

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

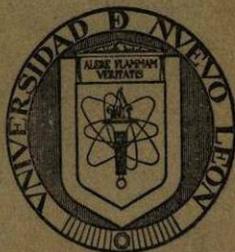
"ALFONSO REYES"

HEMEROTECA



*Capilla "Virgina"
Biblioteca Universitaria*

7



Dof

1

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1966

SOLITUDE ET AMOUR

PROF. REGIS JOLIVET
Université Catholique de Lyon

LE TITRE MÊME DE CET ARTICLE semble imposer à la réflexion une insoluble contradiction. Car l'amour est *essentiellement* désir et volonté d'union, et d'une union aussi étroite que possible (on pourrait même dire de fusion), alors que la solitude paraît être, physiquement, moralement et métaphysiquement, notre inéluctable condition.

Le problème qui se pose est donc de savoir si la solitude peut de quelque façon être surmontée et abolie, si l'union à laquelle aspire l'amour et qui le définit dans son essence, peut, —et jusqu'à quel point—, être réalisée.

A priori, on peut et l'on doit même admettre que la contradiction n'est pas absolument irrémédiable. Car *l'amour* (dans lequel je comprend ici toutes les formes et tous les degrés de l'union: l'amour proprement dit, qui est l'union physique et morale de deux personnes de sexe différent —l'amitié, qui est union morale et spirituelle, la sympathie, qui est union affective et expression de bienveillance—, et, très généralement, la "proximité" ou sentiment vécu du prochain comme tel. L'amour, dis-je, est plus que le vœu de la nature, la condition même de la vie humaine, qui ne peut se développer et qui ne s'épanouit que dans un climat d'amour.

La nature ne peut être frustrée dans l'une de ses exigences aussi foncières: si l'amour, c'est-à-dire l'union entre personnes humaines, est fondamentalement nécessaire, il faut qu'il soit possible. Sinon, nous serions installés dans l'absurde et la vie humaine, sous toutes ses formes, ne serait plus, selon la formule célèbre de Shakespeare, qu'une histoire, "racontée par un fou, pleine de bruit vain et de tumulte dépourvu de sens".

Sartre, on le sait, non seulement consent à cette absurdité fondamentale de la vie humaine, mais encore en fait un principe de sa philosophie, en vertu de laquelle tout effort pour communiquer et pour communier à la subjectivité d'autrui serait nécessairement voué à l'échec (Cf. *L'Être et le Néant*, pp.

275-503). Mais, —sans entrer ici dans une discussion qui serait trop technique—, il est clair que la conscience proteste contre cette conception sartrienne (dont le fameux "L'enfer, c'est les autres" de *Huis-Clos* paraît être la formule adéquate) et affirme, en droit et en fait, la possibilité et la réalité de l'amour, c'est-à-dire d'une victoire sur la solitude.

Par contre, l'antinomie très réelle entre la solitude, qui est notre condition inéluctable d'individus, à savoir de réalités humaines séparées et distinctes (*indivisum in se et divisum a quolibet alio*), - et l'amour comme union et même comme unité des personnes, nous impose dès l'abord le sentiment que si la solitude doit être surmontée, l'union sera toujours une conquête difficile et jamais pleinement et définitivement acquise.

Ainsi donc, le problème que nous avons à résoudre est celui des *conditions d'un amour authentique*, capable d'abolir entre les personnes la distance qui naît des limites de l'individualité, des partialités de l'égoïsme et des réticences ou des conflits de l'intérêt.

Commençons par bien définir la forme du problème.

Nous avons dit que la solitude est irrémédiable de quelque façon. Elle l'est même, devons-nous ajouter, au point de subsister jusque dans l'amour humain le plus parfait. (Ce n'est qu'en Dieu que la "solitude", c'est-à-dire la distinction et la subsistance des Trois Personnes est surmontée dans l'unité de l'Essence).

Physiquement, nous sommes des individus, des substances distinctes et incommunicables. Si la société des hommes ne se ramène pas purement et simplement à une collection d'individus, selon le schéma leibnizien des monades, c'est évidemment par autre chose que les corps. L'unité du Tout, —d'ailleurs mobile, changeante et constamment menacée—, est une *unité morale*, c'est-à-dire qu'elle suppose elle-même l'amour ou l'amitié. C'est par là même qu'elle se distingue de l'unité accidentelle que produit, chez les animaux et dans les foules, la contagion émotionnelle, "unité" qui est proprement de type mécanique et infra-humaine.

Moralement aussi, nous sommes des solitaires ou, pour employer le terme kierkegaardien, des Uniques. Kierkegaard, en effet, a insisté là-dessus avec une puissance inégalée, —et non sans quelque risque, et plus qu'un risque en vérité, d'opérer le passage à la limite! Là-dessus, disons que si le devoir humain, sous toutes ses formes, s'impose à tous et crée déjà, par ses seules exigences, une unité ou un concert des hommes entre eux, il doit être assumé

par chacun, au moyen de sa liberté, qui est l'expression et la forme de la personnalité même, et sous sa propre et inaliénable responsabilité.

