

L'EXISTENCE, LA SUBSTANTIALITÉ ET L'ÂME

C'est bien l'un des traits les plus remarquables et les plus significatifs de la philosophie actuelle, que Martin Heidegger, dans son ouvrage sur *l'Être et le Temps*, ait réservé le terme d'« existence » (*Dasein*) pour désigner exclusivement l'existant qui a la forme d'un moi. Deux choses sont à observer ici : 1^o l'orientation *ontologique*, effectuée en vue de la détermination essentielle du « sujet » ; 2^o Le fait que cette orientation ontologique ne s'applique qu'à l'existant subjectif, c'est-à-dire ayant la forme d'un moi, tandis que le reste du « monde » en paraît être exclu.

Rien ne peut, en effet, caractériser plus nettement l'orientation ontologique que le choix de cette expression. C'est un pur terme d'*être* qui est employé à caractériser cette réalité qui, dans l'ensemble de la philosophie idéaliste, sous une forme, il est vrai, plus ou moins explicite et avec les nuances les plus variées, a été présentée en opposition aiguë avec l'être. L'alternative idéaliste proprement dite est : conscience ou être ! L'identification idéaliste de l'existant ayant la forme d'un moi avec la conscience, qui se trouve exprimée par là même, indique la tendance d'exclure complètement le premier du plan de l'« être ».

C'est à cela que s'oppose chez Heidegger la conception du sujet comme « existence ». Quelle antithèse ! Non seulement cesse l'identification du moi et de la conscience, non seulement est réalisé l'effort nécessaire pour ressaisir le moi comme un existant parmi d'autres existants, c'est-à-dire dans le mode d'être qui lui appartient en propre ; mais, par le plus prodigieux renversement, le moi est identifié purement et simplement avec l'être. En son fond véritable le moi n'est rien d'autre qu'*existence* : le moi, c'est l'*existence*. Or, il n'y a pas pour l'être, au sens de l'existence réelle et véritable, d'expression plus prégnante qu'*existence*.

Si c'est en vertu de sa nature la plus intime et la plus propre que l'existant qui a la forme d'un moi est *existence*, rien d'autre ne

peut donc tomber sous la catégorie de l'existence. Nous arrivons ainsi au second point. On ne peut rencontrer l'existence véritable et réelle que dans le *Moi*, et « tout le reste » n'est pas véritablement existant et *n'est pas* dans le sens propre du terme. Nous avons vu tout à l'heure que, dans cette philosophie de l'existence, l'idéalisme est miné en son point d'appui le plus profond, c'est-à-dire dans la détermination ontologique du moi, laquelle, dans l'interprétation idéaliste, présente justement une dépréciation tout à fait caractéristique de l'être. Mais, d'autre part, la position ontologique exclusive du moi semble ramener dans les voies de l'idéalisme : savoir, à une dépréciation ontologique, radicale et universelle, de « tout le reste de l'être ».

Ce qui caractérise l'aspect idéaliste du monde, c'est que le monde n'y est vu que dans la corrélation sujet-objet, et que le moi, malgré, ou plutôt *en vertu de sa position de pure conscience*, est néanmoins l'unique et véritable « existant », « tout le reste », par contre, n'ayant de subsistance qu'en relation avec cette conscience. Nous nous trouvons donc en face d'une double dépréciation de l'être : l'une est *qualitative* et ne vise que le contenu, l'autre est *positionnelle*. La dépréciation qualitative consiste en ceci que l'objet présent (*das Vorhandene*) n'est plus saisi dans son caractère d'existant effectif, ainsi que nous le voyons dans l'identification idéaliste du Moi et de la conscience. La dépréciation *positionnelle* consiste en ce que l'objet *présent* est dépouillé de sa structure ontologique d'un être autonome, d'un être qui subsiste « en soi ». Dès lors selon l'aspect idéaliste, le Moi (= la conscience) se trouve *d'une part* qualitativement dépouillé de l'être, (il « flotte » pour ainsi dire ou, si l'on veut, est « suspendu ») ; mais *d'autre part* il est l'être absolument autonome, l'« En soi » absolu qui, selon la formule de Husserl dans les « Ideen » *nulla re indiget ad existendum*.

L'affirmation de la dépendance de l'être entraîne nécessairement sa dépréciation ontologique. On ne le remarque habituellement pas, parce que l'aspect idéaliste du monde rend en général aveugle à l'égard de ce qu'est l'être véritable (substantiel). Quoique un monde dont l'être est dépendant soit par là même affecté d'un certain « dépouillement d'être », on continue le plus souvent — à cause de cet aveuglement à l'égard de l'être — à lui donner le nom d'« existant ».

Il apparaît toutefois à un examen ontologique plus profond qu'une liaison du déracinement qualitatif de l'être (objectif) avec l'indépendance positionnelle de l'être subjectif est une impossibilité, voire même un contre-sens. L'indépendance de l'être n'est compatible qu'avec l'être véritable, substantiel, et réciproquement. Pour le reconnaître, il faut, il est vrai, saisir dans *sa pureté ontologique* « ce qu'est l' « être véritable, substantiel », ce que c'est qu' « existence ». La conception idéaliste ne pouvait s'affirmer qu'en vertu de la tendance — parfaitement justifiée — de dégager l'être subjectif de la « pesanteur » que lui conférait la conception naturaliste. Mais, en le faisant, elle a en même temps extirpé son indispensable racine substantielle. En effet, le mode d'être de l'existant ayant la forme d'un moi est foncièrement autre que le mode d'être de « tout le reste » ; mais il n'est pas moins « substantiel » pour cela.

Heidegger a donc de nouveau — du côté subjectif — enraciné le monde dans l'être authentique ; nous ne pouvons faire ressortir ici combien ses analyses sont en ce point profondes et définitives. Mais qu'en est-il alors du côté appelé en termes idéalistes « objectif » ? La position idéaliste proprement dite, qui repose sur la corrélation sujet-objet, est complètement étrangère à Heidegger. On ne rend vraiment pas justice à ses conceptions ontologiques, si on les confond avec celle-ci. Une telle conception idéaliste du monde « objectif » ne saurait se concilier avec la position purement ontologique du « moi ». Il reste pourtant un résidu tout à fait étrange. Nous l'avons dit déjà : s'il appartient exclusivement à l'existant ayant la forme d'un moi de posséder l'existence ou plutôt d'être un existant, ce mode d'être est par là même refusé à tout le reste. Quelque détermination ontologique qu'il reçoive, il ne participe point à l'existence véritable. Cela peut-il se défendre ? Le « monde » (le monde en tant qu'essence ; nous ne posons pas la question : existe-t-il en fait), le monde n'est-il pas « existant » ? Ne présente-t-il pas justement le phénomène originel de l'existence ?

Ou bien Heidegger entend-il par *existence* non pas ce phénomène général de présence effective, mais quelque chose de tout à fait spécifique, qui, comme tel, ne convient en effet, et ce par essence, qu'à l'existant sous forme d'un moi ? Il en est bien ainsi. Ce qui est saisi ici, c'est le caractère, spécifique jusqu'au fond ultime de son être, de l'être subjectif. Nous y reviendrons. Mais nous devons le

redire : ce caractère, ontiquement ultime, donne-t-il le droit de ne parler d' « existence » qu'ici ? La spécificité s'étend, certes, jusqu'à l'ultime fond de l'être. Elle gît dans ses racines même au sens prégnant du terme. Mais uniquement à l'intérieur de cette sphère de l'être, à savoir de l'être effectif ou de l'existence. Cette existence, en d'autres termes l'existant dans sa conformation totale, possède jusqu'en son « fond ultime » des modifications typiquement différentes. Mais il s'agit ici justement de cette sphère totale de l'existence qui est ontologiquement caractérisée de façon tout à fait distincte. Quel terme devons-nous donc prendre pour désigner sans équivoque la totalité de ce qui possède le mode originel et caractéristique de l' « être effectif » ?

Il nous faut maintenant caractériser ce mode original. L'existant, qu'est-ce qui le rend tel ? Qu'est-ce qui unit, dans sa position d'être ultime et tout à fait générale, l'existant ayant la forme d'un moi avec tout le reste de l'existant ? Que doit-il donc arriver à l'être pour qu'il devienne de l'être effectif ?

La dernière question nous a déjà fourni un trait d'union, puisqu'elle trace en même temps une ligne de démarcation. Être et être réel, être et existentialité, être et existence, ce n'est pas la même chose. Nous pouvons parler d' « être » dans le sens tout à fait général de simple présence. *Il y a* le nombre trois, il y a le bien, il y a l'espèce humaine, mais il y a aussi des hommes, des arbres, des animaux ; il y a des rêves et des imaginations, des pensées et des représentations, il y a des états de choses (*Sachverhalte*) et des propositions, il y a la vérité et l'erreur, il y a des sociétés et des états, il y a l'histoire, il y a Dieu. Que devons-nous, que pouvons-nous dire sur cet « être » très général au sens de simple « il y a » ? Ce dont on peut dire : « il y a » n'est pas rien, mais quelque chose. Cette différence entre l' « il y a » et le « rien » qualitatif, le « n'être rien », seule raison pour laquelle il n'est pas le non-être, c'est là justement la différence décisive. L'être, dans ce sens tout à fait général, appartient purement à l'état d'*aliquidité* (*Etwashaftigkeit*). Ce qui est « quelque chose », « est ». Et il « est », en tant qu'il est « quelque chose ». A quel point il est important de le voir par opposition justement à ce qui en plus de cela constitue l'être réel, c'est ce qui va devenir clair tout à l'heure. Voyons encore ce qui suit.

Lorsque nous disons que l'être d'une présence pure et simple

(« il y a ») se constitue dans l'« être quelque chose », on pourrait remarquer que dans cet « être quelque chose », se cache encore un « être » dernier, tout à fait vide et général. Mais cet « être » est encore, somme toute, sans importance ontique, puisqu'il n'est pas encore opposé au « rien » qui s'exprime par exemple dans l'expression : ceci n'est pas rien, mais quelque chose ; ou de façon positive : ce n'est rien. Dans la possibilité de « n'être rien » s'exprime la compatibilité de cet « être » avec le « rien », de cet « être » qui n'est pas encore de l'être, et n'est posé que comme une simple fonction catégoriale et formelle. Dès lors s'en détache d'autant plus nettement le concept de l'« il y a » ; c'est ici, dans l'opposition au « rien », c'est-à-dire au « n'être rien », que se trouve l'unique possibilité d'une caractérisation expresse. C'est même cette opposition qui constitue toute l'essence du « il y a ». C'est pourquoi nous pouvons dire que cet « être » possède une détermination purement qualitative, ou mieux encore qu'il est déterminé *essentiellement*. Ce qui est tel, « est » justement parce que et en tant qu'il est « quelque chose » ; et tout son mode d'être est épuisé dans « l'être quelque chose ».

