

## Lavelle et le spiritualisme français

(Paris, 2 décembre 2009)

1. Permettez-moi quelques mots d'introduction. Quand M. Vieillard-Baron m'a demandé de parler de Louis Lavelle j'ai accepté avec enthousiasme. D'abord, pour une raison personnelle, que je voudrais expliquer immédiatement; ensuite, pour une raison plus spécifiquement philosophique, que j'aurai la possibilité d'éclaircir par mon exposé.

La raison personnelle, tout d'abord. Jeune chercheur, j'ai connu la pensée de Louis Lavelle pendant mes recherches sur le spiritualisme français. Lavelle n'était pas dans le programme de mon travail – officiellement dédié au spiritualisme *jusqu'à* Bergson – mais la lecture de ses ouvrages a été pour moi un véritable moyen d'expérience métaphysique, indispensable pour participer de l'élan essentiel du spiritualisme.

C'est dans *Métaphysique de la participation* que Lavelle nous rappelle que la philosophie n'est jamais «anonyme», mais qu'elle est «inévitablement personnelle» (MP, pp. 211-212). On peut considérer avec suffisance les philosophies qui nous demandent une participation personnelle, mais au-delà des raisons qu'on appelle désormais (et, bien sûr, malheureusement) «scientifiques», c'est surtout pour une raison philosophique que j'ai aimé la pensée de Lavelle. Je n'ai aucun doute à parler d'«amour»: on ne peut jamais comprendre en vérité une philosophie sans une sympathie profonde, sans la participation intime au *sens* de son expérience de pensée. Si c'est vrai que l'histoire de la philosophie est une «expérience philosophique» – comme écrivait au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle Joseph-Marie Dégérando –, alors on doit chercher dans la pensée du passé la puissance de communiquer l'épaisseur d'une expérimentation conceptuelle de la réalité.

La pensée de Lavelle est à mes yeux une source puissante de cette expérimentation, surtout dans un temps où le concept philosophique de réalité semble destiné à disparaître. Plus en particulier, la pensée de Lavelle a la capacité de montrer une subjectivité engagée dans la participation à une réalité qui la dépasse. Cette inadéquation crée dans le sujet une responsabilité sublime pour ce qui n'est pas subjectif – ou, si on préfère, pour ce qui dépasse intégralement les pouvoirs autoréférentiels du sujet. C'est pour cette raison que Lavelle était attentif à penser «l'existence transcendante à la connaissance» (DEX, p. 16). Sa philosophie est donc une voie expérimentale pour toucher un être qui n'est pas subjectif, sans tomber dans la forme – parfois sadique – de la haine anti-subjective typique d'une certaine partie de la pensée contemporaine.

Le style même d'écriture des ouvrages de Lavelle se présente toujours comme une vraie expérience philosophique. Il semble que, dans l'effort de l'écriture, Lavelle ait vécu le langage comme une tentative de manifester ce *plus* d'être qui est le cœur de l'expérience métaphysique. C'est pour cette raison que le lecteur de Lavelle ne peut pas rester insensible au charme de son écriture et qu'il est entraîné dans le cheminement d'une pensée travaillée par l'être.

Pour Lavelle, généreux écrivain de métaphysique, le travail d'écriture est donc l'épreuve de l'être, comme une sorte de gigantomachie grâce à laquelle *chaque fois* on peut mesurer la puissance d'une «existence transcendante à la connaissance» dans la présence débordante de son événement. L'écriture de Lavelle – qui ne cherche jamais la forme extrême et transgressive d'une certaine philosophie contemporaine et qui aime encore la clarté du langage – est engagée dans un travail infini, celui de la présence de l'être.

Peut-être que son écriture philosophique est proche, pour sa forme «travaillante», de celle de Giovanni Gentile, le philosophe italien de l'actualisme. Mais – et ce n'est pas la seule différence – l'effort de Gentile est celui de l'assimilation à *l'intérieur* du sujet de ce qui apparaît comme non-subjectif. Chez Lavelle l'enjeu est le contraire: écrire philosophiquement veut dire faire expérience de notre engagement positif et créatif avec un être qui nous dépasse. Le retour sur le même sujet et l'argumentation cyclique de Lavelle ne sont pas autre chose que le besoin de répéter *chaque fois* l'expérience de cet éclat.

Lavelle, qui avait parfaitement compris la chute du sujet moderne dans l'abîme de l'auto-référentialité, montre que la pensée – et plus généralement l'expérience humaine – ne peut commencer sinon grâce à la reconnaissance d'une ouverture, d'une plénitude de présence. Dans *La présence totale* nous lisons que «le propre de la pensée n'est pas, comme on le croit, de nous séparer du monde, mais de nous y établir» (PT, p. 7). Avec cette déclaration Lavelle se pose en polémique avec le côté de la philosophie contemporaine qui a enserré le sujet à l'intérieur de soi-même, dans un solipsisme désespérant.

Pour cette raison la philosophie de Lavelle a un caractère irritant, provocateur et inactuel. Elle est aussi fatigante, parce qu'elle nous impose un effort de pensée qui n'est pas celui de l'*assimilation*. La fatigue est, au contraire, celle de la participation, entendue comme ouverture et disponibilité pour une réalité qui est *en nous* sans être jamais à *nous*. «La participation m'interdit [...] de faire du monde un spectacle pur» (DA, p. 167), déclarait avec force Lavelle. Dans l'époque de la réalité réduite à l'image, on ne pourrait jamais trouver une philosophie qui soit plus inactuelle et plus opposée à la réduction de l'être à sa spectacularisation.

