

# Connaissance et sagesse dans la philosophie de Louis Lavelle

NICOLAS COMTOIS, *Université Laval*

«*Nul ne peut connaître la vie de l'esprit si la douceur lui est étrangère.*<sup>1</sup>»

L'interrogation fondamentale qui nous anime ici fut d'abord celle de Pierre Hadot, et reste celle de plusieurs de nos contemporains, à savoir si la philosophie peut encore être une sagesse, c'est-à-dire si elle peut, tout en conservant les acquis de siècles de travail théorique (et sans trahir son exigence conceptuelle), constituer également une pratique<sup>2</sup>. Il nous semble que l'on peut trouver une réponse originale à cette question chez un philosophe français du siècle dernier qui reste aujourd'hui méconnu, mais dont l'œuvre est incontournable dès lors que l'on porte un intérêt au problème qui nous occupe ; il s'agit de Louis Lavelle. Nous nous demanderons donc spécifiquement comment, sans sortir du cadre universitaire (Lavelle a été professeur à la Sorbonne et au Collège de France) et tout en assumant l'état, en son temps, du questionnement philosophique, il lui a été possible de lier ensemble connaissance philosophique et «sagesse de la conduite<sup>3</sup>». Cela nous conduira à étudier sa pensée en trois temps, qui nous semblent marquer les trois étapes fondamentales de son développement : tout d'abord, la décision de partir de l'expérience de l'être, au plus intime du questionnement philosophique ; ensuite, l'élaboration d'un système entier de métaphysique, malgré le discrédit dans lequel était tombée une telle démarche ; enfin, l'approfondissement existentiel de ce savoir théorique, de manière à constituer un enseignement susceptible de jeter une lumière nouvelle sur la vie quotidienne.

## *1. L'expérience de l'être*

Il faut expliquer tout d'abord le choix de Lavelle de prendre une expérience (il s'agit ici d'une expérience intérieure, dont la portée est

métaphysique) pour point de départ de la connaissance philosophique. Explicitement, ce choix est tributaire de l'appartenance de Lavelle à la tradition spiritualiste française, qui peut être décrite comme une série de développements fondés sur l'expérience cartésienne du *cogito*<sup>4</sup>. De manière plus implicite, mais peut-être plus vive, il est lié à l'atmosphère apparue en philosophie dans la foulée du bergsonisme. L'expérience de l'être est considérée avant tout par Lavelle comme un fait immédiat de la conscience, sans l'exigence préalable d'une démarche conceptuelle ou méthodique ; l'expérience telle qu'il l'envisage s'inscrit dans le cadre d'un « retour au concret<sup>5</sup> » et Bergson en est le principal inspirateur : « c'est à M. Bergson que je dois peut-être cette certitude que la philosophie ne vaut qu'à condition qu'elle exprime un contact direct, sincère, immédiat et profond avec la vie concrète et personnelle de la conscience, indépendamment et au-delà de toutes les théories et de tous les systèmes<sup>6</sup> ». Lavelle ne centrera pas son travail, comme Bergson, sur la notion d'intuition, et il tirera avant tout de l'intériorité une ontologie plutôt qu'une métaphysique de la durée. Cependant, on pourra reconnaître dans sa manière de traiter de la vie de l'esprit une préoccupation constante, comme chez son prédécesseur, pour parler de la conscience telle qu'elle peut être appréhendée directement<sup>7</sup>.

### *1.1 Expérience primitive*

La philosophie de Lavelle part donc d'une expérience, et cette expérience, de son point de vue, est celle de l'être. D'ailleurs, si l'on veut avoir une connaissance de l'être, quelle qu'elle soit, fait remarquer Lavelle, il n'y a pas d'autre voie possible : « si la logique nous permet d'atteindre l'intelligibilité d'une chose, c'est-à-dire son idée, la chose ne peut être atteinte elle-même que d'une manière immédiate, et par suite, dans une expérience : or l'être est précisément le caractère qui fait que les choses sont des choses<sup>8</sup> ». Mais de quelle expérience s'agit-il ? Et comment, si elle ne concerne que moi, peut-elle me permettre d'atteindre l'être ?

Tout d'abord, il convient de souligner que, dans sa forme première, cette expérience n'est pas spécifique au philosophe : elle n'est pas le fruit d'une méditation, elle ne dépend pas d'une méthode, mais elle