A ce mode d'être *essentiel*, ainsi que nous voulons l'appeler, participe tout ce qu'« il y a ». Tout ce qu'« il y a » n'est pas rien, mais est quelque chose et « est » dans cette mesure. Moi-même, la table de travail à laquelle je suis assise, nous « sommes » (en tant que simplement présents), parce que nous ne sommes pas rien, mais que nous sommes quelque chose. Mais c'est ici que surgit le vrai problème : moi-même, la table de travail à laquelle je suis assise, l'arbre devant ma fenêtre, nous ne sommes pas seulement « présents », nous ne nous trouvons pas seulement dans cet « il y a » général, où se trouvent également le nombre trois, l'espèce humaine, et l'idée du Bien ; outre cela nous existons, nous sommes *réellement* là.

Il faut se rendre compte de la façon la plus expresse qu'en fait tout ce qu'« il y a » n'existe pourtant pas. Le nombre trois est certes quelque chose de très nettement déterminé. Pourtant il n'existe pas, pourtant il n'est pas réellement là. Il est bien « là », mais il n'est pas *effectivement* là.

Où se trouve donc la limite ? Où trouverons-nous le passage de l'un à l'autre ? Que doit-il donc advenir pour que quelque chose (un « il y a ») se mue en un existant (quelque chose qui « est là ») ? Que signifient « existence », « être-là », être réel, être effectif ?

Quelque vision définitive du monde que l'on puisse avoir, quelque réflexion que l'on puisse faire sur cet être « effectif » du monde, nous n'arrivons pas à éviter ce fait tout d'abord purement phénoménologique : que le « monde » (non pas seulement moi-même, mais le monde tout entier) subsiste dans ce mode d'être, et que nous ne pourrions même pas parler de « monde » en dehors de ce mode d'être déterminé. Nous n'arrivons pas à éviter ce problème phénoménologique. *En quoi* donc consiste ce mode d'être ¹ ?

Nous disions plus haut qu'au mode d'être essentiel participe tout ce qu'« il y a », même l'existant réel. Mais, par contre, il y a des sphères tout entières, d'espèces très différentes, qui ne sont généralement pas transposables dans l'être réel. Il y a l'« idée-homme », il y a l'« espèce-homme », et il y a des hommes réels ; mais il n'y a pas de nombre trois « réel » à côté du nombre idéal. Ainsi quelque chose comme le nombre trois ne possède, de par son essence, qu'un être idéal. Ce fait est en connexion très étroite avec ce que nous avons allégué comme la caractéristique propre du mode d'être essentiel : savoir, qu'il s'épuise dans l'« être quelque chose ». Lorsqu'il s'agit d'entités qui en vertu de leur essence forment un domaine fermé, ou encore qui dans leur configuration qualitative résultent des connexions essentielles d'une sphère idéale déterminée, elles ne sont comme telles séparables ni de ces connexions essentielles ni de cette sphère. Leur « être quelque chose » se détermine uniquement et exclusivement à l'intérieur de cette sphère, de même que leur « être », c'est-à-dire le fait de leur présence. Il n'est pas possible pour ainsi dire, de les transposer dans leur être, puisque leur « être quelque chose » est fixé dans des relations idéales. Si donc tout ce qu'« il y a » se trouve dans le mode d'être essentiel, il y a en outre des choses telles qu'elles se trouvent *exclusivement* dans ce mode d'être, dans le mode d'être de l'« il y a ».

Nous pouvons d'une façon tout à fait générale, selon une tradition très ancienne, distinguer entre la détermination « essentielle »

1. Nous avons déjà traité le même problème, il y a quelques années, dans le 1^{er} chapitre de notre *Realontologie* (Halle, 1920). Nous pouvons maintenir presque tout ce que nous y disions sur la « réalité ». Il est possible de saisir l'essence de la réalité à un point ontique encore plus profond, et par suite d'une manière plus pure. Sur la base d'alors il n'aurait pas encore été possible, par exemple, d'englober également dans l'être substantiel l'existant possédant un moi. Le concept de réalité qui y était développé était quelque chose, pour ainsi dire, de matériellement encore trop chargé, et qui n'était pas encore saisi existentiellement, de façon pure et simple.

et la détermination « existentielle » d'un existant ; ou entre son *quod* (le fait qu'il soit) et son *quid* (ce qu'il est). Nous voyons que pour des objets idéaux cette distinction reste purement formelle. La détermination existentielle ou détermination de l'être ne dépasse aucunement la détermination essentielle ou qualitative. Le *quod* n'est pour ainsi dire ni « plus grand » ni « plus puissant » que le *quid*. Il en résulte que le *quod* n'est « attaquant » que dans la mesure où l'est « le *quid* ». Un objet qui est *essentiellement* une quiddité est par là même existentiellement inattaquable. Il ne se laisse pas effacer du « livre de l'être ».

Nous sommes maintenant suffisamment préparés pour aborder notre véritable problème. En fait, c'est en partant d'ici que nous pouvons amener à nos yeux le point central qui assurera la possibilité de déterminer l'être réel, — bien que sous une forme tout d'abord non explicite. S'il nous faut dire que l'idée-homme est une idée réelle, parce que « être homme » présente quelque chose de matériellement délimitable et de qualitativement défini, il est d'autre part manifestement impossible de ramener l'« il y a » effectif de tel homme individuel ou des hommes en général au fait qu'ils sont « quelque chose ». *Cet* homme ou les hommes en général ne sont pas effectivement parce que et en tant qu'ils sont ce qu'ils sont, mais justement parce qu'ils *existent* : « Il y a » des hommes justement parce qu'ils *possèdent l'existence*. Ici l'« être » a son fondement dans l'être, et non pas dans la quiddité. Ici le fait d'être (en tant qu'effectif) repose sur un fondement non point essentiel, mais *existentiel*. Et c'est ce fait de posséder du fondement existentiel que détermine toute la nature de l'être réel.

Que disons-nous par là ? Est-ce quelque chose de plus qu'une tautologie ? Ne tournons-nous pas dans un cercle stérile se définissant soi-même par soi-même ? Qu'est-ce que l'on gagne à dire que dans l'existence proprement dite l'être ne se trouve pas essentiellement mais existentiellement déterminé, c'est-à-dire encore une fois déterminé *par* l'« être » ?

Précisons encore. Du point de vue formel, dans l'énoncé : « l'être réel est de l'être existentiellement déterminé », on entend le mot être non seulement dans un sens double, mais dans un sens triple : 1° dans le sens général de pur « il y a », à l'égard duquel l'existant en acte se trouve au niveau d'un « objet quelconque de la pensée ;

2° au sens de l'*ens reale* (et la spécificité ontique de sa *réalité effective* a besoin justement d'une détermination plus proche) ; 3° — et c'est ici le point décisif — il y est question d'un élément « existentiel » que l'on n'explique pas encore et grâce auquel cet être général d'un pur et simple « il y a », se trouve déterminé comme être spécifiquement réel. Et de nouveau se pose la question : qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? Comment l'être peut-il être déterminé par l'être à être, notamment à être de l'existence réelle et véritable ?

Il est clair tout d'abord que la réalité ne se rapporte pas à l'être comme une différence spécifique au genre. Car un genre ne peut jamais être spécifié par l'adjonction de lui-même à lui-même. Le genre « table » par exemple ne devient l'espèce particulière « table de bois », que par une détermination ultérieure, plus prochaine, du caractère général de table, mais non point par une « reduplication » de ce caractère de « table » lui-même. Or, nous avons quelque chose de tel — et c'est un cas tout à fait unique, irrationnel, si l'on veut, — dans le rapport de l'être au sens général de l'« il y a », avec l'existence au sens d'être réel. Si l'on veut soumettre ce cas unique et irrationnel à la pression d'une forme logique, on ne peut dire qu'une chose : c'est qu'ici, en effet, le genre général « être » se trouve transformé dans l'espèce « être réel » par *reduplication* de soi-même. Or cela veut dire qu'il s'agit ici de quelque chose de parfaitement différent d'une spécification proprement dite ¹.

Mais nous devons maintenant laisser de côté les énoncés formels pour atteindre à la vision directe du phénomène. C'est donc par l'« être » que l'être de l'« il y a » se trouve érigé dans l'être réel ou dans l'existence. Quel est cet « être » qui est capable de servir ainsi de fondement à l'existant ? Nous ne pouvons que transposer simplement la question en réponse : ce ne peut être qu'un être « qui le fonde ». S'il nous a fallu dire que l'être du simple « il y a » n'est rien de plus que la détermination essentielle, l'être de l'existence est alors quelque chose de « *sous-jacent* » à la *détermination essentielle*,

1. Une signification analogue, sinon tout à fait semblable ont, semble-t-il, les analyses des *Quæstiones disputatæ de veritate* de Thomas d'Aquin, a. I^m, q. 1^a, où il est dit entre autres : « *Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti ; sed nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens...* » Comme nous le verrons, substantialité et réalité sont en effet des notions corrélatives.

quelque chose qui fonde et qui supporte celle-ci ; en un mot nous pouvons dire : l'existence, c'est l'être qui fonde (et par là même l'être fondé).

Faisons bien attention maintenant. Qu'est-ce qui est donc fondé par cet être constituant la « réalité » ? C'est évidemment et justement l'être, et rien d'autre. On peut le formuler, comme suit : *l'ens reale est ens*, justement parce qu'il *est* ; justement, pouvons-nous ajouter maintenant, parce qu'il possède cet être constituteur de l'être, ou bien parce qu'il est un être constituteur de l'être.

Mais qu'est-ce qui sert de fondement à celui-ci ? Évidemment son propre être. L'existant est dans et par l'acte de son existence le fondement de son propre être, et c'est en cela que *consiste* son existence. Sans cette constitution de l'être par lui-même, il ne serait pas existant, et ne posséderait pas de réalité.

On pourrait nous adresser plus que jamais l'objection que nous nous mouvons dans une impossible définition circulaire, qu'en fait nous faisons de la réalité une véritable *causa sui*. Nous pouvons, en effet, affirmer — et même insister là-dessus — qu'en un certain sens, que l'on peut préciser ontologiquement, l'existence est *causa sui*. C'est à la seule condition de saisir la signification ontiquement immanente de cette *causa sui*, que nous sommes en mesure d'obtenir une intuition adéquate de l'essence de la réalité.

Nous ne pouvons rien faire de mieux ici que de reprendre une des formules fondamentales du *Sein und Zeit* de Heidegger, et de dire : « *l'ens reale* se trouve dans un rapport d'être avec son propre être ». Il y a lieu certes de rappeler encore de la façon la plus expresse que Heidegger en s'exprimant ainsi (de même qu'il lui réserve, en général, le terme d'*existence*) n'a en vue que l'existant sous forme d'un moi ; et qu'il le détache ainsi de tout « le reste du monde ». Si maintenant nous utilisons cette formule pour caractériser l'ensemble de l'existence en général, non seulement nous ne nous conformons pas aux intentions de Heidegger, mais nous en prenons le contre-pied. Mais d'autre part — et c'est ce qu'il nous faut affirmer expressément — nous voudrions non point nier ce que Heidegger a saisi comme l'essence exclusive, comme la caractéristique ontologique centrale de l'existant sous forme d'un moi, mais au contraire le souligner. En effet « se trouver dans un rapport-d'être avec son propre être », c'est quelque chose que l'on peut prendre en un sens *spécifique*,

qui effectivement n'est applicable qu'à l'existant sous forme d'un moi. Nous voyons pourtant la limite de la conception de Heidegger en ce qu'il n'a point dévoilé le monde de l'existence « objective », dans son caractère le plus profond¹, qui n'est point, il est vrai, *ontologique*, c'est-à-dire *ayant la compréhension de l'être* (car cela demeure la caractéristique fondamentale de l'existant sous forme d'un moi), mais tout de même *ontodynamique*, s'il nous est permis de forger ce mot, c'est-à-dire *ayant la puissance d'être*. Nous dirions donc ceci : c'est justement *parce que* le sujet (selon la conception heideggerienne) est ontologique, c'est-à-dire qu'il a la compréhension de l'être, qu'une ontologie universelle est possible, une ontologie qui puisse donner une interprétation, non seulement de l'être de l'existant qui a la forme du moi, mais aussi de l'être de tout le reste du monde, d'un monde qui existe *en vérité*, conformément au phénomène originel. Cette proposition que l'existant « se trouve dans un rapport-d'être avec son propre être », exprime fort bien le caractère universel de l'existence et nous mène au cœur du problème. C'est à sa discussion que nous arrivons ainsi.

