

La base métaphysique de la personnalité

Autor(en): **Munnynck, Marc de**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft =
Annuaire de la Société Suisse de Philosophie**

Band (Jahr): **2 (1942)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883873>

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.

La Base Métaphysique de la Personnalité*).

Par Marc de Munnynck O.P.

Le métaphysicien, — comme d'ailleurs le scientifique qui expérimentalement découvre les richesses cachées de la Nature — a comme point de départ quelque notion fournie par le sens commun. Le naturaliste l'enrichit par des phénomènes nouveaux, sauf à les enfermer dans quelque synthèse hypothétique, éminemment utile et toujours provisoire. Le philosophe l'approfondit, en la dégageant de cette gangue imaginative dont le sens commun l'alourdit, — en l'analysant jusqu'aux notions premières qui conditionnent la pensée humaine.

Il en est ainsi pour la notion de « personne ». Elle existe assurément dans la pensée la plus naïve. Tout le monde parle de « personne » ; et l'on désigne par là un individu humain. L'affinité de l'individu et de la personne se révèle dans notre langage. Mais alors que nous attribuons l'individualité, un peu à la légère peut-être, à l'animal et même à la plante, seul l'homme est personne.

L'individu jouit d'une certaine indépendance au sein de la nature. Il est indivis, c'est-à-dire qu'il est considéré comme un tout; il est donc distinct de toute autre chose; il n'est partie d'aucune réalité. Cette indépendance est évidemment considérée comme une perfection.

Cependant nous constatons sans peine que cette indépendance est bien relative. Tous les animaux, — l'homme comme les autres, — sont les individus d'une espèce. Ils sont *de* l'espèce, ils sont *pour* l'espèce, au point qu'on s'est demandé si les individus sont autre chose que les véhicules transitoires de l'espèce vivant à travers les siècles. Il est très vrai que chaque individu est unique, et a par conséquent un « sens » dans toute l'évolution de la Nature, mais chacun

*) Etude présentée à l'Assemblée de la Société Suisse de Philosophie à Berne, 25 octobre 1942.

d'entre eux n'a qu'une existence très fugace, complètement subordonnée à celle de l'espèce. On ne considère guère l'individu que comme un représentant de l'espèce; et il en résulte que l'unité et l'indépendance individuelles sont entourées de beaucoup de réserves.

La personnalité de l'homme est en conjonction avec son individualité, au point que, par négligence et aussi par malveillance, on parle d'individus humains. Mais la personne est supérieure à l'individu. Il paraît donc dès l'abord que c'est dans une indépendance supérieure qu'il faut chercher le caractère de la personnalité. Cette signification est mise encore en lumière par les mots « personnage » et « personnalité », que nous employons fréquemment dans le langage courant.

C'est à partir de ces données banales que philosophes et scientifiques se livrent à leurs tâches respectives pour préciser et approfondir la notion de « personne ». Le résultat de leurs travaux nous invite à distinguer trois personnalités que nous appellerons: la personnalité psychologique, la personnalité métaphysique et la personnalité morale.

La personnalité psychologique.

Les psychologues se sont attachés particulièrement à l'idée d'unité, qui entraîne celle d'une certaine indépendance. Chacun d'entre nous assiste au déroulement continu de ses états de conscience, du « stream of consciousness » de William James. Chacune de ces séries est rigoureusement séparée de celles de tous les autres individus; la conscience individuelle est impénétrable; et je ne crois pas que la plus fine observation et la plus pénétrante analyse des « comportements » nous fassent jamais saisir les délicates modalités de la vie psychique des autres. Notre vie psychique est à nous, à nous seuls.

Or, on ne tarde pas à s'apercevoir que tous les anneaux de cette chaîne, toutes les ondes de ce torrent, portent une marque propre, qui n'est d'ailleurs qu'une autre face de l'impénétrabilité que nous venons de souligner: tous les phénomènes conscients d'un même individu ont le même aspect subjectif: j'aperçois, j'imagine, je pense, je m'émeus, je veux. Toujours le même « je » se donne comme la source de tous mes états psychiques. Et comme les éléments identiques ou simplement semblables, ne tardent pas à s'unifier, nous construisons le « moi » unique, auquel nous attribuons tous ces états

et toutes ces activités. A ce titre le fond de la personnalité psychologique n'est autre chose que l'ensemble de nos états psychiques, unifiés en raison de leur aspect subjectif commun. On se fait une image et un concept de cette unité; et on l'appelle le « moi ».

Cependant comme dans le flux incessant des objets, ce « moi » apparaît comme permanent, on a une tendance à y rattacher tout ce qui semble connexe avec lui d'une manière plus ou moins permanente. Et tout d'abord le corps. Au milieu de toutes les réalités qui apparaissent dans le monde, l'enfant distingue rapidement son propre corps. En raison de sa connexion intime avec tous ses états psychiques, avec ses douleurs et ses plaisirs, en raison de sa place privilégiée qui en fait le centre de son univers, — en raison de son apparente permanence, le corps se rattache au « moi » permanent, et est ainsi inséré dans la personne psychologique. Il en est de même de certaines dispositions permanentes, comme le caractère. La continuité dynamique est d'ailleurs prise, dans bien des cas, pour une permanence. Et tout cela ensemble constitue la personnalité psychologique.