En ce sens, on peut dire que la philosophie de Lavelle opère comme un *katechon*, une résistance à l'époque de l'évanouissement de la réalité. C'est pour cette raison que sa métaphysique

n'est jamais le passage au-delà de la présence, mais c'est au contraire l'affirmation de notre enracinement dans un présent qui est chaque fois *plus* que nous. La participation dont Lavelle parle est la participation à une réalité qui nous dépasse, parce qu'elle est en soi-même la plénitude d'une présence qui s'écoule au-delà de soi. C'est pour ce déséquilibre du *plus ultra* que le présent de Lavelle se fait *temps* et que le temps n'est jamais adéquat à soi-même: il est une expérience infinie de réfraction causée par l'abondance du réel.

2. Mais je ne parlerais pas uniquement de Lavelle. Je parlerais plutôt de Louis Lavelle et le spiritualisme. Il faut donc éclaircir le sens de cette expression – « spiritualisme » – dans le double sens historique et philosophique qu'elle peut prendre.

Or, le spiritualisme est une philosophie méconnue. L'existentialisme, les philosophies scientifiques, le marxisme, ont bâti un édifice très puissant pour interdire le passage du spiritualisme dans le XX<sup>e</sup> siècle: un édifice fait de mécompréhensions et de confusions. D'abord il faut remarquer que la définition de spiritualisme – bien plus que d'autres définitions célèbres comme «idéalisme» ou «empirisme» – est ambiguë. Elle est normalement confondue avec une forme d'idéalisme ou de rationalisme, mais aussi avec une position de moralisme édifiant. La conclusion serait donc que le mot «spiritualisme» serait un simple *flatus vocis*, une définition générique, qui cacherait une vague tendance de la philosophie (surtout française) à l'édification.

Rien de plus loin de la réalité: de Maine de Biran à Bergson – donc à partir de ses origines et jusqu'à sa conscience la plus haute – le spiritualisme a eu un fort caractère théorique, qui a marqué sa différence profonde avec l'idéalisme et le rationalisme, en donnant à ce mouvement une autonomie en rapport aux autres grands courants de la pensée. Plus particulièrement, il faut reconnaître que le spiritualisme est une réponse originale à l'enjeu de la modernité et qu'il était engagé dès ses origines à réfléchir sur le sens de la métaphysique moderne et sur la possibilité de sa continuation après la pensée kantienne. On peut dire, effectivement, que si le spiritualisme n'est pas une école philosophique dans le sens académique du terme, il est quelque chose de plus: un *visage* de la philosophie contemporaine, avec ses problèmes, son style de travail, ses sources et – si on peut utiliser cette similitude – sa personnalité.

D'autre part, on doit aussi admettre que le spiritualisme, ce visage de la philosophie contemporaine, est en attente d'une véritable définition d'un point de vue historique et que, avec sa définition, il attend aussi d'être reconnu. Au-delà du grand essai généalogique écrit par Félix Ravaisson – je pense au *Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle* de 1867 – et du texte de Janicaud sur *Ravaisson et la métaphysique*, le spiritualisme est resté une sorte de terre inexplorée pour l'histoire de la philosophie. Je ne veux pas dire que manquent des études et des monographies

très intéressantes sur des problèmes particuliers ou des personnalités importantes, mais nous n'avons pas un essai de description générale du spiritualisme, capable de montrer son unité historique, sa spécificité et ses potentialités.

Le spiritualisme – il faut l'admettre – est sans doute un phénomène historique difficile, peut-être évanescent. Son visage est objectivement ambigu, il demande un effort critique particulier qu'implique surtout la capacité de repenser la *modernité* en philosophie, avec des conséquences très importantes pour la pensée contemporaine. Il vit aux marges de l'espace philosophique moderne et contemporain, il est donc un phénomène excentrique d'un point de vue historico-philosophique: le spiritualisme échappe aux paradigmes néo-critiques, néo-idéalistes, néo-illuministes ou, bien sûr, à ceux d'une histoire de la philosophie écrite sous le point de vue du dialogue entre la philosophie et la science. C'est pour ces raisons objectives que le spiritualisme semble avoir disparu de l'histoire de la philosophie, mais c'est aussi pour les mêmes raisons qu'il dévient particulièrement intéressant pour nous.

La tentative spiritualiste de donner une «métaphysique de l'expérience» peut bien constituer une ressource dans l'époque de l'évanouissement de la réalité: il faut uniquement montrer son secret et mettre en œuvre ses potentialités. C'est donc paradoxalement son excentricité qui marque l'importance du spiritualisme.

Le XX<sup>e</sup> siècle a manifesté en philosophie l'affaiblissement du concept moderne de subjectivité. Ou, plus précisément, d'un certain modèle de subjectivité: la ruine du sujet entendu comme *pouvoir sur l'être* ne veut pas dire tout simplement la fin absolue de la subjectivité. On peut – et on *doit* – reconnaître que la modernité a pensé des modèles alternatifs et qu'on peut découvrir dans le spiritualisme une de ces possibilités *autres* de la subjectivité moderne. A partir de cette constatation – qui mériterait bien sûr un approfondissement thématique – nous découvrons que le spiritualisme a eu une importance historique et théorique qu'on ne peut continuer à cacher. Pour mettre en lumière ce côté du spiritualisme, il faudra solliciter son histoire et ses textes, mettre ses concepts fondamentaux à l'épreuve d'un effort théorique articulé.

