étant que je me rapporte toujours à un objet avant de m'en être rendu compte.

Or le fait que cette intériorité se manifeste toujours dans des visées, dans des intentions, montre que cette intériorité est bien premièrement une ouverture et une transcendance, un passage vers quelque chose.

Rendons à cette ouverture sur l'extérieur, qui est en même temps ouverture sur elle-même et intériorité, le nom seul qui lui convienne selon l'usage, le nom d'âme : la conscience est visée de quelque chose, ouverture à quelque chose ; que cette ouverture s'apparaisse à elle-même tandis qu'elle vise son objet, voilà qui constitue l'intériorité et mérite le nom d'âme. Pourtant, il faut une longue réflexion pour atteindre la coexistence de ces deux visées ; celle-ci ne s'offre guère d'elle-même à l'intuition première ; pour viser à la fois deux objets aussi différents, il faut une construction préalable. Mais cette double intuition est toute donnée dans la visée de l'objet qui a une valeur. Comment l'âme peut-elle prendre conscience d'elle-même, comme on dit approximativement, comment peut-elle se viser elle-même, si ce n'est qu'elle vise des objets qui lui renvoient sa structure, des objets qui ne sont jamais simplement eux-mêmes, mais toujours affectés de valeur et d'une valeur ? Valeur fondamentale et « objective » en ce qu'ils *se rapportent à* une âme ; valeur déterminée et subjective en ce qu'ils se rapportent à *cette âme-ci*.

Mais, s'il est trop tôt pour attribuer à l'intériorité le siège de l'énergie morale, il nous paraît de plus en plus évident que c'est en la scrutant qu'on peut comprendre cette attribution si souvent jugée légitime.

Nous avons essayé ailleurs [1] d'établir comment s'apparaît à elle-même cette ouverture de la conscience lorsqu'elle tente de se viser directement. L'ouverture de l'âme et, rapportée à elle-même, son intériorité, c'est la coïncidence d'une visée objective et d'une visée subjective. Mais le sujet ne peut à la fois se viser lui-même et garder son identité, si ce n'est sur le fond de visée d'un changement ; non plus seulement sur fond d'altérité (« il y a autre chose »), mais sur fond d'altération (« je vais être autrement »). La double visée atteint donc à la fois le présent (dans son objet) et le présent avec le non-présent (en elle-même).

[1] *Le temps et les valeurs*, VI.

C'est cette double visée (présent et présent non présent) que nous avions nommée l'instant ; en lequel nous pensions reconnaître le temps dans ce qu'il est originairement : une irréversibilité pure saisie dans toute son épaisseur (telle, la durée selon Bergson), mais, précisément, saisie, prise dans une intention, dans sa finitude. Car il n'y a de temps qu'à propos d'un présent immobile, sur fond de non-temporel, qui est un rapport actuel (si fugitif qu'on ne le fixe qu'en images) avec ce son, ce bleu, cette pensée, cette table, cet oubli.

Mais comment détacher l'une de l'autre la temporalité et la présence ? Ce qui constitue, dans le temps, l'ouverture, c'est un instant mobile, mais fini : de même que l'ouverture au présent est ouverture à un objet déterminé, de même que l'intuition n'est consciente que parce qu'elle est maintenant comblée, terminée en un objet, de même l'ouverture à soi est terminée en un point, le futur immédiat qui clôt l'instant. Ce point, c'est le mur constitué par un ensemble de possibles qui, comme purs possibles, sont indifférents et indiscernables : quelque chose va être, qui reste indéterminé, vide ; c'est le futur, « instant » et pesant sur le présent de toute son indétermination. Ayant un objet, l'ouverture a un présent et, d'autre part, étant elle-même quelque chose qui n'est jamais objet, même lorsqu'elle se vise, elle se termine quant à elle par une possibilité pure qui lui donne son irréversibilité, qui en fait une vection.

