

Laval théologique et philosophique



Vues cavalières sur l'existentialisme

R. Verneaux

Volume 4, numéro 1, 1948

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019798ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019798ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Verneaux, R. (1948). Vues cavalières sur l'existentialisme. *Laval théologique et philosophique*, 4(1), 9–26. <https://doi.org/10.7202/1019798ar>

Vues cavalières sur l'existentialisme

L'existentialisme est actuellement en France la philosophie «à la mode»: tout le monde en parle, comme on parlait de Bergson dans les années 1900-1910, ou de Freud dans les années 1920-1930. Il y a dans ce phénomène une part de snobisme, mais il y a aussi quelque chose de plus authentique, car il est assez normal qu'une philosophie de l'angoisse et du désespoir trouve un écho profond dans les cœurs, et soit accordée avec la période troublée que traverse le monde.

Mais si l'existentialisme n'a conquis le public français que depuis 1940, il remonte en réalité beaucoup plus haut. On pourrait même soutenir, sans paradoxe, que sa source première est la Bible: des livres comme *Job* ou l'*Ecclésiaste* offrent une vue très sombre de la vie humaine, et d'une façon plus générale, ce que les deux Testaments apportent au monde, ce ne sont pas les spéculations abstraites, un «système» logique, mais une doctrine de *vie*, fondée sur le témoignage d'hommes qui ont vu Dieu, à qui Dieu a parlé. Il y a dans l'Écriture un «esprit» qu'on peut dire «existential» en un sens large mais très vrai, et qui imprègne toute la pensée chrétienne.—Mais parmi les grands docteurs chrétiens, c'est saint Augustin qui présente sans doute les traits les plus accusés d'existentialisme. N'a-t-il pas écrit des *Confessions*, et surtout n'a-t-il pas formulé le thème de l'inquiétude humaine: *irrequietum cor...*? Plus près de nous, Pascal est le précurseur direct de l'existentialisme moderne, car il met au centre de ses préoccupations l'homme comme individu concret, existant, et il décrit d'une façon pénétrante l'angoisse de sa condition présente, la «misère de l'homme sans Dieu».

Cependant nous sommes encore loin de compte. Comme Ecole proprement dite, l'existentialisme est d'origine récente; il s'est constitué en *réaction contre le rationalisme* et l'idéalisme absolus de Hegel. Nous voudrions esquisser d'abord sa *généalogie*, puis indiquer quelques-uns de ses *thèmes* principaux, enfin conclure par un essai de *jugement*.

I. GÉNÉALOGIE DE L'EXISTENTIALISME

Le père de l'Ecole existentialiste, pourrait-on dire, est Kierkegaard; le *pédagogue* en est Husserl. L'existentialisme contemporain naît de la rencontre entre la «doctrine de l'existence» telle qu'elle fut inaugurée par Kierkegaard, et de la «phénoménologie» telle qu'elle a été conçue par Husserl. En d'autres termes encore, Kierkegaard apporte le *fonds*, les idées directrices, et Husserl la *méthode* ou la forme philosophique.

1. Kierkegaard

Kierkegaard n'est pas un philosophe; sa personnalité est si complexe qu'elle échappe à tous les cadres où l'on voudrait l'enfermer. Il est à la fois littérateur, psychologue, moraliste, philosophe, théologien et mystique. C'est, disons, un *penseur*, une sorte de Pascal protestant, terriblement bavard, mais dont l'œuvre est traversée d'éclairs et d'intuitions géniales.

Retenons de sa pensée trois traits seulement.

D'abord, une *critique* acérée de Hegel et plus généralement de la Raison, car Hegel incarne, pour ainsi dire, à ses yeux la Raison. Or pour Kierkegaard le système hégélien est absolument vain: c'est un magnifique palais d'idées, mais il n'a aucune valeur réelle.

Hegel veut tout réduire à l'*immanence*, concilier, unifier toutes choses au sein du «Savoir absolu». Mais justement, dit Kierkegaard, «l'existence est ce qui sépare», ce qui rend les choses extérieures les unes aux autres, chacune étant close dans son individualité, et ce qui les pose «en soi», hors de l'esprit. Il ne peut donc y avoir de Système de l'existence.

D'autre part, Hegel veut comprendre, *penser* l'univers. Mais la pensée abstraite, par définition, par nature, fait abstraction de l'existence et de tous les caractères concrets des choses; elle se meut dans un monde d'essences, elle reste cantonnée dans la sphère de la possibilité. Il est donc impossible de penser le réel, l'individuel comme tel; il y a, dit Kierkegaard, «lutte à mort entre la pensée et l'existence».

Enfin, Hegel veut élaborer une science *objective* et désintéressée. Mais il n'est pas possible de faire abstraction du *penseur*, de l'individu réel sans lequel il n'y aurait pas de pensée abstraite ni de système. «M. le Professeur est distrait»; n'est-ce pas risible? A force de spéculer sur le monde, il oublie d'exister. Mais pour un homme, le suprême intérêt est au contraire d'exister.

Cette critique nous condamne-t-elle à cesser de penser? Pas le moins du monde. Elle signifie seulement que l'homme doit commencer par *se connaître lui-même*, s'appliquer d'abord et avant tout à savoir ce que c'est qu'*être homme*, exister humainement. Cet effort de l'homme pour se connaître, Kierkegaard l'appelle la «pensée subjective»; c'est une *réflexion concrète* de l'individu sur lui-même, visant à dégager les traits fondamentaux de la condition humaine. Quels sont-ils?

D'abord, chaque homme est *unique*, strictement original, puisqu'il est un «individu». Et sa personnalité est *secrète*, incommunicable, car aucun effort d'expression ne peut épuiser la richesse et la complexité d'un cœur d'homme. D'autre part, l'existence humaine est un *devenir*: l'homme n'est pas, à proprement parler, il *devient*; sa devise pourrait être, selon le mot de Goethe: «Deviens ce que tu es», car chacun doit se conquérir soi-même; conquérir son humanité et sa personnalité. C'est dire aussi que l'homme est *libre*, et ce trait est sans doute le plus profond. Nos choix sont impré-

visibles, inexplicables par logique et raisonnement; chacun s'engage tout entier dans ses décisions et en définitive *se choisit* lui-même en choisissant son existence.

De tout cela résulte que l'homme est *angoissé*; tout homme l'est dans une certaine mesure, même le plus léger ou le plus heureux. Car il est seul, solitaire; son être s'écoule, lui échappe; et il se sent responsable à tout moment de son existence. C'est ce que Hegel appelait l'état de la «conscience malheureuse», mais il croyait que c'est un stade dépassé par le mouvement de l'Esprit. Kierkegaard au contraire montre que c'est l'état naturel, irrémédiable, de l'homme.

Nous arrivons ainsi au point central de la pensée de Kierkegaard: la doctrine des *stades*, ou mieux des *sphères d'existence*. Elle est toute proche de la doctrine pascalienne des trois Ordres.