Peut-être que l'excentricité du spiritualisme n'est autre chose que la trace d'un trésor précieux, d'autant plus précieux que nous avons apparemment oublié son existence et dédaigné son importance. En tant que philosophie d'une réalité surabondante, le spiritualisme peut être une ressource précieuse dans notre temps, qui est marqué par l'affaiblissement de notre expérience de la réalité.

3. Le spiritualisme est caractérisé par l'ambition de donner à la modernité une évolution différente par rapport à son aboutissement kantien: il veut faire de la métaphysique *malgré* l'interdit

kantien. Si la philosophie contemporaine est une philosophie postkantienne, alors le spiritualisme a vécu sa situation postkantienne d'une façon particulière – il a laissé de côté la philosophie de Kant, sans concéder au tribunal criticiste le droit d'être la pierre de touche de l'histoire de la pensée. On «peut aussi bien passer à côté de la philosophie kantienne et des théories de la connaissance issues du kantisme», écrivait Henri Bergson. Et cet esprit de suffisance était un héritage ancien, qu'on peut trouver dans toute l'histoire principale du spiritualisme: de Biran jusqu'à Bergson.

Il faut donc considérer l'antikantisme comme une sorte de caractère distinctif du spiritualisme français du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. D'un point de vue historique, pour reconnaître le phénomène spiritualiste, on doit utiliser une méthode claire: la *differentia specifica* du spiritualisme est le refus du kantisme et d'une lecture gnoséologique de la modernité. Il faut peut-être reconnaître, entre Biran et Ravaisson, une certaine sympathie spiritualiste pour le thème de la volonté dans la deuxième critique – dans son *Rapport* de 1867 Ravaisson ne manquait pas de faire un éloge de cette partie de la philosophie kantienne – mais l'approche générale du spiritualisme à l'égard du kantisme est une polémique continue, qui commence dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* de Maine de Biran et ne s'arrête pas jusqu'à Bergson.

Pour le spiritualisme, la philosophie de Kant est l'aboutissement du rationalisme moderne: la conclusion d'une tradition incapable de reconnaître la surabondance et la singularité de la réalité, le terme ultime d'une philosophie enfermée à l'intérieur d'une perspective formelle et morte. Au contraire, le spiritualisme trouve son inspiration fondamentale grâce à l'évocation d'une métaphysique concrète de la singularité, ennemie de toute formalisation abstraite.

D'autre part, le spiritualisme est aussi doué d'une méthode et d'une rigueur qui marquent une différence par rapport à un vague moralisme. S'il faut penser la réalité comme singularité, donc effectuer une véritable révolution de la métaphysique, alors on doit trouver une forme nouvelle de rigueur et de précision. Cela veut dire que le spiritualisme, en refusant l'interprétation subjectiviste de la modernité, ne veut pas abandonner tout simplement la question méthodologique. Mais le problème du *methodos* est à lire, pour les spiritualistes, comme une voie pour la correcte interprétation d'une complicité, participation et co-essence, entre le sujet et la réalité, qui est donnée *ab origine*. La rigueur philosophique est donc la méthode de la reconnaissance de cette intégration originaire et elle ne peut jamais provoquer une crise du rapport ontologique et structurel entre le sujet et le réel.

Il faut toujours répéter le beau commencement de *La pensée et le mouvant* de Bergson: «Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision». Le spiritualisme a toujours cherché une précision différente par rapport à la science et à la philosophie abstraite: il a cherché la voie pour penser la réalité dans sa vérité singulière. En ce sens-là le spiritualisme a représenté une nouveauté

profonde dans la pensée philosophique et pour cette raison il a cherché une méthode adéquate à ce défi.

Pour trouver cette méthode le spiritualisme, en particulier avec Ravaisson, mais aussi dans le travail profond de *Auseinandersetzung* historique que les notes de Biran nous dévoilent, a repensé le sens de la philosophie ancienne (comme dans l'option aristotélicienne de Ravaisson) et de la philosophie moderne (Descartes, Bacon, Locke, Leibniz, Malebranche, Berkeley, Hume deviennent des auteurs à repenser tant pour Biran que pour Ravaisson). L'effet général de cette recherche historique – finalisée par le projet de création d'une nouvelle méthode métaphysique – fournit l'image d'une autre modernité. Cette modernité n'est pas l'histoire du pouvoir du sujet dans le monde – ou de la *présomption* de ce pouvoir – ou de l'isolement du sujet dans son solipsisme. C'est plutôt une autre métaphysique moderne, celle qui vient à la lumière grâce au spiritualisme, où le sujet est toujours engagé avec une réalité débordante.

En parlant de la philosophie de Bergson, Vladimir Jankélévitch a utilisé l'expression de philosophie «de la plénitude». Il faut dire la même chose, plus généralement, de tout le spiritualisme. Il a été une philosophie de la plénitude, en ce sens qu'il n'a pas accepté la réduction du sujet selon une pensée étroite (il a reconnu – à tort ou à raison – le kantisme comme modèle de cette pensée-là) et qu'il a pensé l'ouverture essentielle du sujet à une surabondance de réalité.

Je n'utilise pas le mot surabondance d'une façon casuelle. C'est Henri Bergson qui, en décrivant le caractère fondamental de la philosophie de William James, a parlé de «surabondance». Ce mot est parfait pour exprimer l'aboutissement de la recherche métaphysique du spiritualisme et pour montrer aussi son actualité. Si on parle du spiritualisme on peut bien utiliser la définition de «philosophie de la plénitude», mais aussi celle de philosophie de la «surabondance». La surabondance de la réalité n'est pas uniquement due à son excès par rapport au sujet, mais aussi à son excès par rapport à soi-même. La réalité est toujours *plus* qu'elle-même, dans un processus de création qui laisse être *chaque fois* une nouvelle singularité.