Personne n'ignore que les psychologues parlent d'altérations et de ruptures de personnalité. En face de certains phénomènes, on ne peut pas s'en étonner. Dans la vie la plus normale, on constate qu'on n'apporte pas, à son état actuel, tout ce complexe de phénomènes et d'activités qu'on a accumulés dans le moi. Nos fluctuations affectives rompent leur unité; la vie esthétique nous oblige à vivre à un certain niveau de notre âme, — niveau déterminé par l'œuvre d'art contemplée. Un médecin psychologue, au cours d'une discussion, m'attribuait une dizaine de personnalités. Comme j'insiste volontiers sur l'unité du moi, comme je ne crois pas que ces fameuses ruptures soient jamais radicales, j'ai trouvé le compliment peu flatteur. Mais il est parfaitement vrai que notre puissance d'unification est limitée. Cette faiblesse se révèle d'une manière anormale dans la psychasthénie que Pierre Janet considère comme une atténuation du « sens du réel »; et les « personnalités » multiples d'un même individu, qu'elles soient simultanées ou alternantes, montrent que les psychologues explorent, avec finesse et succès, ce que nous appelons la « personnalité psychologique ». Celle-ci est l'unification plus ou moins parfaite des aspects subjectifs de nos états de conscience, avec tout ce qui dans un individu y est rattaché d'une manière permanente.

La personnalité métaphysique.

Les études psychologiques ont été d'une très grande utilité pour les philosophes. Ceux-ci, tout en restant fidèles à la notion fruste du sens commun, conçoivent la personne d'une manière très différente; mais les minutieuses observations et les ingénieuses théories des psychologues les ont défendus contre des méprises menaçantes et les ont invités à pénétrer plus avant dans la notion de « personne ». Les philosophes ne prétendent en aucune manière se substituer aux psychologues empiriques qu'ils reconnaissent comme des bienfaiteurs. Ils ont surpris dans la notion du sens commun l'idée d'unité et l'indépendance, et se sont demandé quel caractère assure à l'homme une « complétude » ou une indépendance supérieures à celles que l'on attribue à un individu.

Dès lors il fallait s'adresser à ce qui distingue l'homme de l'individu-animal. Ne disons pas « l'intelligence », car on parle beaucoup de l'intelligence des animaux; peut-être le mot « intellect » nous sauvera de toute confusion. Certains animaux se livrent à des opérations, qui, dans leur ordre, semblent révéler une « intelligence » supérieure à celle de l'homme. Que n'a-t-on pas écrit sur les merveilles du monde animal! Mais l'intelligence de l'homme se différencie nettement par l'ampleur illimitée de son objet. Nous saisissons l'être. L'animal vit dans un monde restreint; l'homme vit non seulement dans le monde entier, mais dans la totalité du réel, parce que dès sa première connaissance vraiment humaine, il possède l'idée de l'être.

Assurément, cette idée spontanée de l'être n'a pas la précision et l'infinie fécondité de celle que se construit le métaphysicien, mais comme l'étendu coloré est l'objet propre de la vue, ainsi « l'être » est l'objet propre de l'intellect. Tout ce que nous concevons est conçu dans l'être et comme être. L'être dans toute son ampleur est comme un immense tissu gris, sur lequel se détache en broderie nette et claire l'objet particulier que nous concevons. L'imagination représente d'une manière plus ou moins estompée et vaporeuse l'objet sensible; l'intellect conçoit ce qu'il est. Nous définissons, nous déterminons l'objet conçu; nous le « finissons », nous le « terminons », nous lui assignons des limites. En quoi? Si ce n'est dans tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de tout le reste du réel.

Nous comprenons ainsi qu'intellectuellement tout est conçu en

quelque sorte avec son contradictoire. C'est pourquoi nous connaissons « *componendo et dividendo* » comme disaient les anciens, par affirmation et négation. Cette constatation jette quelque lumière sur des tendances philosophiques qui peuvent paraître déconcertantes. Déjà au XV^{ème} siècle, Nicolas de Cuse parlait de la « *coïncidentia oppositorum* ». On connaît le rythme de Hegel de l'être à son antithèse le non-être, dont il croit découvrir la synthèse dans le devenir. Cette opposition apparaît dans la philosophie de Hamelin, de Benedetto Croce et d'autres encore. Je crois qu'au moins les expressions de ces penseurs dépassent parfois la mesure, mais on peut trouver la source de ces tendances dans un fait certain: tout est conçu dans l'ampleur de l'être, avec ce qui n'est pas l'objet conçu, avec son contradictoire.