constitue au contraire l'expérience la plus simple, la plus immédiate et, quoiqu'elle puisse être ignorée ou niée, la plus prégnante de la conscience. « Chacun avouera qu'elle est primitive, ou plutôt qu'elle est constante, qu'elle est la matière de toutes nos pensées et l'origine de toutes nos actions, que toutes les démarches de l'individu la supposent et la développent.<sup>9</sup> » Ainsi, quoiqu'elle soit en liaison intime avec l'activité du moi, elle précède même la découverte de la vie subjective ; c'est le moi qui découvre l'être, mais il le découvre avant même de prendre conscience de son inscription en lui : « on peut dire 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<sup>10</sup> ». Mais sur quoi repose au juste cette présence de l'être, et comment est-elle rendue possible ? Ce fait primitif, le seul où le moi pourra trouver légitimement son « point d'insertion », se trouve selon Lavelle dans l'expérience « de ma présence active à moi-même<sup>11</sup> ». C'est en effet de plain-pied avec l'esprit que l'être se trouve présent : il s'agit de l'être de son activité même. Ainsi, Lavelle peut relier la présence d'un être qui précède et dépasse l'activité subjective précisément à l'action du sujet la plus simple — par exemple le « pouvoir que j'ai de remuer le petit doigt » —, en tant que celle-ci me permet de commencer « à saisir le réel par le dedans<sup>12</sup> ». Je sens de façon manifeste que l'être m'est présent lorsque je déploie ma propre activité, et il m'est indubitablement présent quelle que soit l'action que je produise, car il n'y a que l'être qui puisse donner son caractère d'éternelle nouveauté à cette activité. Et à la manière de Fichte — pour qui ce fait permet, paradoxalement, d'effacer la notion d'être et de ne plus parler qu'en termes de Moi et d'Acte — Lavelle a pu parler ici d'intuition intellectuelle<sup>13</sup> : « cette expérience est donc une intuition intellectuelle, elle est la racine commune de la pensée logique, qui la suppose pour ne pas être un vain jeu dialectique, et de l'expérience sensible, qui l'approprie aux conditions particulières où nous sommes placés<sup>14</sup> ». C'est que l'action du moi, qu'elle concerne la pensée conceptuelle ou la réalité sensible, implique chaque fois implicitement la conscience de l'être que je suis (un être libre, en acte), seul accès qui me soit donné à l'être comme tel.

L'être est donc présent au moi parce qu'il est «présent tout entier avec chaque opération de la pensée<sup>15</sup>». Mais la signification — et *a fortiori* la justification théorique — de cette intimité de l'être ne peut être identifiée par celui qui n'en a qu'une intuition implicite : il lui faut encore faire l'effort de la réflexion pour entrer en philosophie.

### 1.2 *Expérience réflexive*

C'est en effet grâce à la réflexion que l'expérience primitive peut, pour la première fois, se doubler d'une connaissance. Celle-ci constitue une première analyse de l'être<sup>16</sup>, par laquelle le moi se constitue et dépasse la seule intuition de la présence de l'être pour établir de manière éclairée sa relation avec lui : «Dans une seconde démarche, la présence de l'être devient notre présence à l'être. Et sans doute cette seconde phase de l'expérience initiale était impliquée dans la précédente, mais elle n'en était pas encore distinguée.<sup>17</sup>» La réflexion est donc elle aussi une expérience (voire : elle est toujours la même expérience), mais son contenu est tel qu'elle permet d'initier cette dialectique de l'être et du moi qui est la forme caractéristique de l'investigation philosophique. Mais avant d'exposer les principaux éléments du discours que permet de déployer la connaissance réflexive, il convient d'examiner attentivement d'où procède la réflexion selon le point de vue lavellien et quelle est exactement la vérité qu'elle donne à connaître.

Le terme de «réflexion», à en croire l'exposé qu'en fait Lavelle, correspond essentiellement à l'expérience du *cogito* telle que Descartes en a ménagé l'accès et l'a décrite. Cependant si, comme nous le verrons, cela reste vrai en substance, il convient de nuancer cette affirmation et de bien considérer le point de vue qui est celui de Lavelle lorsqu'il reprend la première certitude cartésienne pour son compte. Tout d'abord, si la réflexion implique un retournement par rapport «à la direction naturelle de la vie» et si elle exige un travail «singulièrement difficile et aride<sup>18</sup>», il ne s'agit nullement pour Lavelle d'engager celui qui veut l'exercer dans l'entreprise du doute, ou même dans quelque exercice de méditation préalablement établi. De fait, Lavelle ne peut envisager la réflexion, comme le fait Descartes, à partir d'une ascèse radicale, puisqu'il n'est pas

question pour lui de distinguer l'esprit du corps. Au contraire, dans l'interprétation qu'il fait du *cogito*, il souligne l'importance de la sensation, seule capable selon lui de marquer le caractère fini du moi et de tracer la limite entre celui-ci et le domaine intellectuel considéré dans sa pleine extension : « si l'argument cartésien pose non pas la pensée en général, mais une pensée qui est la mienne et non pas celle des autres, il faut que ce soit aussi une pensée qui m'affecte, de telle sorte que le moi qui pense toutes choses, là où il est présent, ne peut que se sentir et non point se penser<sup>19</sup> ». Il ne s'agit donc plus de mettre en doute la réalité du corps pour envisager distinctement la pensée, mais, alors même que l'on prend conscience de la pensée comme telle, d'envisager sa propre singularité à travers la limitation que lui impose le corps. Il n'en reste pas moins que si, fondamentalement, la réflexion est « la conscience même se saisissant dans son exercice pur<sup>20</sup> », sa proximité avec le *cogito* est indéniable. La réflexion est, comme le *cogito*, un retour de l'esprit sur son activité même, à l'encontre de la spontanéité naturelle ; c'est cela même qui la rend difficile, même lorsque ce retour sur soi n'implique pas que le corps doive être révoqué en doute.