Par dessus tout, l'exigence morale nous installe dans le sentiment de notre solitude, en tant qu'elle nous impose d'être un *soi*, autonome, ne reposant finalement que sur soi. Je puis, assurément, dans ma vie morale, être aidé, soutenu, conforté, instruit même par autrui, et, de fait, il n'y a pas de vie morale authentique qui ne comporte appui, concours et secours de la part d'autrui. Mais ma vie n'est *morale* que dans la mesure où elle est mienne, *exclusivement mienne*, sans que rien jamais me permette de me décharger sur autrui de ma liberté et de ma responsabilité. De ce point de vue, non seulement, comme le disait Pascal, on meurt seul, mais aussi on vit seul. Cette "solitude" est d'ailleurs la forme même de notre grandeur humaine. Inversement, comme l'ont souligné en des sens divers, mais convergents, à la fois Jaspers et Heidegger, toute existence vécue sur le patron du "On" perd du même coup son caractère d'humanité et retombe fatalement dans l'inertie de la chose.

Enfin, *métaphysiquement* aussi, nous sommes de quelque façon des solitaires. Sans doute, communiquons nous par la parole, par le geste, par les multiples échanges de la vie en commun. Mais, —sans parler des tromperies, des équivoques, des falsifications du langage interindividuel et du néant du bavardage de la quotidienneté, nous savons que la conscience de chacun est un domaine inviolable. En admettant que chacun fasse l'effort nécessaire pour "s'ouvrir" (comme on dit) au prochain, chacun ne peut recevoir que selon son propre mode (*receptum recipitur ad modum recipientis*), si bien que, en un certain sens, toute communication, si intime qu'elle se veuille et qu'elle soit, implique fatalement un degré de malentendu.

Le plus souvent, dans nos rapports, la sincérité, surtout quand elle est affirmée et recherchée, —car elle n'est vraiment authentique que vécue et exercée au-de là de tout discours—, n'est qu'une forme subtile de la duplicité —il arrive plus communément qu'on ne croit que l'amour ne repose que sur le contre-sens. De toute façon, le secret de la conscience résiste à tous les essais de la livrer ou de le saisir. La distance entre les consciences peut être, si l'on veut, diminuée, mais jamais annulée. D'ailleurs faut-il admettre que la distance, dès qu'elle existe, est infinie. Et c'est là un des tourments de l'amour.

Ainsi voyons-nous que, dans l'ordre métaphysique, si la communication est possible, c'est avant tout dans le monde abstrait et idéal des idées. Il y a évidemment un concert des esprits et la vie de l'humanité est un dialogue permanent entre les contemporains et avec les grands esprits du passé. Mais justement, les idées sont impersonnelles, elles composent un monde qui est à la fois en nous et au-dessus de nous. Si nous n'étions qu'esprit, nous pour-

rions réaliser l'union dans une participation commune au monde idéal, —et Saint Thomas veut que ce soit là le mode d'union des anges entre eux, dont chacun cependant constitue, selon lui, une espèce à lui seul. Mais notre humanité, corps et âme, ne se satisfait pas pleinement de cette communication impersonnelle, qui est pour elle comme une lumière sans chaleur.

Sous ces trois aspects, physique, moral et métaphysique, la solitude est donc plus qu'un fait: elle définit notre condition humaine. Cependant, on l'a vu, elle peut et elle doit être surmontée. L'amour peut et doit être le remède à cette solitude. Comment et jusqu'à quel point, c'est ce que nous avons à chercher.

Si l'amour est union, comment peut se réaliser et se maintenir cette union? Précisons d'abord le sens exact du problème. Il s'agit de communiquer avec la vérité d'autrui, avec ce qu'il a de plus personnel, —au point, s'il est possible, de ne faire plus qu'un avec lui.

Il est évident qu'il ne peut s'agir d'union des corps: la communion charnelle, dans l'amour, n'est pas l'amour, mais l'un des moyens de l'amour. Laisée à elle-même, l'union charnelle n'est que contact d'épidermes et jouissance solitaire. L'amour authentique, lui, vise à l'union la plus intime qui soit, celle des âmes et des cœurs. Aussi, comme on retrouve la mélodie dans chacune de ses notes, dois-je, pour communiquer avec l'âme d'autrui, c'est-à-dire avec sa vérité la plus profonde, redoubler, par un échange inexprimable, le mouvement intérieur qui anime ses gestes et ses actes, ses paroles et ses œuvres et qui est leur véritable sens.

Cela revient à dire, en d'autres termes, qu'il faut rejoindre la *subjectivité* d'autrui, —et non seulement la rejoindre, mais coïncider d'une certaine façon avec elle et avec l'élan qui la caractérise. Je connais autrui comme je me connais, par conséquent sans le *voir* (car je ne me vois jamais moi-même) ou du moins, je ne le vois que pour saisir de lui ce qui précisément ne se *voit* pas, mais qui seulement *s'éprouve et se vit*.