Nous pourrions caractériser de façon plus concrète et plus précise cette situation de l'existant qui « se trouve dans un rapport-d'être avec son propre être », au moyen d'une autre expression de Heidegger (qu'il applique uniquement aussi à l'existant sous forme d'un moi) : à savoir, que l'existant se trouve dans un « pouvoir-être qui lui est propre », ou, autrement dit, dans *le pouvoir de son être propre*. L'existant n'est pas simplement présent comme « tout ce qu'il y a » ; mais il a en *lui-même* le fondement de son propre être. En d'autres termes, termes simples, mais qu'il faut prendre dans leur sens le plus fort : l'existant « *est* » *lui-même*.

Par là nous avons exprimé l'essence la plus continue de l'être réel ; elle se trouve dans l'*ipséité* (*Selberkeit*) ou, pour introduire un terme plus précis, dans la *séité* (*Seität*). Il ne s'agit pas encore ici d'une « *perséité* », d'une « *inséité* », ou même d'une « *aséité* », mais de la *séité* ontique pure et simple. Tout ce qui caractérise et différencie, en outre, l'*ens reale* dans son mode d'être, le « par soi-même » (*per se*), « en soi-même » (*in se*) et « de soi-même » (*a se*) a son fondement constitutif formel dans l'« être-soi », la *séité*.

1. Il ne le pouvait d'ailleurs pas, étant donné l'ensemble de sa position philosophique.

Si nous avons dit que pour l'existant l'être est constitué par l'être, nous voyons maintenant avec plus de netteté que cette constitution de l'être par l'être ne peut consister qu'en ceci : qu'il se trouve dans l'existant une puissance qui lui est propre, un pouvoir envers son être propre. Un existant n'est tel qu'en tant qu'il possède en existant la puissance d'être de son propre être.

Mais ici nous nous trouvons une fois de plus en présence de la question : n'est-il pas absurde qu'un existant puisse constituer au moyen de l'être son être propre ? Faut-il donc qu'« avant » d'exister, il « existe » dans son « ipséité » ? Si c'est par l'être qu'il possède le « pouvoir-être » ou la « puissance d'être » de son être propre, il possède donc déjà un « être » *dans* et *avec* cette possibilité ou puissance.

Avant de serrer davantage ce problème, arrêtons-nous une fois encore devant le phénomène ontique originel, devant l'existence elle-même, à laquelle nous participons nous-mêmes et, avec nous, tout ce qui appartient au monde. Qu'est-ce qui fait de moi, qu'est-ce qui fait de ma table de travail, qu'est-ce qui fait de l'arbre devant ma fenêtre une partie intégrante, elle-même existante, de ce monde existant ? N'est-ce pas que l'être est pour ainsi dire « concentré » au sein de l'existant, de sorte qu'il y est présent comme la propriété personnelle de cet existant ? Pour l'*existant* c'est l'existence elle-même qui est, encore une fois, devenue « existante » ; et l'être (l'« il y a ») lui-même est devenu encore une fois un moment dans l'existant. L'existant s'érige de par lui-même à son être propre ¹. Le séparer de ce fondement de l'*ipséité* ontique, c'est le couper de sa racine, et au lieu du monde réel nous avons devant nous un monde de phénomènes, dont la « subsistance en soi et pour soi » devient alors, en effet, extrêmement problématique.

Il nous faut d'ailleurs rappeler une fois de plus, et cette fois sous une forme plus concrète, ce que nous affirmions au début, à savoir que l'*indépendance* de l'être n'épuise nullement le mode d'être qualitatif de l'existant, bien qu'il lui soit très étroitement lié. Ou, selon l'état actuel de notre analyse, que « subsistance en soi-même » et

1. Nous disons : à son être et non *dans* son être pour marquer, par cette expression inusitée, le caractère dynamique du rapport et pour traduire l'expression allemande (aussi inusitée) *ZUM Sein* (N. d. T.).

« *ipséité* de l'être » ne sont nullement identiques. La subsistance, autonome et indépendante du monde ou de l'*ens reale* ne suffit pas pour son *ipséité* ontique, bien que cette subsistance autonome du monde soit une conséquence immédiate de cette *ipséité* ontique ¹. C'est seulement parce que l'*ipséité* ontique de l'existence (sa substantialité) a été perdue de vue, que les théories idéalistes de la dépendance de l'être du monde ont pu atteindre une telle puissance. Pourtant ce n'est pas cette connexion entre l'*ipséité* de l'être et l'indépendance de l'être qui nous intéresse ici, mais l'élucidation du phénomène originel de la *séité* ontique elle-même. Or, la *séité* n'est pas l'indépendance de l'être, elle en est le fondement. Grâce à elle l'existant, en tant que tel, repose sur son propre fondement. Et sans cette constitution de l'être que nous avons désigné par le terme de *séité*, il n'y aurait pas d'existant du tout, il n'y aurait pas de *monde*.

Mais il est temps maintenant de serrer de plus près la question : la *séité* de l'être est-elle possible ? On pourrait, il est vrai, répondre simplement : cette constitution est possible, parce qu'elle est réalisée en fait pour le monde existant. Mais nous pouvons et devons faire plus, sinon l'« absurdité » de cette *séité* ontique deviendrait elle-même un argument contre la réalité du monde. Il est tout à fait possible d'élever ce qui est apparemment si irrationnel au niveau de la clarté ontologique.

Une chose tout d'abord : si l'existence consiste en ce que l'existant lui-même soit le fondement ontique de son être, la *séité* est alors plus profonde que l'être. La *séité*, c'est ce qui, en étant, donne le « fondement » à l'être propre. Mais justement, faut-il qu'elle « soit » pour être, en « étant », le fondement ? Elle n'est donc pas plus profonde, mais a besoin de l'« être » pour pouvoir fonder son propre être ! Ou bien alors la solution serait-elle que l'« être » de la *séité* qui « fonde » est autre que l'être qui « fonde » la *séité* ? Mais de quelle espèce sera donc cet être qui vient encore *avant* la réalité, *avant* l'existence réelle, et qui la constitue antérieurement ? Ce qui doit être constitué, c'est bien l'*étant* dans son existence, dans sa *séité*

1. Ceci ne saurait constituer sans plus une « preuve en faveur de la réalité du monde extérieur ». A l'entendre strictement, on ne peut dire que ceci : si le monde est en effet tel qu'il se présente lui-même, c'est-à-dire un monde existant, il subsiste en soi-même. En tout cas, de ce point de vue il devient presque absurde de nier la réalité au sens d'une *indépendance* de l'être, ou de la mettre en doute.

existante ? Il faut donc alors que ce qui le fonde soit ce même *étant* avant ou au-dessous de sa *séité* véritablement existante. Il devient en effet nécessaire de distinguer l'existence proprement dite (à constituer), d'une *pré*-existence ou d'une *sub*-existence, quel que soit le terme que l'on choisisse, c'est-à-dire de distinguer l'existence fondée en soi, d'une « pré-existence » qui la fonde.

Est-ce là une construction dont nous nous aidons pour sauver des définitions embrouillées et apparemment contradictoires ? Nullement. C'est le phénomène originel de l'existence qu'appelle immédiatement une telle conception. L'existant, *c'est* ce qui a son fondement dans son propre être. Mais c'est alors également ce qui, sur la base de son être, se trouve avoir la puissance (le pouvoir) de fonder son être propre, c'est-à-dire ce qui se trouve en puissance de son être propre. Donc encore une fois il nous faut distinguer entre un être qui fonde et qui, comme tel, se trouve dans la pure puissance d'être, et un être fondé qui procède de cette puissance et repose sur elle. Autrement dit : il nous faut distinguer entre la *séité* dans la pure puissance de son être propre, et la *séité* dans son existence réelle que supporte cette puissance d'être qui lui est propre.

Maintenant on pourrait tout au plus demander comment cet « être » qui ne représente que la puissance de l'être propre, qui dans une certaine mesure donc flotte à la limite entre l'être et le non-être, est-il possible ? Ou encore : comment est-il possible qu'un existant se trouve, en son propre fondement, dans la pure puissance de son être, et par conséquent flotte, ainsi, entre l'être et le non-être ? Il est clair pourtant que si, en son propre fondement, l'existant ne flottait pas entre l'être et le non-être, il ne pourrait pas se trouver en puissance de son être propre, il ne pourrait pas non plus se fonder soi-même dans son être propre ni en être le « support », et ne serait pas un existant.

Il faut, en tout cas, faire ici une restriction essentielle, qui peut jeter la plus vive clarté sur l'ensemble du problème (et, à condition que l'on soit capable d'une pensée métaphysique, sur la question qui vient d'être posée concernant la possibilité de cet être « purement potentiel »). Ou plutôt ce n'est point à vrai dire une restriction, mais seulement une interprétation d'ensemble de ce qui a été dit, qui nous introduit, il est vrai, à une brève discussion métaphysico-onto-

logique ¹. L'existence est la *séité* de l'être. Ou encore : l'existant « est » *soi-même*. Il se fonde soi-même dans son être. Il a semblé nécessaire d'en tirer cette conséquence que l'existant s'élève à son être propre en partant d'une espèce de non-être, et cela en vertu de la puissance à son être propre qui est posée avec lui. Nous nous sommes trouvés ainsi en présence de ce fait ontologique extraordinaire que le « soi » se trouvait pour ainsi dire à une plus grande profondeur que l'« être ». *Mais qu'en est-il maintenant si l'essence du « soi » elle-même implique l'« être » (l'« exister ») ? Si la séité de l'être a dans le « soi » une base que l'on ne saurait abolir ? Si l'étant possède ainsi non seulement, en fait, une puissance à l'être propre, mais que lui-même il soit le fondement de cette « puissance » sur son propre être ?*

Il nous faut être précis. Deux choses sont à distinguer : 1° Le fait pour l'être propre de se trouver fondé dans le soi, c'est-à-dire la *séité* ontique, qui constitue l'existence comme telle ; 2° *La manière dont cette séité elle-même se trouve à son tour fondée dans le soi*. L'existant est toujours *eo ipso* le fondement de son propre être ; mais il n'est pas nécessairement aussi le fondement de cette propriété d'« être-un-fondement ». Il possède la puissance de son être propre, il faut même qu'il l'ait, sinon il ne pourrait être un existant, mais cette puissance n'est pas nécessairement une propriété qui lui soit essentielle, une propriété ancrée en lui-même. Il n'a pas non plus nécessairement la puissance de sa propre puissance d'être, la puissance *sur* sa propre puissance d'être, laquelle en fin de compte constitue son existence. Il nous faut en pareil cas dire effectivement qu'il s'agit d'une *pure et simple* puissance de l'être propre, et qu'ainsi l'étant, en son propre fondement, procède du non-être. C'est quelque chose qui s'élève du non-être à l'être en vertu de la puissance d'être.

