

## Article

---

« À la recherche d'un autre espace »

Stanislas Breton

*Laval théologique et philosophique*, vol. 38, n° 3, 1982, p. 227-238.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/705945ar>

DOI: 10.7202/705945ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

## À LA RECHERCHE D'UN AUTRE ESPACE

Stanislas BRETON

J'INTITULE cette étude, qui est une recherche, avec ce que cela implique d'itinérante réflexion : *recherche d'un autre espace*. J'entends par « espace », en un sens très fonctionnel, « ce en quoi nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes ». J'emprunte cette définition à saint Paul lui-même qui rappelait aux Athéniens, dans son discours sur la colline d'Arès, un mot d'un de leurs poètes. Remarquez au passage l'expression neutre à détermination prépositionnelle « *ce en quoi* ». Le texte se réfère manifestement à Dieu : c'est en lui que nous vivons et nous nous mouvons ; en lui que nous sommes. Si je détache la fonction de ce qui paraît la remplir, Dieu en l'occurrence, j'obtiens une généralité neutre qui laisse prévoir que Dieu pourrait n'être plus « celui en qui nous sommes et nous nous mouvons ». Certains diraient aussitôt : nous ne sommes plus en un *espace théologique*. Et c'est là l'indice de notre modernité.

1. Je préfère n'aller pas si vite et m'attarder encore un instant aux préliminaires. Si j'examine, en sa plus grande indétermination, la fonction « espace », telle que je l'entends dans ce contexte, je m'aperçois qu'elle comporte une double composante : celle que marquent les deux expressions « nous vivons », « nous nous mouvons », et celle que souligne l'expression, plus profonde peut-être, à savoir « nous sommes ». J'expliciterai les deux aspects de la fonction « espace » de la manière suivante : elle est à la fois ce *vers quoi nous nous mouvons*, et ce *en quoi nous sommes*. « *Ce vers quoi* » indique le mouvement. Les anciens l'exprimaient par l'admirable formule latine : *esse ad* « être-vers ». « *Ce en quoi* », en latin *esse in* — définit l'autre versant du rapport. Les deux composantes de la relation se complètent comme, dans la marche, ou dans la danse, l'appui qui repose le pas, et l'élan qui le soulève. *Arsis et thesis*. Il nous faut les deux pour notre rythme fondamental.

2. Ceci dit, une autre précision s'impose. Je parle d'un espace, qui n'est ni celui de la géométrie classique ni celui des plus modernes géométries. À vrai dire, l'espace où nous nous mouvons est d'un genre spécial. Ce n'est plus le simple environnement animal, entendu comme l'ensemble des *stimuli*, positifs ou négatifs, indispensables au maintien de l'individu et à la propagation de l'espèce. L'humain déborde cet environnement régional. Il s'affronte non plus à un milieu « circonscriptif », mais *au monde lui-même* en son immensité et son illimitation<sup>1</sup>. Le passage de l'animalité à

1. L'allemand permet de mieux distinguer ce que je tiens à distinguer : il parle d'*Umwelt* (région) et de *Welt* (monde).

l'humain, c'est le passage-rupture de l'environnement au monde. Et c'est pourquoi nos problèmes ne sont plus ceux de la gazelle, de la fourmi et de l'éléphant. Ils sont non seulement plus complexes, mais plus dramatiques. Ce sont des problèmes de notre-être-au-monde, en son double versant d'*être-vers* et d'*être-dans*. Vous observerez au passage que l'expression, « *être-au-monde* », contient le verbe « être » qui est plus indéterminé, plus transcendantal comme on disait jadis, que les verbes « vivre » ou « se mouvoir ». Effectivement, et pour prolonger le sens de la rupture dont je parlais, la girafe tend son cou vers la branche qui la sollicite, mais l'homme, dans son langage, s'interroge sur l'être de cette branche, de cet arbre, de son contexte global, et de fil en aiguille, sur l'être même de ce monde dont il fait partie. Cette interrogation ontologique c'est l'indice de l'humain, qui questionne *ce qui est* et ne réagit pas seulement à l'excitant nutritif. Si nous n'étions que des vivants, au sens le plus courant du mot, nous n'aurions à nous inquiéter ni des atomes ni des molécules. L'éléphant mange son herbe. Ça ne nous suffit plus. Et c'est pourquoi la condition humaine est si inquiétante. L'homme ne vit pas seulement de pain. Et le pain est déjà une transfiguration.