L'homme peut vivre sur différents plans. Le plus bas est le plan *esthétique* qui consiste en une vie de *jouissance*. L'esthète, le dilettante, est «léger»; il refuse de s'engager dans aucune tâche sérieuse; il vit à la superficie des choses et de lui-même; sa devise est celle d'Horace: *Carpe diem*.—Le second est le plan *éthique*: c'est une vie sérieuse, tout entière soumise au *devoir*, et l'homme y trouve la paix de la bonne conscience.—Mais il y a un plan supérieur encore: le plan *religieux*. L'on y entre par la *foi*, qui est le sacrifice de la raison devant l'Absurde: *Credo quia absurdum*. Le chrétien vit en présence de Dieu, «devant Dieu», et par là même il se trouve, il se reconnaît *pêcheur*, mais il est entraîné dans une ascension spirituelle infinie dont le ressort est l'amour.

Entre les trois sphères, il n'y a pas de passage logique, pas de «médiation», il faut *sauter* de l'une à l'autre par une décision absolument libre. Cependant il est possible de préparer le saut, dans les sphères intérieures, par une sorte de dialectique négative, non pas logique, certes, mais existentielle. L'*ironie* conduit l'esthète au *désespoir* en lui faisant prendre conscience de son insatisfaction et même de son dégoût pour les plaisirs auxquels il s'attache. L'*humour* vise à inquiéter l'homme de devoir en lui montrant que la morale ne règle pas tout et n'est pas la perfection suprême de la vie humaine. Mais cela fait, chacun est laissé à sa liberté et à sa responsabilité. Le dilettante peut se fixer dans son désespoir; l'homme de devoir peut mettre la paix de sa conscience au-dessus de la perfection spirituelle. Ils se perdent alors, en connaissance de cause, parce qu'ils le veulent.

Mais Kierkegaard, pour sa part, a traversé dans sa jeunesse les deux premières sphères et s'est engagé dans l'effort infini pour *devenir chrétien*.

Ce sont là de grands thèmes, que Kierkegaard développe et orchestre de mille manières. Mais pour qu'ils donnent naissance à une *philosophie*, il faut les repenser selon une méthode rigoureuse. C'a été l'œuvre de Husserl que de la proposer sous le nom de *phénoménologie*.

2. Husserl

L'ambition de Husserl n'a rien d'existentialiste, elle est purement spéculative: c'est de fonder la philosophie comme «science exacte», c'est-à-dire de lui donner des principes absolus, apodictiques. Pour cela il reprend à son compte le *doute méthodique* de Descartes, en l'appliquant seulement d'une façon plus rigoureuse. C'est ce qu'il appelle la «réduction phénoménologique». Il est ainsi conduit à mettre entre parenthèses le monde et toutes les sciences qui s'y rapportent; plus encore: l'homme lui-même en tant qu'élément du monde, c'est-à-dire comme «moi empirique», et toutes les sciences aussi qui le prennent pour objet.

Que reste-t-il alors? L'*ego*, d'abord, la conscience, non pas empirique, bien sûr, mais *pure*, le sujet de la connaissance en tant que tel. Mais la conscience n'est jamais vide, elle *visé* toujours un objet, quelque chose qui lui apparaît, un phénomène. Le *cogito* doit donc se développer, non pas comme le voulait Descartes, en *cogito ergo sum*, ce qui ramène l'*ego* dans le plan empirique ou mondain, mais en *ego cogito cogitatum*. C'est ce que Husserl appelle «le flux pur du vécu», et il donne pour tâche unique à la phénoménologie de *décrire*, éclaircir, révéler, ce donné primitif irréductible.

La phénoménologie comportera donc une *analyse de l'ego*: qu'est-ce qu'être conscient, être pour soi? Ensuite, une analyse des visées ou *intentions* de la conscience et des objets qu'elles suscitent: qu'est-ce que percevoir, imaginer, désirer, etc., et corrélativement qu'est-ce que le perçu, l'imaginaire, le désirable, etc.? Enfin, une analyse des choses elles-mêmes telles qu'elles se présentent à la conscience, telles qu'elles *sont pour* la conscience, autrement dit des *phénomènes*. On s'engage ainsi dans un travail infini qui commence par décrire les «essences formelles», c'est-à-dire les caractères les plus généraux des phénomènes, pour descendre peu à peu dans le concret et déboucher dans la littérature.

Husserl a laissé en mourant une centaine de volumes manuscrits (qui sont recueillis à la bibliothèque de Louvain); rien d'étonnant à cela: la tâche de la phénoménologie est absolument sans fin car les phénomènes qui se présentent à une conscience sont innombrables et chaque conscience doit faire le travail pour elle-même.

3. L'Ecole existentialiste

L'Ecole existentialiste résulte de la jonction entre la doctrine de Kierkegaard et la méthode de Husserl. Mais une Ecole n'est, après tout, qu'un genre, une abstraction. Si l'on y regarde de plus près, on ne peut éviter de distinguer d'emblée plusieurs *courants*. Deux sont principaux, qu'on peut appeler la *droite* et la *gauche*, ou encore, en reprenant un jeu de mots lancé par Heidegger, la philosophie existentielle et la philosophie existentielle.

Ce qui les distingue, au fond, c'est la position prise par rapport à Dieu. La gauche est *athée*, la droite est *chrétienne* ou tout au moins *théiste*. On sent tout de suite que cela fera une différence considérable dans la description de l'homme. D'un côté, l'homme est abandonné à lui-même, laissé dans un splendide ou plutôt horrible isolement; l'absurdité est la loi de son existence, et l'existentialisme aboutit à un pessimisme absolu. De l'autre côté, l'expérience humaine rencontre Dieu; l'absurde est pour ainsi dire exorcisé, et si un optimisme absolu ne règne pas pour autant, du moins le pessimisme est-il exclu.

La gauche existentialiste a pour chefs, en Allemagne Martin Heidegger, et en France Jean-Paul Sartre qui est en étroite dépendance du premier. La droite a pour chefs, en Allemagne Karl Jaspers, et en France Gabriel Marcel, dont les doctrines sont apparentées mais entre qui ne règne aucun lien de dépendance. Tous sont encore vivants et n'ont donc pas dit leur dernier mot.

Nous allons maintenant présenter une vue très sommaire de chacun en nous appuyant sur leurs œuvres fondamentales qui sont: pour Heidegger *Sein und Zeit* (1927), pour Jaspers les trois volumes de sa *Philosophie* (1932), pour Sartre *L'Être et le Néant* (1942), et pour Marcel le *Journal Métaphysique* (1927).