L'expérience réflexive lavellienne tire donc son origine du *cogito* de Descartes, tout en en offrant une interprétation originale, dont il faut remarquer qu'elle permet d'en renouveler l'expérience (plutôt que d'en faire le produit d'une méditation devant être faite « une fois en sa vie<sup>21</sup> »). Mais le problème pour Lavelle est moins de savoir comment parvenir à la réflexion que d'en établir d'une part la possibilité et d'autre part les implications sur le plan métaphysique. Le premier point a déjà été traité, il s'agit de l'expérience de la présence de l'être. Quant au second, il débute avec la thèse centrale de la pensée de Lavelle<sup>22</sup> : l'identité de l'être et de l'acte. Mais comment la réflexion peut-elle permettre de l'établir ? Il devrait déjà apparaître, tout d'abord, que si la réflexion est possible, c'est parce que la pensée, dans sa pureté, est une activité ; c'est précisément ce qui lui permet de *se réfléchir*. Or, fait remarquer Lavelle, si nous étions le point de départ de cette activité, nous n'aurions nullement besoin, pour en prendre conscience, de revenir ainsi sur nos propres pas, dans une démarche rendue difficile ; il s'ensuit que son origine est ailleurs : « si

elle [la réflexion] est un retour, c'est que l'activité même que nous exerçons, nous l'avons reçue au lieu de la produire<sup>23</sup>». L'activité de notre pensée est donc également une activité qui n'est pas nôtre, et le moment même de la saisie du moi est tout à la fois saisie de cet acte qui me dépasse de toutes parts et dont témoigne l'expérience dans son ensemble: «Elle [la réflexion] fait du moi l'origine de lui-même, mais en l'obligeant de remonter jusqu'à un acte qui est l'origine commune de tout le réel.<sup>24</sup>» Cet acte, c'est aussi l'être, ou aussi bien Dieu, comme le caractère circulaire de l'expérience que nous en faisons nous le confirme. Car nous touchons chaque fois dans la réflexion l'acte comme une origine, ou plus précisément comme une affirmation originaire: il est «éternellement le premier commencement de lui-même<sup>25</sup>». L'acte est donc ce dont tout dépend, alors qu'en lui-même il jouit d'une indépendance parfaite et pour ainsi dire nécessaire. Et il peut être saisi par la réflexion précisément parce qu'il est au fondement de tout être, et d'abord de celui du moi.

C'est ainsi que trouve sa justification une expérience qui, dans sa forme primitive, était encore confuse. Non seulement l'être nous est toujours présent, mais il peut nous être connu: nous le retrouvons chaque fois que nous opérons volontairement un retour sur l'exercice de notre propre pensée. C'est aussi de cette façon que s'ouvre pour Lavelle la possibilité toujours renouvelée d'un approfondissement spirituel.

## 2. La théorie de la participation

Mais avant de parvenir à cet approfondissement, une question va se poser: comment, à partir d'une expérience intérieure, expliquer le monde tel qu'il apparaît dans l'expérience? Comment expliquer le passage de l'être tel qu'il est appréhendé dans la réflexion à la réalité telle qu'elle est perçue ordinairement et telle qu'elle est pensée? Lavelle, dont l'orientation la plus fondamentale est platonicienne, répondra par une théorie de la participation. Si, chez Platon, celle-ci permettait d'expliquer les rapports du monde sensible à la réalité intelligible (tel objet était dit «beau» parce qu'il *participait de la beauté en soi*), chez lui elle permettra d'expliquer la relation caractéristique du moi fini à l'être absolu, précisément dans

son rapport au monde. C'est là l'objet particulier des œuvres que Lavelle a placées sous le titre *La Dialectique de l'éternel présent*, qui comprennent *De l'Être*, *De l'Acte*, *Du Temps et de l'Éternité* ainsi que *De l'âme humaine* et qui devaient — pertinemment — se terminer par un ouvrage intitulé *De la Sagesse*<sup>26</sup>.

### *2.1 Expérience du monde*

La notion de participation implique que l'homme, plutôt que d'être simple spectateur ou au contraire pur producteur du monde qu'il habite, «participe à l'opération par laquelle le monde se fait<sup>27</sup>». Le problème devient alors de savoir quelles sont les modalités de cette opération, afin de connaître le meilleur moyen pour le moi de s'inscrire dans le monde et d'y tracer une trajectoire qui lui soit propre. La solution de Lavelle passe par le concept d'intervalle, représentant cet écart entre le moi et l'être où est suscité le monde sensible et celui des idées. Elle se prolonge dans une véritable théorie de la connaissance, révélatrice de l'unité de sa pensée.

Si l'on demande à quoi correspond, concrètement, le concept d'intervalle, il faudra répondre : à l'expérience, tant intellectuelle que sensible, que le sujet a du monde, c'est-à-dire à la façon dont l'être lui est donné considérant la condition finie qui est la sienne. La théorie de la participation suppose en effet que cette expérience est susceptible d'être pensée. Nous nous attarderons ici, pour exemplifier cette notion, à la déduction<sup>28</sup> lavellienne de l'espace et du temps. En tant que l'espace et le temps constituent les formes caractéristiques de l'expérience subjective, notre auteur soutient en effet que c'est par eux que, de manière privilégiée, l'intervalle s'exprime, et que c'est par leur biais que sont liées ses diverses modalités. Car ce qui caractérise essentiellement l'intervalle, c'est l'absence, manifestation de cette insuffisance première dans laquelle se trouve le moi à l'égard de l'acte qui le suscite ; or le temps et l'espace seront précisément décrits par Lavelle comme les moyens par lesquels l'absence est véhiculée : «les deux notions d'espace et de temps apparaissent l'une et l'autre sous la forme d'un vide qui doit être rempli [...] c'est là le sens même que nous donnons à l'intervalle<sup>29</sup>». Cela signifie, comme nous le verrons dans le détail plus loin, que l'espace et le temps, s'ils