C'est là la réplique du mouvement par lequel je coïncide avec moi, puis m'écarte de moi pour revenir à moi. Car l'unité doit laisser paraître la dualité, sinon l'expérience que j'ai d'autrui ne serait plus éprouvée et vécue comme étant celle *d'autrui*. Mais la dualité doit envelopper l'unité, sinon la communication ne serait plus expérience, mais discours et interprétation.

Tel est, ramené à ses éléments essentiels, le problème de l'amour. Comment résoudre toutes les antinomies qu'il paraît envelopper? Comment la solitude,

qui est, en un sens, comme nous l'avons montré plus haut, irrémédiable, peut-elle se concilier avec l'union la plus intime et la plus profonde?

Le besoin, le souhait et le désir de surmonter la solitude son absolument universels. Ils répondent en effet à un instinct, l'instinct de communauté ou de socialité, car l'homme, disait Aristote, est un "animal politique" (c'est-à-dire social), —et cela par essence. Par quelles voies et par quels moyens cet instinct peut-il aller à ses fins?

Notons d'abord qu'il y a des moyens qui, non seulement sont inefficaces, mais qui ne peuvent qu'aggraver la solitude, au point de la rendre douloureuse et misérable.

Le premier et le plus commun, de ces pseudo-moyens, consiste à demander au *corps* seul d'être le remède à la solitude. Par le terme de "corps", nous entendons ici tout ce qui est de l'ordre extérieur, à savoir, d'une part, le corps *comme chose*, comme proximité ou, plus exactement, comme contiguïté physique ou matérielle, —et d'autre part, tout ce qu'on peut comprendre comme "intérêt".

Sous le premier aspect, à savoir celui du corps, ou de la sexualité pure, d'innombrables études, à notre époque, ont établi (conformément, d'ailleurs, à ce que le sens commun a toujours su), que les relations sexuelles, par elles-mêmes et par elles seules, loin de lever l'obstacle de la solitude, n'ont d'autre effet psychologique que de la faire ressentir plus fortement et plus douloureusement. "Faire l'amour", comme on dit, n'est pas aimer: c'en est même sans doute le contraire, en imposant aux deux partenaires le sentiment que chacun, quoi qu'il fasse, ne jouit que pour soi et ne se sert de l'autre que comme d'un *moyen*. On a remarqué souvent qu'ici l'intimité physique est à base d'hostilité, parce qu'elle abolit sans ressource et sans recours le respect mutuel, qui est le vrai ciment de l'amour, c'est-à-dire de l'union et de la communion. Les amants, dans ce cas, ne sont plus l'un pour l'autre que des *choses*.

Il ne s'agit pas, bien entendu et nous devons le dire nettement et fermement, de déprécier les rapports sexuels, en cédant à un jansénisme qui, il faut bien le dire aussi, est l'une des constantes, non pas certes de la moralité, mais de la "morale" commune, indulgente et sévère à la fois: mais c'est au théologien qu'il revient d'expliquer cet illogisme et de résoudre cette aporie. Tout ce que nous voulons marquer, c'est que les rapports sexuels n'ont et ne peuvent avoir leur valeur de communion que dans la mesure même où ils procèdent de l'amour, c'est-à-dire qu'à la fois ils le supposent d'abord dans sa plénitude, comme union des âmes et des cœurs, et qu'ils se subordonnent entièrement à l'amour. Faute de quoi, ils nourrissent une haine secrète, —qui est la forme la plus grave de la solitude.

Quant à l'*intérêt*, auquel beaucoup d'hommes confient le soin de produire

et de cimenter leur union, il est clair qu'il ne peut jamais que réaliser l'union *par le dehors*, d'une manière en quelque sorte mécanique, laissant subsister toujours et irrémédiablement la distance entre les individus. Car la liaison mécanique de proche en proche, ou, come s'exprime J. P. Sartre,¹ la "liaison sérielle", qui paraît si solide, est si peu l'union que c'en est le contraire le plus net: les anneaux d'une chaîne ont beau être solidement liés l'un à l'autre, ils sont séparés et isolés par cette liaison même. Inversement, si le lien qui rassemble et maintient dans l'unité les membres d'une société est si fort et si durable, c'est parce que l'union qu'il produit ou consacre est une *union morale*, c'est-à-dire une participation commune, consentie et renouvelée, aux mêmes sentiments et à un même idéal de vie.

Ainsi, livrée à l'intérêt et censément garantie par lui, l'"union" des individus est la plus précaire et la plus illusoire qui soit, car elle est toujours à la merci de la "polémique" (conflits et réclamations de toute espèce jusqu'à la guerre déclarée), qui fait corps fatalement avec le jeu des intérêts.