II. THÈMES PRINCIPAUX DE L'EXISTENTIALISME

L'apparition de l'existentialisme dans un pays semble liée à une période de *crise* politique, économique et sociale. En Allemagne, le mouvement a pris naissance au sein du chaos qui a suivi la défaite de 1918; en France de même, son succès a suivi la défaite de 1940. Mais les conditions sociales n'expliquent pas tout; l'atmosphère intellectuelle exerce une action prépondérante. En Allemagne, le terrain avait été préparé par Schopenhauer et Nietzsche, l'un professant l'*absurdité* foncière du vouloir-vivre, l'autre un «humanisme» fondé sur un *athéisme* farouche. En France, c'est Bergson qui a frayé la voie à l'existentialisme par sa philosophie de l'*intuition*.

1. Maîtres allemands

a) Heidegger.—Le but de Heidegger est de constituer une *ontologie* générale, de révéler, comme il dit, le *sens de l'être*, de répondre à la question complètement négligée par les philosophes classiques: qu'est-ce qu'exister? Mais pour cela, il convient d'analyser d'abord l'être qui est à notre portée, l'*être humain* (*Dasein*) car c'est le seul être qui soit capable de réfléchir et de s'interroger sur son être. La première partie de *Sein und Zeit*, la seule qui soit publiée à ce jour, se livre à ce travail préliminaire.

Il faut distinguer avant tout, selon Heidegger, deux types d'existence: l'existence *banale* et l'existence *authentique*. Dans la première, l'homme

n'est qu'un numéro interchangeable, une sorte d'automate sans personnalité (das Man), son être se réduit à sa fonction sociale; il vit dans un monde domestiqué, les choses sont pour lui des instruments, des ustensiles, et il est dominé par le souci du pain quotidien. Il vit mais il n'existe pas.

L'accès à l'existence authentique se fait par l'angoisse. Tous les hommes sont angoissés, mais la plupart refusent d'en prendre conscience; ils se la dissimulent, la repoussent, et se cantonnent dans l'existence banale. Seuls les philosophes consentent à accueillir l'angoisse et les révélations qu'elle apporte.

Que nous révèle donc l'angoisse? La condition humaine, l'être de l'homme, non pas sous une forme abstraite et conceptuelle, mais concrètement, par une sorte d'*expérience métaphysique*. Considérons seulement quatre traits de l'existence humaine authentique.

La *déréliction*, d'abord. Exister, c'est être au monde. L'homme est «jeté dans le monde» par sa naissance, plongé dès son premier instant dans un monde hostile, écrasant, menaçant, et il s'y trouve «abandonné». Mais il faut bien remarquer que c'est notre présence dans le monde qui fait qu'il y a un monde adverse. Car l'homme ne crée pas le monde, certes, mais il lui donne un *sens*, il le transforme d'*existant brut* (Seiendes) en *être* (Sein) par ses projets qui rencontrent la résistance des choses. Et pourquoi sommes-nous au monde? Il n'y a pas de raison; c'est inexplicable, injustifiable, absurde. C'est un pur *fait*, une sorte de «péché originel», non pas moral mais ontologique, qui revient à ceci que l'être de l'homme est *fini* et *contingent*.

En second lieu, la *mort*. Ce n'est pas seulement le dernier moment, le terme de la vie, un événement biologique, c'est une structure permanente de notre être. L'homme est un être destiné à mourir, un *être mourant*. La mort consiste en une restriction progressive de nos possibilités; au moment où la somme est achevée, où est fixé le total de nos possibilités, notre existence même est supprimée. Pas de remplacement, pas de remède, pas de raison non plus. La mort est le triomphe du fait brutal sur nos projets. La seule attitude digne est la résignation, la libre acceptation du destin. Ainsi l'existence authentique se développe constamment *sub specie mortis*.

La *temporalité*, ou l'historicité, est un autre caractère de l'être humain. Il ne faut pas dire, comme on le fait ordinairement, que notre vie s'écoule, se déroule dans le temps. Il faut dire que l'homme *se temporalise*, car c'est nous qui faisons notre temps; la temporalité est notre manière d'exister: c'est une existence dispersée, *extatique*. De fait l'homme est littéralement «hors de soi». Il est *dans l'avenir*, «en avant de soi», car il anticipe sans cesse sur le présent par ses projets. Et il est *dans le passé*, «en arrière de soi», par cette partie de lui-même qu'il ne peut plus changer, qui est tombée dans le domaine des faits. La temporalité est donc une double *extase*, qui se fonde sur le présent où l'homme *se fait* lui-même.

La *liberté* est le fonds de l'être humain. Elle s'appuie toujours sur une *situation* donnée, qui est un fait et qu'on ne peut pas changer. Mais elle consiste à *transcender*, dépasser, la situation où nous nous trouvons soit en l'acceptant soit en la refusant. Elle ne disparaît qu'à la mort qui justement consiste à supprimer toute possibilité. D'autre part, c'est la liberté qui fonde l'essence de l'homme; cela signifie que chacun se fait librement et n'est rien d'autre que ce qu'il s'est fait. Il y a là une responsabilité écrasante. Nous sommes responsables non seulement de nos *actes* mais de notre *être*. Et plus largement encore nous sommes responsables du *monde*, en raison des projets que nous faisons et qui lui donnent son sens, car ce que le monde nous apporte dépend de ce que nous lui demandons.

La doctrine de Heidegger apparaît donc centrée sur le caractère fini et contingent de l'être humain. Mais comme la créature est considérée seule, coupée de son Créateur, tout est absurde, en définitive; l'homme se trouve absolument libre, mais livré à l'angoisse de son néant.

b) *Jaspers*.—Avec Jaspers, les perspectives changent notablement, car il est sinon chrétien, du moins théiste, et plus fidèle que Heidegger à l'inspiration de Kierkegaard. Mais il est aussi plus *radical* que Heidegger dans son existentialisme. Il n'ambitionne pas d'aller au delà de l'existence humaine, et même en ce domaine il juge que la description est toujours inadéquate. La philosophie consiste à *être*, non pas à *parler de l'être*.

Jaspers part de *mon être dans sa situation concrète*, car personne ne peut s'en affranchir et se placer dans une perspective impersonnelle. Il y a au fond de tous les systèmes une «illusion» qui réduit à néant leur prétention de comprendre et d'expliquer l'univers d'une façon objective, leur seule vérité est d'exprimer *la personnalité* du philosophe qui les a conçus. Le but de tout l'effort philosophique, pour Jaspers, est seulement d'*éclaircir* «l'abîme de l'être-moi», et par là d'accéder à la Transcendance, c'est-à-dire à l'existence absolue.

Le point de départ est donc l'*ego*, une sorte de *cogito*, mais plus profond que celui de Descartes qui se bornait à poser la pensée. Plutôt que *cogito*, mieux vaudrait dire *sum*, car c'est le texte de base, le texte unique de la réflexion philosophique.—Mais tout de suite il faut distinguer deux types d'être: l'homme comme partie de l'univers, comme *objet* (*Dasein*) et le *moi* en tant que tel (*Existenz*) qui n'est pas un objet, même pour lui-même, ni d'ailleurs un «sujet» au sens ordinaire du mot, le sujet connaissant de l'idéalisme. Qu'est-ce donc que le moi?