Parce que tout est conçu dans l'être, l'intellect ne conçoit que ce qu'est l'objet conçu. Or, aucun être particulier, aucun être fini n'est son existence. Il n'est aucun des « accidents », aucune des opérations qui le notifient à notre expérience. Il a tout cela peut-être, il ne l'est pas. C'est pourquoi le concept intellectuel est abstrait. Le passage de l'objet de l'imagination à l'intellect lui fait subir spontanément la double « réduction » de Husserl. Sa portée objective étant « mise entre parenthèses », il se dépouille de tous les éléments subjectifs qui peuvent altérer ce qu'il est, de toutes les réalités adventives qui le compliquent dans le concret. Parce que tout est conçu dans l'être et comme être, l'objet dans l'intellect devient ce que les phénoménologistes appellent « l'essence pure ». Il est bien entendu que toutes nos connaissances s'appuient sur la base indispensable de l'expérience sensible; mais la connaissance intellectuelle nous élève à un ordre supérieur. Elle nous fait vivre dans un « métacosme » auquel — il importe de le remarquer — nous n'attribuons nullement l'existence actuelle, mais qui se révèle comme une *indestructible réalité*.

Je dis « indestructible ». C'est pourquoi l'on attribue parfois à l'objet du concept intellectuel la « nécessité » et « l'éternité ». Un être est ce qu'il est; il ne peut pas ne pas l'être; va donc pour la nécessité sainement comprise. Mais quand on parle d'éternité, on tombe parfois dans des méprises. L'éternité, au sens propre du mot, se réfère à l'ordre existentiel. Or l'objet conçu intellectuellement est dépouillé de l'existence, parce qu'aucun objet particulier n'est son

existence. L'éternité de l'objet conçu n'implique pas autre chose que son élévation au-dessus de toutes les relativités du temps.

Naturellement, dans l'intellect humain, le concept prend la forme judiciaire; le sujet se diffuse en prédicats. Nous obtenons ainsi ce qu'on appelle parfois des vérités éternelles. Si par une épuration complète, à partir de l'expérience, il est acquis que l'homme est animal raisonnable, il est vrai à jamais que l'homme est nécessairement, « éternellement », animal raisonnable. Que l'univers entier périsse, nous savons que cette vérité n'en subsisterait pas moins. Il y a là un ordre de réalités, un métacosme où vit notre intellect; et qui nous montre à quel point l'idée du néant n'en est pas une. La pseudo-idée du néant n'est pas autre chose que l'idée de l'être, avec la forme purement logique de la négation.

Cette constatation n'a absolument rien de commun ni avec l'ontologisme, ni avec l'argument ontologique de l'existence de Dieu, ni même avec le réalisme platonicien. Nous concevons tout dans l'être, mais ce fond commun de notre connaissance n'est nullement la plénitude de l'Être, que nous appelons Dieu. Nous ne possédons que l'idée de l'être vide, indéterminé, que laborieusement nous enrichissons d'êtres particuliers à partir de l'expérience. — Certes, par intégration, nous pouvons concevoir la plénitude de l'Être. Ce n'est pas simple; bien des illusions peuvent nous faire dévier, et nous n'obtenons par un dernier effort qu'un concept fugace, chargé de toutes les tares de la connaissance analogique. Mais même alors nous n'avons qu'une idée impliquant l'idée de l'existence. Jamais on ne sortira de là. Seul l'existentiel, saisi par l'expérience, peut nous conduire à l'existence de Dieu. On ne peut conclure à une existence qu'en se plaçant dès l'abord dans l'ordre existentiel. — Certes, comme Platon, nous admettons la réalité des Idées; nous n'admettons pas leur existence. Elles ne sont que « l'universale ante rem » des scolastiques les plus authentiquement aristotéliens.

Une chose me paraît acquise: nous vivons par l'intellect dans un monde indépendant de l'espace et du temps. Il n'en faudrait pas davantage pour conclure à une indépendance, supérieure à celle impliquée dans l'individualité.

Qu'on me permette d'insister encore un instant sur cet ordre intellectuel, qui garantit notre personnalité. L'être est intelligible et tout est intelligible au moins comme être; mais notre puissance intellectuelle est singulièrement limitée. Nous ne sommes que des

hommes, des intellects déterminés, et il en résulte immédiatement que tout l'intelligible en soi n'est pas nécessairement intelligible pour nous. Il suffit d'ailleurs d'analyser nos opérations intellectuelles pour constater que leurs formes ne sont pas parfaites, et pour concevoir des intellects qui ne soient liés ni à cette marche pénible d'une analyse progressive, ni à cette duplicité unitaire de sujet et de prédicat, ni à nos laborieux raisonnements enchaînés. N'oublions pas que tous nos concepts sont acquis à partir d'expériences sensibles; c'est en nous appuyant sur ces images que nous nous hissons jusqu'à ce monde supérieur, où l'intellect — quelques-uns diraient le « Geist » — trouve l'atmosphère de sa vie intégrale. Or, quelle proportion peut-il y avoir entre les images sensibles lourdes, rigides, et les réalités supérieures, spirituelles, objet de nos incoercibles aspirations? Nous faisons appel à tout ce que l'expérience peut nous fournir pour nous suggérer leur incommensurable richesse. Nous épurons nos images; nous les atténuons autant que possible; mais en les subtilisant nous ne pouvons pas les faire disparaître, sous peine de sacrifier tout concept, toute connaissance intellectuelle.