On sait trop que les "amitiés" fondées sur l'intérêt n'ont que le faux visage de l'amitié authentique et qu'elles sanctionnent, loin d'y abolir, la dualité laissant chacun des pseudo-amis à sa propre solitude, c'est-à-dire à son égoïsme. Le bon sens populaire ne s'y trompe pas et sait fort bien que, dans les affaires, dans la politique ou même dans le jeu, "cher ami" ne déclare pas plus certainement l'amitié ou l'union des cœurs et des sentiments, que "cher Maître" ne proclame le talent et n'exprime l'admiration.

Du point de vue moral, il y a aussi une manière fort commune de chercher à surmonter la solitude, qui ne peut conduire qu'à des déceptions. Elle consiste à confier le soin de l'union, à l'abandon passif aux formes les plus basses et les plus vulgaires de la socialité, qui nous conduisent à devenir de plus en plus un neutre anonyme et impersonnel, un "On".² C'est le danger permanent, — et auquel on n'échappe jamais que partiellement —, de l'existence "en commun": il va à dissoudre plus ou moins gravement, parfois complètement, le Moi propre dans le mode d'être des "autres", au point que les autres eux-mêmes, par une sorte de choc en retour, perdent leurs caractères distinctifs propres.

Le "On" exerce une véritable dictature: il exige le nivellement, l'installation dans la moyenne, la "vie publique et ouverte". Le "On" est une espèce de carrefour, ouvert à tout venant. Chacun est l'autre et personne n'est soi. Le résultat est qu'il y a bien une sorte d'unité ou de totalité confuse, qui abolit, en effet, une manière de solitude, puisque nous cessons d'être le "soi" que nous sommes, comme personnes. Mais justement, il n'y a plus d'union ou de com-

¹ Cf. J. P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 165 sv., Paris, Gallimard, 1960.

² Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 6e éd. (1949), pp. 114-130 (spécialement § 27. *Das alltägliche Selbstsein und das Man*).

munion, au sens propre de ces termes, s'il est vrai que l'union suppose la dualité, qu'elle doit surmonter sans l'abolir.

On ne se sent jamais aussi seul que lorsqu'on est "tout le monde", interchangeable à volonté avec n'importe qui. S'il y a une expérience morale qui s'impose, c'est bien celle qui nous révèle que les unions les plus profondes, les plus fortes, les plus durables, se réalisent entre des personnes parfaitement conscientes de ce qu'elles ont chacune de propre et d'inaliénable, et qui ont le dessein, clairement conçu ou, en tout cas, puissamment vécu, de mettre en commun ce par quoi elles sont, chacune et le plus profondément qu'il soit, ce qu'elles sont. Finalement, la solitude de l'être-en-commun (comme forme du "On") est encore elle-même une solitude de "choses".

Reste la communication des consciences. Elle est vraiment, notons-le d'abord, la forme même de la communion, puisqu'elle est seule à pouvoir nous faire participer à la subjectivité d'autrui et qu'elle conditionne l'amour sous sa forme la plus haute. Mais, ici encore, il y a une manière commune de la poursuivre qui est à la fois inefficace et foncièrement trompeuse. Disons d'un mot que c'est celle du langage, ou plutôt, pour employer un terme plus précis, celle de la *confidence*.

La confidence est ou veut être un dévoilement à autrui de ma subjectivité propre. Or, si sincère et si profonde qu'elle se veuille, la confidence ne réussira jamais, par elle-même, à donner accès à l'immédiat que poursuit une authentique communication.

Elle exige, en effet, que je me *raconte*, et que j'exprime, en termes valant pour tous, mon exister personnel. Or je rencontre ici la même impuissance que j'éprouve à me raconter à moi-même au moyen de termes et de concepts qui, nécessairement étant généraux, banalisent mon expérience vécue.

Combien plus cet obstacle vaudra-t-il de la communication avec autrui, où l'expérience à laquelle je me réfère, pour donner un sens à ma confidence, ne peut jamais être que la sienne, en tant qu'autre, et par conséquent celle de tout le monde. Dès que je parle pour autrui, je parle pour tous.

Dira-t-on que ce que je lui confie de moi, je ne voudrais le confier à nul autre? Rien de plus certain. Mais cela ne saurait faire que je ne doive, pour me livrer, comme j'y tends et prétends, emprunter un langage et des concepts qui sont communs et qui conduisent, par leur nature même, à transformer ma subjectivité en simple objectivité.

Le confidence, sous toutes ses formes, ne peut donc valoir que comme *suggestion* et les mots qui l'expriment ne peuvent intervenir qu'à titre de *symboles*: leur valeur est, si l'on peut dire, musicale: ils créent une atmosphère et agissent par les voies mystérieuses de la sympathie.

Voilà ce qui peut expliquer le désespoir de ceux qui, voulant livrer leur cons-

ciencia ou leur intimité, ne savent que la parler et n'arrivant jamais à trouver assez de mots et d'expressions pour achever leur dessein, retombent lourdement dans le sentiment de leur invincible solitude. L'union d'amour qu'ils poursuivent, avec une ténacité passionnée, trouve son échec douloureux dans les moyens mêmes qu'elle veut mettre à son service.