On peut ainsi comprendre, de plus, que l'âme, au lieu de rester fermée sur elle-même dans une intention qui ne changerait plus, ou encore au lieu d'être absorbée dans une intention, dans la sensation présente, reste ouverte et capable de sentir encore et de juger. Aussi est-ce là ce qu'on nomme pensée et vie de l'âme : le fait, d'abord, qu'il se présente toujours d'autres possibles, qu'il y en a même une infinité, et qu'il s'agit, dans le champ des possibles, de déterminer ceux qui sont réels, donc de juger et d'agir ; le fait que l'âme, loin d'être envahie par chaque intention, garde sa souplesse, son jugement, son pouvoir de refus.

La représentation, reconstruite pour les besoins de l'action, coordonne et rationalise constamment cette perspective ; elle développe le champ des possibles en un « temps » indéfini, orienté dans deux directions à partir du présent vecteur, vers un avant et vers un après, ponctués eux-mêmes d'autres présents avec leur passé et leur avenir. « Prodiguez le temps, tout le possible arrive. » On peut, après coup, considérer ce temps de deux manières : soit comme une division indéfinie, par les rythmes, du changement indéfiniment prolongé (temps homogène), soit comme un ensemble de moments concrets séparés par des valeurs (temps concret de l'histoire). Mais

de telles vues ne sont que synthèses reconstructives de choses qui ne sont jamais à la fois présentes à la conscience.

Quoi qu'il en soit du parti que la représentation en tire pour notre action, nous aurions du moins retrouvé le temps de l'âme dans l'ouverture de l'âme sur elle-même. L'âme ne peut s'appréhender immobile ; même les valeurs, qui sont dans les objets le premier indice de sa présence, changent. Elle ne se retrouve que dans son mouvement, en ce qu'elle vise à la fois quelque chose de présent et quelque chose qui va lui appartenir, en ce qu'elle va se transformer, c'est-à-dire enfin en ce qu'elle va réaliser quelque chose. C'est lorsqu'elle se vise elle-même en son mouvement vers la valeur, en son destin spirituel, en son progrès, que l'âme est ouverte sur elle-même. Et ce mouvement s'accomplit vers la détermination d'une fin, c'est-à-dire vers la transformation de l'être en valeur.

S'il faut reconnaître que, dans le développement de son histoire, l'âme reste entièrement séparée de la représentation et de la nature (comme chez Kant [1]), ou bien qu'elle réassume le mouvement de la nature comme un moment de sa propre histoire (comme chez Hegel) ou qu'elle identifie son propre progrès avec celui de l'ordre qu'elle met dans la représentation de la nature (comme chez Brunschvicg), toutefois ces solutions ne se présentent qu'une fois posé le problème de la représentation des progrès de l'âme ; or il serait prématuré de poser ce problème ici, à moins de penser que l'âme ne tire ses énergies que du passé, postulat superflu pour le moment.

Mais, tout en s'en tenant à la seule notion d'intériorité que nous avons tenté d'intégrer à la notion de situation, et à l'idée d'instant, est-ce dans une telle situation qu'on peut trouver les fondements d'une éthique ? Se peut-il, d'ailleurs, que l'âme voie sa situation constituée seulement par le mur de l'infinité des possibles, des actes gratuits, des non-sens et faut-il la croire appelée à forger des sens dans une pure solitude ? C'est bien ce que paraissent penser les philosophes contemporains qui ont souvent poussé aussi loin leur analyse, tous ceux qui rejettent les valeurs imposées et qui, dans la révolte et la solitude du héros prométhéen, défendent une morale de l'action pour l'action [2].

[1] Si, comme nous l'interprétons, le postulat de l'immortalité de l'âme signifie bien que l'âme a une histoire, d'ailleurs non représentable.

[2] L'allusion à Sartre et surtout à Camus ne doit être entendue qu'avec d'importantes nuances. Même chez M. Sartre il faut encore, pour le moment, chercher une description des conditions de l'action plutôt qu'une morale et cette description, malgré les apparences, me semble annoncer autre chose qu'une morale de l'action pour l'action. M. Camus, de son côté, me paraît présenter plus, aujourd'hui, qu'une morale de l'absurde. C'est ainsi que des morales cherchent d'abord leur « *lieu* », puis se constituent.