Mais qu'en est-il alors, demanderons-nous cette fois encore, si l'étant n'est pas seulement le fondement de son être propre, mais en outre le fondement de ce fondement ? S'il n'est pas seulement *causa sui*, mais encore *causa causæ sui* ? S'il n'est pas seulement en puissance de son être propre, mais de plus puissance sur sa propre

1. Sur la différence entre une investigation proprement métaphysique et une investigation métaphysico-ontologique, cf. mon article : *Über Metaphysik und ihre methodische Stellung* (contenant une analyse de l'« ontologie critique » de Nikolai Hartmann), ap. *Philosophische Hefte*, Berlin, 1932.

puissance d'être elle-même ? Non seulement alors il se posséderait soi-même dans son être propre (comme tout existant), mais de plus il se posséderait encore soi-même dans sa propre *séité*. Il ne serait pas seulement le fondement de son propre être, mais *il serait aussi le fondement de son existence*.

Il y a lieu de tenir compte ici d'une série de connexions essentielles:

1^o Si un être (*ens*) est le fondement de sa propre puissance d'être, donc de sa propre existence, *c'est à son essence qu'il appartient d'être ce fondement*.

2^o S'il appartient à l'essence d'un être (d'un *étant*), d'être le fondement de son être, elle est par ce fait même le fondement de son *existence*, ou réciproquement : un être (*ens*) qui n'est que le fondement de son être ne l'est que par un pur état de fait, non point par essence.

3^o S'il appartient à l'essence d'un être (d'un *étant*), d'être le fondement de sa propre existence, il possède alors une entière puissance sur l'être.

Ad. 1^{um} : En effet, qu'un être soit le fondement de sa propre existence, cela peut-il signifier autre chose qu'une implication de son existence dans sa propre essence, de sorte que *c'est d'elle-même* que procède son existence ? Où serait donc le « fondement » sinon dans sa propre essence ? On pourrait tenter d'alléguer par contre que l'existant peut bien être *eo ipso* le fondement de son être, sans être nécessairement pour cela le fondement *essentiel* de son être. Pourquoi ne pourrait-il en être rigoureusement de même, en ce qui concerne la puissance *sur* ce pouvoir-être ? Pourquoi s'agirait-il ici forcément d'une puissance *essentielle* ? Mais il y a ici deux choses tout à fait distinctes : être soi-même le fondement de son propre être, et être soi-même le fondement de sa propre *existence*. Dans le second cas nous sommes en présence de ce qui est le fondement ontique le plus profond. Si ce « pouvoir sur sa propre existence ou sur sa propre *séité* » n'advenait à l'« étant » (*ens*) qu'extérieurement et en fait, il ne *serait* pas du tout un tel pouvoir et ne dépasserait en rien la simple puissance à son propre être. Le pouvoir sur l'existence propre ne peut être un tel pouvoir que par essence, autrement dit : « être soi-même fondement » et « être fondement par essence » sont ici une seule et même chose.

Ad 2^{um} : Si un « étant » (*ens*) est le fondement essentiel de son

propre être ou bien s'il renferme essentiellement en soi la puissance à son propre être, c'est en lui-même, dans l'*étant*, que ce fondement se trouve posé. Mais alors cet *étant* n'est pas seulement le fondement de son être, il est aussi le fondement de sa propre position dans l'être, par conséquent de son existence.

Ad 3^{um} : Si l'*étant* est le fondement essentiel de l'être propre, voire de son existence, ou bien s'il implique le fondement de son propre être, ou de son existence, par sa propre essence, il doit être en même temps lui-même la cause pour laquelle il est tel être déterminé et non point tel autre. Mais cela n'est possible que pour un pouvoir sur tout être et sur l'ensemble de l'être, sinon le « choix » de tel être n'arriverait pas à se constituer par l'*étant* lui-même. En d'autres termes la manière d'être d'un tel *étant* ne consiste pas du tout dans un mode déterminé de l'être, mais dans l'être tout court.

Ce que nous venons d'analyser sous la forme de « connexions essentielles » est à saisir et doit être saisi dans une conception ontologique d'ensemble. Ici l'un des éléments implique toujours l'autre, et n'est réellement qu'un « second aspect » de l'autre. Il ne s'agit donc pas de prouver, mais de faire voir. Celui qui ne veut poursuivre et comprendre tout cela que de façon purement conceptuelle n'y comprendra rien de rien. C'est dans une conception ontologique d'ensemble qu'il faut saisir la possibilité pour un être d'être soi-même le fondement de sa propre existence, grâce à une puissance sur l'être qui lui soit essentielle. Ici le « *Soi* » est non seulement plus profond que l'être propre (c'est le cas de tout existant) mais il est plus profond encore que l'être en général et par là que sa propre existence. Mais en même temps ce « plus profond » reçoit le sens de « plus haut », ou cet « au-dessous » (au-dessous de l'être) celui d'« au-dessus » (au-dessus de l'être). Car, si l'on peut dire dans une certaine mesure qu'un tel être (comme toute existence) « s'élève » du « non-être » à l'être, ce « non-être » pourtant n'est pas ici une privation mais une « puissance ». Cet être, à l'essence de qui il appartient d'être à soi-même le fondement de son existence (« *Moi* » qui « *suis* ») se trouve antérieur à son propre être et au-dessous de lui, dans la seule mesure et pour cette seule raison qu'il implique et fonde cet être par son « *soi* », où son soi est absolument « plus puissant » et « plus grand » que son être, c'est-à-dire somme toute que l'être en

général, cet être n'est *en dehors* de l'être que dans la mesure où cet être est *en lui-même*.

Maintenant, si nous voulions chercher encore quel « être » échoit à ce « Soi qui de façon générale embrasse l'être » il faudrait répondre que l'on ne peut encore parler d'« être ». Cet opposé à l'être n'est toutefois, dans l'*étant* qui est soi-même le fondement de sa propre existence ou qui embrasse l'être par sa propre essence, un non-être qu'en tant qu'il est, si l'on nous permet cette expression, un *supra-être*. L'absolue puissance du « soi » sur l'être n'est en effet pas moins que celui-ci, mais plus.

Malgré tout, l'objection obstinée pourrait encore surgir, que cet *étant* qui a la puissance sur l'être, doit pourtant « être » déjà, car, s'il « n'était pas », il ne pourrait avoir aucune espèce de puissance. Mais alors rien n'aurait été fait pour élucider le problème de l'existentialité ; le problème au contraire ne serait que reculé jusqu'en un « être » qui par essence ne serait plus susceptible d'analyse ontologique, puisqu'il serait absolument dernier.

Nous sommes obligés cependant de répondre qu'une objection de ce genre renferme un malentendu. On brise, en la disloquant, l'unité ontologique concrète dont il s'agit et dans laquelle précisément se constitue « l'existence » — dans le cas présent « l'existence éternelle ou absolue » — et l'on est alors contraint de poser chaque membre, chacun pour soi, dans un « être ». Mais cela supprime complètement le sens de la situation ontique, *dans* laquelle et *par* laquelle l'existence arrive à se constituer. Le « Soi », qui apparaît comme fondement de l'être, n'existe pas *avant* et *en dehors* de son autoconstitution ontique, mais en est *absolument inséparable*. C'est là quelque chose qu'il faut comprendre et réaliser dans le sens le plus propre du terme : cet *étant* n'a en son fond aucun autre « être » que celui de l'absolue puissance *sur l'être*, par laquelle et en vertu de laquelle il renferme et possède en soi-même le fondement inépuisable de sa propre existence. En étant, il n'est en son fond *rien d'autre* que le principe de sa propre existence et, en étant, il n'est en son fond pas autrement que dans et par l'absolue puissance *sur l'être*. Bien entendu, on peut, si l'on veut, traiter cet « être » qui par une puissance d'être absolue est le fondement essentiel de sa propre existence comme une espèce particulière ou un mode de l'« être », qui, en tant qu'« ultime », n'est plus susceptible de réduction ni d'ana-

lyse ontologiques, et qui en outre *n'exige plus de réduction pareille*. Et c'est ici qu'est l'essentiel. *L'existence* par contre est un mode d'être qu'il faut soumettre à une réduction et à une analyse ontologiques, parce qu'elle est un être « fondé ». Mais la puissance d'être n'est pas encore de l'existentialité : elle en est le « fondement ». L'essentiel est que dans et par cette réduction ontologique de l'existence à un « soi » qui la fonde par une « puissance » correspondante, l'essence de cette existence, ou plutôt l'essence de *l'exister*, reçoit un éclaircissement effectif. L'existence est un être fondé dans le « soi ». L'existant c'est ce qui « est » soi-même. Par cela même on a rempli une tâche indispensable : à savoir un éclaircissement purement *existentiel* de la réalité. Toute tentative d'« interpréter » la réalité ou l'existence à l'aide de catégories matérielles doit inévitablement conduire à une altération, grave de conséquences, ou tout au moins à un rétrécissement du concept d'existence.

On voit dès lors que cette auto-position ontique — c'est comme telle en effet, que l'existence s'est révélée à nous — peut prendre une double forme : à savoir, une forme où l'existant est en même temps le principe de cette auto-position existentielle, et une forme où il ne l'est pas. Revenons à cette dernière, que nous pouvons maintenant caractériser plus exactement en l'opposant à la forme de l'existence absolue.

Il nous est possible de *voir* maintenant, et nous devons le faire et le « réaliser » d'une façon expresse : l'existant qui, tout en *étant* « soi-même », n'a pas en lui-même le fondement de sa *séité*, doit en son propre fondement flotter entre l'être et le non-être. Le « soi » n'est pas ici « plus profond » que la puissance à l'être propre, que l'existence ; il n'est ni « plus grand », ni « plus puissant » que cette existence, ce pouvoir à l'être propre. Ici l'étant n'embrasse pas sa propre existence par sa propre essence, mais celle-là ne lui est rattachée que par un lien de fait. Ainsi donc ce « soi » existant n'est, en son propre fondement, *rien d'autre* que la « pure » puissance à son propre être. Cela signifie en outre que c'est supporté par son propre fondement qu'il s'élève du non-être à l'être, et qu'il n'« est » que comme émergeant du non-être. La racine de l'existant fini se trouve — par rapport à lui-même — dans le non-être. Le soi est bien le fondement et le support de l'être propre, de l'être de fait ; mais il n'est pas le fondement de son fondement propre, et c'est

pourquoi par celui-ci il plonge dans le « Rien ». Aucun existant, parce qu'il n'a pas le pouvoir de s'introduire soi-même dans l'être (de se « créer » soi-même), n'a en soi-même le fondement de sa propre existence. Mais comme en tant qu'« existant » il est quelque chose qui est existentiellement fondé en soi-même, il est et reste toujours — aussi longtemps et dans la mesure où il *possède* l'existence — quelque chose qui s'élève du non-être à l'être propre.