Ces analyses, il faut en convenir, ont quelque chose de décevant et semblent nous former toutes les voies à l'union cependant voulue par l'amour. Mais il se pourrait que ce ne soit qu'une apparence. Car elles ne font que souligner les *obstacles* qu'il faut franchir pour réaliser dans sa perfection, autant du moins qu'elle est possible, la communion de l'amour.

Quelles sont donc les conditions, et quels les moyens de cette authentique communion qui s'identifie avec l'amour? C'est-à-dire: si la dualité, comme on l'a vu, ne peut jamais être abolie, comment pourra-t-elle se concilier avec l'unité, et même, plus encore, si paradoxal que cela paraisse, fortifier et cimenter cette unité?

Nous résumerons tout là-dessus, en disant qu'il faut réaliser la *présence réciproque*. Dans toutes les situations que nous avons envisagées jusqu'ici, c'était justement cette *présence* réciproque qui faisait défaut, parce que nous cherchions moins la présence que la co-existence, c'est-à-dire la continuité physique ou le langage en troisième personne, —alors que la présence est chose *spirituelle*. Mais essayons de préciser tout cela.

Autrui, comme tel, n'est pas un objet ou un spectacle, mais une présence et, comme s'exprime Gabriel Marcel, un Toi devant Moi. Kierkegaard avait déjà noté, admirablement, à propos de "l'exister-chrétien", qu'il n'y a d'existence chrétienne digne de ce nom que celle pour laquelle Dieu est Présence et qui, elle-même, est "devant Dieu", à savoir présence à Dieu.³ Par voie de concept, on ne communique pas plus avec Dieu qu'avec autrui, pas plus avec autrui qu'avec Dieu. C'est pourquoi aussi on ne peut s'emparer de la subjectivité d'autrui: on ne *s'empare* que des choses (là-dessus, J. P. Sartre, a écrit des pages remarquables),⁴ —ni la *posséder*, ni même la "connaître", car seule une chose peut être possédée et seul un fait ou une notion peuvent être "connus".

S'emparer pour posséder témoigne à la fois de ma solitude devant les choses

³ Cf. R. JOLIVET, *Kierkegaard*, Paris, Fayard, 1958, pp. 136 sv.

⁴ Cf. J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 431-503. Cf. notre *J. P. Sartre*, Paris, Fayard, 1965.

et de leur irrémédiable éloignement, puisqu'on ne les "possède" jamais que par force ou violence. La présence, au contraire, nous rend douloureuse notre solitude et nous pousse à la rencontre de l'autre. Quand elle est présence de l'amitié et de la sympathie, elle détermine ce processus de communion, qui la suppose déjà et la parfait, —et qui, étant par lui-même découverte et révélation d'autrui dans ce qu'il a de plus personnel, nous remplit d'une si pure émotion, comme si tout un monde spirituel, auquel jusque là nous n'avions pas accès, surgissait pour nous, ici et maintenant, dans sa radieuse nouveauté.

Ce qui est réel alors, ce ne sont plus deux individus isolés et séparés, mais la *relation* même qui les unit. La rencontre est ce qui actualise cette *coprésence* essentielle et fait aborder autrui sur un plan qui exclut les rapports neutres et indifférents de la quotidienneté et fait apparaître la relation du Je et du Toi, où l'autre devient l'Unique.

Dialectique merveilleuse de la distance et du rapprochement, de la dualité et de l'unité, où l'on éprouve en commun *les mêmes* sentiments, *les mêmes* joies et *les mêmes* souffrances. Dialectique de l'amour, qui est échange et don, —et mystère de l'unité de ce qui est deux: je me retrouve en autrui, comme autrui se retrouve en moi, l'un et l'autre pour chacun de nous médiateurs de notre personnalité et de notre subjectivité.

De là vient que jamais je ne sens mieux le rythme profond de ma vie que par l'effet de la présence d'autrui, dont l'amitié me révèle à moi-même et amplifie, en quelque sorte, les battements de mon cœur et le chant de mon âme. Dans son article sur *L'origine de l'œuvre d'art*,⁵ Heidegger propose une image où l'on peut découvrir un magnifique symbole de ce miracle de la coprésence. Il évoque le temple grec et le site escarpé où il est construit: le soleil dore la pierre et lui donne son éclat; mais, en retour, le temple fait le soleil plus brillant, l'azur du ciel plus intense et le lieu plus solennel, —et plus sonore le bruit des vagues qui viennent buter sur son silence.

Car il est vrai que tout s'accomplit dans le *silence*, et que c'est ici même que nous pouvons résoudre les apories de la solitude, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit plus haut, celles du corps, de la généralité et de la conscience close, qu'aucun discours n'arrive jamais à livrer et à transmettre.