3. De ce fait, notre être-au-monde, comme concrétisation de « ce en quoi nous sommes » et « nous nous mouvons » élargit à l'infini et notre *être-vers* et notre *être-dans* que je lisais dans l'espace fonctionnel. *Être-vers-le-monde*, et nous y mouvoir, c'est faire du monde, en toute son extension, l'instrument de notre être et de notre devenir, par le travail de transformation que nous lui imposons. Mais la transformation n'est pas une fin en soi. *Nous sommes vers pour être dans*, c'est-à-dire pour que le monde soit habitable, pour que nous puissions y être et nous y trouver comme dans le « chez soi » de notre « soi ». En souvenir du *Menein* johannique j'oserais appeler *ménique* le deuxième versant de notre être-au-monde. Et ceci me permet de mieux définir ce que j'entends par la recherche d'un autre espace.

#### I. DU MALAISE DE L'ÊTRE-AU-MONDE

1. Si l'on parle de rechercher un autre espace, c'est-à-dire une autre manière d'être-au-monde, c'est que quelque chose ne va plus dans notre antique demeure. Je voudrais éviter d'être à la mode, en abusant une fois de plus du mot « écologie ». Mais, une fois n'étant pas coutume, si l'on me permet cette allusion, je dirais volontiers, en transposant le terme, que le malaise dont nous parlons déborde d'évidence la nomenclature des maladies organiques ou psychosomatiques. Le malaise dont nous souffrons étant celui de notre être-au-monde, il faudrait parler d'un *mal d'être*, d'une souffrance à la fois ontologique et écologique. C'est donc notre difficulté d'être qui est en question.

2. Avant de préciser de quel autre espace il y a recherche, il importe donc de s'interroger sur celui que nous avons quitté, plus exactement, que nous sommes en train de quitter, sans qu'il soit à l'avance évident que nous parviendrons jamais à le quitter complètement. J'insiste sur ce dernier point. Et je précise que nous ne saurons jamais clairement à quel point nous sommes encore liés, malgré les apparences et les dénégations plus ou moins retentissantes, à un passé qui est passé en nous, devenant peut-être, par ce passage, quelque chose de notre propre substance.

3. Toujours est-il qu'entre cet antérieur où nous ne sommes plus tout à fait et ce futur où nous ne sommes pas encore, il y a cet instant, qui n'est plus un moment du temps, mais ce par quoi ce qui fut bascule vers ce qui sera<sup>2</sup>. C'est ce tremblement du devenir qui sollicite notre attention.

On a souvent décrit notre inconfortable situation. Je dis : *notre* situation. De quel droit ce *nous* qui semble s'étendre au monde entier, comme jadis l'ombre du péché d'origine ? Soyons plus modeste, tout en remarquant, sans plus de joie du reste, que notre difficulté d'être gagne des terres longtemps réfractaires aux prestiges du vieil occident. Je dis *nous* et *nôtre* pour souligner quelques faits communs. Mais je reconnais que cet invariant relatif a, en chaque milieu, disons pour faire court le Québec, une coloration particulière, « selon le mode du récepteur » disaient les médiévaux ; et cette manière de recevoir est faite, selon les pays, de nos représentations, de nos estimations, de notre histoire, de nos traditions et surtout d'une certaine sensibilité qui est en nous la capacité de faire retentir une certaine vibration du monde. Reprenant une vieille distinction entre *représentation* et *signification*, je m'intéresserai surtout à la *signification* de ce mal d'être.

4. Les descriptions qu'on a données de ce malaise ont été, je le répète, très souvent proposées, à satiété parfois. On s'est plaint d'une science galopante qui n'a plus la conscience qu'elle devrait avoir ; d'une technocratie toujours plus opprimante pour l'individu ; d'une politique qui réduit au néant d'un formalisme de plus en plus vide la revendication d'une liberté réelle. On a incriminé la fuite des dieux, le nouveau nihilisme, la perte du sacré, le gigantisme des moyens devant l'effacement des fins. Et j'en passe. Aussi bien n'est-il pas nécessaire d'insister sur ces caractéristiques qui parfois font les délices du journalisme.