Dans ce cadre, le problème de la métaphysique n'est pas celui de garantir le rapport entre sujet et réalité – car la réalité entre en plénitude et surabondance dans le sujet –, mais plutôt celui de donner au sujet la méthode correcte pour respecter et suivre la démarche *chaque fois singulière* de cet événement de réalité. C'est pour cette raison que le spiritualisme manifeste une sorte d'indifférence souveraine par rapport au problème de la gnoséologie moderne et qu'il propose de repenser la modernité à la lumière d'une problématique métaphysique nouvelle.

4. Louis Lavelle a bien compris – et, encore une fois, expérimenté – celle que nous pouvons appeler la voie spiritualiste de la modernité. On peut dire que Lavelle – qui se pose au-delà de celle

qui semble la route principale du spiritualisme de Maine de Biran à Bergson – a continué à manifester, incarner et décliner le visage du spiritualisme.

Pendant le XIX<sup>e</sup> siècle, le spiritualisme a représenté ce que nous pouvons appeler le dernier mot de la modernité en philosophie. Profondément enraciné dans la tradition moderne, le spiritualisme a donné une déclinaison du concept de modernité différant tant de la lecture des *Vorlesungen* hégéliennes, que de la lecture heideggérienne postérieure. Au-delà des différences et des jugements de valeur opposés, la lecture hégélienne et la lecture heideggérienne du monde moderne montrent une complicité de description: la modernité serait le cheminement du sujet vers la possession totale de la réalité. Pour le spiritualisme, au contraire, la modernité n'est pas le triomphe du sujet, mais l'effort pour trouver une subjectivité capable de répondre à la profondeur de la réalité. Spiritualisme veut dire, donc, une modernité qui n'accepte pas la névrose de la réduction – qui produit à la fin un sujet mort dans un monde mort – mais qui pense une subjectivité ouverte et une pensée élargie, c'est-à-dire capables de la singularité et de la nouveauté inépuisable de la réalité.

A partir de ces prémisses on comprend pourquoi le spiritualisme n'est pas une «définition philosophique à abandonner» et pourquoi la philosophie de Louis Lavelle – qui a expérimenté avec force la plénitude et la surabondance de la réalité – est aussi une philosophie actuelle et capable de renouveler en nous le don de la pensée.

De la question écologique à la question bioéthique, à celle qu'on appelle le «défi anthropologique», et jusqu'aux nouvelles questions de la politique et de l'économie, nous sommes engagés dans des questions qui demandent un élargissement au-delà du sujet, une reconnaissance de la surabondance de la réalité et l'abandon d'une subjectivité réductionniste. Avec le spiritualisme – et avec la pensée de Lavelle – il faut donc repenser l'héritage de la modernité, en reconnaissant qu'elle n'est pas le projet *mécanique* de la réduction du monde au sujet, mais plutôt l'*histoire* d'une ouverture du sujet au monde.

Tout ça veut dire effectivement penser l'héritage de la modernité dans le sens du concept de *responsabilité* pour un être que n'est pas le nôtre – sur lequel, donc, nous n'exerçons pas un *pouvoir* –, mais en face duquel nous sommes toujours appelés à un *devoir*. En ce sens on peut dire que le spiritualisme est capable de donner une contribution au débat philosophique contemporain, distingué par l'affaiblissement des concepts de réalité et de singularité.

Le spiritualisme propose effectivement une véritable philosophie de la *religion* de la réalité. Cette religion, qui n'est pas antimoderne, est, tout au contraire, l'aboutissement possible d'une modernité entendue comme découverte de l'être dans son caractère concret et singulier. L'excès de

la singularité demande en effet une religion, dans le sens d'une disponibilité et d'une ouverture qui mues par le *plus ultra* d'un être n'est pas que subjectif.

Cette religion est l'expression d'un intérêt qui n'a pas son origine dans le sujet, mais qui ne cesse de constituer le mouvement de la subjectivité. Cette responsabilité on peut l'appeler légitimement surrogatoire, parce qu'elle est animée par l'enjeu de quelque chose qui demande un certain sacrifice de la formalité et de l'économie du sujet. C'est pour cette raison que la philosophie spiritualiste n'aime pas les habitudes, les économies, les formes, mais elle préfère l'éclat de la singularité comme événement absolument irréductible.

Le spiritualisme doit être considéré comme une philosophie de la modernité extrême, peut-être la dernière tentative cohérente et originelle – avec le néokantisme et la phénoménologie – d'interpréter la modernité philosophique.

5. Nous savons – dans cette salle en particulière – que la philosophie de Lavelle a été une philosophie de l'être et de la présence. Ça ne veut pas dire que Lavelle ait proposé une philosophie du savoir absolu. Au contraire, il a essayé d'expliquer l'inadéquation – qui est le phénomène essentiel de l'être humain – comme produit de la plénitude et de la surabondance de l'être plutôt que comme fruit de la faiblesse humaine.