Le moi est un *acte*, un jaillissement d'être; il ne peut être représenté par des concepts ni exprimé par des mots, «il se dérobe à tout savoir déterminé». Mais il est donné par une *expérience* intime et primitive. La philosophie a pour but non pas de le décrire puisque c'est impossible, mais d'aider chaque homme à l'*éprouver*.

L'expérience nous révèle le moi comme *liberté*, car c'est même chose de dire qu'il est acte et qu'il est liberté: il jaillit, il se pose, il est un com-

mencement absolu.—Le problème de la liberté est donc un faux problème, car on n'a pas à démontrer ce qu'on éprouve en soi-même, et du reste pour pouvoir poser le problème il faut savoir déjà ce que c'est que la liberté, et donc l'avoir expérimentée. Mais aussi la liberté est inexplicable: l'acte par lequel j'existe, je suis moi, n'a ni cause ni raison.

La liberté est le principe du développement de l'être humain. En son fond, dans le plan ontologique de l'*Existenz*, ce développement n'est pas progressif, successif, il se fait par un choix instantané, dans le moment présent, qui est riche d'éternité. Mais il se manifeste, dans le plan empirique du *Dasein*, par une succession de phases. Les deux termes sont également nécessaires: sans le premier, l'homme ne serait qu'un anneau dans l'enchaînement des événements du monde, il ne se développerait pas; sans le second, il serait immobile en lui-même, il ne se développerait pas. L'existence humaine est en quelque sorte une *tension* entre deux pôles: elle s'enracine dans l'éternité et s'épanouit dans le temps.

Maintenant, le moi ne se réalise pas isolément, il n'est pas une «monade»; chacun a besoin pour être lui-même de *communiquer* avec d'autres moi. Il ne s'agit pas là des relations superficielles et extérieures qui s'établissent dans la vie de société et qui tendent à effacer les différences entre les individus. Il s'agit d'une *relation ontologique* unissant des moi irréductibles. Or cette relation est *l'amour*. Dans l'amour, en effet, chacun *se donne* à l'autre et respecte l'originalité, la liberté de l'autre. Ainsi, le *nous* précède et fonde le *je* et le *tu*.

Enfin, dans l'acte de liberté nous percevons obscurément la «Transcendance». Qu'est-ce à dire? La Transcendance, c'est Dieu. Mais non pas le Dieu traditionnel, qui se démontre par la raison comme cause première et n'est qu'un «objet». C'est Dieu en tant qu'*existence absolue*, au delà de tout concept, l'Autre, le Bien des mystiques et de la théologie négative. Et nous ne le percevons que comme une limite, au sens mathématique du mot, comme le terme vers lequel nous tendons sans pouvoir l'atteindre jamais. En effet dans l'acte de liberté le moi cherche son accomplissement; mais il ne l'atteint jamais, personne ne *se réalise* parfaitement. Ainsi, le moi *s'oriente vers* une existence absolue qui le dépasse infiniment, qui le *transcende*. Dans ses échecs mêmes, il «déchiffre» la présence de Dieu, il perçoit Dieu même, mais en négatif, comme abîme, «néant» de toutes choses finies.

Ainsi, la philosophie de Jaspers s'achève dans le silence. Ayant exclu la raison, elle est pure *expérience*. Mais le mérite de Jaspers est d'avoir vu que la plus profonde des expériences humaines est celle des mystiques.

2. Maîtres français

a) *Sartre*.—Nous commencerons par lui pour respecter la symétrie de l'exposé, bien qu'il soit très postérieur à Marcel. Son rôle a été d'importer en France et d'exploiter la doctrine de Heidegger. Non sans origi-

nalité, d'ailleurs. D'abord, Sartre professe formellement l'athéisme, alors que Heidegger ne posait pas le problème de Dieu. Ensuite, il écarte le thème de la *mort* parce que nous n'en avons aucune expérience directe en dehors de la temporalité. Enfin, il approfondit plus que Heidegger la nature de la *conscience*. Au total, c'est un *système* très solidement charpenté qui consiste à voir toutes choses en négatif.

Le point de départ est la découverte de l'*existence* comme *contingente*. C'est l'entrée dans l'ontologie. Elle se fait par une expérience très spéciale, une sorte d'intuition que Sartre appelle la *nausée*. Voici une racine à mes pieds, elle existe, c'est un absolu; mais elle n'est pas nécessaire, son existence est irrationnelle, injustifiable par logique, disons donc qu'elle est «absurde» ou qu'elle est «de trop». Et cela est valable pour tout existant donné dans notre expérience, y compris nous-mêmes.

Maintenant, il faut distinguer deux types d'être: l'être des choses et l'être humain; Sartre les appelle l'être *en soi* et l'être *pour soi*. Ce qui caractérise l'*en soi*, c'est qu'«il coïncide avec lui-même», il est ce qu'il est, simplement. Le *pour soi*, la conscience, est caractérisé par le fait qu'«il se distingue de soi-même», il se dédouble, puisqu'il se connaît; il n'est pas lui-même. Et par quoi est-il ainsi séparé de lui-même? Par rien de réel, par du néant. Ainsi, ce qui fait l'être de l'homme, c'est le néant qu'il porte, qu'il «sécète» au sein de son être. De l'*en soi*, il n'y a rien à dire, c'est une identité pure. L'analyse ontologique ne peut s'appliquer qu'au *pour soi*. Qu'y trouve-t-elle?

Le trait fondamental est celui-ci. Le *pour soi*, séparé de lui-même, cherche à coïncider avec lui-même, à conquérir l'identité parfaite, donc à devenir *en soi*, mais sans perdre pour autant sa conscience, donc sans cesser d'être *pour soi*. En d'autres termes, l'homme cherche à devenir Dieu; tous ses efforts tendent à ce but. Mais c'est impossible, contradictoire, car un être ne peut être à la fois *en soi*, et *pour soi*. Donc l'homme est dans un état de *malheur* irrémédiable et tous ses efforts sont voués à l'échec. En d'autres termes, l'homme se sent fini et contingent; il veut devenir infini et nécessaire par ses propres moyens; mais ce n'est pas possible et il échoue nécessairement.