5. Je crois préférable de chercher un peu moins en surface la racine de ces symptômes. En m'excusant d'une formule impérative aussi brève, je dirai que le *mal d'être*, en ces temps difficiles, n'est rien d'autre que le divorce ou le déséquilibre entre le versant *être-vers* et le versant *être-dans* de notre *être-au-monde*. Je m'explique. Ce que nous appelons « complexe sciento-technologique » est un fait massif et exemplaire d'évidence pratique qui a changé toute notre vie. Il a porté à une limite jamais atteinte jusqu'ici, avec la maîtrise des choses, le mouvement de « l'*être-vers-le monde* ». Corrélativement à ce bouleversement, qui a refoulé, au bénéfice d'un vérifiable fascinant — fascinant tout au moins de par ses effets — un imaginaire, plus ou moins poétique, qu'on reléguait aux décombres de l'irréel, notre *être-dans-le monde* a été si ébranlé, que notre ancienne demeure est devenue à la fois méconnaissable et impraticable. J'expliquerai ce phénomène transcendantal de relation de la manière suivante : *Plus s'explicité en s'expliquant l'être-vers* de notre être-au-monde, et *moins* devient possible *notre-être-dans*, notre *habiter* ou *demeurer* au monde. Cette loi de proportionnalité inverse peut aussi se formuler en ces termes : *l'explicitation* croît (en extension) en raison inverse de la *compréhension*. Autrement dit plus s'affirme notre puissance sur les choses ou sur l'étant, moins se réalise la compréhension de notre être. Il y a là l'équivalent d'un principe fondamental d'incertitude, la lumière qui éclaire les choses ayant pour contre-partie le nocturne qui

2. C'était, semble-t-il, le sens de l'*Exaiphnès* dans le *Parménide* platonicien.

enveloppe désormais notre *position* dans le monde. Impossible dès lors de fixer à la fois le mouvement et la position.

6. Les descriptions qu'on a souvent données de notre situation ne sont donc que la formule développée de ce déséquilibre essentiel. Le nihilisme n'est que l'extrême pointe d'une volonté de conquête qui rend incertaine toute « habitation ». Nous n'avons plus, faute de « demeures », que des abris provisoires, aussi fragiles que les haltes du chasseur à la poursuite de sa proie. Tout ce qui nous fixait, en nous enracinant, n'est plus que le vestige labile du mouvement qui nous emporte. Dès lors « crise des fondements », comme on l'a dit, impossibilité des principes, effritement des certitudes. La récession du religieux, ce qu'on a nommé « perte du sacré » ou « fuite des dieux, n'est qu'une des manifestations, la plus voyante peut-être, de cette crise de l'*être-dans*, ou du « demeurer ». Or la religion, par opposition à la science qui est, par excellence, le paradigme de l'*être-vers*, est le paradigme de l'*être-dans*, du « demeurer », du « fondement » et de l'enracinement. Par voie de conséquence, les philosophies qui prétendaient jusqu'ici à la compréhension du tout, s'émiettent désormais en considérations fragmentaires. Les discours du *sens* et du *pourquoi* cèdent la place aux discours sur le *comment* ou sur la *structure* des choses. L'espace où nous sommes n'a plus d'orient ni de référent à partir duquel, comme d'un centre, on en dessinerait les grands axes. La seule loi de gravitation qui nous entraîne tout est celle de la chute vers la mort ou vers l'insignifiance. Jamais autant qu'aujourd'hui ne fut mis en question un principe jadis évident : tout mouvement procède d'un moteur immobile. L'*être-vers*, affolé par le mouvement pur, ignore tout sujet, toute raison, toute autre motivation que l'enchantement de sa ferveur.

## II. PROBLÉMATIQUE

Si telle est la situation, au terme de cette rudimentaire phénoménologie, il devient relativement facile, par-delà les « sensibilités » différentielles en lesquelles elle retentit, d'en déterminer les significations ou les invariants, et de formuler, en rapport avec ces caractéristiques, les éléments d'une problématique d'ensemble.

1. *Sur la ligne de l'être-vers*, on peut résumer ainsi *ce qui se passe* :
  - a) *mobilité* extrême des déterminations ;
  - b) accentuation d'une *volonté de conquête* que rien ne saurait arrêter ;
  - c) possibilité pour l'homme lui-même de n'être que le *sujet* passif ou le *témoin* impuissant de ce pouvoir.
2. *Sur la ligne de l'être-dans*, et corrélativement, on notera :
  - a) l'*incertitude* qui frappe désormais ce que j'appelais la dimension « ménique » de l'existence ;
  - b) la *récession* de tout principe constituant ou régulateur ;
  - c) l'*effacement* quasi total d'une instance « personnelle » ou « subjective », capable de résister à l'effritement.

3. La problématique qui s'impose correspond, par là même, à une réflexion questionnante, sur les points majeurs que nous livrent les deux lignes de lecture précédemment dégagées. Ce qui revient, succinctement, à se demander :

- *que penser* de notre *être-vers*, tel qu'il *se donne à penser* aujourd'hui ?
- *comment*, dans le désarroi actuel, restituer un *être-dans*, assez compréhensif pour rendre notre monde habitable ?