se manifestent à prime abord sous la forme du néant, représentent plus profondément un appel concret à l'engagement et à l'action. Mais de manière plus immédiate, cela veut dire que c'est à travers eux que l'être est rendu manifeste, c'est-à-dire que nous est donnée une expérience dont les divers termes puissent être liés de manière cohérente. C'est ce que Lavelle choisit d'illustrer à travers l'étude des rapports qui unissent entre eux, d'une part, l'un et le multiple et, d'autre part, le fini et l'infini. Il montre par exemple que le multiple ne surgit pour la conscience que grâce à la répétition du temps, par laquelle elle se donne un à un les objets — «le multiple est un acte qui s'engage dans le temps<sup>30</sup>» —, et que la multiplicité demande ensuite à être appréhendée dans un espace où ses manifestations puissent être juxtaposées, et qui permette par le fait même «de l'embrasser par l'*unité* d'un même regard<sup>31</sup>». Il souligne également le fait que les limites du sujet doivent se situer dans l'espace et dans le temps pour être déterminées : ne demandent-elles pas, si elles sont finies, à être tracées à l'intérieur d'une étendue et d'une durée sans limites ? et ne faut-il pas que l'existence soit ainsi circonscrite pour que nous puissions la surmonter par la pensée, et «occuper» intellectuellement «tous les lieux et tous les instants possibles<sup>32</sup>» ? Sans avoir à multiplier les exemples de cette sorte, on voit bien la richesse que Lavelle est capable de tirer du concept d'intervalle et de son expression à travers l'espace et le temps : c'est parce que le moi est séparé de l'être total, et parce qu'il doit trouver dans cet écart même les moyens d'y participer, que son expérience prend la forme qui est la sienne, marquée par le manque et par des rapports d'opposition qui à la fois l'isolent des autres êtres et potentiellement l'y relie.

Mais avant d'entrer plus en profondeur dans le «jeu» de la participation, il convient de se demander quelle valeur, dans ces conditions, Lavelle peut attribuer à la connaissance : si l'intervalle, où se constitue le monde où nous vivons, représente la distance entre le moi et l'être, et qu'il est caractérisé essentiellement par l'absence, dans quelle mesure est-il possible d'attribuer à la connaissance objective une validité, et dans quel rapport peut-elle nous faire entrer avec l'être ?



Pour répondre à ces interrogations, il faut d'abord évaluer le statut, chez Lavelle, de la représentation ; il faut ensuite exposer les notions d'analyse et de relation, qui caractérisent la connaissance selon lui. Pour comprendre tout d'abord ce qu'il en est de la représentation chez Lavelle, il faut situer celle-ci par rapports aux principes métaphysiques qui sont les siens. On découvre alors qu'elle ne peut se trouver ailleurs qu'au confluent de l'activité subjective, qui relève intimement de l'être, et de la manifestation objective de ce qui dépasse les limites de cette activité, mais qui doit témoigner de l'être tout autant (en tant qu'il s'agit précisément de l'être qu'il lui manque). Réfléchissant ensuite, avec Lavelle, à la justesse de l'accord entre l'activité du moi et le monde qui lui apparaît, il devient manifeste que la représentation ne peut dépendre que d'une vue déterminée sur l'être, et qu'elle constitue à ce titre ni plus ni moins qu'une réponse de l'être à la vie subjective : « la représentation se place d'emblée au cœur de l'objet, mais [...] elle éclaire seulement en lui les aspects qui sont en accord avec notre constitution propre, avec notre nature et avec nos besoins<sup>33</sup> ». Ainsi pour Lavelle, l'être, c'est *l'acte*, qui peut être appréhendé réflexivement par la conscience, mais tout aussi bien il s'agit du *tout* des phénomènes qui lui sont donnés et sont susceptibles de lui être donnés. Mais c'est ici qu'apparaît un paradoxe : le tout, s'il s'agit de l'être en soi, est nécessairement un, et néanmoins nous ne le connaissons qu'à travers une diversité de représentations. Pour surmonter cette difficulté, Lavelle soutiendra que la connaissance des phénomènes, tant intellectuelle que sensible, constitue fondamentalement une *analyse*<sup>34</sup> de l'être : l'être fini dévoile la richesse du tout en en tirant une à une des qualités. La connaissance prendra alors pour lui un caractère relatif. Si elle dépend des règles générales (logiques, par exemple) qui fondent le rapport de l'être fini à l'être total, elle dépend également de la relation particulière qu'entretient un certain sujet, dans ses limites et à partir de ses circonstances propres, avec le tout : il s'agit de *son* analyse. La pensée témoigne d'ailleurs de cette relation du fait de son unité (pensons à la relation implicite qui unit des concepts opposés, ou à celle qui relie de manière cohérente les éléments d'un système) : « La relation exprime précisément cette distinction entre les termes

qui est la condition et le moyen de leur union par la pensée, laquelle à son tour est pour ainsi dire l'attestation de leur union dans le tout.<sup>35</sup> » Le monde, c'est l'être tel qu'il doit apparaître pour nous, et c'est l'être tel que sommes arrivés à le connaître. Sa diversité témoigne du fait qu'il s'agit aussi d'un tout : un ensemble constitué d'une infinité de parties et où « sont situés tous les chemins<sup>36</sup> ».

On voit ainsi comment les conceptions de Lavelle, à partir de leur fondement dans l'expérience de l'être, permettent de donner une signification à l'expérience dans son ensemble : celle-ci ne paraît plus être le fait du hasard, mais apparaît au contraire comme la mise en forme du rapport qu'a avec l'être total tel être singulier. Cela serait encore insuffisant, cependant, s'il ne s'agissait pas là des conditions d'exercice qui conviennent à la liberté.