En effet, toute communication vient s'achever et se parfaire dans une plénitude silencieuse, la plus mouvante qui soit. Il ne s'agit pas simplement du silence qu'évoque le Têste de Paul Valéry, pour qui toute communication est impure, parce que ses expressions nous rejettent au plan de l'abstrait et du général. Le silence est ici plus profond et plus solennel, requis non seulement par le fait que les notions communes doivent se remplir d'un contenu et

⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 30 vv.

d'un sens qui ne peuvent s'exprimer, parce qu'ils sont marqués d'une singularité irréductible (comme nous l'avons vu quand nous analysions la solitude), mais aussi et surtout par l'approche du *secret* que rien ne permet d'épuiser ou même de dire et qui est le mystère ultime du "Je".

Ce secret, le silence où s'achève la communication est la voie d'accès vers lui, puisqu'il témoigne de l'unité de mon être et que l'unité, étant ineffable, ne se livre que par le silence.

Ainsi est-il vrai, comme le disait magnifiquement Saint-Exupéry, que "le silence est l'espace de l'esprit",⁶ ou, si l'on veut, l'atmosphère où l'existence se manifeste dans son indivise totalité.

La communication cependant ne serait pas encore parfaite, si elle en restait à ce qu'on pourrait appeler *le plan physique* de la participation à la subjectivité d'autrui. Car, comme on l'a vu, les consciences ne communiquent pas entre elles directement, —ou, du moins, cette communication ne se réalise que par la méditation du principe identique qui fonde leur réalité. Si elles peuvent s'entendre, se comprendre et de quelque façon s'identifier "par cette union si étroite que l'amour réalise entre elles et qui les intériorise l'une à l'autre", dit L. Lavelle,⁷ c'est toujours par la vertu de la source commune de leur être, en laquelle elles se rejoignent et, du même mouvement, se reconnaissent.

Pour le mieux comprendre, nous pouvons partir du fait que la connaissance de soi est avant tout saisie de la *valeur* qui m'anime et que *je suis* réellement, en tant que telle personne humaine, incarnée ici et maintenant dans mon univers familier et engagée profondément dans l'œuvre continue de ma propre création, par le jeu d'une liberté qui me rend responsable de moi-même et, plus encore, responsable du monde où j'existe. Seule, la valeur et le dynamisme qu'elle engendre, peut me révéler à moi-même, parce que je suis historique et ne puis jamais m'abstraire de ma continuité temporelle. Je ne me retrouve vraiment que dans mes projets et mes fins.

Je ne puis communiquer avec autrui et m'unir d'amour ou d'amitié avec lui que par les mêmes voies et les mêmes moyens. *Eadem velle, eadem nolle*, disaient fortement les Anciens. Car autrui ne m'est connu vraiment que par la médiation de la valeur qui l'anime. Sa présence à moi et ma présence à lui, cette coprésence dont nous parlions plus haut, s'achèvent, en leur

⁶ SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, p. 100.

⁷ L. LAVELLE, *De l'Être*, (1947), p. 20.

vérité et leur plénitude, par la communication des valeurs qui donnent le sens de notre existence et expriment notre être le plus intime.

C'est, en effet, la valeur qui nous fait émerger du monde des objets pour nous constituer en sujets et en personnes. Et s'il est vrai, comme le disait L. Lavelle, que "la dualité est la consolation et le remède temporel de la finitude", c'est parce qu'elle se fonde, sans l'abolir, dans la participation commune à des valeurs qui nous orientent vers l'infini. Car l'espoir constamment caressé de l'amour et de l'amitié de parfaire une unité qui ne cesse de se dénouer et de s'effriter, à peine réalisée, ne peut s'actualiser, dans le domaine où l'unité est possible, et qui est celui des âmes, que si les âmes, toujours deux, même dans le plus ardent effort de communion, fusionnent dans l'amour commun d'une même valeur.

Cela, Nietzsche l'avait bien vu, qui écrivait: "Il y a bien là et là sur terre, une sorte de prolongement de l'amour" (mais on dirait mieux sans doute: une manifestation d'amour), "dans lequel le désir cupide que deux êtres éprouvent l'un pour l'autre fait place à un nouveau désir, à une nouvelle convoitise, à une soif supérieure *commune* (c'est Nietzsche qui, avec raison, souligne lui-même le mot "comune"), celle d'un idéal qui les dépasse tous deux".⁸ Mais, ajoute-t-il aussitôt, "qui connaît cet amour-là? Qui l'a vécu? Son véritable nom est amitié".

Oui, il est bien vrai que l'amitié est la forme parfaite de l'amour, en tant qu'elle réalise cet idéal de présence réciproque, de coprésence, que nous invoquions précédemment. Car il n'y a finalement de présence à autrui et d'autrui à moi-même, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il n'y a de victoire sur la solitude, que morale et spirituelle, —et nous ne nous comprenons et ne nous unissons jamais que par la participation au mouvement par lequel chacun de nous est constamment en acte de se faire être selon l'ordre des valeurs où il engage toute la vérité de son existence.