C'est à ce double questionnement que je prendrai la responsabilité — qui n'engage que moi-même — de donner l'ébauche d'une réponse.

### III. LA RESPONSABILITÉ D'UNE RÉPONSE

Avant de proposer cette réponse, j'avancerai quelques préliminaires qui me paraissent indispensables. Ils tentent d'explicitier ce à partir de quoi une réponse est possible.

1. Tout d'abord, ce que nous donne à penser la situation présente, et ce qui lui donne, avec sa dimension, sa grandeur d'humanité, c'est la rupture, ou la différence, à la fois ontologique et anthropologique, qui fait de l'homme non seulement un étant parmi d'autres, mais un être qui s'interroge sur son être et sur le monde qu'il doit affronter.

2. En conséquence, si troublante que soit la situation, son caractère éminemment humain consiste précisément à *renouveler*, en chacun de nous, la question, qui nous est consubstantielle, de *ce que nous avons à être*, en tant que corrélatifs d'un monde qui n'est plus un simple environnement.

3. Cette question ontologique n'est le privilège de personne. Chacun de nous, en tant qu'humain, partage la responsabilité d'une réponse, *quelle qu'elle soit*.

4. Si nous n'étions qu'un « élément du monde », comment, faisant corps avec la chaîne dont nous ne serions qu'un chaînon, pourrions-nous nous élever au-dessus de cette « concatenatio » et nous demander : comment tout cela est-il possible ? Telle était jadis, la question que se posait le jeune Schelling dans ses *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (S.W., Stuttgart, 1846, I, p. 666).

5. Il appartient toutefois à ce qu'il fut convenu d'appeler « philosophie » de reprendre, à sa manière, questionnante et réflexive, la question consubstantielle à tout être humain.

Je reprendrai, pour esquisser une solution, les deux moments de la problématique que je viens d'explicitier.

#### A) *Que penser de notre être-vers tel qu'il se donne à penser aujourd'hui ?*

1. Nous avons constaté l'extrême mobilité des déterminations, qu'il s'agisse de science, de recherches en tout sens, poétique, politique, économique, philosophique, voire théologique. Que signifie tout d'abord cette extrême mobilité ?

- a) En m'excusant de cette réminiscence, qui est moins un argument d'autorité que l'amorce d'une réflexion, je dirai, avec saint Thomas (*In De Anima*, III, lectio 7, Pirotta, n° 681) que l'âme « intellectuelle n'a pas de nature ou plutôt que sa seule nature consiste à n'en avoir aucune vu que, par la connaissance, elle est capable de devenir toutes les natures ».

La mobilité, l'impossibilité, pour l'*être-vers*, de s'arrêter quelque part, c'est la mise en œuvre, la réalisation « en acte exercé », de cette paradoxale nature qui n'est pas « une nature » parmi d'autres, mais la capacité de se les donner toutes.

- b) *Pensant* un monde, et non plus un simple environnement, un monde qui n'est plus limité à une région, le destin de l'humain est de s'affronter à un illimité, à un *tout* qui recule indéfiniment ses frontières, et qui représente son unité comme l'*être de ce qui est*. Tel est, en effet, et de plus en plus accentué, le champ de l'intentionnalité humaine, son champ transcendantal.

2. Que penser de ce qu'on appelle « volonté de puissance », qui se traduit dans une enquête que rien ne saurait arrêter ?

- a) Incontestablement, cette volonté si manifeste aujourd'hui, et que nous ont rendue sensible tant la conquête de l'espace ou de l'inerte, que la maîtrise de la vie, laisserait croire que l'être de l'homme est moins un ensemble de déterminations fixes, ou la « volonté fixe d'un état fixe », par quoi Lachelier définissait la matière, qu'une paradoxale possibilité *d'avoir à être ce qu'il est*<sup>3</sup>. L'expression paradoxale « cause de soi » qui, depuis Plotin, en passant par Descartes et Spinoza, visait l'absolu divin, était au Moyen Âge la définition même de l'être libre : *Liberum est quod est causa sui* (cf. sur ce point le commentaire de saint Thomas *In Johannem*, XV, 15), c'est-à-dire la condition d'un être qui, note l'Aquinat, est à la fois *par soi (a se)* et *pour soi (propter se)* à la différence de l'esclave qui n'est ni par soi ni pour soi.