## *2.2 Inscription dans le monde*

Toute l'entreprise spirituelle proposée par Lavelle n'a pas d'autre but que de permettre de toujours mieux assumer le fait découvert par la réflexion, qui n'est autre que celui de la liberté. En effet, découvrir l'être comme acte, c'est le découvrir comme étant à l'origine de toute liberté, et la liberté comme étant l'intériorité de tout être, quelles que soient par ailleurs ses limites : « L'être absolu n'agit que par la communication de ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il ne crée que des êtres et non point des choses ; mais le propre d'un être, c'est aussi de se déterminer, c'est-à-dire d'être jusqu'à un certain point capable de se suffire : car dans la mesure même où il est lui-même un être, il est une liberté.<sup>37</sup> » Il faut donc non seulement connaître le monde, mais en user comme du domaine où s'inscrit la liberté et où elle prend forme. Ici encore, l'espace et le temps joueront un rôle essentiel, dans un travail pour convertir la spontanéité naturelle en une spontanéité nouvelle, gouvernée par l'esprit.

Comme nous l'avons vu précédemment (section 2.1), l'espace et le temps sont l'expression même de l'intervalle et à ce titre, ils permettent de lier entre elles les diverses modalités de l'expérience. Mais considérant ensuite quel est le rôle de l'intervalle lui-même, en tant qu'il constitue la condition d'exercice de la liberté, il doit nous apparaître que l'espace et le temps jouent également un rôle plus

intime : ils sont au cœur de la vie même de la conscience, capables d'une part de la situer, et ensuite de lui procurer ce caractère dynamique qui est caractéristique de la liberté vécue. Car l'action d'un être fini, tout d'abord, ne saurait s'exercer sans une situation concrète : cette situation, ce sera celle qu'il occupe dans l'espace, c'est-à-dire celle de son corps<sup>38</sup>. On voit bien en effet que le corps donne son attache à la liberté ; la vie de la conscience, qui demande à se réaliser, ne peut guère avoir de signification sans lui : elle ne saurait alors trouver d'où elle part (c'est le corps qui la limite) ; elle ne saurait trouver où son activité s'inscrit (c'est le corps qui permet d'en avoir la perception, et qui permet cet engagement même). Par ailleurs, l'activité libre est pour la conscience un mouvement, et c'est progressivement qu'elle trouve son inscription dans l'être : dans le temps. En toute rigueur, aucune réalité ne correspond à ce déroulement. L'identité de l'être avec l'acte oblige en effet à penser celui-ci en termes d'éternité, et seul le présent offre alors un caractère positif : « nous n'en sommes jamais sorti, nous n'en sortirons jamais<sup>39</sup> ». Mais l'explication lavellienne dépassera le seul fait objectif du temps pour en faire ressortir la portée existentielle, c'est-à-dire le rôle pour la conscience. Lavelle dira ainsi que le futur, c'est le domaine du possible : c'est en lui que la pensée projette pour elle-même un avenir ; à ce titre, il s'agit d'une « présence pensée<sup>40</sup> ». Quant au passé, il dira qu'il est le lieu de la connaissance : c'est en lui que sont puisés les éléments de l'analyse. Il dira aussi qu'il éclaire de ce fait, de manière privilégiée, tant le présent que l'avenir : « C'est donc le passé qui donne sa signification au temps lui-même et nous ne comprendrons la signification de chaque chose que lorsqu'elle aura elle-même pénétré dans le passé<sup>41</sup> ». Espace et temps acquièrent une signification différente dès lors qu'on les considère du point de vue de l'intériorité : le corps apparaît comme un moyen dont la liberté dispose, puis le passé, le présent et l'avenir, comme les rouages nécessaires de sa réalisation. C'est qu'il faut à la liberté de l'être particulier une situation concrète où s'inscrire, par un geste qui soit susceptible d'être pensé et assimilé dans le temps.

Mais qu'est-ce en définitive que ce mouvement par lequel le moi s'inscrit dans un monde marqué par le manque et, en approfondissant

cette expérience même, s'approche continûment de la plénitude qui cherche à s'exprimer dans le présent? Il s'agit pour Lavelle d'une conversion, celle d'une spontanéité naturelle en une spontanéité spirituelle. C'est, tout d'abord, un fait élémentaire de la vie consciente que son enracinement dans la nature. Le moi est sollicité à chaque instant par cette réalité qui lui échappe encore et dont les effets sont sentis dans son propre corps. Mais y aurait-il une liberté possible s'il ne vivait pas d'abord cette forme d'asservissement? «Il faut [...] être d'abord extérieur à soi pour devenir par degrés intérieur à soi. De telle sorte que la nature est une condition de la liberté parce que celle-ci doit toujours être conçue comme une libération.<sup>42</sup>» Par la réflexion, qui est le fondement même du travail de la philosophie telle que l'entend Lavelle, le sujet pourra retrouver le principe de son action, et il sera d'autant plus libéré qu'il le prendra mieux en charge — c'est-à-dire, puisque c'est de l'être qu'il s'agit, qu'il lui accordera son consentement. Une nouvelle forme de spontanéité est donc susceptible de se faire jour, qui doit être dite spirituelle puisqu'elle procède d'une initiative purement intérieure. Mais à quelle occasion, concrètement, est-elle susceptible de s'exprimer? Ce sera au moment d'effectuer des choix. Le sujet, en effet, puisqu'il n'est pas créateur du monde (pas même de *son* monde), ne décide pas des conditions dans lesquelles s'exerce sa liberté; c'est par le biais du libre-arbitre qu'il en fait usage. C'est donc au moment de choisir qu'il devra retrouver le chemin de son intériorité pour choisir le meilleur. Cette forme d'engagement, qui semble momentané, dépend en fait d'un équilibre qui est long et difficile à acquérir, et dont la carence peut avoir de lourdes conséquences: «Il y a entre ma nature et le choix que je fais une correspondance qu'il m'appartient de régler, faute de quoi je manque ma vocation<sup>43</sup>»; pour retrouver un chemin, il faut déjà en avoir balisé le tracé.