Le second thème capital de Sartre est la *liberté*. «L'homme, dit-il, est condamné à être libre». Cela signifie que l'homme n'est pas une chose, mais un sujet; il n'a pas une nature définie d'avance, une essence toute faite, il se fait en agissant. Car d'abord ses choix ne sont pas prédéterminés. Sans doute il se trouve toujours dans une situation déterminée; mais toute situation n'est qu'un point de départ; la liberté consiste à la «dépasser» en choisissant une possibilité parmi toutes celles qui s'offrent. Et d'autre part, la liberté n'est pas non plus limitée par un code de règles objectives qui s'imposeraient à l'homme du dehors: pas d'«impératifs» émanés de la Raison, car la Raison n'existe pas en dehors des individus; pas de «commandements de Dieu» non plus, car Dieu n'existe pas: il devrait être à la fois *en soi* et *pour soi*, ce qui est contradictoire. Ainsi,

l'homme est absolument libre. Il est *le fondement des valeurs*, c'est-à-dire qu'il crée lui-même, librement, ses valeurs, les buts qu'il poursuit, par l'acte de les choisir comme idéals à réaliser. Le premier précepte, le seul précepte, de la morale de Sartre est précisément: «Sois libre, n'abdique en aucun cas ta liberté».

Relevons enfin la théorie de *l'être pour autrui*. Sartre part de l'expérience commune: se sentir *regardé*; cela engendre un sentiment de honte. Pourquoi? Parce que le regard me révèle autrui comme *pour soi*, et devant lui je ne suis plus moi-même qu'une simple chose, un *objet*. Si je regarde à mon tour celui qui me regarde, alors il y a *lutte* de deux consciences, de deux libertés, chacune cherchant à nier l'autre.—L'amour va-t-il réconcilier les adversaires? Non, car il oscille entre deux extrêmes, qui sont des perversions: le *masochisme*, d'une part, qui consiste à se faire chose, jouet, entre les mains d'autrui, et le *sadisme*, d'autre part, qui consiste à réduire l'autre à l'état de chose. Dans aucun des deux cas, du reste, la tendance n'arrive à son terme car ce serait la mort pure et simple de l'un des «amants». Ainsi, une société n'est possible que si elle se fonde sur le respect absolu de la liberté d'autrui.

Mais sera-ce encore une société, ne sera-ce pas plutôt l'anarchie? Il semble que la philosophie de Sartre, en tout domaine, aboutisse à l'échec et au néant.

b) *Marcel*.—G. Marcel représente en France un existentialisme franchement chrétien et même catholique. Il est existentialiste parce qu'il refuse de construire un système philosophique rationnel, logique, et se borne à réfléchir d'une façon concrète sur l'expérience humaine. Mais il n'est pas pour autant «empiriste», au sens classique du mot, car pour lui l'expérience, ou du moins certaines expériences, ont un «poids ontologique» et nous donnent accès au «mystère de l'être».

A la base de sa philosophie, Marcel place deux distinctions capitales. Distinction, d'abord, entre *être* et *avoir*. Ce sont deux catégories irréductibles. En fait, l'homme est souvent tenté de s'identifier à ce qu'il *a*; mais alors, littéralement, il se perd, car la catégorie de *l'avoir* ne vaut que pour l'ordre matériel, de sorte que l'homme en arrive à réduire sa personnalité à son corps, ou pis même aux choses qu'il possède. *Etre*, au contraire, pour l'homme, c'est *exister* comme *sujet* libre, «incarné», certes, mais non pas matériel.

Il faut ensuite distinguer le *problème* et le *mystère*. Un problème est objectif; il comporte des données et une inconnue; il peut être résolu par une technique appropriée. Un mystère n'est pas, comme on le croit souvent, un problème insoluble, c'est tout autre chose: «un problème qui empiète sur ses propres données», c'est-à-dire qui n'est pas purement objectif mais implique le sujet même qui se le pose, et où tout est donné, en un sens, mais en même temps tout reste à découvrir. Un mystère ne peut donc être «résolu», il peut être seulement «reconnu» et révélé. Or l'être n'est pas un

problème, c'est un mystère; la philosophie ne peut ni le déduire, ni le comprendre, mais seulement s'en approcher par des expériences concrètes.

Or selon Marcel, la principale expérience qui nous révèle l'être, c'est l'*engagement*: promesse, serment, vœu, et la *fidélité* à l'engagement pris.

Il faut bien remarquer d'abord qu'il y a un paradoxe à engager son avenir, car on n'en est pas maître. On ne peut promettre de rester toujours dans les mêmes *sentiments*, car il est certain au contraire qu'on changera; et si l'on promet d'*agir* d'une certaine manière bien qu'on ait changé de dispositions, ce sera un manque de sincérité insupportable. Comment donc puis-je engager mon avenir?

Cela n'est possible que si mon *être* est au delà des phénomènes psychologiques changeants, plus profond que le courant de la conscience, disons *méta-psychique*, ou ontologique. Je suis donc principe d'actes dont je me reconnais l'auteur, je suis un *sujet* et un sujet libre, car l'engagement n'a de sens que si je puis refuser, ou même trahir à tout moment ma promesse. L'engagement est donc l'acte par lequel on ramasse, pour ainsi dire, sa personnalité en un instant plénier, éternel, pour la *donner* d'un seul coup. A qui?

A une autre *personne*; c'est la seconde révélation que nous apporte l'engagement. Car on ne s'engage pas envers des choses, ni même envers soi-même, ni envers un individu anonyme, *on* ou *lui*, mais envers un autre *je*, un *tu*. Autrement dit, l'engagement est une relation de personne à personne; c'est un acte par lequel on pose les deux termes comme sujet, *je* et *tu*, en présence mutuelle. On se donne à autrui, on lui fait «*crédit*», on reconnaît qu'il a des droits sur nous, et on se rend «*disponible*» à son appel. C'est donc un acte d'*amour* et de *générosité*, et il établit une *communication*, non pas abstraite et intellectuelle, mais concrète, existentielle, entre deux personnes. *Je* et *tu* se fondent sur le *nous*.

L'engagement pris, il reste à le tenir. Or la *fidélité* n'est pas inertie mais activité. Ce n'est pas le simple prolongement d'un mouvement en vertu de la vitesse acquise, c'est une spontanéité, toujours nouvelle et originale, puisque les circonstances et nous-mêmes sommes destinés à changer. La *fidélité* est donc *créatrice*; elle approfondit la personnalité puisque celle-ci s'affirme et se maintient au-dessus de tout changement; elle construit une vie une et cohérente malgré toutes les tentations de dispersion.

Ces vues se vérifient dans tous les cas où un homme s'engage. Le mariage, par exemple, est le don réciproque, inconditionnel et absolu, d'un homme et d'une femme. C'est dire qu'il est fondé, non sur un simple contrat juridique, mais sur l'amour, et qu'il est indissoluble. Et il crée quelque chose de tout nouveau: une famille.

Mais l'engagement le plus profond est celui que l'homme prend envers Dieu par l'acte de *foi*. La *foi* n'est pas une «*opinion*», ni une adhésion purement intellectuelle, c'est un *don de soi* à Dieu, total, absolu. C'est l'acte par lequel je me mets en présence de Dieu comme personne, comme

Tu, où j'entre avec lui en relation personnelle, en communication. La foi est donc identiquement charité. Elle est aussi espérance, car Dieu apparaît au croyant comme «l'unique recours», le gardien de sa propre fidélité, «il me donne à moi-même dans la mesure où je me donne à lui».