Leur ascendance est d'ailleurs variée ; nous nous plaisions à y reconnaître beaucoup de Nietzsche, mais de Fichte aussi, l'énergie vitale et gratuite de Guyau, la morale formelle de Kant et la lutte contre les penchants, des traits de la générosité cartésienne, d'autres du stoïcisme, avec le désespoir de Lucrèce.

Ce sont bien là des sources d'énergie abondantes, mais qui séparent encore — sauf chez Nietzsche [1] — l'homme de ses entours.

* * *

Au reste, notre description, qui considérait l'âme isolée, est-elle bien fidèle ? La limite de l'âme est-elle bien constituée simplement par l'infini des purs possibles qui forme le futur prochain et donne sa durée et sa vection à l'instant ? Ce futur constitué de purs possibles fait sans doute comprendre la situation de l'homme et la racine humaine de la valeur dans cette situation. Mais, il faut encore, pour le choix moral, que ces possibles soient, si l'on peut dire, des possibles possibles, qualifiés comme tels, pensions-nous, par une finalité.

Examinons encore une fois les possibles offerts. Parce que nous ignorons l'instant prochain, parce que cet instant ne nous appartient pas tant que nous ne nous en serons emparés ; parce que notre action est ainsi limitée, mais aussi prête à prendre un sens, nous sommes ouverts à quelque chose, nous avons conscience de quelque chose, nous avons des valeurs et nous trouvons ainsi, en nous, une première dimension. Mais, les valeurs ainsi envisagées ne sont encore que des valeurs possibles. Choisit-on entre des valeurs possibles, entre des éventualités qui ont encore à être, ou bien entre des valeurs réelles ? Mais, dira-t-on, comment avoir encore à décider entre des valeurs déjà effectuées et qui appartiennent donc à ce passé que nous avons écarté ?

Trouverait-on, avec des possibles purs en nombre infini offerts à notre choix, d'autres possibles réalisés, qui ne sont plus nos possibles, des possibles que nous ne serons jamais, mais qui restent néanmoins des possibles d'homme, des possibles d'être un homme ?

Qu'est-ce donc qui peut être à la fois réalité, objet de l'intention, et cependant exister encore pour moi sur le mode d'être du possible — du possible qui « a à être » —, qui a été possible, et qui, une fois réalisé, garde la forme du possible ? Un possible réalisé, et qui garde la forme du possible, c'est ainsi que j'envisage mes propres qualités, mes caractères, mes sentiments — et, si j'ajoute que ce possible n'est pas mien, c'est ainsi que j'aperçois les qualités réalisées par un autre moi-même.

[1] Voir notamment *Also sprach Zarathustra,* dès le prologue.

Il s'agit donc de viser *la personne d'autrui* en tel de ses instants, réalisation d'un possible humain : possible humain, donc mien, parce qu'avant d'être réalisé il a été seulement possible et qu'il garde de cette origine la trace dans sa forme actuelle réalisée ; possible qui ne sera jamais mien parce qu'il a été réalisé par un autre, et c'est en quoi il limite vraiment ma visée et constitue pour moi un objet, offrant à ma visée des perspectives réalisées. Valeurs enfin et modèles pour mes réalisations propres, puisque c'est là un possible humain que je puis imiter.

Telle est la structure qui, limitant mes visées plus concrètement que les possibles infinis du futur immédiat, les renvoie à elles-mêmes, les fait réfléchies et leur donne à propos de n'importe quel objet un caractère, immédiatement saisissable, de valeur.

Du même coup, j'ai rencontré maintenant une réalité vraiment résistante, qu'aucune doctrine ne pourra prétendre réduire au moi ou à l'esprit que je suis : un autre moi ; et j'ai trouvé réalisées des valeurs qui ne sont pas de purs possibles, mais des projets consistants, ailleurs qu'en moi.