La philosophie de Lavelle est donc avant tout une philosophie de l'intériorité, ou plutôt de l'intériorisation: «l'être nous étant présent tout entier, il s'agit moins de donner plus d'étendue à la représentation que nous en avons que de donner toujours plus de vie et de profondeur à l'acte intérieur par lequel nous fondons en lui notre être participé<sup>44</sup>». Ceci étant dit, elle ne fait jamais l'impasse sur le

monde. Au contraire, elle cherche tout d'abord à fonder la validité de l'expérience commune, et avec elle celle de la connaissance objective, pour ensuite en proposer le dépassement à travers un effort qui se résout par des choix eu égard au cours du monde lui-même. Et on peut dire que si la trajectoire de Lavelle commence avec la réflexion, la légitimation du monde objectif (seul domaine où le moi puisse exercer ses puissances) est chez lui la première leçon de la sagesse : elle permettra de considérer toutes les nuances de la vie morale, et les mille manières dont le moi est aux prises avec sa nature.

### *3. L'Erreur de Narcisse*

La part théorique de la philosophie lavellienne ne se résume pas, bien entendu, aux éléments que nous venons de mettre en lumière. Nous nous sommes cependant efforcé d'en développer les aspects les plus fondamentaux afin de faire voir comment, à partir d'une certaine expérience, son auteur a voulu construire un discours philosophique susceptible de transformer le regard de son lecteur sur la vie quotidienne. Il convient maintenant de s'attarder à la part proprement pratique de cette pensée, ce qu'il nous sera possible de faire à partir d'une œuvre morale que l'on peut considérer comme exemplaire : *L'Erreur de Narcisse*. C'est en effet dans cet ouvrage, selon nous, que prend sa pleine signification le choix initial duquel procède toute la philosophie lavellienne, et qui peut être caractérisé comme un engagement en faveur de la réalisation spirituelle des hommes : « on cherchera où est aujourd'hui le danger le plus grave pour *la salut de la personne*, si c'est de la livrer à la séparation et à tous les délices de l'amour de soi et du jugement propre, ou de chercher à l'assujettir dans une réalité infinie dont elle ne se sépare point sans retomber au néant, qui l'appelle à la vie, à condition qu'elle écoute sa voix et qu'elle y réponde avec docilité<sup>45</sup> ». Cela demandait, dans une philosophie qui repose sur l'expérience la plus haute de l'*ego*, de surmonter le piège que tout autant il constitue, afin de le voir s'épanouir dans ses rapports avec autrui et avec Dieu.

Comme l'exprime avec justesse Jean-Louis Vieillard-Baron dans la préface qu'il a écrite pour la réédition de l'ouvrage aux éditions La Table ronde en 2003, dans *L'Erreur de Narcisse*, « Lavelle désigne

l'amour-propre — ou la vanité de vouloir donner une fausse image de soi — comme ce qui empêche la conscience de vivre<sup>46</sup>». C'est bien le sens de la référence au mythe transmis par Ovide (*Les Métamorphoses*; version à laquelle se réfère le plus volontiers Lavelle): selon la perspective ouverte par la *Dialectique de l'éternel présent*, le fait même de fixer une image de soi est une atteinte à la vie de l'esprit, dont l'essence est la liberté et donc une activité qui peut être envisagée réflexivement, mais dont le mouvement ne doit se porter en définitive qu'au-dehors. Comme le souligne Lavelle: «Il [Narcisse] commet ce péché contre l'esprit de vouloir se saisir comme il saisit les corps<sup>47</sup>». C'est la mort de l'esprit que de vouloir s'en faire une image arrêtée, car c'est en toute antinomie vouloir en faire une chose; le désir qui nous y porte est suscité par l'amour-propre, c'est-à-dire par le refus de s'engager dans l'être et la tentation de voir le moi se refermer sur lui-même et s'auto-suffire. Cela amène d'ailleurs Lavelle à dénoncer les excès dans lesquels peut faire tomber la réflexion (dans la conscience de soi). Car le retour que le moi effectue sur lui-même, s'il lui est nécessaire pour trouver son origine, peut aussi, s'il le prolonge, devenir un geste d'idolâtrie susceptible de causer sa perte: «Il ne faut jamais mettre trop de complaisance dans la conscience de soi. [...] Dans cet intérêt exclusif qu'il montre pour lui-même, le moi pense se relever, mais finit par défaillir. Car il tient toute son existence de l'objet qu'il connaît et l'être qu'il aime.<sup>48</sup>» Il y a ici une dénonciation de la tendance de la philosophie moderne à affirmer la primauté du vouloir<sup>49</sup>: plutôt que de s'enivrer des succès remportés par la volonté, le moi doit y voir autant d'occasions de discerner sa vocation, et de régler sur elle son usage. C'est d'ailleurs la notion de vocation qui semble à Lavelle rendre le mieux le sens de la liberté lorsqu'elle trouve véritablement à se réaliser dans le monde. Dans la continuité de la spontanéité spirituelle exposée plus haut (section 2.2), celle-ci repose sur «le sentiment d'un accord entre ce que nous avons à faire et les dons que nous avons reçus<sup>50</sup>». À terme, elle doit permettre que l'action se défasse de son caractère arbitraire pour prendre le visage de la nécessité: nous aurons choisi une voie si appropriée à notre nature et à la situation dans laquelle nous sommes placé que nous ne

pourrons plus dire « si c'est ce qui nous arrive qui prend la forme de ce que nous voulons ou ce que nous voulons qui prend la forme de ce qui nous arrive<sup>51</sup> ». Encore faut-il, pour y parvenir, considérer que l'action n'est jamais celle de tel sujet à lui seul, mais qu'elle le relie toujours à autrui.