Quand Lavelle parlait, dans *De l'Etre*, de la «primauté de l'être sur l'intelligence» il ne manifestait pas autre chose que l'idée fondamentale de la surabondance de l'être et de sa puissance radicale. Cette idée est le centre de toute la méditation spiritualiste et son foyer métaphysique: penser l'essence de l'être comme une *puissance* plus originaire que l'acte, comme l'*actuositas* qui ne sera jamais épuisée. Puissance: il faut bien comprendre le sens de ce mot, qui ne veut pas dire autre chose que le pouvoir de créer des possibilités. Cette *dynamis panton*, qui n'est pas programmable par le sujet, reste le caractère essentiel de l'être. Dans *De l'Acte* nous lisons que «l'acte pur ne peut jamais se présenter à l'égard de l'acte de participation que comme une possibilité », possibilité que Lavelle définit tout simplement comme «infinie » et «surabondante» (DA, p. 505).

Le caractère absolu de l'être n'est pas selon Lavelle celui d'une immobilité ontologique, mais celui d'une possibilité infinie et surabondante d'*actuositas*. L'être n'est pas dépendant du pouvoir subjectif, mais sa manifestation est dotée d'une positivité éclatante: «L'être ne peut pas être distingué de sa propre révélation. Il est bien, si l'on veut, une donnée, mais qui se donne elle-même, une totale et mutuelle présentation de soi à soi qui n'est possible que parce que l'être est un acte» (PT, p. 183). En ce sens-là, le caractère de *pureté* que Lavelle attribue à l'acte n'est autre chose que la marque de sa *possibilité* infinie d'être soi-même.



En face de cette pureté agissante, le caractère ancillaire du sujet était évident pour Lavelle, en particulier quand il écrivait que «je découvre la présence toute pure, qui est la présence de l'être au moi, avant de découvrir la présence subjective, qui est la présence du moi à l'être» (DE, p. 12). Le sujet est donc instauré par la découverte de quelque chose qui lui est antérieur, logiquement et métaphysiquement.

On peut comprendre la puissance de l'être comme «immensité du réel» (PT, p. 7). Mais cette «immensité» n'est pas quantitative: elle est au contraire qualitative – elle est l'immensité de la création, de l'action, de l'événement. L'immensité en question est en effet incommensurable avec la catégorie de la relation ou du rapport: elle vient tout ensemble, comme une présence totale, dans *chaque* singularité – elle est un événement.

Peut-être que l'immensité du réel vient en lumière de façon étonnante dans le visage unique de la singularité: sa fragilité en tant qu'unicité n'est autre chose que sa participation à l'être. La singularité est telle grâce à la présence en elle de *tout* l'être dans sa plénitude de possibilité. Et c'est pour cette raison que Lavelle remarque avec force «l'universalité et l'univocité de l'être» (E, p. 14). L'être est *tout* dans chaque singulier et «personne ne peut jamais s'évader de l'être» (E, p. 12). C'est pour cette raison que Lavelle rappelle que «l'être ne mesure pas ses dons. Il se donne tout entier à chacun de ses membres. Sa présence ne peut être que totale» (E, p. 38).

Le but final de la métaphysique de Lavelle est de donner une théorie ontologique capable d'expliquer la communauté des êtres *en tant que singularités*. Suivant cette ligne, il est en parfaite cohérence avec le travail du spiritualisme et son effort de faire une métaphysique rigoureuse de la singularité. La souveraineté de l'Être, en tant qu'univoque, fonde donc la singularité, parce que chaque être particulier vit de toute la présence de l'Être: «L'univocité telle qu'il faut l'entendre fonde, au lieu de l'abolir, à la fois la souveraineté de l'Être absolu et la diversité irréductible des modes de l'être dont chacun exprime [...] l'originalité inaliénable d'une essence individuelle» (E, p. 129).

L'Être est *plus* puissant que l'intelligence, qui n'est jamais capable de concevoir cette participation de l'Un à *chaque* singularité: on doit tout simplement reconnaître cette souveraineté. Mais cette reconnaissance n'est autre chose que le *prius* de chaque subjectivité et c'est pour cette raison que celle-ci doit penser au-delà de soi: «L'être surpasse infiniment notre pensée, afin que celle-ci puisse précisément s'enrichir sans interruption» (PT, p. 41). Effectivement, donc, la plénitude de l'Être n'est pas une raison de frustration pour le sujet, mais la raison de son (sa) relance créative ou de sa richesse. La positivité – dans le sens originaire du *positum* – de l'Être *dans* la raison est le secret d'une subjectivité capable de réalité, opposée à un sujet tout pris dans l'affaire de la réduction. Grâce à la reconnaissance de la puissance de l'être, le sujet retrouve le sens de

l'épaisseur de la réalité. Sans cette reconnaissance « la vie ne peut reprendre confiance en elle-même, elle ne peut acquérir la gravité, la force et la joie» (PT, p. 11).

Le lien de participation avec ce qui la dépasse, pose la vie du sujet dans la condition de pouvoir y gagner son élargissement et de conquérir l'étendue d'une véritable existence. L'existence, en effet, commence grâce à la participation avec quelque chose de *plus* grand et *plus* puissant que le simple sujet. Lavelle écrivait que «il n'y a pas d'expérience plus émouvante que celle qui révèle la présence du moi à l'être» (DE, p. 248). Ce qui nous émeut c'est exactement l'expérience de ce qui est en nous sans être *pour* nous. C'est l'expérience de la surabondance *en* nous. Dans l'expérience de la donnée nous retrouvons la puissance souveraine de l'être en rapport au sujet. «La donnée est l'être en tant qu'il me dépasse, qu'il s'impose à moi» (E, p. 46).