Les intentions, les lignes de visée de la conscience, sont donc divergentes. L'âme nous était d'abord apparue ouverte et distendue dans deux directions : la présence des choses d'une part et, d'autre part, les possibles infinis qui lui sont ouverts de par sa situation, les ailleurs dont le choix impraticable fait un mur de brouillard qui renvoie le choix à lui-même.

Mais le niveau ontologique de ces deux termes était trop différent et il ne faut pas être surpris qu'on les ait réduits si souvent l'un à l'autre, tantôt la présence à l'activité, tantôt l'activité à la présence.

Or, nous connaissons maintenant une autre visée encore, la rencontre d'une existence, structurée comme la nôtre, avec ses valeurs à elle, sa propre ouverture au futur immédiat et son ouverture au présent, qui la font véritablement présente et réelle. Alors seulement les choses prennent leur place dans le présent, parce qu'elles sont l'expression de projets divers, de plusieurs consciences.

Nous pouvons, un moment, réserver la présence des choses, subordonnée aux deux autres visées. L'âme est ouverte en deux directions principales : le futur prochain et la présence d'autrui.

La première de ces directions est bien ce que nous appelons l'avenir, mais l'avenir sous sa forme non représentable de futur absolu, néant à déterminer, objet de toute angoisse et lieu de toute joie actuelle car on ne se réjouit que de l'avènement. Cette direction constitue l'instant vecteur, dont l'être est de se quitter, origine du temps. Elle est la direction de l'alibi, de la néantisation et des valeurs possibles.

La seconde direction est celle du présent et rencontre mes limites non plus selon le temps, mais en autrui, mes limites actuelles, qui font que je ne suis pas seul, mais environné de valeurs réalisées, de personnes réalisant ces valeurs, de choses enfin, objets communs entre lesquels se distribuent toutes ces valeurs.

Ces deux sortes de visées déterminent un *champ*, et c'est en fait ce champ, et non encore les visées elles-mêmes, que nous atteignons d'abord dans l'introspection et même dans la pensée réflexive. C'est ce champ aussi que la visée d'autrui nous renvoie et nous restitue comme notre âme. Maintenant que la personne d'autrui intervient dans les visées, on comprend encore que celles-ci soient plus denses et intégrantes qu'une visée simple [1]. On comprend aussi qu'elles puissent être plus ou moins denses, comme l'est en effet notre âme, selon les projets, selon les visées, selon les objets, selon les valeurs et les personnes rencontrées.

C'est dans ce champ et selon ces lignes que se développe notre conduite, que s'équilibre notre attitude, que s'accomplit notre action, que s'épanouissent les sentiments qui l'ordonnent.

C'est dans ce champ que s'élaborent les projets, que se rencontrent les obstacles, que se dessinent les supports, les résistances. C'est ici que s'offrent et s'escomptent les énergies. Bien plus, ce que nous nommions énergie, c'est la *plénitude du champ* dans son ensemble. Et pour bien distinguer ce champ où la personne et l'existence est elle-même intégrée et présente à elle-même de ce qu'on nomme psychisme, précisons encore une fois qu'il n'y aurait pas de champ sans intentionalité ni sans le rapport à soi qu'implique toute intentionalité.

Veut-on obtenir, pour la guider, une représentation correcte de l'action, et de toute la conduite, c'est d'abord ce champ qu'il faut explorer, seul lieu où l'action soit présente, objet d'intention, et non seulement intelligible comme une construction échafaudée.

La tâche morale est donc d'abord de constituer le champ de l'action, l'âme ouverte, le rapport intersubjectif dans lequel se déroulent nos actes. Faute de cette constitution, le monde, dans

[1] La visée d'autrui prend donc ici une place beaucoup plus importante que, par exemple, dans la *Phénoménologie de la perception* de M. Merleau-Ponty. Toutefois, on n'oubliera pas que c'est encore ma conscience *comme conscience de corps* qui vise autrui *dans ses expressions* et *à travers mes expressions* ; encore reste-t-il vrai qu'autrui n'est pas un corps dont j'induirais l'âme mais, puisqu'immédiatement visé comme expressif, au moins une conscience de corps, et que cela est immédiatement donné à l'intention. La conscience saisit immédiatement comme humains les expressions d'un animal ou les « actes » d'un automate, et c'est précisément ici une construction venue après coup qui détruit cette illusion et distingue le non humain de l'humain.

lequel nous croirons vivre et agir, sera fictif et, par conséquent, nous ne trouverons pas les énergies nécessaires à une action vraie.