Nous sommes ainsi arrivés au point le plus important : l'existence finie ne se constitue que dans une *dynamique* existentielle. Il n'y a pas de statique *existentielle*¹ (pas de statique de l'existence !) et il ne peut y en avoir. L'*étant fini* ne peut pas, pour ainsi dire, simplement se trouver « dans l'être ». Pour cela il faudrait qu'il reposât dans l'être, qu'il y eût son fondement par son propre « soi » ; il faudrait qu'il se pût *par soi-même* établir dans l'être. Mais c'est cela justement qui est impossible ; car par le fondement de son « soi » il plonge dans le « néant », c'est pourquoi étant, il ne peut être que quelque chose qui sort du néant. Or, c'est là un « mouvement », et nous l'appelons *mouvement ontique originel*, ou encore mouvement substantiel. On ne peut, bien entendu, le comparer à un mouvement naturel. Un mouvement naturel présuppose l'existentialité ; et ce n'est que le mouvement ontique originel qui réalise celle-ci. C'est pourquoi ce dernier n'est pas mesurable. Aussi ne s'écoule-t-il ni *dans* le temps ni *dans* l'espace, bien que — comme nous le verrons encore — c'est de lui que procèdent immédiatement le temps et d'une façon médiate l'espace. Ainsi parce qu'en lui-même il n'a pas d'extension comme en a tout mouvement naturel (le mouvement *psychique* inspatial y compris) on pourrait bien l'appeler un mouvement « statique », sans perdre de vue cependant qu'il s'agit néanmoins d'un mouvement « de... » (*von weg-*) « à » (*hin-zu*), du non-être à l'être, un « mouvement » *de... à* qui cependant ne peut jamais atteindre son terme, puisque c'est *en lui* que se constitue l'existence finie, et que sans lui, elle ne *serait pas*. Là où cesse ce « mouvement », cesse l'existence. L'existence est *autocinésie* existentielle.

Le caractère de ce mouvement ontique originel deviendra encore plus clair, si nous nous le confrontons au mode d'être de l'Être

1. Le rapport d'*existential* à *existentiel* est le même que le rapport d'*existant* à *être*.

absolu, c'est-à-dire de cet Être dont le « soi », qui fonde son être propre, repose en son propre fondement. Ici l'existence n'est pas un mouvement « du non-être » « à l'être », mais part du fond existentiellement inépuisable du « soi » dont la puissance d'être est absolue, à l'existence s'y constituant, et qui par là même y est constituée. Mais n'est-ce pas là une analogie trop rationnelle avec l'existence finie ? Doit-on, peut-on encore parler ici d'un mouvement hors du fondement du soi ? hors de ce fondement qui est celui de l'absolue puissance d'être ? Certainement pas du mouvement qui part *de...* pour aller *à*, celui-ci n'est ontiquement possible que là où l'être *en étant* est réduit à s'élever soi-même hors du non-être. L'existence absolue repose par contre sur son fondement propre, dont la puissance d'être est inépuisable, parce qu'essentielle, et elle peut y reposer parce qu'elle y est en soi.

Pourtant nous ne pouvons jamais, lorsqu'il s'agit de l'existence, parler d'un repos absolument immobile, d'un repos « statique ». Ceci est extrêmement important pour l'élucidation de l'essence de l'existence — et certes c'est bien dans l'existence absolue qu'il y aurait le moins lieu d'en parler. L'existence est l'autoposition dans l'être ; l'existence *est* « être-soi », c'est-à-dire l'existence est « actualisation ». Ce qui est réel, ce qui existe, cela n'« est » pas tout simplement, mais « effectue » son être propre. Nous pouvons dire encore : se trouve dans l'*acte* de l'être ¹. L'être en est un élément *actuel*, qui se réalise en vertu d'une puissance propre, c'est-à-dire qui *est* l'expression ou la manifestation de cette puissance propre (la puissance d'être). De même pour l'être (*ens*) absolu ou éternel, qui repose sur le fondement d'une puissance d'être absolue, l'« existence » est la manifestation actuelle de l'absolue puissance d'être, cette dernière s'épanouit en quelque sorte dans l'« existence » comme telle. L'existence reste toujours ce qui est *actuellement* fondé par la propre puissance d'être, et à ce fait d'être *fondé* s'attache une *actualité* dont on ne peut la séparer.

Mais c'est justement de cette actualité éternelle d'un repos de

1. Nous nous trouvons, comme on peut s'en apercevoir, étroitement proche de l'ontologie aristotélico-thomiste. La théorie de l'acte et de la puissance est bien ce qu'il y a de plus profond sur ce terrain de la doctrine de l'être. Par contre, nous croyons que la théorie de la matière et de la forme ne renferme pas encore en soi ce qu'il y a de plus central, ce qui peut être réalisé pour la conception ontologique d'un être substantiel. Tout cela apparaîtra encore mieux plus loin.

l'être qui est en soi, puisque fondé dans le principe du *soi*, c'est justement de ce repos mobile de l'être que se détache avec d'autant plus de force le mouvement de l'être de l'existence finie, qui est pour ainsi dire mobilité « inquiète ». L'existant fini ne repose pas sur son propre fondement, mais le fond de son propre *soi* est, en tant que non-être (*non ens*), nul lui-même ; ainsi faut-il qu'il se trouve tout d'abord soi-même dans l'actualité de cet exhaussement hors du fond de son propre soi qui est nul, ou encore qu'il vienne soi-même à soi-même. C'est aussi par son propre être que l'existant fini fonde son *propre* « *soi* ». Hors et avant ce soi venu à soi-même dans l'auto-position existentielle et antérieurement à lui, il n'est que le fondement d'une *pure* puissance d'être, un fondement qui lui-même est nul. *Toute l'essence propre de l'existant fini est donc quelque chose qui s'exhausse soi-même hors d'un fondement qui n'est rien et qui vient à soi-même en le faisant.* Si le « mouvement d'être » propre à l'existence absolue procède de la plénitude de la puissance d'être à la plénitude de l'existence, le « mouvement d'être » de l'existence finie va du « vide » de la pure puissance d'être à l'existence, du « rien » au « quelque chose ». C'est un mouvement qui constamment fuit le non-être pour se saisir soi-même dans le « quelque chose », en vertu de la puissance d'être.

Nous avons jadis essayé de montrer explicitement dans un article sur le « Temps »¹ comment se réalise et à quoi tient la finitude constitutive, c'est-à-dire la temporalité, de l'existence finie. Ou plutôt nous montrions que la temporalité de l'existence finie peut être déduite de façon purement ontologique, et même que c'est ainsi qu'elle doit être déduite. L'être fini possède un mode d'être fondamental dont, en tant que tel, procède immédiatement la dimension du temps, comme le milieu existentiel nécessaire, pour ainsi dire, de l'être fini. Nous ne pouvons reprendre ici cet exposé que nous maintenons dans toute l'étendue de ses analyses *ontologiques*. Nous devons donc y renvoyer. Pourtant il est important de montrer dans quel rapport *matériel* se trouve l'exposé fait alors avec l'exposé actuel, parce qu'il en découlera une lumière plus grande sur la situation ontique fondamentale que nous avons fait apparaître.

Nous partions alors de ce fait que l'être fini ne peut aucunement

1. In *Philos. Anzeiger*, Bonn, Jahrgang II, 1927-1928.

avoir l'être comme une propriété, car il ne se présente jamais que comme un échappé ou un libéré du non-être. Essentiellement, il ne peut arriver ni à posséder réellement l'être ni à le conserver, parce que la possession de l'être elle-même est *en même temps* et toujours une non-possession de l'être. Ainsi l'existant fini, ou plus exactement ici le « sujet d'une durée », se trouve placé existentiellement et irrémisiblement sur ce que nous avons appelé « le fil tranchant de l'actualité », c'est-à-dire que menacé en tous sens et de part en part par le non-être, il ne fait jamais que d'être là à l'instant. Le fait qu'*avec et dans* son être il pourrait tout aussi bien ne pas être et qu'il n'est jamais qu'en fait, réduit son être à quelque chose qui « n'est jamais qu'actuel », et qui ainsi est en même temps toujours en soi-même « passé » et « encore à venir ». Existant il n'est déjà plus et n'est pas encore. Nous avons appelé le mode d'existence propre au « sujet de la durée » *existence contactuelle et ponctiforme*, parce que ce qui dure ne se trouve essentiellement avec l'être que dans une communauté de contact actuel, parce qu'il ne peut jamais *posséder* cet être en soi-même. Nous ne pouvons développer ici de nouveau comment une définition pareille ne présuppose en rien le temps, mais au contraire en dévoile le fondement existentiel.

Mais nous voyons immédiatement quelle étroite connexion unit tout ceci aux lignes que nous venons de tracer. L'être fini se trouve « sur le fil tranchant de l'actualité » (à l'extrême pointe entre le non-être et l'être), il a seulement une existence contactuelle et ponctiforme, parce qu'il ne renferme en soi que la pure puissance de se fonder existentiellement, et que cette puissance est toute son existence puisqu'elle n'a pas de fondement en lui-même. Il n'est ainsi « toujours qu'émergeant à peine de l'abîme du non-être ».

Il y a ici quelque chose d'extraordinairement frappant, fondé dans l'ensemble de la situation ontique que nous voulons caractériser (c'est-à-dire celle de l'existence finie). Dans la caractéristique de l'existence finie que nous avons donnée, deux extrêmes opposés semblent en effet se toucher immédiatement. Il sembla tout d'abord que nous voulions assigner à l'« existence » une certaine mesure d'être autonome, une certaine autocratie existentielle, qui, mise en présence d'une conception théiste, pourrait provoquer quelque opposition. Qu'est-ce qui pourrait investir l'existant d'une plus grande autonomie de l'être, d'une plus grande perfection de puissance,

que la définition d'être quelque chose qui fonde, en vertu de son essence, son propre être, et en est le support ? L'expression « *causa sui* » elle-même ne nous a-t-elle pas semblé pouvoir lui être appliquée dans son sens propre ? D'autre part nous abaissions l'existant jusqu'à une complète impuissance d'être. Cerné par un non-être perpétuellement menaçant, il semble « qu'il vienne justement d'y échapper ». Cette caducité de l'être pourrait sembler tout aussi exagérée que son autonomie. Mais ce serait une prétention encore plus bizarre que de vouloir les réunir toutes deux en un seul et même être !

Il est clair qu'en fait nous sommes d'avis que la réalité embrasse effectivement ces deux moments ; et que ce n'est qu'unis ensemble que ces deux moments constituent l'unité ontique concrète, que présente l'existence finie. Il ne s'agit nullement d'une opposition, dont l'unité ne serait que dialectique. Non, cette autonomie et cette caducité de l'être ont leur lieu ontique à *des points totalement différents* ou sur des plans totalement différents de la totalité de l'existence ¹.