Tout le monde connaît la conséquence. Nous aboutissons, par des raisonnements apparemment impeccables, à des conclusions qui, dans leur formule et parfois dans notre esprit, semblent irrémédiablement contradictoires. C'est à ce point que nous voyons diverger et s'opposer dans une lutte séculaire les écoles philosophiques. Et depuis que Kierkegaard a voulu mettre en pleine lumière le « paradoxe » de l'homme, nous voyons que les tenants de la « théologie dialectique » ont pris pleine conscience de cette situation embarrassante, — Nous savons bien que le contradictoire ne se conçoit pas, parce qu'il est le non-être. Nous savons dès lors que ces prétendues contradictions ne peuvent résulter que de notre manière de connaître, de notre déplorable faiblesse.

Cependant, peut-on dire que contradiction « subjective » est irrémédiable? Elle est certainement insupportable, et d'une manière ou d'une autre, on s'efforcera d'en sortir. Ce n'est pas le moment d'en appeler à quelque facteur surnaturel; nous sommes en philosophie et la philosophie est, par définition, la connaissance rationnelle de la totalité du réel. Je ne crois pas qu'il y ait une autre issue que par la voie de « l'analogie ». — Je n'ignore pas que l'analogie est horripilante pour certains esprits; n'a-t-on pas dit qu'elle est une invention du diable? — ce qui d'ailleurs implique l'usage de l'analogie;

car je ne crois pas que le diable invente à notre manière. La connaissance par analogie métaphysique est la forme la plus sublime de la connaissance humaine; elle manifeste plus que toute autre cette indépendance vis-à-vis du monde, qui caractérise notre personnalité.

Je ne m'arrête pas aux différentes formes de pensée et de langage, auxquelles on a appliqué le mot « analogie ». Je ne parle pas de l'analogie d'*inégalité*, qui vient altérer nos concepts les plus précis et les plus « univoques »; — ni de l'analogie d'*attribution*, — ni de l'analogie *métaphorique*. Tout cela se réduit facilement à la plus complète univocité. La seule analogie qui nous intéresse est celle qu'on désigne sous le nom de *proportionnalité*. Dans ses stades préliminaires, elle ressemble à la proportion arithmétique: $\frac{3}{6} = \frac{7}{14}$

De là le nom qu'on lui a donné. Mais ce rapprochement peut être trompeur. L'analogie de proportionnalité n'a aucune espèce de rapport à l'ordre quantitatif; et le signe d'égalité n'indique plus qu'un rapprochement justifié, nettement distinct de l'identité de l'univoque, sans nous faire tomber pour autant dans le simple équivoque. Ce qui permet de rapprocher l'analogie métaphysique de la proportion quantitative, c'est qu'elle se *prépare* par quatre termes, unis deux à deux dans un rapport, et désigne une notion commune, identique dans l'ordre quantitatif, rapproché sans identité dans l'ordre métaphysique.

Pour fixer les idées, il ne sera pas inutile de nous attacher à un cas particulier qui peut servir d'exemple. — Je constate que les êtres multiples du monde ne *sont* pas leur existence; ils sont contingents. Spontanément surgit dans l'esprit le problème de la cause du monde. D'innombrables difficultés entourent cette notion de « cause ». Ecartons-les pour le moment: j'entends par cause efficiente la raison de l'existence dans les êtres qui n'impliquent pas cette raison en soi. La cause rend cette existence intelligible, rationnelle. Par un raisonnement, qui s'appuie en dernière analyse sur le principe d'identité, — mais dont je vous fais grâce en ce moment — je conclus que l'univers, envisagé dans l'actualité de son existence, a pour cause l'Être par essence, la plénitude de l'Être, qui lui-même est posé dès lors dans l'ordre existentiel. Kant dira évidemment qu'il n'y a là qu'une application larvée de l'argument ontologique; et il en est bien ainsi si l'on admet sa théorie de la connaissance. Cette théorie, je ne la crois pas justifiée; et pour ne pas faire dévier le débat, nous la

mettrons « entre parenthèses ». Disons donc que Dieu est la « cause » du monde. — Mais n'est-ce pas là une impossibilité?

Qu'implique notre notion commune de « cause »? Elle apparaît comme la raison suffisante d'une existence nouvelle; elle produit un effet, elle augmente l'actualité de l'être. Mais comment peut-elle être la raison suffisante d'une nouvelle existence, alors qu'elle n'a que la sienne propre? La cause n'est cause ni par son essence ni par son existence. Nécessairement, pour qu'elle puisse causer une autre réalité doit surgir dans son être; et en raison de certaines données psychologiques, nous appelons ce supplément d'être « l'action ». Dieu serait donc la cause du monde par une action. Celle-ci ne peut pas être le propre être de Dieu, car cet être est nécessaire; l'action productrice de l'univers serait nécessaire, — ce qui se heurte à la souveraine liberté, inséparable de l'idée de Dieu.