Ce qui se dit, ce qui se manifeste dans cette exaltante volonté de puissance, c'est donc l'idéal d'un être qui se donnerait la totalité de ses conditions d'existence ou encore de ses présupposés. À la limite, ce qui se donne à penser dans cette volonté, c'est l'image d'un *absolu*, qui prétend non seulement à la maîtrise des choses, mais à la parfaite lucidité sur soi-même. Cet idéal serait-il réservé au divin ? Ou bien, comme nous le propose une intrépide philosophie, le néo-platonisme, l'absolu n'est-il pas au-delà de la *cause sui* elle-même ? L'intérêt de cette volonté de conquête est d'obliger à reposer cette question qui est capitale non seulement pour notre conception de l'homme mais pour notre conception de Dieu.

3. Le troisième aspect que nous explicitons sur la ligne de l'*être-vers*, à savoir la possibilité pour l'homme de s'effacer comme sujet dans le devenir de ses conquêtes, n'est pas le moindre paradoxe de la situation. D'une part, tout se passe comme si l'humain s'affirmait dans sa condition d'exception. D'autre part, tout se passe comme s'il n'était qu'un étant à conquérir lui aussi par une série de manipulations. Le paradoxe s'éclaircit, me semble-t-il, si l'on consent à distinguer dans l'humain

3. Je traduis ainsi l'intraduisible « *To ti en einai* » aristotélicien, qui reste, j'en conviens, fort énigmatique, même après les exégèses des plus récents experts.

lui-même l'*être* qui se fait ce qu'il est, et l'*étant* qu'il devient comme résultante de son action. Cette distinction tend à s'obnubiler sous l'impact d'un savoir qui, ne manifestant que des objets, laisse entendre que tout est objet de « nature ». Mais il y a là, me semble-t-il, une grande leçon qu'on aurait tort de négliger. Le savoir et la puissance, dans leur intentionnalité directe, n'ont pas à savoir ce à partir de quoi ils sont possibles. Ils nous disent comment faire ce qui est. Ils laissent à d'autres instances le soin de dire l'être de ce qui est, et qui n'est plus de l'ordre du savoir. C'est ici, me semble-t-il, que peut s'envisager et s'établir une fructueuse collaboration entre les disciplines qui s'occupent de la nature et de l'*homme comme nature*, et celles qui se soucient de l'homme, comme être humain. La situation présente, nous offre ainsi une chance inespérée d'une collaboration dans l'hétérogène, qui ne serait pas seulement « *inter-disciplinaire* » mais « *intra-disciplinaire* ».

En résumé, sur les trois points que j'ai examinés, j'estime que la condition présente du monde où nous sommes nous offre une image de l'humain qui, si partielle soit-elle, nous éclaire magnifiquement sur la situation de l'homme dans le monde.

B) *Comment dans le désarroi actuel restituer un être-dans-le monde qui équilibre le dynamisme impulsif de notre être-vers ?*

J'ai noté, dans ma première analyse, la contre-partie que représente, sur la ligne de l'*être-dans*, l'ombre projetée par la mobilité de l'*être-vers*.

La pertinence de la réponse ne serait assurée que si l'on approfondit le sens de la menace, et que si l'on adjoint aux réactions provoquées par cette menace, les conditions qui font de ces réactions de véritables raisons.

1. L'incertitude qui touche, sous la mouvance de l'*être-vers*, les croyances pacifiques qui jusqu'ici nous permettaient d'habiter notre monde en lui donnant un sens, c'est-à-dire d'en faire une « maison » où l'on puisse demeurer, dans la fraction du pain et dans la rencontre des visages<sup>4</sup>, a eu pour résultat une sorte de dérive généralisée, où l'on s'attend à tout et à n'importe quoi, impuissants que nous sommes à remplacer ce qui s'en va par un équivalent aussi valide que l'ancien. Face à ce désarroi, on serait tenté de donner une signification imprévue à la première proposition du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein : « *Die Welt ist alles was der Fall ist* », « le monde est tout ce qui arrive ou peut nous arriver en nous tombant dessus ». Cette formule traduirait assez bien l'espèce d'hébétement que l'on observe chez certains esprits quand ils songent à l'avenir immédiat. Il semble que, faute d'imagination ou de pensée, nous n'ayons à offrir qu'une surface lisse à l'irruption du n'importe quoi.

a) Concrètement, cette impression se traduit par l'absence totale d'impact qu'ont désormais les grandes conceptions du monde : religieuses, théologiques ou philosophiques. La récession dont je parlais affecte, en effet, non

4. Dans un ouvrage projeté que j'ai intitulé « *Poétique du Sensible* », j'ai essayé de préciser ce que seraient, poétiquement, les différents schèmes de la fonction « ménique » ou de l'*être-dans*. Le schème de la maison, le schème du pain et du vin (ou de leurs équivalents fonctionnels), le schème de la rencontre dans le croisement des regards et des visages y sont l'objet d'une longue élaboration.