En le faisant ressortir encore une fois, nous estimons en même temps que notre analyse, si on la compare avec celle de notre article sur le « Temps », donne de la structure de l'existence une coupe tout à fait nouvelle, propre à fournir à son tour une élucidation ontologique du monde réel concret. En effet, il ne ressortait nullement encore de l'analyse que nous avons donnée antérieurement comment l'être de l'existant fini se présente dans et par son existence *contactuelle* et comment en fait il en vient à soi-même sur la base de cette existence *contactuelle* ; ou plutôt ce n'était là nullement un problème, puisque « être » et « avoir l'être » étaient pris simplement comme quelque chose qui allât de soi. Le problème était alors seulement celui-ci : sous quelle forme l'existant fini arrive-t-il à l'être, c'est-à-dire à l'existence en général, ou comment y participe-t-il ? mais non pas : qu'est-ce en soi-même qu'« être-là » (*Dasein*) ou « exister » ? En effet si l'existence du fini se trouve sur le fil tranchant de l'actualité pure, si donc elle y est d'une existentialité irrévocablement temporelle, elle « est » en fait dans et par cette existence *contactuelle* et ponctiforme ; elle possède pourtant par elle une exis-

1. A ce sujet cf. mon article : Die fundamentale Bedeutung eines substanzialen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik, in *Catholica*, Paderborn, avril 1932.

tence ou est un véritable « existant », comme quelque chose, il est vrai, qui ne fait toujours qu'émerger du néant. Et c'est pourquoi il faut aussi qu'elle porte en elle l'indice de ce qui constitue l'« existence ».

Nous avons donné au cours de cet exposé une présentation pour ainsi dire inversée qui correspond du reste davantage à l'aspect immédiat de l'existence finie. Qu'y a-t-il selon l'être de « plus sûr » et de « mieux fondé » que le monde existant ? On pense en effet *le voir* ; on pense, en quelque sorte, qu'il est existentiellement son propre support et repose sur son propre fondement. Et ce caractère autonome de l'être ne peut lui être enlevé, à condition toutefois que l'on ne déracine pas entièrement le monde existant, comme le font par exemple les considérations sceptiques des théories de la connaissance. C'est seulement si l'on creuse jusqu'aux racines de cet être fondé en soi-même et qu'on les mette à nu, c'est seulement si l'on pénètre à l'intérieur du phénomène de la temporalité et de la finitude, que l'on commence à voir sur quel sol incertain, non pas même incertain mais parfaitement inconsistant, repose en fin de compte cette existence qui se fonde soi-même. Mais, pour le répéter encore, cette inconsistance du sol n'abolit pas le fait même que l'existence se fonde soi-même, mais elle la pose tout entière « dans le vide ». L'existant repose dans la puissance à son être propre ; mais cette puissance elle-même se trouve dans le vide.

Nous ne voulons pas remonter plus avant vers la métaphysique¹. Nous ne voulons pas rechercher si ce pouvoir infondé de se constituer existentiellement *soi-même*, n'a pas besoin, en fin de compte, lui-même d'un fondement, qui, de toute évidence, ne peut plus résider dans le « soi », mais seulement en dehors de lui. Nous voulons, au contraire, approfondir encore la nature de l'existence qui s'est révélée à nous comme auto-constitution existentielle. Nous voulons voir comment elle se montre sous une figure concrète dans le monde existant.

Une chose est claire : si nous avons dit plus haut — et c'est ce qui nous occupe surtout en ce moment — que l'existant fini ne *possède* l'« existence » qu'en tant que, d'un fond inconsistant, il s'exhausse jusqu'à soi-même en vertu du mouvement ontique originel ; si,

1. Cf. les articles mentionnés in *Philos. Heften* et *Catholica*.

d'autre part, en nous référant à notre travail sur le « Temps », nous avons indiqué que l'existant fini ne fait jamais qu'émerger à peine de l'abîme du non-être, il doit être parfaitement clair que les deux choses ne sont nullement identiques, bien que très étroitement liées. La dernière concerne la constitution de l'existence elle-même, prise en sa totalité ; la première, par contre, concerne l'existant *en soi-même* en tant qu'existant en fait. La seconde caractérise comment l'existant possède, en général, l'existence ; la première comment son existence apparaît en fait en lui-même et à lui-même.

Nous avons vu que la dimension temporelle se constitue là où il s'agit de la participation de l'existant fini, pris dans sa totalité, à l'être. Parce qu'il n'est jamais (c'est-à-dire essentiellement) que subsistant en une existence contactuelle et ponctiforme, il est *eo ipso* « temporel » en soi-même. Qu'en est-il par contre de l'espace ? Il est traditionnel pour la « critique de la connaissance » de réunir le temps et l'espace dans un même mode catégoriel, bien qu'on ait dû remarquer tout d'abord ce fait surprenant : à savoir que toute existence (non absolue) est temporelle, mais que pourtant toute existence n'est pas spatiale. La spatialité n'est pas un moment fondamental ontique ultime comme la temporalité. Où se constitue donc la spatialité ?

Que l'existant s'élève à son propre être ou à *soi-même* de son propre fond inconsistant, c'est ce que nous avons appelé le « mouvement ontique originel ». Cet exhaussement de l'existant fini s'élevant, comme totalité, hors du « non-être », dans lequel se constitue le temps, n'est donc pas le « mouvement ontique originel »¹. Il en diffère même d'une façon tout à fait caractéristique par ce fait qu'il « advient » en quelque sorte à l'existant, que celui-ci lui est redevable de son existence et qu'il est tout simplement à sa merci. Ce que nous avons appelé le mouvement ontique originel caractérise par contre justement la *séité* (*Selbsthaftigkeit*) existentielle de l'existant fini. C'est par lui que l'existant est « ce qui est soi-même » ou bien ce qui « actue », c'est-à-dire « effectue » soi-même son propre être.

Nous sommes dès lors arrivés au point où peut nous apparaître, clairement et nettement délimitée, l'essence complète de la *substan-*

1. Si nous l'avons appelé ainsi dans l'article sur le « Temps », nous voudrions nous rétracter maintenant d'une façon formelle.

tialité, au point où nous pouvons oser pousser nos analyses plus avant. La substance, c'est ce qui est soi-même, ce qui présente une *séité* ontique. Pas d'existence sans substantialité. Pas d'existant originel qui ne soit une substance. La substance finie c'est l'« étant soi-même » émergeant du fond inconsistant. L'essentiel de cette définition est que le concept de substantialité se trouve déterminé uniquement par rapport à l'être. *Sub-stance* : ce qui « se trouve dessous ». Mais « sous quoi se trouve » la substance en tant que substance? Non point « sous » l'un quelconque des attributs qui en seraient séparables, et au fond desquels elle se trouverait comme un « noyau » qu'on ne peut en réalité jamais découvrir. Pas davantage « sous » sa propre et essentielle détermination totale. La substance, c'est ce qui est « sous-jacent » à son propre être, ou ce qui fonde son propre être sous la forme de la *séité*. Elle est justement ce qui « est » *soi-même*. Mais il faut en tout cas ajouter que cet « être soi-même », ce pouvoir ou cette puissance à l'être propre, ne peut pourtant s'exprimer que de la façon suivante : à savoir, que ce qui est substantiel, « étant soi-même », est précisément soi-même *ce qu'il est*. En étant soi-même, la substance se fonde elle-même dans la détermination de son être (*Sosein*) et y est à soi-même son support ; ou encore : c'est en fondant et en soutenant elle-même la détermination de son être qu'elle « est » précisément soi-même, et qu'existentiellement « elle se *peut* soi-même ». La substantialité existentielle est donc *eo ipso* substantialité essentielle. L'être substantiel (fini) n'existe qu'en tant que — émergeant du fond inconsistant de sa *séité*, — il parvient *soi-même* à sa propre essence (en s'y constituant comme « existant »). Mais il importe de souligner que l'on ne peut naturellement pas se représenter ceci comme le processus d'une genèse, qui, une fois « accomplie », toucherait à un terme. Non, l'existant fini n'existe *qu'en tant qu'il se fonde* existentiellement soi-même. Sans l'actualité de ce mouvement substantiel originel, il n'y a pas d'existence.

Nous arrivons à une problématique vers laquelle, comme vers un foyer, convergent toutes ces analyses, où plutôt d'où elle procèdent toutes. *A partir de quel point* cet être substantiel, cet « être qui est soi-même » se « développe »-t-il dans les formes typiques, essentielles et fondamentales, du cosmos ? Comment se fait-il que l'existence se présente tantôt comme « pure matière » (comme

eau, charbon, or ou diamant), tantôt comme une des formes inépuisables de l'organisation *végétale*, tantôt comme *animal* d'un rang inférieur ou supérieur, enfin comme être humain ? Mais peut-on en général poser une question pareille ? Cela a-t-il un sens de la poser ? Ne devons-nous pas accepter comme une donnée de fait qu'il en soit ainsi ? L'existence n'est-elle point simplement différenciée dans sa *séité* essentielle, tantôt en cette forme, tantôt en cette autre ? Si cette question était comprise comme une question génétique, elle ne serait certes point absurde, mais elle nous mènerait vers des problèmes métaphysiques que nous ne pouvons traiter ici. Nos recherches concernent uniquement l'ontologie essentielle. Nous cherchons quel est le lieu ontique, dans l'existant ou dans l'existence, où cette différenciation se trouve pour ainsi dire enracinée, le lieu où, d'une façon générale, elle se laisse ancrer. Nous cherchons sous quelle *forme* a lieu dans chaque cas cet *enracinement* ou cette participation de la substance à son principe premier et essentiel.

C'est justement sur le plan d'une conception *ontologique* du monde, sur lequel nous nous trouvons ici, que l'on arrive à saisir un aspect déterminé de l'être que nous appellerons « platonico-aristotélicien ». (Nous ne songeons qu'à un *type* général de représentation, non point aux doctrines précises de ces deux philosophes.) L'essence de la substance se constitue par une sorte d'« in-formation » de la substance dans l'« idée » correspondante, ou réciproquement par une sorte d'« imprégnation » de cette « idée » dans la substance. On touche ici à un prodigieux complexe de problématiques et de théories anciennes, très anciennes, et cependant tout à fait récentes ! Voici que surgissent les vieilles controverses, récemment renouvelés : *ideæ ante res, in rebus* et *post res*. Si nous restons sur un terrain strictement ontologique, ce ne peut être que l'unité substantielle, l'existant lui-même, qui s'*informe* dans l'idée qui lui correspond, en vertu d'une puissance existentielle qui lui est propre ; aussi bien n'est-ce pas tant dans et par la « vertu informante » des *Idées*, que dans et par la vertu formative de la substance, que s'accomplit la constitution des types substantiels fondamentaux. Cela mène de Platon à Aristote et jusqu'à la Scolastique. Nous pourrions parler ici de l'interprétation ontologique de la doctrine des *Idées*. Mais ce n'est pas le lieu d'affronter et de confronter ses formes et ses nuances multiples. Nous poursuivons un autre but.