Donc, un des caractères de l'être est exactement sa puissance d'imposition sur le sujet, qui apparaît avec éclat dans la corporalité de l'homme: «Ma propre existence m'est en même temps donnée, c'est-à-dire que j'ai un corps» (E, p. 46). Lavelle retrouvait ici la grande méditation spiritualiste sur le sens métaphysique de la corporéité humaine comme trace de notre appartenance à ce qui nous dépasse. A partir de Maine de Biran le corps était pour le spiritualisme quelque chose de totalement différent d'un simple lieu de la matérialité. Il devenait, au contraire, le lieu de la spiritualité de l'homme en tant que sujet engagé avec l'altérité et la puissance de la réalité. Le retour du thème du corps dans toute la philosophie de Lavelle marque son appartenance à la tradition spiritualiste, mais aussi une précise conception du sujet comme participation à ce qui n'est pas simplement subjectif.

Encore une fois, donc, l'élan spiritualiste n'est pas celui d'un intimisme vide et pauvre, mais une ouverture à des dimensions inexplorées de notre vie. Le corps n'est autre chose que la révélation de l'«expérience primitive par laquelle le moi se constitue comme une activité de participation à un être qui le dépasse» (SDP, p. 31).

6. Mais ce qui est plus intéressant pour nous est l'objectif ultime de Lavelle: «Franchir les bornes du subjectivisme» (E. p. 220). Le subjectivisme est le *mal* de la modernité et il aboutit au phénoménisme: « Le phénoménisme est à la fois un refus de l'être et un refus d'être» (PT, p. 15). Pour une subjectivité qui est toujours engagée avec la surabondance de l'être, ne pas reconnaître le pouvoir de cette surabondance veut dire manquer sa propre vocation et destination spirituelles.

Le subjectivisme est donc l'erreur de la modernité – ou d'une certaine voie de la modernité. Du point de vue subjectiviste il faut supposer que «l'expérience du moi soit primitive et indépendante», alors «on est naturellement invité à considérer le moi comme étant l'origine même des choses», mais le résultat de cette présomption est que «le moi est condamné désormais à rester

enfermé dans ses propres limites» (PT, p. 38). Le vocation du spiritualisme – et de la pensée de Lavelle en particulier – c’est de franchir ces limites et de montrer que le sujet est toujours engagé avec un *plus* d’Être qui est l’essence même de l’Être. La phénoménisme, par contre, est simplement une philosophie du *moins*, une philosophie de la misère.

Le modèle de cette erreur est le kantisme. En écrivant l’*Introduction* de 1937 à la *Dialectique de l’éternel présent*, Lavelle notait que son ouvrage était «une réaction contre le subjectivisme phénoméniste à l’intérieur duquel la philosophie avait fini pour nous enfermer» (E, p. 11). Dans *La présence totale* il écrivait que «c’est, il nous semble, une sorte de postulat commun à la plupart des esprits que notre vie s’écoule au milieu des apparences et que nous ne saurons jamais rien de l’Être lui-même » (PT, p. 11). Lavelle accusait donc « le positivisme et le kantisme » d’avoir emprisonné l’homme dans un cercle où « nous ne pouvions rien espérer de connaître de plus que les phénomènes, leur mode de coordination ou les conditions logiques qui nous permettent de les penser » (E, p. 11).

C’est pour cette raison que l’existence est «le contraire de la relation» (DEX, p. 19), parce qu’elle s’impose à la conscience «inévitablement et du premier coup» (DEX, p. 32). Le jeu de Lavelle, outre la nécessité de remarquer la puissance d’événement de l’être, était celui de souligner l’extranéité de l’*intimité* de l’être et de la pensée à la forme de la relation, que Charles Renouvier avait élevée au rang de catégorie fondamentale du néocriticisme phénoméniste français. On peut reconnaître comme un reflet de cette critique du phénoménisme et du néocriticisme, par exemple, dans l’affirmation selon laquelle l’existence est «antérieure aux catégories de la logique » (DEX, p. 14). En ce sens-là, on peut dire que le spiritualisme de Lavelle se posait comme une philosophie *plus* positive de chaque positivité, en ce sens qu’elle refusait d’expliquer l’inadéquation entre sujet et réalité avec le mythe de la phénoménalité et qu’elle revendiquait l’excès de la présence de l’être dans *chaque* singularité.

Pour cette raison le phénomène est continuellement relancé au-delà du soi, au *plus* que soi, comme source réelle de sa singularité. La fermeture du sujet à l’intérieur de son *moi* ne pouvait expliquer ce caractère débordant du singulier: l’«erreur fondamentale» était, en fait, de « prendre comme point de départ de la connaissance la notion du moi plutôt que celle d’existence » (DDS, p. XVI).

Le fait originaire est donc que le sujet est *ab origine* posé à l’intérieur d’une participation qui le déborde et le dépasse: « Il ne peut y avoir participation qu’à un acte qui n’est pas nôtre et que nous ne pouvons jamais faire tout à fait nôtre » (E, p. 20). Lavelle confirmait que l’acte d’être n’est pas *nôtre*, mais que nous sommes nous-mêmes dans la mesure où nous reconnaissons sa puissance en nous: «Le moi reconnaît la présence de l’être» (PT, p. 27).

Le rôle du sujet est donc celui d'une reconnaissance, d'une participation entendue comme une forme d'acceptation d'une expérience débordante. Le signifié profond et actuel de cette doctrine est le dépassement du subjectivisme et la recherche d'une autonomie du sujet qui soit fondée dans le chiasme de sa participation à l'être. Le mythe moderne de l'auto-normativité du sujet – qui risque de transformer sa force rhétorique dans une auto-référentialité dangereuse – vient donc à être renversé par Lavelle, qui se mit à la recherche d'une modernité capable d'exprimer la responsabilité pour la plénitude de l'être.