- seulement le religieux chrétien, mais cela même qui, prétendant, d'une manière ou de l'autre, le remplacer comme système de pensée et comme régulation de l'agir, répondait au pourquoi de l'existence.
- b) Cette incertitude plane également sur tout ce qui, de loin ou de près, en morale ou en politique, en philosophie ou en d'autres domaines, ressemblerait à ce que Maritain appelait jadis des « incassables métaphysiques ». La solidité du nécessaire n'apparaît plus à beaucoup que sous les espèces d'une contingence qui s'ignore. Une critique corrosive, qu'elle soit d'ordre épistémologique, herméneutique ou de type plutôt génétique (tel le marxisme ou le freudisme) nous a appris surtout la solidité des illusions et la nécessité de les « démystifier ».
  - c) Enfin, et la chose est encore plus grave, la terreur que fait peser le milieu sur notre naïveté, a sur beaucoup un effet de torpille ou d'étourdissement, qui les contraint à éteindre en eux toute possibilité d'énergique réaction. Le sujet s'efface dans l'ensemble de ses rapports à la nouveauté ambiante, qui crée ainsi un nouveau sens commun, aussi peu critique, aussi dogmatique que celui qui l'a précédé.

Tels sont donc, un peu plus explicités, les différents moments de cette menace généralisée qui pèse sur la vieille demeure.

2. On aurait tort, cependant, de croire que tout est pacifique ou de nouveau évident dans cette manière de nouveau sens commun.

- a) Tout d'abord, et ce fut sans doute une surprise, au moment où le « religieux » semblait désertir notre monde, on constate, en certains milieux, son retour offensif soit sous la forme d'une résistance de la tradition, soit sous les espèces d'une gnose mi-scientifique mi-« théologique » ; soit enfin, et d'une manière plus impressionnante encore, sous l'habit d'un extrême-orient dont l'immobilité fascinante vient nous rappeler la nécessité imprescriptible de demeurer quelque part, dans l'énigmatique lieu d'une présence innommée.
- b) De plus, nombre de voix s'élèvent, dans le monde scientifique lui-même, pour rappeler que, dans l'ombre de l'être humain, s'abrite quelque chose qu'on ne peut mépriser sous peine de déchoir et qui reste l'*incassable* où s'appuie ce qui reste de liberté dans le monde.
- c) Enfin, ces diverses manifestations sont, chacune à leur manière, une protestation contre la démission généralisée qui semble nous réduire, les uns et les autres, au simple lieu de passage des nouvelles évidences devenues les lieux communs de notre modernité.

3. Ces signes d'une résistance diversifiée à l'empire de l'*être-vers*, pointent manifestement vers une sorte de cap de bonne espérance qui serait le lieu d'une *demeure*. Tels quels, cependant, ils ne sont que des signes qui pourraient être lus parfois comme indices réactionnels d'un esprit réactionnaire. Il importe de ne point s'y tenir, ou de les dépasser pour les élever, si possible, à la dignité d'une raison.

- a) Il ne suffit pas de dire non à un empire pour que son prestige soit entamé. Il faut montrer pour quoi il ne suffit pas. Or la mobilité extrême des

déterminations me paraît avoir une signification profonde. Toute détermination, de quelque ordre qu'elle soit : scientifique, technique, économique, religieuse même, est un arrêt ou une halte provisoire dans ce mouvement héroïque qui nous pousse vers le « tout » à *explorer*, après l'avoir *pensé* comme le champ transcendantal d'une conquête. Le magique « *deviens tout* » a cependant une condition. C'est parce que l'âme humaine n'est *rien de ce qui est* qu'elle peut devenir *tout*, potentiellement du moins. *Todo y nada*. Qu'est-ce que ce *rien* ou ce *vide* que nous venons de nommer ? C'est à la fois le pouvoir de se donner tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit, donc un pouvoir de détermination et d'auto-détermination, mais aussi le pouvoir de se reprendre et de se reconquérir sur ses propres déterminations. C'est la puissance réfléchissante d'une mise à distance de tous les prestiges du « je puis » qui nous fascine. L'irrésistibilité de l'*être-vers* doit donc s'équilibrer par un mouvement inverse qui, à la liberté de faire, adjoint la liberté de défaire et de se détacher de cela même dont nous savons le prix. C'est ce deuxième aspect de la liberté qui, en un sens, ne fait rien, et qui s'ajoute à tout ce qu'on fait, comme une sorte d'ironie qui le met à distance, qui ne nous permet plus de nous immerger en ce devenir de gloire et de mort. Ce n'est pas un contre-pouvoir, d'arrêt et de fixation, mais au contraire une liberté de jugement, un pouvoir de libération. Et c'est cela qui donne tout son sens aux paroles bien connues : que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme ? Ce quasi-rien d'ironie et de distance, c'est un peu ce qu'est l'élément neutre dans un groupe. Il s'ajoute mais sans altérer ce à quoi il s'ajoute, tel le  $0 + 1 = 1 + 0 = 1$ . Mais s'il n'altère rien, il préserve cet ultime retrait où l'âme demeure pour gouverner ses propres prestiges.