Dieu produirait donc le monde par une action distincte de son être. N'est-ce pas contradictoire? Qu'ajoutera-t-on à la plénitude de l'Être? Et comment admettre dans l'Être tout court une composition d'être et d'action?

Voilà le problème posé dans toute son acuité. Pour revenir à notre proportion: l'univers se rapporte à Dieu comme le fils se rapporte au père. Et si nous maintenons les exigences de la causalité, telle que nous l'élaborons en raison de l'évolution de l'univers, Dieu ne peut pas être la cause de l'univers. Nous aboutissons à deux conclusions apparemment opposées, à des « conclusions binaires » comme je les ai appelées ailleurs, qui, avouons-le, nous mettent dans un singulier embarras. Sommes-nous condamnés à y rester?

Evidemment, ceux qui font appel à la foi en sortent par une voie très courte: « Deus creavit coelum et terram », et tout est dit. La conclusion opposée ne manifeste que notre irrémédiable ignorance, et il n'y a pas lieu de s'arrêter aux divagations de notre raison. Mais ce fidéisme n'agrée pas à tout le monde; en face des conclusions binaires, on se réfugiera dans un agnosticisme qui, dans la direction de la vie, est souvent le vestibule du désespoir.

Ne peut-on pas s'élever à une connaissance plus haute qui dissipe toute contradiction? Y a-t-il parfois dans l'intellect humain une intuition suprême, dans laquelle se synthétise le contenu réel de nos conquêtes rationnelles spontanées? Nous le croyons, et nous l'appelons la connaissance analogique.

Elle ne consiste pas dans une formule de proportion, qui ne peut que préparer l'intuition de l'analogique. Comme de la proportion arithmétique nous dégageons un terme commun, comme de $\frac{3}{6} = \frac{7}{14}$ résulte de part et d'autre $\frac{1}{2}$ ainsi de notre exemple surgit la notion de « cause » applicable et inapplicable à Dieu. C'est donc cette notion de « cause » qui doit subir une épuration, pour qu'elle puisse s'appliquer à la fois aux causes que nous observons dans le monde et à la plénitude de l'être qui est Dieu.

Pour qu'on puisse parler de causalité divine, il faut évidemment la concevoir dans une perfection suprême, où elle va s'identifier avec la plénitude de l'être. Il faut en écarter toute imperfection; et la dualité de l'être et de l'action en est une. La « via excellentiae » et la « via remotionis » sont les procédés classiques qui nous permettent de dépasser le niveau où se déroule le cours de nos idées communes. Mais je crains bien que souvent il n'y ait là que du verbiage. On dira bien qu'en Dieu il n'y a aucune dualité d'être et d'action; mais la difficulté qui en résulte est souvent écartée par un silence prudent ou résigné.

Qu'on considère l'opération intellectuelle que la situation exige. Nous avons fait allusion à l'essence pure que poursuivent les phénoménologues. Ici, il faut dépasser cette laborieuse « réduction ». Nous concevons la cause comme la raison suffisante d'une augmentation d'actualité existentielle au moyen de l'action. Il faut ici une réduction suprême. Il y a une cause qui, sans action ajoutée à son être, produit librement le monde. On ne se fera assurément aucune image de pareille cause; nos concepts immédiats paraîtront nettement contradictoires; mais dans des moments privilégiés, l'intellect semble transcender toute cette dualité, et saisir dans une intuition supra-rationnelle la cause qui analogiquement s'appliquera à la fécondité opératoire des êtres finis et à la causalité mystérieuse de la divinité. — Bergson ne parle pas explicitement de cette intuition; je crois cependant qu'il l'a soupçonnée. Quand il nous avertit que la méthode intuitive n'aboutit pas à une simple hypothèse explicative, quand il admet qu'elle ne s'obtient que par un labeur pénible, différent de tous nos efforts rationisants, quand il oppose son unité absolue à la vue cinématique de l'intelligence, je crois qu'il prend contact avec cette connaissance supérieure que nous appelons « analogique ».

Avouons que pareille connaissance est ineffable, au sens étymologique du mot. Elle semble bien accompagnée des images correspondant aux quatre termes de la proportion; mais elle-même échappe à tout alourdissement par une image sensible quelconque. Aussi ne peut-on la communiquer à personne par le langage humain. On peut la préparer par la formule proportionnelle, par le rappel de nos impuissances, par un appel paisible à la réflexion personnelle. Ici plus que partout ailleurs on se souvient de cette parole de Kant: « Mes leçons ne vous apprendront pas la philosophie; elles vous apprendront à philosopher ». — Dans la connaissance analogique, on comprend mieux certaines expressions des grands mystiques: de S. Thérèse d'Avila, de St. Jean de la Croix, de Ruysbroeck et de plusieurs autres. Eux aussi déclarent nettement qu'ils atteignent l'objet de leur contemplation sans image, sans « idée », et qu'ils sont incapables d'exprimer leur état, certifié par une irrécusable expérience. — Rien n'est plus éloigné de ma pensée que d'identifier nos fugaces connaissances analogiques avec l'opulente contemplation mystique. J'abandonne ce terrain aux théologiens; mais je crois que dans l'intuition analogique ils peuvent trouver une base pour une interprétation approximative des ténébreux phénomènes mystiques.