Fidèle à la direction du spiritualisme français, la philosophie de Lavelle est une véritable «métaphysique de l'expérience» ou «métaphysique positive». Ces expressions, typiques de Ravaisson ou de Bergson, trouvent en Lavelle une nouvelle application. Dans sa recherche de l'expérience authentique de la singularité, qui est le vrai objet de la métaphysique, le spiritualisme condamne la pensée abstraite et la pensée empirique. En tant que pensées de la généralisation, ces formes de la philosophie moderne ne sont pas capables d'entrer dans le domaine métaphysique de la singularité.

La singularité, qui pour Lavelle est la participation absolue avec l'Être universel et univoque, est toujours affaire d'une expérience. «Il y a une expérience initiale qui est impliquée dans toutes les autres et qui donne à chacune sa gravité et sa profondeur: c'est l'expérience de la présence de l'être» (PT, p. 27), écrivait Lavelle. La responsabilité du sujet est celle de respecter cette expérience et la philosophie est le lieu par excellence où cette vocation humaine trouve son accomplissement: «Le propre de la pensée philosophique est de s'attacher à cette expérience essentielle» (PT, p. 28).

À partir de cette vraie expérience, qui est l'expérience d'un toucher de l'être et d'une implication de complicité, tout le problème moderne de la connaissance disparaît comme un rêve. Cette expérience «n'implique pas seulement une coïncidence entre notre pensée et l'essence des choses, mais une véritable complicité entre notre pensée et l'essence des choses elles-mêmes » (PT, p. 30). Peut-être retrouvons-nous ici une nouvelle fois le concept de *sympathie* de la Renaissance, mais c'est la complicité entre sujet et être qui donne à Lavelle la possibilité de «franchir les bornes du phénoménisme».

7. On ne doit pas penser cette complicité comme un lien stable et accompli. Lavelle sait bien que l'Être est Acte et que l'actualité n'est autre chose qu'une puissance inépuisable. L'actualité de l'acte, si nous ne voulons pas réifier son essence, n'est autre chose que la promotion d'une nouvelle puissance. La participation – que Lavelle appelle aussi «complicité» ou «intimité» – est donc un *devoir*, un *sollen*, pour le sujet. Avoir la capacité de l'Être veut dire que la participation «doit être

toujours consentie ou refusée» (TE, p. 411). Le consentement et le refus ne signifient pas un pouvoir souverain de la part du sujet, mais son devoir de correspondre à une plénitude surabondante. Cette plénitude se donne chaque instant comme excès nouveau et singulier, en demandant un choix.

Ici, dans ce *besoin* de correspondance, s'installe le temps. La naissance du temps est due à l'excès de l'être pour le sujet et au besoin d'une *durée* nécessaire pour correspondre au souci de l'Être. Le temps n'est pas assimilation, mais c'est l'intervalle – la syncope peut-être – dans lequel advient la surabondance de l'être sur le sujet et l'effort conséquent du sujet pour l'être. Le temps devient donc l'expérience d'une inadéquation positive: «L'expérience du temps lui-même, c'est l'analyse d'une présence dont nous ne pouvons nous arracher, qui nous surpasse infiniment» (TE, p. 278). Mais cette expérience, il faut encore une fois le dire, est l'expérience d'une donation, d'un événement qui ouvre des espaces et des dimensions d'existence.

Le thème essentiel c'est que le temps est le produit d'une inadéquation qui ne vient pas du seul sujet, mais qui a son enracinement dans la surabondance de l'être à soi-même. Dans ce sens, l'expérience temporelle n'est autre chose que la participation à l'*actuositas* de l'Acte, à une actualité qui n'est jamais épuisable *qua talis*. En parlant de l'expérience du sujet, Lavelle écrit que «dans cette expérience que j'en ai, mon être est infiniment débordé par un être [...] dont je ne cesse de participer» (TMDM, p. 104). Or, cette participation en excès n'est pas due à un manque du sujet, mais plutôt à une surabondance essentielle de la réalité. En tant qu'Acte pur, l'Être est expérience de soi pour soi-même, donc il est donné à soi-même comme *ipseitas* toujours jaillissante.

C'est pour cette raison que Lavelle peut parler d'une «participation infinie» (E, p. 425), qui est toujours une «expérience de présence» (PT, p. 44). Dans l'excès d'être qui est l'être lui-même, le sujet trouve l'espace de sa propre existence et de sa propre responsabilité. Lavelle écrivait que la subjectivité est un «acte que nous assumons et dont la responsabilité repose sur nous seuls» (TE, p. 30) et que «un tel acte est une participation toujours disponible de l'être pur» (TE, p. 30). Le temps n'est pas la création du sujet, mais il est le dépassement de l'Être, entendu comme surabondance du soi en rapport à soi. Notre activité de temporalisation est toujours «dépassée à chaque instant par la totalité de l'être» (ET, p. 49). Mais ce dépassement n'est pas contraire à l'Être, il est l'Être lui-même dans son actualisation. Si le sujet est «l'objet d'une présence que nous ne pouvons que subir» (ET, p. 49), l'Être lui-même subit cette présence de soi à soi-même comme son devoir et comme sa responsabilité. L'éternité de l'être, que Lavelle ne manque pas de signaler, n'est autre chose que sa plénitude comme abondance de donation, jaillissement d'une ipséité qui est toujours plus puissante que soi. Le sujet n'est pas une *chute*, mais il est dans la position d'une inadéquation créée par le *plus ultra* de la réalité sur soi-même.