Quel est cet ultime retrait ? Quel que soit son nom, chrétien ou non chrétien, c'est là, dirait-on de part et d'autre, que notre cœur demeure.

- b) Quant aux principes dont on nous dit qu'ils subissent eux aussi le sort de nos vicissitudes, je crois nécessaire de distinguer les *formules* qu'on en donne et la *visée* qui traverse ces formules plus ou moins inadéquates. De toute manière, et c'est cela qui me paraît le plus important, il est impossible de se passer de l'*idée même de principe*. Le savant lui-même sait bien que les atomes ou particules dont il parle sont moins des objets que *ce par quoi* il y aura des objets. Et si le philosophe se contente de ce qui est sans s'interroger sur l'être de ce qui est, autant le remercier aussitôt d'un service parfaitement inutile. Je me demande en effet ce que seraient nos savoirs, nos entreprises, nos politiques, la religion elle-même, si le principe de raison par exemple — je ne dis pas les formules qu'on en donne et qui ne seront jamais adéquates à son signifié — était prétendument caduc, quelles que soient, par ailleurs, les limitations qu'on doit lui imposer. *Rendre compte*, et *se rendre compte* : cela fait partie de cette maîtrise des choses qui est, à juste titre, un des aspects les plus saillants de notre modernité et de cette affirmation de soi qu'on ne saurait renier sans disparaître. Je crois, en ce sens, qu'il y a de l'*incassable* dans le devenir même de notre histoire.

- c) Enfin, je ne puis voir qu'une lâcheté dans cet effacement du sujet, dont on nous a dit et redit qu'il devait disparaître et qu'il avait déjà disparu sous l'impact de nos divers savoirs, qu'ils soient de nature ou de sciences humaines. Et je ne puis que m'étonner quand j'entends protester contre la violation des droits de l'homme au moment où semble disparaître toute raison plausible de les réaffirmer. Ce paradoxe ne m'étonne qu'à demi. Cet « humain » qu'on entrevoit comme une dignité en soi, qui déborde les choses du monde sans être pour autant exilée de ce monde, il est à la fois ce qui est dans le monde et ce qui n'est pas tout à fait du monde, ce qui est objet de savoir et ce qui, par un trait de quasi rien, déborde ce savoir dont il est lui-même responsable.

#### IV. L'AUTRE ESPACE ET SON ORGANISATION

Telle serait, dessinée à grands traits, la réponse que je pourrais donner aux questions que nous pose la situation présente, telle qu'elle se propose à une première approche. Mais aussitôt une autre question surgit. Puisque nous ne sommes plus dans le monde d'une tranquille possession ; puisque d'autres exigences critiques semblent se faire jour, comment concevoir, en son organisation sommaire, l'autre espace vers lequel, semble-t-il, nous sommes déportés ?

1. Dans la question ainsi posée, je distinguerai une double question : l'une de *fait*, l'autre de *droit*. La première demande : que sera *en fait* l'autre espace que nous cherchons ? À cette interrogation, je ne puis donner qu'une réponse : je ne suis pas prophète ; ou encore, selon le mot prêté à Bergson : si je le savais, il ne serait plus au futur mais au passé, il ne serait plus à faire mais déjà fait. Je m'en tiendrai donc à la question de droit : que devrait être cet autre espace pour que, en lui, nous puissions vivre, nous mouvoir et être ? Au risque de trop simplifier, j'avancerai quelques propositions qui synthétisent l'essentiel de mes premières réponses.

2. Puisque l'être-au-monde comporte les deux versants de l'*être-vers* et de l'*être-dans*, le nouvel espace devra à nouveau trouver un équilibre entre ces deux composantes essentielles. Que nous servirait de conquérir le monde, s'il nous devenait inhabitable ?