Car ce n'est pas tout d'échapper à la tentation de Narcisse et d'éviter le piège de la conscience de soi ; pour découvrir sa vocation, il faut encore trouver le moyen d'avoir un rapport authentique avec ceux auxquels le destin nous lie. Et c'est encore à la réflexion qu'il faudra revenir : s'il ne faut pas la prolonger indéfiniment, il est toujours possible de l'approfondir. C'est la voie que propose Lavelle. La réflexion doit permettre d'entrer dans un rapport d'intimité croissant avec l'être. Or considérant que cette intimité nous place à la source de laquelle découlent toutes les libertés, c'est en elle que nous trouverons le fondement véritable de notre rapport aux autres : « le point où chacun se ferme sur lui-même est aussi le point où il s'ouvre véritablement à autrui<sup>52</sup> ». C'est donc la pure liberté qui donnera son sens à notre rapport avec le prochain. Non pas que l'égalité entre les hommes se résolve dans l'identité de leur essence spirituelle — les hommes sont tous libres, mais précisément ils sont appelés, parce qu'ils sont des êtres incarnés, à des libertés différentes —, mais parce qu'aucun homme ne peut se trouver libre sans encouragement et sans réciprocité. Si la liberté doit s'articuler dans une vocation, qui elle-même est fondée sur un usage harmonieux des potentialités particulières à une personne, alors ces potentialités doivent être éprouvées dans le rapport que peuvent avoir entre elles, lorsqu'elles en trouvent la générosité, des singularités inimitables : « le plus grand bien que nous faisons aux autres hommes n'est pas de leur communiquer notre richesse, mais de leur découvrir la leur<sup>53</sup> ». Il faut parvenir à considérer l'autre à partir de l'usage qu'il fait librement des virtualités qui sont les siennes. Lavelle parlera ici de pureté, ce qu'il faut rapporter à la notion de présence pure : celle de l'être. Il lui semble que plus le sujet se rapproche de la source qu'il trouve dans l'être, plus son rapport avec le monde se purifie ; il trouve en lui-même une simplicité, une force paisible qui lui étaient inconnus auparavant. C'est de cette présence spirituelle que dépend la qualité

des rapports avec le prochain, auquel on n'aura plus aucune raison de faire violence puisque l'on connaîtra l'origine de toute puissance et de toute détermination — une origine qu'il sera impossible de confondre avec le moi. De la vie du moi, on pourra passer à celle de l'âme : « L'âme ne possède rien, mais elle peut tout accueillir. Tout est pour elle offrande et don.<sup>54</sup> »

Ces développements, en ce qui concerne le rapport que l'on doit avoir avec soi-même et le comportement que cela rend capable d'adopter envers autrui, sont fondés sur la métaphysique de Lavelle, ils n'y dérogent en rien, cependant ils ne sont possibles que dans la mesure où leur auteur a quitté le domaine du discours philosophique proprement dit pour entrer dans celui de ce que l'on pourrait appeler un enseignement spirituel. Pierre Hadot, par exemple, a fait l'apologie de « la suite de méditations qui forment ce petit ouvrage [*L'Erreur de Narcisse*] et qui sont, chacune, une invitation à pratiquer un exercice spirituel<sup>55</sup> ». C'est que la lecture même de l'ouvrage ressemble moins à ce que l'on a l'habitude de classer dans le domaine du travail philosophique qu'à l'épreuve libératrice que constitue un examen de conscience. C'est la forme que prend, chez Lavelle, l'apprentissage de la sagesse.

### Conclusion

Il semble donc qu'un ouvrage comme *L'Erreur de Narcisse*, considéré à partir de ses fondements en métaphysique et en lien avec l'expérience qui l'a suscité et qu'il permet d'approfondir (tout en lui donnant une justification pratique), constitue une réponse possible à l'interrogation qui était la nôtre au départ concernant la possibilité, en philosophie moderne, d'une liaison réussie entre la connaissance et la sagesse. Et il semble qu'en fait pour Lavelle, connaissance et sagesse soient inextricablement liées et que quoiqu'il puisse insister, selon les exigences du discours qu'il tient, tantôt sur un de ces aspects et tantôt sur l'autre, on les rencontre toujours les deux à la fois, ne serait-ce que de manière implicite. Cela tient à notre avis au point de départ qu'il donne à la philosophie, dans l'expérience réflexive de l'être. En effet, dans cette expérience, connaissance et existence sont d'emblée unies, et elles le seront ensuite à chaque moment du