Nous avons signalé les vérités dites « éternelles », nous nous sommes efforcés de suggérer l'idée de la connaissance analogique qui nous conduit vers les sommets de la métaphysique. Dès nos premiers pas sur le terrain intellectuel, nous échappons au temps et à l'espace, à toutes les relativités et contingences de l'univers. Et dans nos conquêtes suprêmes, nous semblons nous libérer même des images, dernières attaches au monde sensible. Nous ne renverserons jamais, au cours de notre vie terrestre, les murailles épaisses de notre prison; mais parfois nous nous élevons jusqu'à quelque meurtrière, qui nous ouvre une vue momentanée sur l'immensité du réel et même sur les mystères de Dieu. Par notre intellect, nous sommes indépendants de tout l'univers; chaque homme-personne se pose comme un tout en face de tout ce qui n'est pas lui, et peut affirmer ses droits. Voilà, à mon sens, la base métaphysique de la personne qui nous élève au-dessus de l'indépendance très restreinte de l'individualité.

Les conséquences de cette personnalité sont nombreuses. Nous nous contentons d'en signaler une seule: c'est notre liberté. La signification de ce mot est devenue flottante. Nous ne parlons pas de la liberté d'action, si chère à beaucoup de politiques. Il s'agit ici

de la liberté de vouloir. — Là encore, la notion n'est pas restée pure. Parfois, elle ne semble guère distincte ou de la spontanéité en général, ou de la fécondité spontanée de notre esprit. Nous nous en tenons à l'idée traditionnelle de la liberté; car on raisonne à côté de la question, lorsque pour défendre la liberté, on altère sa nature. La liberté est le pouvoir, tous les antécédents étant posés, de vouloir et de ne pas vouloir.

Il n'y a pas de vouloir sans connaissance, mais il n'y a pas non plus de connaissance sans vouloir. Toute connaissance, quelque humble qu'elle soit, est une amplification de notre être. L'objet est dans la connaissance, et la connaissance est en nous. D'une manière particulière, mais très réelle, l'objet est en nous. Nous nous enrichissons de toute la réalité de l'objet connu, — évidemment pour autant qu'il est connu. On a exprimé ce fait d'une manière énergique en disant que nous *sommes* ce qu'est l'objet.

Or, à l'être suit l'action. L'être existentiel, — le vouloir se réfère toujours à l'ordre existentiel — ne nous est connu que par son action; et il suffit d'analyser les causes de l'existant, il suffit de constater l'évolution universelle et continue, pour savoir que l'existant existe pour l'action.

Cette action est évidemment proportionnée à la nature de l'agent. Si l'être entraîne l'action, de plus d'être jaillira une plus ample activité. C'est d'ailleurs par le degré d'action que nous comprenons et hiérarchisons les êtres.

Or nous constatons tout à l'heure que la connaissance est un merveilleux enrichissement de notre être. Dès lors nous aurons un double ordre d'activité; l'un suivra à notre nature foncière et sera par conséquent aussi nécessaire que notre nature; l'autre sera la conséquence de notre enrichissement par la connaissance, et c'est là la notion propre de l'activité volontaire.

Rappelons-nous la manière dont l'intellect saisit son objet. Il le conçoit dans toute l'ampleur de l'être avec son contradictoire. C'est là l'expansion intellectuelle de notre nature à laquelle doit suivre une activité. Mais si dans l'ordre idéal, l'être n'exclut aucune réalité, dans l'ordre existentiel les contradictoires ne peuvent se réaliser simultanément. Je ne puis pas écrire et ne pas écrire, je ne puis pas parler et ne pas parler en même temps. Si l'un se réalise, l'autre ne se réalise pas. Et cependant à la conception intellectuelle doit suivre une activité de vouloir. Un seul terme de l'alternative contradictoire

suivra; et si l'on cherche la raison déterminante de ce choix, on ne trouve et l'on ne peut trouver que la volonté elle-même. La volonté ne fait pas seulement ce qu'elle veut; le déterministe le plus radical admet cela. Permettez-moi une expression nullement tautologique en ce cas: la volonté veut ce qu'elle veut: c'est pourquoi elle est libre.

Remarquons l'évidente indépendance qui résulte de la liberté de vouloir. Parce que les données intellectuelles nous libèrent du temps et de l'espace, parce que l'objet propre de l'intellect est l'être et que tout est conçu dans l'être, nous sommes affranchis de ce rigide enchaînement des phénomènes qui constitue l'évolution du monde matériel. Voilà l'éclatante manifestation de la personnalité. La liberté de vouloir, basée sur l'ampleur de l'intellect, nous rend capables d'introduire dans la suite des événements des modalités qui ne sont dues qu'à nous. Dans les limites de notre pouvoir, évidemment très restreint, le monde sera ce que nous l'aurons fait.