3. Cette postulation d'équilibre ne pourra s'effectuer que dans un nouveau courage qui se refuse à toute répétition réduplicative du passé. Si les principes que nous mettons en œuvre ne sont que de simples exigences traditionalistes de permanence, qui font du passé, en tant que tel, l'essence et la norme de ce que nous avons à faire, nous manquerons une occasion unique de faire face humainement à un problème humain.

4. Dès lors, cessant de nous lamenter pour chercher à comprendre, nous devons chercher un nouveau mode d'intégration de l'*être-vers* et de l'*être-dans* dans le nouvel espace.

5. Or cet équilibre suppose un premier jugement sur la condition présente de l'*être-vers* en sa mobilité extrême ; et un second jugement sur l'état actuel de notre *être-dans*.

6. Ce qu'il faut retenir de cette volonté de conquête qui me rappelle l'impératif de domination que nous signifiaient les premiers chapitres de la *Genèse*, c'est que l'humain est bien cet être qui se fait ce qu'il est. Nous pouvons discuter les modalités de cette auto-réalisation dont Lequier, au siècle dernier, donnait la formule « *Faire et, en faisant, se faire* ». Il est impossible de ne point accepter que l'homme soit « cause de soi », au sens que nous avons entrevu. Ce n'est pas la puissance qu'il nous faut contester, mais la prétention à faire de la puissance le dernier mot de l'homme.

7. Il faudra donc adjoindre à la puissance le jugement sur la puissance, c'est-à-dire, faire intervenir un second moment, le plus profond, de l'être-libre : à savoir, *ne pas se réduire à ce que l'homme se fait en faisant le monde*. Cette puissance d'écart, ou de retrait, cette puissance apparemment nulle, c'est la victoire sur la puissance. Et cette victoire n'est possible que s'il y a, dans l'humain, un *rien par excès* ou un quasi-rien par quoi il s'affirme dans le monde comme n'étant pas quelque chose du monde.

8. Cette puissance « nulle » qui ne se laisse point fasciner par les prestiges de l'être-vers, les religions ont tenté de le nommer. Immanente au monde, elle lui est aussi d'une certaine manière transcendante. Le bouddhisme, plus généralement l'extême-orient, la nomme par le détour du négatif. Le christianisme, en sa plus haute version, nomme le signe de contradiction ou le signe de la croix.

9. Mais il faut reconnaître que cette puissance, qui nous permet de demeurer au monde sans être écrasé par lui ou être emporté par son devenir, a été longtemps complice des pouvoirs, autre manifestation de la puissance. La mobilité extrême de l'être-vers doit avoir sur nos représentations religieuses un effet de purification. L'imagerie qui nous servait à penser Dieu et à penser l'homme doit incontestablement être révisée. Le divin sera alors moins cet uranium enrichi du dieu étant suprême que cette pauvreté magnifique qui, d'une part, n'est rien de ce qui est mais qui, d'autre part, n'étant rien de ce qui est, nous permet de mettre à distance tout ce qui est.

10. En ce sens, l'équilibre entre l'être-vers et l'être-dans, dans le nouvel espace, implique nécessairement que, à une radicalisation toujours plus poussée de la puissance, corresponde une radicalisation toujours plus poussée de l'instance par laquelle nous jugeons la puissance. En d'autres termes, au raffinement du positif de la puissance, doit faire face le raffinement du négatif qui permet à l'humain de n'en être point la victime.

11. Ce ne sont là, je le concède, que des principes fort génériques d'intégration. Il faudra descendre de ces sommets vers les questions plus concrètes : comment, dans le christianisme par exemple, concevoir aujourd'hui le rapport de la foi au monde ? Comment le Dieu de la Croix est-il plus propice que le Dieu du Triomphe aux exigences d'une causalité de soi par soi ? Questions plus concrètes, dis-je et qu'il faudra élaborer si nous voulons, sans artifice de compromis, faire se rejoindre les deux versants de notre être-au-monde. Je ne signale que ces possibilités, ne pouvant m'engager dans la constitution d'une philosophie ou d'une théologie. Mais si j'avais un dernier mot à ajouter, un dernier mot que je retiendrai à l'extrême bord de la

confiance, j'ajouterai simplement que la situation présente est un merveilleux stimulant pour la pensée et pour la foi. Et que ce n'est pas le temps de dormir. « Le courage d'être », pour reprendre un titre célèbre, c'est, simultanément, et d'un même élan, l'audace de la pensée et l'audace de la foi.