développement de cette philosophie : chaque nouveau savoir aura une implication du point de vue de l'existence, et chaque événement vécu sera susceptible d'enrichir et de compléter la théorie. Cela peut rappeler la démarche du principal interlocuteur philosophique de Lavelle, Descartes, dont l'œuvre renferme des considérations morales de nature tout à fait personnelle (par exemple dans la correspondance avec Élisabeth) et dont on a pu dire qu'il « est du nombre des penseurs de qui la doctrine et la vie sont en pleine harmonie<sup>56</sup> ». D'ailleurs, on peut déplorer que Lavelle, contrairement à Descartes, ne s'attarde que très peu à décrire les moyens de parvenir à l'expérience qu'il propose et élabore aussi longuement un discours métaphysique qui en définitive n'est que l'expression extérieure d'un savoir plus intime auquel le lecteur ne peut véritablement adhérer que par son propre travail et son propre vécu. Cela peut même rendre sa pensée, qui pourtant coule de source, étrangère et difficile d'accès pour plusieurs. Mais peut-être faut-il parler de la philosophie de Lavelle comme d'une démonstration de sagesse, et à ce titre, comme étant la preuve qu'il est toujours possible d'allier l'exercice clair de la raison à la douceur du sentiment.

- 
1. Louis Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, Paris, La Table ronde, 2003, p. 217.
  2. À ce propos, voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 353-424.
  3. Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 3.
  4. Voir Jean-Louis Vieillard-Baron, « Spiritualisme et spiritualité », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n° 1, février 2013, p. 57.
  5. Louis Lavelle, *De l'Être*, Paris, Aubier, 1947, p. 289.
  6. Louis Lavelle, Radio-dialogue avec Frédéric Lefèvre, 1934, dans Christiane D'Ainval, *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle*, Louvain, Éditions Nauwelaerts et Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1967, p. 366.
  7. Voir Hervé Barreau, « L'apport de Bergson à Lavelle : le réalisme spirituel », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n° 1, février 2013, p. 9-21.
  8. Louis Lavelle, *De l'Être*, Paris, Aubier, 1947, p. 34.
  9. Lavelle, *La présence totale*, Paris, Aubier, 1934, p. 25.

10. Louis Lavelle, *De l'Être*, Paris, Aubier, 1947, p. 12.
11. Louis Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 10.
12. *Ibid.*, p. 10.
13. À propos du rapport de la philosophie de Lavelle à celle de Fichte, voir Bruno Pinchard, « Métamorphose de la *philosophia perennis* selon Louis Lavelle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 88, février 2004, p. 263-265.
14. Louis Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 34.
15. Louis Lavelle, *La Présence totale*, Paris, Aubier, 1934, p. 44.
16. La connaissance, selon Lavelle, est analytique ; voir section 2.1.
17. *Ibid.*, p. 44.
18. Louis Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 28.
19. Louis Lavelle, *De l'Être*, Paris, Aubier, 1947, p. 203.
20. Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 16.
21. René Descartes, *Les Principes de la philosophie*, art. 1, AT IXb-24.
22. Sébastien Robert, *La philosophie de Louis Lavelle. Liberté et participation*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 25.
23. Louis Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 32
24. *Ibid.*, p. 33.
25. *Ibid.*, p. 34.
26. Lavelle n'a pas pu terminer cet ouvrage avant sa mort.
27. Louis Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 163.
28. Il faut en effet parler de « déduction » puisque la forme de l'intervalle n'a rien d'arbitraire, mais est conditionnée par le rapport du moi à l'être en tant qu'il constitue le champ d'action nécessaire à l'exercice de la liberté.
29. Louis Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 250.
30. *Ibid.*, p. 253.
31. *Idem* ; nous soulignons.
32. *Idem*.
33. *Ibid.*, p. 174.
34. Ici, Lavelle se situe délibérément aux antipodes d'Octave Hamelin, qui dans son *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1907) faisait de la synthèse le seul moyen de parvenir à une connaissance vraie (dans la relation thèse-antithèse-synthèse). La notion d'analyse, dont la filiation avec le concept kantien ne fait pas de doute, est mise de l'avant par Lavelle de manière à éviter tout formalisme logique : elle doit témoigner de la primauté de l'être, qui ne se réduit pas aux processus constitutifs de la pensée.

35. Lavelle, *De l'Être*, Paris, Aubier, 1947, p. 145.
36. Louis Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 42-43.
37. *Ibid.*, p. 180.
38. Sébastien Robert, *La philosophie de Louis Lavelle. Liberté et participation*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 36-37.
39. Louis Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier, 1945, p. 164.
40. *Ibid.*, p. 256.
41. *Ibid.*, p. 109.
42. Louis Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 325.
43. *Ibid.*, p. 326.
44. *Ibid.*, p. 164.
45. Louis Lavelle, *La Présence totale*, Paris, Aubier, 1934, p. 14; l'auteur souligne.
46. Jean-Louis Vieillard-Baron, «Préface», dans Louis Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, Paris, La Table ronde, 2003, p. 8.
47. Louis Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, Paris, La Table ronde, 2003, p. 48.
48. *Ibid.*, p. 59.
49. Jean-Louis Vieillard Baron, «Préface», dans Louis Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, Paris, La Table ronde, 2003, p. 26-27.
50. Louis Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, Paris, La Table ronde, 2003, p. 148.
51. *Ibid.*, p. 153.
52. *Ibid.*, p. 58.
53. *Ibid.*, p. 194.
54. *Ibid.*, p. 256.
55. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, cité par Jean-Louis Vieillard-Baron, «Préface», dans Louis Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, Paris, La Table ronde, 2003, p. 9
56. Ernest Cassirer, *Descartes Corneille, Christine de Suède*, Paris, Vrin, 1981, p. 41.