C'est pour cette raison qu'on peut parler du «primat de l'avenir dans la constitution du temps» (TE, p. 88): le temps n'est autre chose que la responsabilité créée par l'inadéquation de l'être en rapport à son *plus ultra* événementiel, à son être plus la donation de soi. Lavelle donne une explication profonde à cette structure de l'existence: «A chaque moment nous donnons en quelque sorte naissance à nous-mêmes et pénétrons dans un avenir dont nous acceptons de prendre la charge» (ET, p. 90).

Dans ce jeu de dépassement enrichissant, je ne suis pas responsable à cause d'une dynamique de manque, mais je suis responsable pour la dialectique débordante, sacrificielle peut-être, de l'événement d'un plus de plénitude: «Le renouvellement infini des données est nécessaire pour que l'acte pur et l'acte de participation ne forment pas le même bloc, c'est-à-dire que la participation elle-même se produise: celle-ci est un effet de l'initiative de chaque moi individuel, et pour cela toujours inachevée et toujours remise en question» (TE, p. 226). Nous sommes toujours responsable de la participation. Elle n'est jamais un fait accompli, mais elle est toujours un désir d'adéquation à ce qui n'est pas adéquat à soi même. Le temps est le vertige sublime et laborieux de l'enjeu de la singularité avec sa responsabilité surrogatoire.

8. Les choses, rapides et peut-être trop syncopées, que nous avons dites sur la philosophie de Lavelle montrent qu'elle est une déclinaison exemplaire de la tradition spiritualiste. Il faut dire: la pensée de Lavelle est un visage du spiritualisme, une expérience singulière de l'esprit. Ça ne veut pas dire qu'elle soit une application d'une sorte de paradigme *a priori* du spiritualisme, mais plutôt qu'elle ouvre la route personnelle d'une philosophie spiritualiste.

Le spiritualisme sait très bien, de Maine de Biran à Lavelle, que la philosophie en tant que métaphysique est toujours un choix personnel, la prétention à la validité universelle d'une expérience singulière de l'être. On peut dire qu'une métaphysique est toujours quelque chose qui est valable «universellement sans concept», qui ne peut jamais exposer d'une façon définitive les raisons de son choix fondamental et qui vit grâce au pouvoir de cette prise de responsabilité personnelle pour ce qui la dépasse.

Mais, on peut demander, qu'est-ce que veut dire métaphysique de l'esprit? Qu'est-ce que veut dire philosophie spiritualiste? Ce sont des questions importantes, qu'on peut satisfaire uniquement en résumant ce que nous avons dit jusqu'à ce moment. Le spiritualisme est la tentative de donner naissance à une métaphysique de la singularité, de la nouveauté et de la surabondance. Ils sont trois concepts strictement liés les uns avec les autres, qui essaient de donner le sens le plus authentique de notre expérience de l'être.

A l'intérieur de ce cadre, il faut aussi déterminer le sens du sujet, son rôle et sa responsabilité gnoséologique, car il est évident que le sujet est appelé à être responsable pour ce qui surpasse ses formes et ses limites. Nous avons appelé cette responsabilité d'une façon particulière: *responsabilité surérogatoire*, une responsabilité qui porte au-delà de toute économie morale. C'est dans ce cadre que la découverte spiritualiste d'une surabondance de l'être est aussi la découverte d'une inadéquation positive qui instaure une responsabilité inattendue (et, bien sûr, *nécessairement* inattendue). Le spiritualisme, dans son dernier résultat, entraîne une forme d'éthique toute nouvelle, qu'il faut encore développer.

Notre temps, au-delà de son apparence polymorphe, est un temps de misère. La misère de notre condition n'est autre chose que l'affaiblissement de notre capacité d'existence. Avec Lavelle nous savons que notre existence prend corps et poids seulement avec la participation à quelque chose que nous ne pourrions atteindre à jamais. Seulement en découvrant l'abondance de l'esprit, qui donne *plus* que ce qu'il est, avec une ultra-économie de la donation qu'il faut encore étudier avec profondeur métaphysique, nous pouvons sortir de cette misère de l'époque.

Une semblable tâche n'est pas à la portée d'une simple philosophie. Il faut que cette philosophie soit quelque chose de plus: une philosophie *religieuse*, peut-être. Religiosité veut dire, dans ce contexte, reconnaissance du jaillissement de la réalité et capacité de sentir le respect que cette création de singularité demande de notre part. Le spiritualisme – et la philosophie de Lavelle ne fait pas exception – est une telle philosophie religieuse. Ça ne veut pas dire qu'il est une philosophie confessionnelle ou une philosophie dévote. Mais on doit dire qu'elle est une philosophie du respect pour la plénitude de la réalité, pour sa richesse et pour sa puissance.

Dans l'époque de l'image, de la spectacularisation de la réalité, une telle philosophie du respect du réel peut avoir une énorme puissance d'étonnement. A lieu d'être un simple appel moraliste pour le vertu de l'esprit, le spiritualisme est au contraire un engagement métaphysique pour un savoir de la plénitude du singulier. Peut-être est-elle une philosophie conservatrice: mais uniquement en ce sens qu'elle a le plus fort désir de conserver l'humanité de l'homme dans l'époque de sa réduction au virtuel.

**Andrea Bellantone**