Sans nier pour autant que la conception « aristotélicienne » — (cette expression prise elle aussi au sens d'un type général de conception) — soit une conception réellement ontologique et s'applique le mieux à l'être réel, elle ne nous en semble pas moins ne pas atteindre le véritable point d'enracinement ontologique ; il nous semble même qu'elle ne peut pas l'atteindre, parce que dans cette région ultime de l'être les concepts de « forme » et d'« information », sans être précisément inadéquats, sont néanmoins tout à fait insuffisants. Pour aboutir à ce qui, en tant qu'*existential*, est le plus essentiel, c'est-à-dire à ce point d'enracinement ontologique de la conformation substantielle, il importe tout d'abord de se défaire une bonne fois de toute représentation *typologique*¹ de la constitution du monde — c'est-à-dire d'une représentation qui en fin de compte essaye toujours de voir l'existence par analogie avec un musée ou un atelier de sculpteur. Il faut tout d'abord, en s'en libérant une bonne fois, cesser de se représenter les substances comme si certaines formes les revêtaient de l'extérieur ou se coulaient en elles, ainsi que l'on imprime ou que l'on applique à la matière des formes qui étaient au préalable présentes idéalement à l'artiste. A vrai dire, cet aspect fondamental a bien dans la conception aristotélicienne une tournure authentiquement ontologique, puisque la substance possède en propre le pouvoir de se donner à soi-même sa forme, et de réaliser, en s'informant, sa propre essence. Mais la base typologique et idéaliste de l'ensemble ne laisse point pourtant parvenir à un éclaircissement adéquat de l'être. Un signe caractéristique nous semble en être le rôle non seulement irrationnel, mais même non-ontologique, qu'y joue en dernier lieu la *materia prima* ; et ce rôle, elle doit le jouer, puisque le concept de forme — au moins lorsqu'il s'agit de la substance matérielle — exige nécessairement un substrat.

Mais, au-dessous, en quelque sorte, de la structure typologique possible de la substance, où faut-il appliquer le levier, pour atteindre la source, le point ontologique où elle prend sa forme essentielle et fondamentale ? C'est la substance elle-même qui par sa *séité* existentielle renferme en soi-même la puissance de sa détermination essen-

1. Nous disons : « tout d'abord ». Qu'elle subsiste en droit en une autre section de l'existence (là où il ne s'agisse pas de la fondation substantielle elle-même), et qu'elle ait un sens positif que l'on ne doit pas faire disparaître, c'est ce que nous espérons pouvoir montrer dans une publication ultérieure.

tielle. Mais n'y a-t-il pas là, pour ainsi dire, une dichotomie : que la substance existe soi-même, et qu'en existant soi-même, elle s'imprègne en outre elle-même dans une forme d'être déterminée ? *N'est-ce donc pas cette séité elle-même qui dans sa différenciation entraîne avec soi les formations fondamentales et typiques de l'existence ? N'est-ce pas de la manière différente dont elle « est soi-même », c'est-à-dire n'est-ce pas de la substantialité même, que procèdent immédiatement les formations substantielles fondamentales ? Point n'est besoin d'aucune autre « in-formation » ou « imprégnation » dans une idée qui serait en quelque sorte originellement étrangère à la substance ; non, c'est elle-même, c'est la substance, qui par le mode essentiellement différent de sa substantialité prend telle ou telle forme essentiellement différente. Par cela même que l'existant « est » (existe !) selon tel ou tel *mode* différent, il est aussi *quelque chose* de différent. La différenciation de la *séité* pose immédiatement et comme telle la différenciation de l'essence fondamentale et ultime.*

Nous avons ainsi réellement affaire à une interprétation purement existentielle ou ontologique de l'ensemble de l'existence, capable de l'éclairer jusqu'en son principe. On ne peut qu'indiquer ici quelques conséquences importantes de ce point de vue ontologique.

Si nous envisageons le cosmos, nous nous trouvons dès l'abord en face de l'étonnante dualité, il faut le dire tout de suite, de *matière* et *esprit*, dualité que l'on peut appeler le pôle de toute problématique philosophique, à toutes les époques, chez tous les peuples et dans tous les courants de la philosophie. Nous avons devant nous des natures purement matérielles, et nous avons aussi des natures spirituelles ; bien entendu, à l'intérieur des données empiriques il n'y en a pas de *purement* « spirituelles », et ce dernier fait a certainement contribué à l'erreur néfaste qui regarde comme impossible de parler à propos des natures spirituelles d'une substantialité propre, opposée à la substantialité matérielle. A cela s'est ajouté d'ailleurs, comme nous l'avons déjà exposé, le fait que l'idéalisme et les « théories de la connaissance » ont transformé l'être de la personne spirituelle en une « conscience pure ». Ainsi, par voie de conséquence, s'est consommée sur la base de la corrélation sujet-objet cette tendance à déraciner l'être, cette tendance désubstantialisante qui finit par s'étendre sur tout le domaine de l'existence.

On en est resté, au fond — à travers toutes les tentatives de perfectionnement et d'approfondissement — à la fameuse attribution cartésienne de l'être spirituel à la « pensée » et de l'être matériel à l'« étendue ». Il n'est pas étonnant qu'après les avoir abstraites du fond substantiel de leur être et les avoir absurdement absolutisées, l'on ne soit plus jamais parvenu à recomposer ces deux modifications dans l'unité spirituo-corporelle, donnée cependant, de l'être humain. Mais le signe qui caractérise le mieux cette attitude philosophique, c'est qu'en général il n'y ait plus de place pour l'âme, bien que l'on continue de parler traditionnellement du problème de l'union de l'« âme » et du « corps ». L'âme est en un rapport particulier et tout à fait caractéristique avec la substantialité ; elle en est pour ainsi dire — chez les êtres « animés » en général — le cœur et le centre. La tendance *désubstantialisante* devait nécessairement aller de pair avec une tendance *dés-animante*. C'est ce qu'il est possible de suivre jusque dans le dernier courant de la philosophie (jusque dans la Philosophie-de-l'Existence [*Existenzialphilosophie*]) qui, en soi et pour soi, est pourtant un mouvement radical de reflux ontologique. Mais que de ce point de départ on puisse moins que jamais arriver à édifier la *trinité* humaine de corps, âme et esprit, c'est ce qui va de soi.

On ne sait ce qui est d'un plus grand poids : restaurer la substantialité de la matière ou celle de l'esprit ! Notre thèse est que cette double restauration, malgré le caractère antithétique que présentent jusqu'au fond de leur être ces deux entités, est non seulement possible et nécessaire, mais que c'est uniquement en partant de cette double substantialité que l'on peut saisir l'antithèse de leur être. Le but que poursuit l'idéalisme, c'est-à-dire de saisir la spécificité absolue de l'essence de l'esprit, ne réussit pleinement que si l'on prend pour base une substantialité comprise dans une pureté ontique parfaite. Dès que manque une telle interprétation purement existentielle de la substantialité et qu'elle se trouve en un sens quelconque matériellement alourdie, il n'y a plus moyen de trouver un fond d'être *commun* à la matière et à l'esprit (ce fond, c'est justement l'« existence »).

L'être substantiel, c'est l'être *soi-même*. Des modifications primitives possibles de cet « être soi-même » procèdent immédiatement les modifications originelles de l'existence donnée. L'être *matériel* est

un mode de la *séité* ontique. L'être spirituel en est un *autre* mode primitif. De même qu'il y a une interprétation purement existentielle, (dans ce cas-là « existentielle »,) de l'être ayant la forme d'un moi (dont Heidegger nous donne une partie essentielle), il y a aussi *une interprétation purement existentielle, c'est-à-dire existentielle, de la matière.*

Nous avons vu plus haut que la temporalité se constitue à la racine de l'existence même (en tant que quelque chose n'embrasse pas le fondement de son existence par sa propre essence). Nous avons cherché où et comment se constitue la spatialité. La manière dont un existant parvient à soi-même, s'exhaussant en vertu de sa propre puissance existentielle de son propre fondement inconsistant, peut consister à sortir purement et réellement de ce fondement, à se transférer purement et réellement ¹ hors de lui. L'existant est *eo ipso*, comme nous l'avons vu, quelque chose qui se transfère soi-même hors d'un fondement inconsistant et qui en le faisant atteint à son propre « soi ». Mais, dans le cas où tout son être essentiel ne consiste qu'à s'exhausser soi-même de ce fondement qui n'est rien, c'est-à-dire dans le cas où l'être n'a de réalité et de forme que dans et par cette seule extériorisation existentielle de soi-même, se constitue une nature purement matérielle. Ici l'être (*ens*) se pose, en étant, comme *substrat*, car en même temps qu'il s'extériorise existentiellement d'une façon absolue, il est d'une façon absolue quelque chose de *sus-jacent* et de *sous-jacent* à soi-même ; *en tant qu'il possède l'existence il ne fait jamais que « s'abandonner soi-même », se laisser soi-même « en arrière » ou « au-dessous » de lui-même ; et il est sans cesse en avance sur lui-même, « au-dessus » de lui-même. C'est dans cette translation réelle où il se dépasse sans cesse lui-même — en vertu du mouvement ontique originel — que se constituent tout son être et toute son essence, « existant » justement par cela même. La nature purement matérielle n'est donc pas seulement substance en tant que se *pré-sédant* à soi-même dans son être, mais elle a, en tant que substance, la forme spécifique du « substrat », comme quelque chose de sous-jacent à soi-*

1. Nous disons « réellement » en tant qu'il s'agit d'une « sortie » où l'existant « se délaisse » positivement soi-même, — par opposition à la transposition *transcendante* hors de soi-même du soi existant, transposition qui caractérise la constitution de l'être ayant la forme d'un moi.

même. Elle est — en existant — son propre fond et sa propre base. Elle est, comme nous l'avons appelée, une substance *hypokeiménale*¹. Mais, d'autre part, un être dont tout le « soi » existant consiste dans l'aliénation réelle de soi-même portée par sa *séité* — est *spatial* dès l'origine de son être. Il ne sup-pose donc point l'espace, il le *pose* dans et par sa propre existence. La transposition réelle de soi-même et hors du propre soi est *eo ipso* « spatiale »².

Ces lignes ne font qu'esquisser une élucidation purement ontologique de la matière. Il faudrait naturellement les prolonger en des analyses particulières plus développées³. Nous en avons mentionné pourtant quelque chose ici pour donner une notion approximative de ce que signifie, et de ce qu'implique, l'interprétation substantielle (existentielle) de la matière. A l'être *hypokeiménal* correspond comme son opposé substantiel l'être *archonal*, ainsi que nous l'avons appelé (*ἀρχέω* : je suis le premier, je commence). Il y a là un contenu qui intéresse la conception substantielle de l'existant ayant la forme d'un moi, mais nous ne pouvons songer à l'indiquer ici.

Où l'« âme » pourtant a-t-elle son lieu ? Disons plutôt le « principe psychique », pour réserver le terme d'« âme » à l'âme *personnelle* qui ne se rencontre que dans la totalité humaine investie de la forme du moi. Sans doute l'animal supérieur a bien lui aussi une « âme » au sens propre du mot, bien que ce soit une âme non personnelle. Déjà dans les plantes se trouve quelque chose de tout à fait spécifique, si on les compare avec les natures purement matérielles. Celles-ci non plus, en tant que substances, en tant qu'existants autonomes, ne sont pas dépourvus d'un principe d'être ayant la forme d'un *soi*, ni de la puissance existentielle à leur propre être.