Pour constituer la réalité de ce champ, pour se rendre compte que ce champ, avec ses lignes de visée et leurs objets, est réel, l'objet décisif, c'est la présence d'autrui.

Il importe de rappeler encore ici que la personne d'autrui, que je vise comme une valeur réalisée à côté de moi, n'est aucunement une « idée », une « représentation d'autrui », qui serait « contenue » dans « ma représentation », ou dans mon « psychisme ». Ou ce n'est rien que je vise, ou c'est une autre conscience visant des choses et portant des valeurs, c'est la personne d'autrui elle-même. C'est-à-dire que, même si cette personne n'est pas présente pour agir, la représentation que je me fais d'elle est efficace quant à moi.

* * *

L'entreprise morale consiste donc — pour vivre dans un monde vrai et pour y puiser des énergies efficaces, parce qu'authentiques — à rendre cet autre, pour moi, aussi indépendant de moi, de ma représentation, et de toute chose qu'il se pourra.

Autrui ne prend réalité que dans la mesure où je m'attache à accepter comme étant bien de lui les positions qu'il occupera, les déterminations qu'il assumera. Assurément, je sacrifie ici quelque chose de ma liberté : je renonce à imposer, comme je le pourrais peut-être, des actes à autrui. L'autre se détermine pendant ce temps. C'est ainsi, par exemple, qu'on choisira d'écouter. Au reste, les bons usages et la politesse, l'attention, n'ont d'autre fin que de faciliter la manifestation d'autrui. Mais la récompense est immédiate : en laissant gagner autrui, c'est moi que j'enrichis de la réalité que prendra l'autre. Il n'est pas exclu de reconnaître ici des usages qui ne sont pas l'apanage des primitifs : le cadeau qui oblige, le don sans réplique — et, d'autre part, jusqu'à l'origine des persuasions.

Précisons d'ailleurs en quoi consiste l'« avantage » tiré de la réalité d'autrui. Et, d'abord, prévenons deux erreurs : il ne s'agit pas d'exploiter la réalité d'autrui comme un moyen pour mieux tirer des plans et mieux atteindre sa fin, ou pour mieux éviter un danger. D'autre part, il ne faut pas penser, en travaillant à libérer et à réaliser autrui, gagner ainsi des promesses de réciprocité, ni même prendre sur autrui quelque chose de l'autorité d'un créateur, ou seulement d'un bienfaiteur. Le véritable succès de l'entreprise consiste en ce qu'on a donné *plus de densité au champ*, qu'on est ainsi prêt à mieux saisir la réalité dans laquelle se développe l'action. La personne d'autrui fait partie de « mon » propre champ et celui-ci

prend réalité lorsque s'y dessinent des valeurs caractéristiques qui limitent mon initiative mais lui offrent prise.

Notons enfin qu'accorder à autrui l'initiative d'actes multiples et la propriété de mainte valeur, ce n'est nullement renoncer aux explications scientifiques et déterministes par lesquelles je m'approprie, en les comprenant, les actes d'autrui intégrés à l'univers. Car, maintenant que la situation de visée est connue, maintenant que la situation réciproque est fixée, cette explication déterministe laisse subsister son sujet et, par suite, maint autre sujet, fût-ce à titre d'éléments à intégrer, fût-ce parce que tout son effort déterministe est nécessaire pour intégrer les personnes.