Saint-Exupéry parle de "cette altitude où je me condamne à être seul".⁹ (Mais nous dirions plutôt que c'est dans l'altitude que l'on cesse d'être seul et que l'on trouve, de surcroît, cette paix et cette sérénité qui, selon Goethe et en toute vérité, habite les hautes cimes: *Über allen Gipfeln, ist Ruhe*. Nous ne nous-rencontrons qu'au-dessus de nous-mêmes, dans ce domaine infini, "espace de l'esprit", où nous retrouvons le seul lien des âmes, qui est Dieu.

C'est qu'en effet, toute valeur authentique contient Dieu, et de là vient qu'il n'y a pas de *pont* de moi à l'autre et de l'autre à moi "sans le chemin de Dieu".¹⁰ Car Dieu "est le nœud divin qui noue les âmes".¹¹

⁸ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, n. 14.

⁹ SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, p. 163.

¹⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 202.

¹¹ *Id.*, *ibid.*, p. 301.

Ainsi donc, la possibilité de la communication, la réalité de la communion et la vérité de l'amour, résident dans le fait que les êtres communiquent entre eux par quelque chose de plus profond que la conscience. Je ne communique avec autrui, je ne l'aime vraiment, ne faisant qu'un avec lui, que par le mouvement qui nous élève l'un et l'autre au-dessus de nous-mêmes. Je découvre en lui et il découvre en moi ce qui nous fait l'un et l'autre pleinement ce que nous sommes.

Nous ne sommes un, en effet, et nous n'existons comme un, que par cet élan commun, et c'est Dieu, en qui nous retrouvons, qui est, déjà au plan naturel, mais plus parfaitement encore, et par le mystère de la grâce, au plan surnaturel, ce *vinculum caritatis*, ce lien d'amour que nous cherchons vainement à réaliser en perfection par la voie du dialogue et de la confiance.

On comprend mieux maintenant la vertu du silence dans lequel, disions-nous, s'achève toute communication authentique. Non seulement il laisse entendre les mots que, même si nous parlions, nous ne saurions dire —mais encore il traduit l'atmosphère religieuse et sacrée de la véritable union des âmes et des cœurs. Le silence de la communication exprime le sentiment indicible que Dieu est là et que c'est lui, et lui seul, qui fait et scelle notre vérité et notre unité.

Pour conclure ces vues, nous proposerons deux observations.

La première est que nous n'avons voulu ici que décrire *les conditions les plus générales* d'une victoire de l'amour sur la solitude et par conséquent que *l'amour* n'était pour nous, dans cette étude, que le nom commun de toutes les formes de la communication ou de la communion avec autrui.

Mais il est bien évident que, s'il y a maintes formes d'amour, à savoir, l'amour proprement dit, qui est l'union entre personnes de sexe différent ou amour conjugal, l'amour filial, répondant à l'amour maternel ou paternel, l'amitié, union plus exclusivement spirituelle —la sympathie, qui est union affective—, chaque forme d'amour a son caractère propre, son atmosphère particulière, ses conditions et ses expressions spéciales incomparables.

Mais, en toutes ces formes, si diverses soient-elles, la solitude des deux n'est jamais surmontée que par la participation commune à un bien ou un idéal qui transcende les individualités de ceux qui aspirent à s'aimer vraiment. Faute de quoi, l'amour est un tourment, —et précisément le tourment de la solitude (car, comme Dieu le déclare, "il n'est pas bon que l'homme soit seul"),¹²

¹² Genèse, II, 18.

c'est-à-dire d'une situation où chacun se sent autre, ou, plus précisément, s'éprouve *l'autre*, irrémédiablement *étranger à l'autre*.

Quand la haine, déclarée ou sourde, ne s'installe pas dans les rapports devenus rapports de chose à chose, la vie à deux n'est plus que la banale juxtaposition de deux solitudes et le seul remède qui s'offre, —et qui n'est, en fait, qu'un pseudo-remède—, consiste pour chacun à étourdir, s'il se peut, le désespoir profond de l'échec, dans le bruit et le bavardage de l'inauthenticité, où chacun, cessant d'être soi et d'être présent à un autre soi, s'évanouit dans son néant. Car on peut parler d'amour pendant une longue vie à deux, sans avoir jamais su ce que c'est que l'amour.

Notre deuxième observation est que, dans le cas le plus favorable, la solitude peut être surmontée, mais non pas abolie. Jusque dans l'extase de l'amour le plus haut et le plus conforme à son essence, le *deux* de la solitude subsiste. C'est ce qui fait à la fois l'inquiétude et la grandeur de l'amour. Son *inquiétude*, parce que le vœu de l'amour est de réaliser l'union complète et indestructible, alors qu'elle ne peut le'être absolument. Sa *grandeur*, parce que l'amour ne peut vivre et grandir que s'il est l'œuvre toujours reprise des amants eux-mêmes, —et non cette pure passion (au sens de passivité subie ou de fatalité affective), qu'une littérature romanesque et un cinéma dégradant exaltent sans répit, faussant et ruinant à fond dans les imaginations le sens même de l'amour.