1. Dans la *Realontologie* nous avons parlé de la « substantialité hypokeiménale » par rapport à l'essence de la réalité en général ; nous réservons maintenant ce terme pour la substantialité de la nature matérielle. Le mode existentiel de l'être ayant la forme d'un moi n'est pas du tout « hypokeiménal », bien que tout à fait substantiel.

2. Nous renvoyons ici aux développements importants du chap II de notre *Realontologie*, qui par leur analyse détaillée éclaircissent l'essence spatialisante de la matière. Sans doute il leur manque encore de comprendre la possibilité et la nécessité d'une « interprétation existentielle de la matière », c'est pourquoi l'on ne pouvait éviter la fausse conséquence ontologique d'un concept de la matière comme « *masse pure* ». Les développements donnés alors auraient donc besoin de corrections essentielles.

3. Celles-ci aussi bien que les analyses relatives à la « substantialité spirituelle » feront bientôt l'objet d'une publication plus étendue.

Mais cette puissance n'occupe en elles (dans les natures matérielles) aucun « centre propre », aucun « espace » particulier, puisqu'elles sont justement, avec leur *soi* tout entier, livrées à l'*auto-aliénation* qui les constitue, et dispersées pour ainsi dire en elle.

Par là nous venons d'indiquer où le principe psychique ou l'âme (prise maintenant au sens tout à fait général et impersonnel) a son siège ontique. Si, en effet, dans une substance le principe d'être qui a la forme d'un *soi*, se présente comme un « centre » propre à l'*intérieur* du soi, on peut alors, on doit même parler d'un principe psychique ou vital. Une plante n'est plus seulement une totalité livrée par soi-même à une complète aliénation d'être (bien que cette substantialité matérielle reste le substrat sur lequel elle s'édifie) mais *en même temps* que s'aliène son être (matériel), *il est repris dans sa propre puissance d'être comme en un « centre d'être »*, à partir duquel ce « tout » d'elle-même peut être embrassé, formé et organisé avec la forme d'un *soi* et en tant qu'un tout.

Nous voyons dès lors que l'« âme » appartient à une tout autre couche ontique que le corps et l'esprit. C'est ce qu'il importe grandement de comprendre, particulièrement pour la structure de l'homme. Nous arrivons finalement ici à la grande dualité qui, dans l'ontologie aristotélico-thomiste, joue un rôle si décisif : celle de la puissance et de l'acte. Le corps et l'esprit ont leur lieu dans l'être *actuel*, dont la constitution est achevée ; ou plutôt : « ce qui est soi-même » (c'est-à-dire la substance) est dans l'acte de son « être soi-même », corps (matière) ou esprit, — suivant que la modification primitive où il se présente, est *hypokeiménale* ou *archonale*. Par contre, nous avons affaire à l'âme là où la puissance que possède le soi sur son propre être est présente comme un centre propre dans l'être qui est « existant soi-même » (la substance). Le principe psychique se trouve donc dans la sphère potentielle, constitutive de l'être, *«pré-réelle»*. Il faut remarquer à cette occasion qu'il ne peut avoir son siège que là où par suite du fondement inconsistant de la substance, il s'agit d'une pure puissance d'être. Dans l'être absolu la puissance d'être est une puissance absolue sur l'être, et c'est pourquoi elle est en quelque sorte un « *Super-Acte* » : plus qu'actualité, et non pas moins. Or on ne peut parler d'« âme » que là où il s'agit de quelque chose de « moindre » que l'être actuel, c'est-à-dire d'une pure possibilité dynamique à l'être.

Nous disons bien : « possibilité dynamique ». Car la potentialité d'être de l' « âme » (comme en général le principe d'être que possède le soi), n'est pas une « puissance » au sens d'une disposition purement matérielle à l'information, et qui aurait besoin d'un facteur efficient pour passer à l'acte. Non, l'âme est *elle-même* le principe capable d'efficience : elle est la « puissance » au sens du pouvoir positif d'être. Elle est justement cet être que la puissance qui se trouve au principe n'a pas encore effectué dans son actualité.

C'est parce que l'âme suppose *en même temps* la nullité du fond de son existence, l'inclue elle-même et renferme en soi une puissance d'être réelle, que son essence est à la fois réellement « abyssale » (au sens d'un abîme sans fond) et « créatrice ». De par le propre fond de son être elle se trouve dans le « néant », et pourtant c'est en elle que la substance toute entière puise tout son être et tout son « soi ».

Comment ce « principe psychique » se transforme-t-il selon la formation totale de l'ensemble de l'être où il est le centre potentiel (chez l'animal, chez l'homme) ; comment doit-on en général saisir la structure d'ensemble des unités d'être complexes, comment par exemple la substantialité matérielle devient à son tour le fondement de formations supérieures¹ ; comment finalement dans l'être humain tous les fils s'entrecroisent et comment la substantialité radicalement nouvelle de l'être spirituel investi d'un moi qui s'y ajoute domine les formes de tous les degrés inférieurs, et rend possible l' « âme personnelle » : ce sont des problèmes qui ne peuvent être traités ici, mais qui dorénavant ne se présenteront plus comme ontologiquement insolubles.

Hedwig CONRAD-MARTIUS.

(Traduction d'Henry CORBIN.)

1. C'est seulement ici (non point dans la détermination substantielle originelle) que commence à se faire valoir à notre avis l'opposition entre le « champ matériel apte à la détermination » et « le champ de réalisation capable de détermination (qui possède en soi la puissance) ». Nous empruntons cette formule à l'ouvrage de H. ANDRÉ, *Urbild und Ursache in der Biologie* (München, Oldenbourg, 1931), qui permet de saisir les données les plus modernes des sciences naturelles au moyen de catégories scolastiques.

SOMMAIRE

NOTE PRÉLIMINAIRE

I

SYMPOSIUM SUR LES TRANSCENDANCES

M. Janet. La finalité en mathématiques et en physique.	1
H. J. Jordan. L'indéterminisme vital et le dynamisme des structures causales.	18
L. Verlaine. L'instinct n'est rien.	48
A. Spaier. Mouvements simples et transcendances biologiques.	62
M. Souriau. La matière et le concret.	81
O. Becker. La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence.	112
R. Ruyer. La mort et l'existence absolue.	131
H. Conrad-Martius. L'existence, la substantialité et l'âme.	148

II

PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE, PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE

P. Masson-Oursel. Sémantique et métaphysique.	183
H. J. Pos. Contribution à une théorie générale des synonymes.	190
J. Bourjade. Mécanismes psychologiques et éducation.	202
E. Minkowski. Le problème du temps en psychopathologie.	231

III

LOGIQUE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES

Cl. Chevalley. Rigueur et méthode axiomatique.	257
H. Lipps. Les modalités du jugement	262

IV

DOCUMENTS ET ÉTUDES CRITIQUES

Jean Baruzi. Le point de rencontre de Bergson et de la mystique	301
Gabriel Marcel. Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers.	317
J. Wahl. Heidegger et Kierkegaard.	349
H. Corbin. Pour l'anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep.	371

V

LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER

J. Laird. Publications philosophiques récentes en Grande-Bretagne.	425
L. Verlaine. La psychologie animale en Belgique.	437
Th. Goslicki. Les tendances actuelles de la philosophie polonaise.	448
I. Brucar. Philosophie roumaine.	454

VI

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

René POIRIER. <i>Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps</i> (G. Bachelard).	461
René POIRIER. <i>Remarques sur la probabilité des inductions</i> (G. Bachelard).	466
Jean WAHL. <i>Vers le concret, Études d'histoire de la philosophie</i> (A. Spaier).	468
Jacques CHEVALIER. <i>L'Idée et le Réel</i> (A. Spaier).	469

PHÉNOMÉNOLOGIE

Georg MISCH. <i>Lebensphilosophie und Phänomenologie</i> . (A. Kojevnikoff)	470
Julius KRAFT. <i>Von Husserl zu Heidegger</i> (A. Kojevnikoff)	475
Rudolf ZOCHER. <i>Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik</i> (A. Kojevnikoff)	477
Roman INGARDEN. <i>Das literarische Kunstwerk</i> . (A. Kojevnikoff)	480

LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Arnold REYMOND. <i>Les principes de la logique et la critique contemporaine</i> (A. Spaier)	486
G. BACHELARD. <i>Le pluralisme cohérent de la chimie moderne</i> (A. Spaier)	488
G. BACHELARD. <i>Les intuitions atomistiques</i> (A. Spaier)	491

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Bernard ROSENMÖLLER. <i>Religionsphilosophie</i> (M. de Gandillac)	493
LABERTHONNIÈRE. <i>Pages choisies</i> (M. de Gandillac)	495

SOCIOLOGIE

François SIMIAND. <i>Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire</i> (M. Bonnafous)	496
<i>Archives du Droit et de Sociologie juridique</i> (M. Bonnafous)	507
Henri SEROUYA. <i>Le problème philosophique de la guerre et de la paix</i> (M. Bonnafous)	508

ESTHÉTIQUE

LUC BENOIST. <i>La cuisine des anges</i> (A. Dandieu)	508
Jean BAYET. <i>Architecture et poésie</i> (A. Spaier)	509

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

REVUES GÉNÉRALES

Philosophie ancienne et patristique (M. Ch. Puech)	510
Philosophie du moyen âge (A. Koyré)	563
Philosophie moderne française (H. Gouhier)	598
S. LUBIENSKI. <i>Die Grundlagen des ethisch-politischen System von Hobbes</i> (L. Strauss)	609
Jean THOMAS. <i>L'humanisme de Diderot</i> (M. Bonnafous)	622
Auguste COMTE. <i>Lettres inédites à C. de Blignères</i> (R. Ducassé)	623

L'abondance des matières nous a forcé de réserver pour l'année prochaine les comptes-rendus de MARCEL BOLL. *Qu'est-ce que le hasard ?* (Larousse). — *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten* (Junker et Dönhaupt, Berlin). — H. ADOLPH. *Personalistische Philosophie* (Meiner, Leipzig). — H. LEISEGANG. *Lessings Weltanschauung* (Meiner, Leipzig). — G. DUMAS. *Nouveau Traité de Psychologie*, t. II (Alcan). — A. KRONFELD. *Lehrbuch der Charakterkunde* (Springer, Berlin). — M. COMBES. *Le Rêve et la Personnalité* (Boivin). — *Character and Personality* (Allen et Unwin, Londres). — M. DORER. *Historische Grundlagen der Psychoanalyse* (Meiner, Leipzig). — M. SCHEERER. *Die Lehre von der Gestalt* (de Gruyter, Berlin). — F. MICHAUD. *Ce qu'il faut connaître de l'homme par l'écriture* (Boivin). — H. REINER. *Der Grund der sittlichen Bindung und das sittliche Gute* (Niemeyer, Halle). — CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE, Deuxième semaine de synthèse, *La Relativité*. Exposés et discussions dirigés par P. Langevin (Herrmann).