Or, un autre moyen de réaliser autrui, c'est de lui donner prise sur moi : lorsque je me manifeste le plus pleinement possible, ce n'est pas à l'enrichissement direct de ma propre personne que je travaille, amassant des biens et des moyens qui ne peuvent servir nulle part : c'est à la réalisation d'un monde où je vivrai plus pleinement parce qu'il sera à mes yeux plus pleinement vrai, et avant tout parce que je contribue ainsi à la plénitude du champ d'autrui. Le sacrifice consiste alors non pas en ce que je me démasque, mais à accepter d'agir et de choisir. Mais c'est là un faux sacrifice, car cet engagement est ce qui confère à l'action un sens. L'action n'a aucun sens devant des idées, ou devant une personne isolée, ou même, dans la condition humaine, devant un être tout-puissant seul : il y faut une multiplicité d'êtres réels, de « créatures ». L'action n'a de sens qu'en ce qu'elle détermine un champ où autrui sera plus libre de prendre de l'ampleur à mes yeux. En m'engageant, je sacrifie quelque chose des possibles d'une âme toujours réservée, mais je réalise toujours plus au contraire le champ où se manifestera la présence d'autrui.

Au reste, ces efforts et ces sacrifices ne s'accomplissent pas sans plaisir, et l'âme est heureuse précisément de se sentir libre, non pas seule, mais là-bas, auprès d'autrui.

Mais s'il paraît maintenant que la connaissance dépend de l'initiative, et non l'inverse, il ne faut pas en déduire que l'action est radicalement libre, que l'on peut choisir n'importe quoi, qu'il suffit de choisir.

Il y a, en effet, des choix qui signifient renoncer à choisir. Tous ceux, par exemple, qui sont censés éviter la peine d'un choix ultérieur. Les choix rationnels, en particulier, peuvent exposer à ce danger parce qu'ils donnent l'illusion d'aboutir à des constances seulement. Il faut alors se rappeler que, lorsque je choisis la raison et la simplification, les paramètres universels et les coordonnées, la connaissance scientifique rapportée à des schèmes durables, bref, lorsque je pense

en raison, ce n'est à d'autre fin que d'assouplir une action future. C'est donc afin de passer aux problèmes auxquels ne peut s'attaquer qu'une raison plus souple, non pas une raison qui embrasse plus parce qu'elle est plus abstraite, mais une raison qui serre la pluralité de plus près, descendant sans se perdre au détail concret, saisissant une présence plus nombreuse qui la déconcertait jadis, bref, une raison qui deviendrait l'amour.

Mais pourquoi déployer cette théorie des visées intentionelles et du champ de l'action puisqu'une description ne fait que décomposer l'acte unique où chacun aura reconnu l'amour du prochain ? C'est qu'il importe d'établir quelque relation entre la morale et les sentiments, et une relation constante, que l'on puisse retrouver et parcourir à nouveau, montrer et communiquer. Il ne paraît pas sans importance de prendre une telle vue intellectuelle de la structure de nos relations avec autrui. Ce qu'on nomme amour du prochain ou charité cache en effet une structure complexe ; en révélant celle-ci, on permet de constituer une vérité générale qui relie l'amour personnel à l'univers et l'énergie des actes moraux à la vérité générale de la volonté. Telle est l'œuvre de la morale philosophique [1].

Enfin, en travaillant à rendre le champ réel, nous n'aurions pas seulement reconnu les conditions de l'action et de l'énergie. Car il s'agissait de rendre le présent aussi plein que possible. Or, ce n'est que dans un présent infiniment dense que se manifestera la présence de Dieu. Auprès de la réalisation de cette condition de plénitude, d'autres questions métaphysiques, qu'il faut en effet examiner, paraîtront secondaires. Ainsi, l'action, constituant le champ vrai de notre condition, de nos relations avec autrui, permettra à la vraie connaissance, à la contemplation, de s'accomplir.

DANIEL CHRISTOFF.

[1] L'exposé, scolaire surtout, fera toujours de la morale une partie de la philosophie. Mais sans dire, avec Nietzsche, que les philosophes n'ont poursuivi en définitive que des fins morales, on peut toutefois définir la morale de manière plus globale : *la réflexion philosophique en tant qu'elle prend pour objet l'action ;* elle doit alors considérer les problèmes métaphysiques des valeurs et de l'intégration de l'action à l'univers.