Redisons que l'inquiétude, mais une noble inquiétude, habite nécessairement l'amour, parce que, si profonde que soit l'union, il y a toujours, entre les amants, ce mystère et cette obscurité qui est, pour l'un et pour l'autre, mais aussi et d'abord de chacun pour soi, quand il veut se saisir dans sa vérité dernière et radicale, le fond indépassable et inexprimable de tout ce qu'il est —et surtout parce que l'union n'est jamais une acquisition définitive, mais une réalité à reconquérir sans cesse sur les réticences de l'égoïsme, sur les partialités de l'"intérêt", sur le banalité de la routine, sur les défaillances et la mobilité continue du sentiment ou de l'affectivité.

Tout bien considéré, et si paradoxal que cela paraisse au premier abord, l'amour, à tous ses niveaux sous toutes ses formes, est moins affaire de sentiment que de *volonté*, si bien qu'aimer est sans doute la chose la plus difficile du monde. Il ne saurait s'agir, bien entendu, d'exclure le sentiment, qui donne à l'amour comme à l'amitié un charme si puissant. Mais il faut dire que l'amour n'est vrai qu'à partir du moment où, non seulement on reconnaît qu'on aime, mais où l'on *décide* d'aimer. C'est la décision d'amour qui seule fait durer et vivre l'amour. Sans elle, tout est laissé aux vicissitudes de la sensibilité, aux caprices de l'heure et, finalement, au hasard. L'amour n'est plus vérité, mais chance. Il ne vit plus, mais, tout au plus, se survit. Et l'on ne sait même plus si l'on aime, puisque l'on ne commande plus à son cœur.

Mais, s'il est vrai que tout amour est inquiet, cette inquiétude est salutaire. Elle nous rappelle notre condition de personnes distinctes, responsables chacune de son destin, mais responsables aussi du destin de l'autre. Et cette inquiétude même devient un principe de grandeur, quand elle est celle d'une participation commune et de plus en plus parfaite au Bien en lequel se réalise et s'achève l'accord profond des volontés et des cœurs.

R. JOLIVET
Université Catholique de Lyon.

BIBLIOGRAPHIE

- K. JASPERS, *Philosophie*, Berlin, J. Springer, t. II, 1932. *Existenzphilosophie*, Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter, 1938.
- G. MARCEL, *Journal Méthaphysique*, Paris, Gallimard, 1927. *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1933. *Du Refus à l'Invocation*, Paris, N.R.F., 1940.
- J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- L. LAVELLE, *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion, 1948. *De l'Intimité spirituelle*, Paris, Aubier, 1955.
- R. LE SENNE, *La Découverte de Dieu*, Aubier, 1955.
- R. JOLIVET, *Essai sur le problème de la sincérité*, Lyon, Vitte, 1951.
- J. DE BOURBON-BUSSET, *Les aveux infidèles*, Paris, Gallimard.

LA METAFÍSICA INTRAMUNDANA DE XAVIER ZUBIRI

DR. ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba (Argentina)

LA PRESENCIA FILOSÓFICA DE Zubiri en España y en Hispanoamérica es, simplemente, un hecho, quizá, desde 1931 y, sobre todo, desde aquel primer testimonio de su saber filosófico en el volumen *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Después de casi veinte años parece haber comenzado a publicar su esperada obra madura con el volumen *Sobre la esencia* (1962), algunos ensayos que utilizo en este escrito y las *Cinco lecciones de filosofía* (1963), de tono menor comparadas con el libro fundamental, a mi parecer, sobre la esencia.¹ Todo hace sospechar que estamos ante el comienzo de la publicación de la obra madura, es decir, simplemente, de la filosofía de Zubiri.

Ante todo, no debe pensarse, debido al título del libro fundamental, que se trata de un pensamiento "esencialista" en el sentido que comúnmente asignamos a ese término (como opuesto a "existencial" o concreto) pues la verdad, quizá, sea la inversa, pues, para Zubiri, la realidad misma es esencia, pero es esencia como algo anterior y envolvente respecto de la clásica división de esencia y existencia. Desde ese punto de vista, ya veremos que se trata de una verdadera filosofía de lo concreto si entendemos por "concreto" la estructura misma de *lo real*. En efecto, aquello que preocupa a Zubiri no es otra cosa que "el problema de la estructura radical de la realidad y de su momen-

¹ *Naturaleza, Historia, Dios*, 437 pp., Madrid, 1951² (primera edición, de 1944).

Sobre la esencia, 521 pp., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962; además, 1963² y 1964³. Cito esta obra con la sigla SE.

"El hombre, realidad personal", en *Revista de Occidente* (2a. época), I, 1, p. 5-29, Madrid, 1963.

Cinco lecciones de filosofía, 284 pp., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963. (Se estudian aquí las ideas de la filosofía, caracterizadas por su objeto, en Aristóteles, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey y Heidegger).

"El origen del hombre", en *Revista de Occidente* (ibidem), II, 17, pp. 146-173, Madrid, 1964.