Doctrines profondément chrétiennes, on le sent assez, qui prolongent d'une manière originale la grande tradition de saint Augustin.

III. ESSAI DE CRITIQUE

Notre exposé de l'existentialisme a été très sommaire; notre critique ne le sera pas moins. Mais encore faut-il tout de même esquisser quelques remarques sur les thèses principales que nous avons rencontrées.

D'une façon générale, on peut dire que l'existentialisme a redécouvert, remis en lumière, au *xxe* siècle, un certain nombre de vérités que l'idéalisme et le rationalisme du *xixe* siècle avaient oubliées, méconnues. Après Hegel, une réaction s'imposait. Mais comme toute réaction, celle-ci a dépassé la mesure et faussé, en les exagérant, les vérités qu'elle a retrouvées. Dressons donc une sorte de bilan.

1. Profits

a) La thèse fondamentale de la philosophie nouvelle est que l'existant échappe à la pensée *abstraite* et à la *logique*.—C'est la résurrection du vieux «problème des universaux» et il est très juste, bienfaisant même, d'affirmer contre Hegel que nos concepts ne sont jamais *adéquats au réel*, et que la nécessité logique est purement idéale.

Le concept, en effet, laisse de côté l'individualité et l'existence des choses. Mais justement il n'existe que des individus. Il y a donc une «faille», ou un «divorce» entre la pensée abstraite et le réel. Et l'on aura beau assembler des concepts, on ne rejoindra pas le réel; on l'enserme peut-être de plus près, mais son individualité échappe toujours à l'esprit. *Individuum est ineffabile*. Le contact ne se fait que par l'*expérience*.

D'autre part, l'individuel est contingent; il ne peut être déduit, il comporte une nouveauté absolument imprévisible. La science se borne à formuler des lois générales: *non datur scientia de individuo*. Et en particulier, il n'est pas possible de déduire le monde à partir de Dieu, car la création est un acte libre; de sorte que l'existence des créatures est un don gratuit, fruit d'un amour incompréhensible.

Nous admettons donc sans peine que l'être concret, l'individualité et l'existence, sont des *mystères* pour notre esprit.

b) Nous n'aurons pas plus de peine à admettre que l'*homme*, quant à son existence et à sa subjectivité, mérite d'être étudié parce qu'il est souverainement intéressant.

Peut-être faut-il avouer sur ce point une lacune de la philosophie «classique» qui, par désir de comprendre, a tendance à envisager l'homme comme objet et dans son essence d'animal raisonnable, plutôt que dans son individualité concrète, qui peut seulement être *décrite*. Mais cependant ce sont des thèses professées depuis toujours par les penseurs chrétiens, philosophes et théologiens, que l'existentialisme contemporain croit découvrir.

Il est très vrai, d'abord, que l'homme est un être *fini* et *contingent*: il est *ex nihilo* et comporte du néant dans son être. Il n'est pas *a se*: on peut donc dire que son existence est «gratuite» en ce sens qu'elle n'a rien de nécessaire. Et il ne peut échapper à sa condition: il ne peut absolument pas se faire Dieu, se rendre infini par ses propres efforts.

Il est très vrai, ensuite, que l'homme en ce monde n'est pas heureux: *irrequietum cor*... Sa béatitude est en Dieu, perçu intuitivement; mais ni l'intelligence ni la foi ne procurent cette vision béatifique. L'intelligence n'atteint Dieu que par le moyen de concepts abstraits, et encore ces concepts ne sont-ils pas «propres» mais seulement «analogiques». Quant à la foi, elle porte sur Dieu lui-même, dans sa vie intime, mais elle est essentiellement obscure, *per speculum et in aenigmate*, dit saint Paul.

Plus spécialement, dans l'analyse de l'être humain que présente l'existentialisme nous trouvons bon nombre de vérités qui sont d'ailleurs pour nous des lieux communs.

Chaque homme est *unique*, original, étant un «individu»; personne ne peut nous remplacer, pas plus pour vivre que pour mourir; chacun apporte une nuance strictement personnelle dans le service de Dieu dont il ne peut se décharger sur autrui.

La subjectivité est *secrète*. «Dieu seul sonde les reins et les cœurs», dit l'Écriture, seul il nous connaît parfaitement, seul il peut nous rendre pleine justice. Sans doute une communication peut s'établir entre les consciences, fondée sur la sympathie, l'amitié, et plus profondément l'amour, mais elle n'est jamais entière ni parfaite.

L'homme est «jeté dans le monde» à sa naissance, et constamment menacé par lui; l'homme est «destiné à mourir»; il est «temporel», son existence est dispersée, évanouissante. L'on n'avait pas attendu Heidegger pour s'en apercevoir.

Enfin, l'homme est libre, capable de se faire lui-même, au moins dans une certaine mesure, et responsable de ce qu'il fait, ou ne fait pas, de sa destinée, au fond responsable de lui-même. Ni le devoir ni la volonté de Dieu ne suppriment ou même ne limitent la liberté physique et psychologique, car ce sont des *obligations*, non pas des *contraintes*, elles ne s'adressent précisément qu'à des hommes libres.

c) Enfin, si nous passons au plan proprement religieux, nous pouvons encore reprendre notre bien des mains de l'existentialisme.

Dieu est un mystère insondable; le christianisme est «paradoxal», comme dit Kierkegaard; saint Paul ne parlait-il pas de «la folie de la Croix»? Les mystères révélés dépassent l'intelligence et la raison, ils ne peuvent être compris ni démontrés. De sorte que la foi est un acte libre, un «saut», non pas dans l'Absurde mais dans le mystère. D'autre part, elle n'est pas un acte purement intellectuel, mais un «engagement» de tout l'être, un don total de soi à Dieu, et elle établit une communication personnelle entre le chrétien et son Père céleste.

Sans doute, le chrétien n'est pas seul, solitaire, devant Dieu, car un catholique croit à l'Eglise et aux sacrements; cependant la vie religieuse est essentiellement *intérieure*; rien ne peut dispenser le chrétien d'un effort strictement personnel d'ascèse, de prière, de foi, de charité. Il est quelquefois bon de le rappeler.

Ainsi, de toutes parts surgit le thème de l'angoisse. S'il s'agit de «l'homme sans Dieu», il est en effet voué à «la misère», comme disait Pascal. Mais le chrétien lui-même n'y échappe pas entièrement tant qu'il est sur terre. Sa foi lui apporte certes des vérités qui sont «consolantes», qui transforment les perspectives de son existence: pour qui vit en état de grâce, il n'y a pas d'échec absolu et définitif. Cependant le chrétien n'est pas affranchi de sa condition d'homme; on peut même dire, en un sens, que la foi est une épreuve qui s'ajoute aux autres, et que l'effort spirituel, avec tous les renoncements qu'il exige, avec son inquiétude perpétuelle du mieux, avec ses tentations et sa crainte du péché toujours possible, est un véritable tourment, une nouvelle angoisse qui, loin de supprimer l'angoisse naturelle, s'y ajoute.