C'est à ce point de vue qu'on peut justifier le concept de « personne » qu'on trouve chez certains penseurs: l'homme serait personne parce qu'il crée des valeurs. Ne nous perdons pas dans toutes les discussions qui bouillonnent autour des Valeurs. J'entends par « valeur » tout ce qui, existant ou possible, peut contribuer à l'expansion, à l'enrichissement de la vie. Nous n'augmenterons pas la nature quantitativement; mais si d'un tronc d'arbre le sculpteur fait une belle statue, il augmente certainement les valeurs en permettant à notre vie un nouveau déploiement esthétique. Dans le monde matériel, livré à lui-même, tout semble se dérouler suivant des lois rigides; — même les indéterminations de la nouvelle physique ne me paraissent pas entamer cette vieille conception. Mais l'homme, en raison de son intellect et de son libre vouloir, en raison de sa personnalité, peut incliner la trajectoire des événements, et l'adapter à la conquête d'une valeur, à l'augmentation et à la noblesse de sa vie.

Le déterminisme n'est pas mort; mais toutes les considérations, par lesquelles on prétend l'étayer, s'évanouissent devant cette constatation fondamentale: l'intellect conçoit son objet dans toute l'ampleur de l'être. — On a formulé un déterminisme logique, comme un postulat de toute construction scientifique; à l'examen on constate que c'est une simple pétition de principe. — Schopenhauer s'attache surtout au déterminisme métaphysique: l'acte libre lui paraît un effet sans cause suffisante. Mais si l'on considère que l'objet de l'intellect, même lorsqu'il conçoit un être particulier, est l'être dans

toute son ampleur, on constate qu'il y a là non seulement une cause suffisante mais une cause indéterminée par excès. — Des confusions fatales et parfois enfantines, sont à la base des déterminismes cosmologique, psychologique, sociologique, théologique. La seule analyse de la connaissance intellectuelle, vraiment et proprement intellectuelle, met en pleine évidence la liberté de l'homme. Elle nous dégage de l'évolution des phénomènes, même quand on la conçoit de la manière la plus rigoureusement mécanique. Elle nous assure une indépendance supérieure à celle de l'individu. C'est pourquoi l'homme est une personne.

Notons immédiatement que la personnalité humaine n'est pas absolue. Son indépendance confère à l'homme une incomparable noblesse. St Thomas d'Aquin n'hésite pas à dire que rien ne peut être plus noble dans l'univers que la personnalité. Mais cette grandeur a ses limites que la pensée nous permet de franchir. Nous sommes libres par rapport à tous les biens particuliers; nous ne sommes pas libres par rapport au Bien. Dans un sens qui peut être mal saisi, mais très réel, nous ne pouvons vouloir que le Bien. Nous n'en sommes pas indépendants, parce que nous ne sommes pas indépendants de l'Être, — et dans l'ordre existentiel, nous ne sommes pas indépendants de Dieu. La personne absolue se réaliserait dans un être qui constituerait le Vrai parce qu'il le pense, et le Bien parce qu'il le veut. Pareille personnalité ne se réalise que dans la plénitude de l'Être que nous nommons Dieu.

Une autre restriction de la personnalité, ou au moins de ses manifestations, apparaît dans la nature humaine, parce que l'homme est un individu d'une espèce, et que sa vie se déroule au sein d'une société dont il est un membre et par conséquent une partie subordonnée au tout.

La multiplicité des individus humains notifie une dépendance de chacun d'entre eux. L'espèce est une; elle doit avoir sa raison d'être; et cette raison unifie tous les individus humains en un tout dont les individus ne sont que les parties. L'indépendance de chacun en subit des restrictions qui paraissent bien entamer la personnalité humaine.

En outre, nous sommes naturellement membres d'une société. La partie existe pour le tout: nous existons pour la société. Où reste l'indépendance essentielle de la personnalité?

Et l'on ne se tire pas d'affaire en disant que nous appartenons à la société comme individu et que nous la dépassons comme personne, car les activités sociales indispensables ne peuvent être exercées que par ce qui constitue notre personnalité.

Ce double aspect de l'homme, individu et personne, est le problème fondamental, — je dirais presque la première antinomie de toute philosophie sociale. Ce qui nous intéresse à ce moment est le fait que le déploiement de nos actes les plus personnels et leur fécondité dépendent de la collectivité sociale — ce qui entraîne une restriction de notre indépendance personnelle.

Comme personne humaine, nous sommes soumis aux grandes Valeurs, au Vrai et au Bien, qui dans l'ordre existentiel s'identifient avec Dieu. Or Dieu ne veut que Lui-même; Il se veut dans ses créatures; et toute leur évolution ne peut être qu'une assimilation progressive à Dieu. Il est la plénitude de l'Être. Il est le Vrai, le Bien. Nous existons pour produire l'être, l'unité, le Vrai, le Bien. Cette actualité idéale, que les Valeurs acquièrent dans notre pensée, tend, comme un premier pas sur un long chemin, vers leur actualité existentielle dans le monde. Voilà la tâche de l'homme sur la terre. Il doit, parce que Dieu le veut, agir pour assurer la domination de l'esprit sur la matière, pour réaliser le Vrai dans l'intellect et l'harmonie de la vie affective par le Beau. Il doit, par les œuvres et les institutions, rendre la vie plus féconde dans les générations successives. Et pour que tout conserve son contact avec la volonté de Dieu, l'action de l'homme doit toujours être régie par la morale et la religion.