Ainsi, l'existentialisme n'apporte pas beaucoup de vérités *neuves*, qui n'aient au moins été pressenties avant lui et même souvent formellement professées. Mais il attire l'attention sur elles, et leur rend du relief et de l'actualité.

2. Pertes

Cette seconde partie de la critique est assez délicate à conduire, car ce sont exactement les mêmes thèmes que nous devons reprendre pour en montrer la fausseté après en avoir admis la vérité. D'une façon générale, l'erreur de l'existentialisme provient de l'exagération, du durcissement qu'il inflige à des thèses vraies en elles-mêmes. C'est l'inconvénient ordinaire des «réactions»; elles vont trop loin, de sorte qu'elles appellent à leur tour une nouvelle «réaction» et que la pensée oscille indéfiniment sans trouver son point d'équilibre. L'existentialisme a réagi contre le rationalisme, mais il n'y aurait rien d'étonnant à ce que nous assistions à une nouvelle poussée de rationalisme d'ici dix ans, motivée par les faiblesses évidentes de l'existentialisme actuel. Il faut sortir du cercle infernal où s'enferme la pensée moderne.

a) Nous devons contester en premier lieu que l'existence soit *absurde*. L'existant, l'individu, est *mystérieux*, il ne peut être compris ni expliqué. Mais il n'est pas absurde.

Quant à la valeur objective des concepts, d'abord, l'existentialisme reprend la vieille thèse du *conceptualisme*, selon laquelle nos concepts n'ont aucune valeur réelle parce qu'ils sont abstraits et généraux alors que le réel est formé d'individus concrets. Et sans doute nos concepts n'expriment jamais adéquatement le réel. Mais ils ont un *fondement* dans les choses, justement parce qu'ils sont *abstrait*s. Ce ne sont pas de pures constructions de l'esprit, nous ne les formons pas a priori : nous les *tirons de l'expérience*, qui, elle, nous présente des individus existants. Les concepts représentent donc certains traits, certains caractères du réel : ce qu'il y a de commun aux êtres de même nature, leur «essence».

Il faut dire la même chose quant à la valeur de la raison. La raison ne fait qu'appliquer les principes premiers, et spécialement le principe de raison suffisante, pour expliquer les faits. Or l'existentialisme tient à ce sujet une position *idéaliste*. On pourrait croire que l'existentialisme implique le réalisme; mais pas du tout : il refuse de reconnaître la *valeur ontologique* de la raison et des principes sur lesquels elle se fonde, parce que l'individu existant est contingent. Les principes sont donc pour lui des lois de la pensée, non pas des lois des choses. C'est une thèse très proche de celle de Kant.—Là contre, nous maintiendrons que les principes premiers sont *lois de l'être*, de tout être, réel aussi bien qu'idéal, concret aussi bien qu'abstrait; il est impossible qu'un être contrevienne aux principes. De cette thèse nous n'avons pas de démonstration à fournir; c'est une évidence; il suffit de comprendre la formule des principes pour en apercevoir la vérité.

Par conséquent, loin de dire que l'existant est absurde, nous dirons que l'absurde ne peut exister, que *l'être est intelligible*. En principe, en droit, l'être est explicable, même si nous n'avons pas actuellement d'explication satisfaisante. L'on est donc conduit à chercher une explication de l'être, spécialement de l'être contingent, car il *doit* en avoir une. L'on entre ainsi dans un effort *métaphysique* qui remonte jusqu'à Dieu, comme être nécessaire, ayant en lui-même sa raison d'être et cause libre du monde. L'on aboutit sans doute au mystère : le mystère de l'être divin; mais le mystère est situé là où il doit être, et c'est tout autre chose que l'absurde.

Ainsi, l'existentialisme dérive d'une position fautive prise dans l'ordre critique, sans avoir même posé ni discuté le problème de la connaissance.

b) Nous contesterons en second lieu qu'une simple *description de l'existence humaine* suffise à constituer une philosophie. Certes, l'homme est intéressant, plus même que tout l'univers; mais le reste l'est aussi, sinon autant. C'est une étroitesse manifeste que de borner son regard à soi-même et de concentrer toute son attention sur soi.

D'ailleurs, ce faisant on manque le but, même étroitement limité, qu'on s'était proposé, car la connaissance des autres choses est nécessaire pour connaître l'homme. L'homme est dans le monde, lié à lui par toutes ses fibres; sa subjectivité même est dépendante d'une foule d'influences extérieures; et surtout c'est une question capitale que de savoir s'il est une créature : la réponse qu'on donne à cette question change entièrement les perspectives de son existence.

D'autre part, une description pure est insuffisante à fournir une philosophie. Sans doute, une phénoménologie est nécessaire à la philosophie, car il n'est pas possible de construire a priori une représentation du monde et une conception de l'homme. L'existentialisme a raison contre Hegel sur ce point: il faut toujours partir de l'expérience qui seule donne contact avec le réel. Mais une simple description du concret est affaire de *littérature*. Que les existentialistes écrivent des pièces de théâtre, des romans, qu'ils tiennent journal de leurs pensées et impressions, rien de mieux; mais nous dirons que ce travail n'a rien de philosophique. Car ce qui caractérise la philosophie, c'est précisément de ne pas se contenter des *faits* bruts, des constatations pures, mais d'en tirer des *idées* par un travail d'abstraction, de manière à pouvoir répondre à la question: «qu'est-ce que c'est?» (appelons cela un effort d'*intelligence*),—et, d'autre part, d'en chercher l'*explication*, de manière à pouvoir répondre à la question «pourquoi? pourquoi est-ce ainsi? pourquoi est-ce?» (appelons cela un effort de raison). Or ce double effort répond à un besoin humain, inné en l'homme, de *comprendre*.

Ainsi, l'existentialisme, par horreur du rationalisme, mutile la nature humaine de sa caractéristique principale.

c) Venons-en à la description que l'existentialisme nous donne de l'être humain.

Chaque homme d'abord, est-il absolument *unique* et *secret*? Non. Par définition, l'individualité d'un homme est unique, et sa subjectivité, secrète. Mais l'existentialisme suppose que l'homme n'est *que cela*; ce qui est faux. Il y a une *nature humaine*, commune à tous les hommes, l'humanité comme «forme» présente en chaque homme. Sans cela on ne peut plus parler d'homme; toute société, toute communication sont impossibles. Or du moment qu'on parle, qu'on écrit, on admet au moins implicitement l'existence d'autres hommes semblables à soi. Victor Hugo a dit ce mot profond: «Insensé, qui crois que je ne suis pas toi». Sans doute, *je* ne suis pas *toi*, les individualités sont irréductibles; mais nous sommes tous deux des hommes, profondément semblables. On peut insister à volonté sur l'un ou sur l'autre des deux aspects, mais ils sont *vrais ensemble*.

Maintenant, le fonds de l'être humain est-il une *liberté absolue*? C'est une question capitale, car elle commande la morale ou, comme on dit maintenant, le fondement des valeurs.—Nous dirons que l'homme est libre, mais que sa liberté n'est pas absolue ni première, qu'elle dépend au contraire de certaines conditions qui la rendent possible et par là même la limitent.

D'abord, la liberté suppose la nature humaine. A priori, l'idée de *se créer* soi-même, au sens fort du terme, est absurde: il faudrait à la fois être (pour *créer*) et ne pas être (pour *se créer*). Et *en fait*, on se forme, on se développe, mais on ne se crée pas: on *naît* avec une nature déterminée, un certain tempérament, une hérédité, etc., et c'est à partir de là qu'on peut exercer, cultiver sa liberté.

D'autre part, la liberté suppose l'intelligence. Un acte libre est un acte de volonté, un choix, une décision, mais la décision suppose la connaissance d'un bien possible. C'est là une thèse «intellectualiste» qui subordonne la volonté à l'intelligence, et elle est solidement fondée. Car en fait on veut toujours *un bien*; personne ne veut le mal en tant que tel mais seulement dans la mesure où il a un aspect de bonté, où il apporte par exemple une jouissance. Et l'on ne peut vouloir ce qu'on ne connaît pas: *nihil volitum nisi praecognitum*: il faut pour éveiller la volonté une idée du but à atteindre. Et enfin on ne peut vouloir une chose que si on la sait possible; à l'égard de l'impossible on ne peut former qu'un souhait conditionnel et inefficace: «je *voudrais* être Dieu,—si c'était possible, mais je sais que ce ne l'est pas, et par conséquent je ne le *veux* pas réellement».

Par là se trouvent restitués les fondements de la morale: la volonté est subordonnée à la raison, et la raison est capable de connaître la vérité. De sorte que les valeurs découvertes par la raison s'imposent à la volonté comme *obligatoires*; c'est-à-dire comme devant être voulues librement.

d) Reste enfin à examiner la position *religieuse* de l'existentialisme. Nous ne pouvons admettre que *la foi soit absurde* ni *l'idée de Dieu, contradictoire*.

La foi est obscure, nous l'avons dit. De là suit qu'elle est libre puisqu'elle n'est pas contrainte par l'évidence; l'acte de foi est «impéré» par la volonté; on croit si l'on veut bien croire; autrement dit encore, la foi est une «vertu». Mais elle est *raisonnable, rationabile obsequium*.

D'abord, elle est un acte d'intelligence. Le fidéisme aboutit à cette contradiction que l'homme engage tout lui-même envers Dieu, *sauf son intelligence* qui est justement ce qui le fait homme. Le «sacrifice de la raison», au sens fort du mot, comme abdication totale, n'est pas possible à un homme; il ne serait d'ailleurs pas bon, ni au point de vue moral ni au point de vue religieux. En aucun cas l'homme n'a le droit d'abdiquer sa raison.

C'est dire qu'il faut des *motifs* à l'assentiment. Sans motifs, l'acte de foi serait *aveugle*, fanatique, pure affaire de sentiment ou de passion; il serait inhumain, infra-humain. Les raisons de croire, appelées «motifs de crédibilité», sont plus ou moins clairement perçues; mais saint Thomas d'Aquin remarque à bon droit: «On ne croirait jamais si l'on ne voyait qu'il faut croire»; ajoutons même «qu'on peut croire raisonnablement», que la foi n'est pas absurde.

Cela nous amène à mettre au point l'idée d'*engagement*. Certes, la foi est un engagement de l'homme tout entier envers Dieu. Mais pour s'engager ainsi, ne faut-il pas *voir* qu'on doit, qu'on peut s'engager? Autrement, on aboutirait à un cercle vicieux. L'homme découvre Dieu en s'engageant envers lui, dit l'existentialiste; mais si l'on ne connaît pas déjà Dieu d'une certaine manière, l'acte d'engagement sera aveugle, irrationnel, et l'on revient à la position protestante.

Car il y a un «esprit» protestant au fond de l'existentialisme, et à nos yeux c'est là une de ses tares.

Au sujet de Dieu, enfin, plusieurs questions sont entremêlées. D'abord, celle de la valeur de la raison. Dans la perspective existentialiste, la raison ne peut fournir de *preuve de l'existence* de Dieu. Reste donc seulement ouvert le chemin de la foi «pure». Pour nous au contraire, cette preuve est possible parce que la raison a valeur ontologique; elle est donnée par la métaphysique qui cherche l'explication du contingent et trouve Dieu comme raison suprême de l'être; et elle doit logiquement précéder l'acte de foi car elle est l'un des «préambules» qui le rendent possible.

La seconde question concerne la *nature* de Dieu, ou au moins l'idée de Dieu. Est-elle contradictoire? On nous dit: Impossible qu'un être soit à la fois *en soi* et *pour soi*. A quoi nous répondrons: L'opposition de l'*en soi* et du *pour soi* est factice. Loin que la conscience introduise du néant au sein de l'être, elle suppose au contraire une coïncidence plus complète de l'être avec lui-même. Si l'être matériel n'est pas conscient, c'est parce qu'il est *dispersé* dans l'espace et dans le temps. Un être spirituel est conscient, justement parce qu'il est *lui-même* plus et mieux qu'un corps; et Dieu a une conscience parfaite, adéquate, parce qu'il est *simple*.

Et si pour finir nous envisageons la vie humaine dans la perspective *surnaturelle* où la foi nous fait pénétrer, nous devons insister sur l'idée de *salut*. Pour le chrétien qui vit en grâce, il n'y a pas d'échec absolu. Le chrétien n'est pas Dieu, mais il possède Dieu, il *participe* à sa nature, il est divinisé, de sorte que son être, ses facultés et ses actes,—son temps—ses échecs, ses souffrances et sa mort même, tout cela est «sauvé» par le sacrifice du Christ. De plus, par la grâce s'établit une «communion» vitale entre tous les membres du Christ; la communion des saints délivre les hommes de leur solitude en faisant de tous «un seul corps». Enfin, quel que soit le poids de sa vie temporelle, quelles que soient ses angoisses et sa détresse, le chrétien garde et même cultive l'*espérance* comme une vertu liée à la foi, parce qu'il sait bien que Dieu l'aime personnellement, conduit toutes choses pour le mieux, et finira par triompher.

Le christianisme est foncièrement optimiste: *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum*.

R. VERNEAUX.