Or quelle personne humaine pourra efficacement réaliser cette immense amplification de l'être qui constitue la culture? Qui pourra s'assimiler toutes les sciences, produire des chefs-d'œuvre dans tous les arts, créer toutes les institutions opportunes et efficaces? La culture est un fait social; elle ne trouve son sujet que dans la société; elle ne se réalise que par la collaboration de toutes les personnes humaines. — Par nos initiatives les plus personnelles, nous sommes des membres de la société; nous dépendons d'elle; nous n'atteignons pas l'indépendance d'une personnalité absolue.

Affirmons que nous sommes des personnes. Nous ne sommes pas des parties de l'univers à tous les égards. Nous sommes des « touts », qui, en face du monde, peuvent revendiquer leurs droits. Et parce que l'homme est une personne, jamais il ne peut être réduit au rôle

de simple moyen. — Cependant la personnalité humaine n'est pas absolue. Nous sommes dépendants de la plénitude de l'Être, du Vrai et du Bien dont nous sommes des participations limitées. Nous existons pour un Tout supérieur, qui nous impose *nos* devoirs qui sont *ses* droits. Je ne crois pas exagérer en affirmant que sur la personnalité de l'homme doit se construire toute anthropologie philosophique; et qu'à partir de nos conceptions sur l'homme, individu et personne, nous établissons toute notre philosophie.

La personnalité morale.

On rencontre parfois l'expression: « personnalité morale » pour désigner une liberté plus haute que celle qui caractérise la nature humaine. Nous devons la conquérir par des efforts qui se prolongent pendant la vie entière. Celui qui, par hypothèse, la possède, est une personne morale. Je n'en dirai que quelques mots.

Nous devons donner un sens à notre vie. Nous devons obéir aux appels qui retentissent au sommet de notre âme. Nous devons actualiser les Valeurs qui nous ont confiées. Nous ne le faisons pas toujours, hélas! Négligeons pour le moment les obstacles que la matière et les hommes, toute notre situation cosmique et sociale mettent sur le chemin vers l'idéal. Notre responsabilité y est moins engagée. Mais dans notre propre nature, nous nous blessons à des chaînes qui brisent notre élan. Kierkegaard estime que l'homme est un paradoxe, parce qu'il est tirillé jusqu'au déchirement en deux directions opposées: il est lié à la bête et aspire à Dieu. Ovide le savait bien: « Video meliora proboque, deteriora sequor ». St Paul nous parle de la loi de la chair et de la loi de l'esprit, et tout le monde connaît les deux âmes que Goethe surprenait dans sa poitrine. Notre vie affective est un chaos; et l'esprit humain qui plane sur ces eaux tumultueuses risque à chaque instant de s'y engloutir. De puissantes sollicitations bouillonnent dans notre âme et arrêtent souvent notre ascension vers les Valeurs les plus hautes et les plus obligatoires.

La liberté de vouloir subsiste toujours; car elle appartient à notre nature; mais au moins notre liberté d'action semble parfois réduite à une douloureuse et humiliante servitude. La sensualité nous intime ses ordres; et les épicuriens, — je ne dis pas Epicure — en y obéissant, ne tardent pas à enchaîner leur âme à la matière et à descendre à un monde infra-humain. On peut s'enfermer dans un esthétisme

élégant, stérile et destructeur comme Apollon. Il y a un intellectualisme, privilège d'une élite, qui peut sans doute ennoblir nos âmes, mais qui nous emprisonne dans une humanité incomplète, et paralyse nos énergies efficaces vers le Bien. — Même notre Moi peut devenir une prison lorsqu'on le prend pour le but dernier de la vie. Car le moi humain est ouvert vers des régions plus vastes que lui-même, dont l'accès lui est interdit par l'orgueil, par cette adoration du moi qui ne se tarde pas à se punir soi-même par la sotte vanité.

Nous voulons ce que nous voulons; nous ne faisons pas toujours ce que nous voudrions, si nous suivions les ordres de notre nature intégrale. Il y a là une servitude dont nous pouvons nous affranchir. Par la cogitation, par le renoncement, par l'exercice, nous pouvons établir l'harmonie dans notre âme. Alors toutes ces tendances inférieures deviennent des appuis précieux qui nous lancent vers la plénitude de l'être, vers cette plénitude divine qui seule correspond à l'immensité de notre moi. Libérés de toutes les servitudes, nous acquérons la liberté morale; nous sommes en voie vers la personnalité morale, vers la « belle âme », reflet puissant de la divinité.

On étudie les bases métaphysiques de la personnalité en distinguant, — distinction sans séparation — la personnalité psychologique, la personnalité métaphysique et la personnalité morale. Et quand on est arrivé à une conception précise de la personne humaine, on est prêt à philosopher, non pour l'école, mais pour la vie.